

# Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Lothar Gall

Kolloquien  
70

R. Oldenbourg Verlag München 2007

# Konfessioneller Fundamentalismus

Religion als politischer Faktor  
im europäischen Mächtesystem um 1600

Herausgegeben von  
Heinz Schilling  
unter Mitarbeit von  
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 2007

Schriften des Historischen Kollegs  
herausgegeben von  
Lothar Gall  
in Verbindung mit

Etienne François, Johannes Fried, Klaus Hildebrand, Manfred Hildermeier,  
Martin Jehne, Claudia Märkl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,  
Luise Schorn-Schütte und Dietmar Willoweit  
Geschäftsführung: Georg Kalmer  
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Heinz Schilling (Berlin) war – zusammen mit Prof. Dr. Wilfried Hartmann (Tübingen), PD Dr. Peter Scholz (Frankfurt a.M.) und Prof. Dr. Michael Toch (Jerusalem) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 2004/2005. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Heinz Schilling aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600. Was waren seine Ursachen, was die Bedingungen seiner Überwindung?“ vom 5. bis 8. Juni 2005 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership“ – in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert, seine Stipendien werden gegenwärtig aus Mitteln der Fritz Thyssen Stiftung, des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft und eines ihm verbundenen Förderunternehmens dotiert. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist nunmehr die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2007 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München  
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München  
Internet: [oldenbourg.de](http://oldenbourg.de)

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Satz: Oldenbourg: digital GmbH, Kirchheim b. München

Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen

Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-58150-8

# Inhalt

<i>Heinz Schilling</i>	
Vorwort .....	VII
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer .....	IX

## I. Konfessionsantagonismen in kulturellen Kontexten

<i>Bernd Roeck</i>	
Die Krise des späten 16. Jahrhunderts. Überlegungen zu ihren kulturellen Auswirkungen und zu Formen ihrer Bewältigung .....	3
<i>Klaus Garber</i>	
Konfessioneller Fundamentalismus und späthumanistischer Nationalismus. Die europäischen Bürgerkriege in der poetischen Transformation um 1600: Opitzens ‚Trost-Getichte in Widerwärtigkeit des Krieges‘ .....	23
<i>Wolfgang Harms</i>	
Kampf- und Kriegsbereitschaft in heilsgeschichtlichen Bezügen auf illustrierten Flugblättern von etwa 1570 bis 1632 .....	47

## II. Wechselseitige Feindbilder der Konfessionen

<i>Alexander Koller</i>	
War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch? Der Hl. Stuhl und die protestantischen „Häresien“ um 1600 .....	67
<i>Robert Bireley, S.J.</i>	
Jesuiten und der Heilige Krieg 1615–1635 .....	87
<i>Thomas Kaufmann</i>	
Protestantischer Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten ..	101
<i>Volker Leppin</i>	
„... das der Römische Antichrist offenbaret und das helle Licht des Heiligen Evangelii wiederumb angezündet“. Memoria und Aggression im Reformationsjubiläum 1617 .....	115



### III. Konfessionsfundamentalismus im Reich: Deutungen und Erscheinungsformen

*Winfried Schulze*

- Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600: Zwischen discordia und compositio. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager ..... 135

*Anton Schindling*

- Humanismus oder Konfessionsfundamentalismus in Straßburg? Fürstbistum und freie Reichsstadt ..... 149

*Eike Wolgast*

- Konfessionsbestimmte Faktoren der Reichs- und Außenpolitik der Kurpfalz 1559–1620 ..... 167

*Holger Th. Gräf*

- „... indem ihre Gnaden sich die Evangelische Christliche lehre bewegen und gegen die papisten gebrauchen laßen ...“ Protestantischer Fundamentalismus in Hessen und der Wetterau als kriegstreibender Faktor ..... 189

*Axel Gotthard*

- „Sey ein durchgehend werkh wider die Evangelische“. Bedrohungsszenarien in lutherischen Ratsstuben ..... 209

### IV. Konfessionsfundamentalismus in West- und Osteuropa: Politische und kulturelle Leitbilder und Grenzen der Durchsetzung

*William Monter*

- Campanella's Universal Monarchy and Lerma's Pax Hispanica, 1598–1620 ..... 237

*Willem Frijhoff*

- Catholic Apocalypics in a Protestant Commonwealth? The Dutch Republic (1579–1630) ..... 247

*István György Tóth*

- Religiöser Fundamentalismus und Toleranz in Habsburg-Ungarn und Siebenbürgen um 1600 ..... 273

*Hans-Jürgen Bömelburg*

- Konfessionspolitische Deutungsmuster und konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive in Polen-Litauen um 1600. Durchsetzung und Grenzen in einer multikonfessionellen Gesellschaft ..... 285

- Personen- und Ortsregister ..... 311

## Vorwort

Der vorliegende Band ist das Ergebnis des Kolloquiums, das ich als Stipendiat des Historischen Kollegs für das Jahr 2004/05 durchführen konnte und das von Sonntag, dem 5., bis Mittwoch, dem 8. Juni 2005, rund zwei Dutzend Gelehrte aus Europa und Übersee in der Münchener Kaulbachvilla zusammenführte. Es ging um das Zusammenspiel von Religion und Macht, von apokalyptischer Weltsicht, soziopsychologischen Ängsten und Bereitschaft zur Gewalt auf dem Höhepunkt des konfessionellen Zeitalters, das zugleich die Inkubationsphase des internationalen Systems europäischer Mächte war. Dieses Thema, so gegenwartsrelevant es angesichts der aktuellen Weltläufe auch sein mag, war nicht kurzfristigen, auf öffentliche Aufmerksamkeit bedachten Überlegungen geschuldet. Es hatte sich vielmehr wissenschaftsimmanent aus meinen Forschungsinteressen ergeben, in deren Zentrum seit Anbeginn die Rolle der Religion in ihrer frühneuzeitlichen Konkretisierung als Konfession einerseits sowie die frühmoderne Staatsbildung in ihrer innen- wie außenpolitischen Dimension andererseits standen, und zwar bereits zu einem Zeitpunkt, als es im Gegensatz zur Gegenwart alles andere als selbstverständlich war, Religion und internationale Politik für Leitkategorien historischer Prozesse im allgemeinen und der frühmodernen Modernisierung im besonderen zu halten. Inzwischen haben die politischen Ereignisse eine Renaissance des Interesses an der Religion ebenso wie an der Staatenpolitik herbeigeführt, der sich auch jene Wissenschaftler nicht mehr entziehen wollen, die noch vor kurzem davon ausgingen, daß Religion und Staatenpolitik jenseits sozioökonomischer Zusammenhänge über kurz oder lang obsolet würden und daher als Kategorien für eine Interpretation historischer wie gegenwärtiger Gesellschaften zu vernachlässigen seien.

Den angedeuteten Forschungszusammenhängen entsprechend, ist auch der Begriff „Konfessionsfundamentalismus“ einerseits ein Resultat wissenschaftsinterner Überlegungen im Zusammenhang mit meinem Konfessionalisierungsmodell und seinen politischen, kulturellen und soziopsychologischen Konsequenzen für die europäischen Gesellschaften und der ihnen ausgangs des Reformationsjahrhunderts eigentümlichen Wandlungsdynamik. Wie vorab am 18. April in meinem öffentlichen Kollegiatenvortrag „Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters“ (abgedruckt in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005, S. 69–94) entwickelt, soll der Begriff primär dazu dienen, die Strukturen und Ereignisse am Vorabend des großen europäischen Konfessions- und Staatenkrieges zu beschreiben und die Ursachen und Mechanismen der Ausbrüche von Gewalt innerhalb und zwischen den Staaten zu analysieren, aber auch und nicht zuletzt

die Bedingungen der Überwindung dieser konfessionsfundamentalistischen Falle und der Hinwendung zu einer friedlich-schiedlichen Austragung der Gegensätze zu klären. Andererseits soll und kann aber nicht bestritten werden, daß dieser Begriff auch diachrone Vergleichsperspektiven hin zu ähnlich gelagerten Problemen anderer Zeiten und Gesellschaften, speziell auch der Gegenwart, eröffnet. Diese Perspektive ließ sich aber nur sehr allgemein anreißen. Weder der Vortrag noch das Kolloquium waren in der Lage, einen solchen Vergleich explizit auszuarbeiten, weil hierzu ein weit größerer, epochenübergreifender und vor allem interdisziplinärer Kreis von Experten vonnöten gewesen wäre.

Der Leser der nachfolgenden Beiträge wird rasch erkennen, daß die Teilnehmer des Kolloquiums sich zwar leicht über die krisenhaften Züge und das Gewaltpotential der Jahrzehnte um 1600, wie das insbesondere *Bernd Roeck* im Überblick und *Axel Gotthard* im Detail am Beispiel Sachsens beschreiben, haben einigen können, daß aber der vorgeschlagene Begriff „Konfessionsfundamentalismus“ sehr unterschiedlich aufgegriffen wurde: Die einen, nicht zuletzt die Theologen *Thomas Kaufmann* und *Volker Leppin*, befürchten, daß angesichts der antimodernistischen Stoßrichtung sowohl der Ursprünge im Amerika des späten 19. Jahrhunderts als auch seiner gegenwärtigen islamistischen Ausprägungen die diachrone Verwendung des Fundamentalismusbegriffes für Phänomene der Frühen Neuzeit zu anachronistischen Urteilen über die Vorgänge innerhalb der konfessionell gespaltenen Christenheit verleiten könne, und weichen daher auf Begriffe wie „Konfessionsantagonismus“ aus, oder sie sind der Meinung, so explizit von *Winfried Schulze* formuliert, implizit aber wohl auch von *Eike Wolgast*, daß ein solcher neuer Begriff zur Beschreibung und Gewichtung der Verhältnisse im Reich am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges nicht nötig sei. Die anderen sehen in seiner Verwendung die Chance zu neu aufschließenden Erkenntnissen, auch wenn der Begriff in den literatur- und mediengeschichtlichen Überlegungen von *Klaus Garber* und *Wolfgang Harms* ebenso wie in dem differenzierenden Beitrag von *Robert Bireley* zu den Jesuiten eher vorsichtig und definitorisch eng begrenzt erscheint. Bemerkenswerterweise kann sich der Begriff offensichtlich insbesondere in der europäischen Perspektive bewähren – sei es *ex negativo* wie in den Beiträgen von *Willem Frijhoff* zu den niederländischen Katholiken (mit implizitem Positivbefund zu den Calvinisten) und von *Anton Schindling* zu Straßburg und dem elsässischen Grenzraum oder in *István Tóth's* detailreicher Schilderung der multikonfessionellen Verhältnisse in Ungarn und Siebenbürgen, schließlich auch durch *Alexander Kollers* Ergebnis, demzufolge zwar einzelne Agenten des internationalen Katholizismus, nicht aber die Kurie und das Papsttum Vertreter eines realpolitischen kriegstreibenden katholischen Konfessionsfundamentalismus waren; sei es positiv wie *Holger Gräf* mit einem Befund aus der Wetterauer Grafengesellschaft mit notorischen Verbindungen zum niederländisch-westeuropäischen Protestantismus oder wie im Beitrag von *Hans-Jürgen Bömelburg*, der im multikonfessionellen Polen insbesondere auf seiten der katholisch konfessionalisierten Elite „konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive“ und Gewaltbereitschaft diagnostiziert.

Unabhängig von der Begrifflichkeit, deren dienender Charakter stets im Auge zu behalten ist, dokumentieren die Beiträge die Fruchtbarkeit der europäischen Perspektive, wie sie im vorliegenden Fall durch den Fundamentalismusbegriff eröffnet wurde. Besonders reizvoll erscheint dabei der von *William Monter* vorgenommene Blick auf Spanien, weil er die Vormacht katholisch konfessionalistischer Militär- und Staatenpolitik in einer Phase zeigt, in der sie aufgrund des eben vollzogenen Schwenks zur Pax-Hispanica-Politik einen Sonderweg geht und damit in europäisch vergleichender Perspektive „oddly out of place“ erscheint, allerdings nur einen Moment lang, bis ausgangs des zweiten Jahrzehnts auch in Madrid machtpolitisch wie konfessionell wieder die Falken die Oberhand gewannen. Die hier greifbare zeitliche Verschiebung in der Bereitschaft der einzelnen europäischen Mächte zum Krieg oder Frieden gilt neben den Niederlanden, in den ersten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts bekanntlich Waffenstillstandspartner ihres spanischen Erzfeindes, auch für Frankreich und die skandinavischen Königreiche, die im vorliegenden Band leider nicht behandelt werden, unter anderem weil der Referent durch persönliche Gründe an der Ausarbeitung eines Druckmanuskriptes gehindert wurde.

Allen Teilnehmern wird die ebenso konzentrierte und engagierte wie freundschaftlich kollegiale und offene Arbeitsatmosphäre der Münchner Tage in Erinnerung sein. Daß wir uns sorglos und in heiterer Umgebung unseren wissenschaftlichen Diskussionen widmen konnten, dazu haben viele beigetragen, für die stellvertretend Dr. Elisabeth Müller-Luckner und meine Münchner Hilfskraft Josef Dollinger genannt und bedankt seien. Für die Finanzierung und manche organisatorische Hilfe danke ich dem Historischen Kolleg, vertreten durch seinen Präsidenten Prof. Dr. Lothar Gall und seinen Geschäftsführer Georg Kalmer. Klaus Schreiner, dem Bielefeld-Münchner Magier der alteuropäischen Bilderwelt, bin ich für die Auswahl des Umschlagbildes verbunden – eines protestantischen Propagandaflugblattes, das dem modernen Betrachter in nicht beabsichtigter ironischer Brechung den Konfessionsfundamentalismus beider Parteien vor Augen stellt.

Die Erinnerung an das leuchtende München wird verschattet durch den Tod von István György Tóth wenige Wochen nach Ende der Tagung, auf dem Rückflug vom Internationalen Historikerkongreß in Sydney Mitte Juli 2005. Die ungarische Geschichtswissenschaft hat mit ihm ein herausragendes Talent verloren, die europäische Frühneuzeitforschung den kompetenten Interpreten der alteuropäischen Epoche Ungarns und Südosteuropas, der Herausgeber einen zuletzt noch in der Zusammenarbeit als team leader des European Science Foundation Programms „Religion and Cultural Exchange“ bewährten Freund. Seinem Andenken sei der vorliegende Band gewidmet.

Berlin, im Oktober 2006

*Heinz Schilling*



## Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Robert Bireley, S.J., Chicago  
PD Dr. Hans-Jürgen Bömelburg, Lüneburg  
Dr. Stephan Ehrenpreis, Berlin  
Prof. Dr. Willem Frijhoff, Amsterdam  
Prof. Dr. Klaus Garber, Osnabrück  
Prof. Dr. Axel Gotthard, Erlangen  
Dr. Holger Th. Gräf, Marburg  
Prof. Dr. Wolfgang Harms, München  
Prof. Dr. Sigrid Jahns, München  
Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Göttingen  
Dr. Alexander Koller, Rom  
Prof. Dr. Volker Leppin, Jena  
Dr. Ute Lotz-Heumann, Berlin  
Prof. Dr. Olaf Mörke, Kiel  
Prof. Dr. William Monter, Evanston, Ill.  
Dr. Matthias Pohlig, Berlin  
Prof. Dr. Heinz Schilling, Berlin (Stipendiat des Historischen Kollegs 2004/05)  
Prof. Dr. Anton Schindling, Tübingen  
Prof. Dr. Klaus Schreiner, München  
Prof. Dr. Winfried Schulze, München  
Prof. Dr. István György Tóth †, Budapest  
Prof. Dr. Dietmar Willoweit, Würzburg  
Prof. Dr. Eike Wolgast, Heidelberg

*In memoriam*  
*István György Tóth (1956–2005)*

I.  
Konfessionsantagonismen  
in kulturellen Kontexten





Bernd Roeck

## Die Krise des späten 16. Jahrhunderts Überlegungen zu ihren kulturellen Auswirkungen und zu Formen ihrer Bewältigung

### 1. Indikatoren der Krise

Daß das letzte Drittel des 16. Jahrhunderts sich als Krisenepoche kennzeichnen läßt, wenigstens als eine Zeit, in der sich auf vielen gesellschaftlichen Feldern ein Wandel zum Schlechteren vollzog, dürfte inzwischen eine weitgehend akzeptierte Position der Forschung sein<sup>1</sup>. Diese Aussage läßt sich nicht nur mit harten wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Daten stützen; man kann sich zur Begründung auch auf die Wahrnehmung der Zeitgenossen berufen, von denen einige im Zentrum von Jean Delumeaus Buch „La peur en occident“ von 1978 stehen<sup>2</sup>. Die wesentlichen Indikatoren für einander überlagernde krisenhafte Entwicklungen, die um 1570<sup>3</sup>, dann 1585<sup>4</sup> und um 1590<sup>5</sup> in weite Teile der Gesellschaft erfassenden wirklichen Krisen – Krisen im Wortsinn, also sehr kurzfristigen Situationen der Wende, der Peripetie<sup>6</sup> – kulminieren, sind bekannt und müssen daher nur in aller Kürze in Erinnerung gerufen werden.

<sup>1</sup> Einige Gedanken des Folgenden habe ich auf einer Veranstaltung der Reihe Colloquium Rauricum zur Diskussion gestellt. Vgl. Bernd Roeck, Überleben in der Risikogesellschaft. Formen der Bewältigung des Wandels im „langen 16. Jahrhundert“, in: Achatz von Müller, Jürgen von Ungern-Sternberg (Hrsg.), Die Wahrnehmung des Neuen in Antike und Renaissance (Leipzig 2004) 121–133; im folgenden zitiert: Roeck, Überleben.

<sup>2</sup> Jean Delumeau, La peur en Occident, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles. Une cité assiégée (Paris 1978); dt.: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektive Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde. (Reinbek bei Hamburg 1985); im folgenden zitiert: Delumeau, Angst; William G. Nafsy, Penny Roberts (Hrsg.), Fear in Early Modern Society (Manchester 1997).

<sup>3</sup> Wolfgang Behringer, Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit, in: Um Himmels Willen. Religion in Krisenzeiten, hrsg. von Manfred Jakubowski-Tiessen und Hartmut Lehmann (Göttingen 2003) 51–156; im folgenden zitiert: Behringer, Krise.

<sup>4</sup> Vgl. Wolfgang Behringer (Hrsg.), Hexen und Hexenprozesse (München 1993) 179; im folgenden zitiert: Behringer, Hexen und Hexenprozesse.

<sup>5</sup> Peter Clark (Hrsg.), The European Crisis of the 1590's (London 1985); im folgenden zitiert: Clark, European Crisis.

<sup>6</sup> Noch immer: Rudolf Vierhaus, Zum Problem historischer Krisen, in: Karl-Georg Faber, Christian Meier (Hrsg.), Historische Prozesse (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 2, München 1978) 313–329.

Da sind zunächst gesellschaftliche Basisdaten, zu denen in erster Linie Zahlen gehören, welche die demographische Entwicklung indizieren. Wie auch immer man die Schätzungen der derzeit etwas aus der Mode gekommenen Kliometriker beurteilt – es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß die Bevölkerung Europas seit dem 14. Jahrhundert zugenommen hatte und daß, zumindest in weiten Teilen des Kontinents, seit etwa 1550/60 die Grenzen des Wachstums erreicht waren. Der *turning point* scheint um 1580/1590 erreicht gewesen zu sein: ein wichtiger Grund für die Identifikation einer „Krise der 90er Jahre“, die auf einer Londoner Konferenz 1985 diskutiert wurde<sup>7</sup>. Die neuerdings von der Forschung in den Vordergrund gerückte „Krise der 70er Jahre“ fügt sich in das allgemeine Szenario: Zu einer Hungersnot von europäischer Dimension kam eine Hexenpanik, die zwar nicht die Dimension der Psychose der Zeit um 1590 erreichte, aber dennoch in den Quellen signifikante Spuren hinterlassen hat<sup>8</sup>.

Die Preisrevolution des 16. Jahrhunderts, eine schleichende Verteuerung der Grundnahrungsmittel, der Mieten, der Energie, hat wahrscheinlich mit der Bevölkerungsentwicklung mehr zu tun als mit dem Edelmetallzufluß aus Südamerika. Gestützt auf eine allerdings noch recht schmale Quellenbasis wird postuliert, die Reallöhne hätten mit der Preisentwicklung nicht Schritt halten können. So sei es einem Handwerker zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch möglich gewesen, einen Überschuß zu dem für den Unterhalt seiner Familie Erforderlichen zu erwirtschaften, während am Ende des Säkulums gerade noch drei Viertel erarbeitet wurden – mit der Folge, daß die Familie auf Zuerwerb angewiesen und in Teuerungszeiten akut bedroht war<sup>9</sup>. Ein dramatischer Hinweis auf die Verarmung breiter Bevölkerungsschichten liegt in der Zunahme der umherziehenden Bettler, eine Entwicklung, die von den Zeitgenossen aufmerksam registriert wurde und der Forschung seit den Studien Wilhelm Abels geläufig ist<sup>10</sup>. Daß Arbeitsmangel herrschte – mit, wie wir sehen werden, bedeutenden kulturellen Folgen –, ist kaum strittig<sup>11</sup>, ebensowenig die Tatsache sozialer Umbrüche in der Zeit nach 1580, die Robert Mandrou mit Blick auf Frankreich „Scharnierjahre“ nennt<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Clark, *European Crisis*.

<sup>8</sup> Behringer, *Krise*.

<sup>9</sup> Dieter Saalfeld, Die Wandlungen der Preis- und Lohnstruktur während des 16. Jahrhunderts in Deutschland, in: Wolfram Fischer (Hrsg.), Beiträge zu Wirtschaftswachstum und Wirtschaftsstruktur im 16. und 19. Jahrhundert (Schriften des Vereins für Socialpolitik Neue Folge 63, Berlin 1971) 9–28.

<sup>10</sup> Wilhelm Abel, Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Deutschland (Göttingen 21977); ders., Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Europa. Versuch einer Synopsis (Hamburg, Berlin 1974).

<sup>11</sup> Vgl. Bernd Roeck, Wirtschaftliche und soziale Voraussetzungen der Augsburger Baukunst zur Zeit des Elias Holl, in: *architectura* 14 (1984) 119–138, auch in: ders., Kunstpatronage in der frühen Neuzeit. Studien zu Kunstmarkt, Künstlern und ihren Auftraggebern in Italien und im Heiligen Römischen Reich (15.–17. Jahrhundert) (Göttingen 1999) 90–119.

<sup>12</sup> Robert Mandrou, Le baroque européen: mentalité pathétique et révolution sociale, in: *AESC* 15 (1960) 898–914, auch in: Claudia Honegger (Hrsg.), Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse (Frankfurt a.M. 1977) 368–393, hier 384.

Dazu kommen langfristige Trends, deren Auswirkungen den Druck auf die Menschen verstärkten: so die Kosten des frühmodernen Staates mit seinem Hof, seinen wachsenden Bürokratien und Heeren, die von der älteren Forschung gelegentlich als Hauptursache der „Krise“, die sich in verschiedenen Aufstandsbewegungen artikuliert, angeführt wurde. Hinzu kommt eine säkulare, großräumige Entwicklung, über deren Auswirkungen wir kaum orientiert sind: der Bedeutungsverlust der mittelmeeerischen Weltwirtschaft, dem der Aufstieg der atlantischen Wirtschaft entsprach. Die Krise der oberdeutschen Ökonomie, die um 1600 unübersehbar ist, dürfte nicht wenig mit diesem Megatrend zu tun gehabt haben; was die oft erwähnte Konkurswelle der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts angeht, spielte zudem die enge Bindung der betroffenen Firmen an die spanische und französische Krone eine Rolle. Für Augsburg, eines der wichtigsten Finanzzentren des Reiches, ist das u. a. durch Mark Häberlein gut erforscht<sup>13</sup>.

Das demographiegeschichtliche Szenario muß ergänzt werden durch den Hinweis auf die neben Hungerkrisen gehäuft auftretenden Seuchenzüge, die das ihre dazu beitrugen, das Wachstum zu bremsen<sup>14</sup>. Die Subistenzkrisen wurden durch die „Kleine Eiszeit“ verschärft: Das „Eiserne Zeitalter“ war ja in der Tat auch eine „eisige“ Zeit. Christian Pfister hat den Zusammenhang zwischen Armut, Mangelernährung, Epidemien und Klima prägnant herausgearbeitet und so das bekannte Muster der „Krise alten Typs“ differenziert<sup>15</sup>. Klimatiefs – Cluster mehrerer verregneter Sommer und sehr kalter Winter – sind zwischen 1560 und 1575 und dann ab 1585 nachweisbar. In welchem Ausmaß sich diese Klimaphänomene in allen Teilen Europas (so insbesondere im Süden, in Italien oder auf der iberischen Halbinsel) bemerkbar machten, ist noch nicht genau bekannt.

Dazu kamen die Auseinandersetzungen um die religiösen Dinge. Einige Quellen deuten auf die tiefe Verunsicherung hin, die manche Zeitgenossen angesichts der erbarmungslosen Auseinandersetzungen unter den Glaubensparteien empfanden. Der Kampf um das „Magiemonopol“, wie ich diese Auseinandersetzungen im Inneren der Staaten und zwischen ihnen nennen möchte, mag vielfach im Sinn des Konfessionalisierungskonzepts zu einer Steigerung des konfessionellen Bewußtseins und zu einer Festigung der Identität der Glaubensparteien geführt haben. Andere suchten sich eigene spirituelle Wege zwischen den Fronten; in der

<sup>13</sup> Mark Häberlein, *Brüder, Freunde und Betrüger. Soziale Beziehungen, Normen und Konflikte in der Augsburger Kaufmannschaft* (Berlin 1998).

<sup>14</sup> Grundlegend Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, I: La peste dans l'histoire, II: Les hommes face à la peste (Paris, La Haye 1975/76); William G. Nafsy, *Plagues, Poisons and Potions. Plague-Spreading Conspiracies in the Western Alps, c. 1530–1640* (Manchester 2002).

<sup>15</sup> Christian Pfister, *Klimageschichte der Schweiz. 1525–1860. Das Klima der Schweiz und seine Bedeutung in der Geschichte von Bevölkerung und Landwirtschaft*, 2 Bde. (Bern, Stuttgart 1985) Bd. 2, 23. Vgl. auch Rüdiger Glaser, *Klimageschichte Mitteleuropas. 1000 Jahre Wetter, Klima, Katastrophen* (Darmstadt 2001); Christian Pfister, *Wetternachhersage* (Bern 1999); ders. et. al. (Hrsg.), *Climatic Variability in Sixteenth Century Europe and its Social Dimension* (Climatic Change. An Interdisciplinary, International Journal Devoted to the Description, Causes and Implications of Climatic Change 32, 1999, Special Issue).

Verwirrung der Auseinandersetzungen um den rechten Glauben griffen sie auf spätmittelalterliche Frömmigkeitsformen zurück.

Dazu gehört, schon ein wenig jenseits der kirchlichen Institutionen, der Augsburger Goldschmied David Altenstetter, der sich 1598 weder als lutherisch noch als katholisch „outen“ will<sup>16</sup>. In seiner Bibliothek fand sich die „Nachfolge Christi“ des Thomas a Kempis, dazu mystisches Schrifttum, namentlich die Predigten Taulers. Sie inspirierten auch Johannes Arndts „Wahres Christentum“ von 1605, das – wie der Autor in der Vorrede erklärt – angesichts des Mißbrauchs des Evangeliums, der Unbußfertigkeit und (falschen) Sicherheit der Menschen entstanden ist<sup>17</sup>. Der mystische Weg bot sich als psychisches Verfahren an, wenn das Bild des „papiernen“ Christus der Theologen unklar wurde und widersprüchlich. Das gehörte in den Zusammenhang aller möglichen Versuche auch der gelehrten Theologie, mystisches und spiritualistisches Gedankengut in die Orthodoxie zu integrieren, wie es etwa Jacob Andreae, der Großvater des berühmten Johann Valentin Andreae, versuchte. Auch Fälle sehr eigenwilliger, ja exotischer Weltinterpretationen wie jene des berühmtesten Müllers der frühen Neuzeit, Menocchio<sup>18</sup>, kommen vor, sind aber selten schärfer zu fassen.

Über die Existenz bzw. die Physiogonie einer religiösen Krise um 1600 gehen die Meinungen bekanntlich auseinander<sup>19</sup>. Daß der „Freudenspiegel“ Philipp Nicolais (1599) mit der Absicht verfaßt wurde, im durch die Pestzüge von 1597/98 verursachten Leid Trost zu spenden, zeigt die Titelformulierung; hier liegt ausnahmsweise ein direkter Beleg für den Zusammenhang von Krise und spezifischen Frömmigkeitsformen vor<sup>20</sup>. Nicolai redet vom ewigen Leben und seinen Freuden, auch von jenen des himmlischen Jerusalem. Die Verheißung des Paradieses soll über die Bedrückungen des irdischen Daseins hinweghelfen. Man hat mit Nicolais Buch Arndts etwas spätere Schrift konfrontiert, die, geht man allein von

<sup>16</sup> Bernd Roeck, *Spiritualismus und Groteske. Religiosität, Lebenswelt und Kunst eines Goldschmieds des 16. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* (2007), im Druck; im folgenden zitiert: *Roeck, Spiritualismus*; außerdem *ders.*, *Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 37, Göttingen 1989) 117–119; im folgenden zitiert: *Roeck, Stadt in Krieg und Frieden*.

<sup>17</sup> Johannes Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts*, in: *Manfred Jakubowski-Tiessen* (Hrsg.), *Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven* (Göttingen 1999) 25–42, hier 29 f.; im folgenden zitiert: *Wallmann, Reflexionen*.

<sup>18</sup> Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500* (Torino 1974, dt. Frankfurt a. M. 1979).

<sup>19</sup> Vgl. Hartmut Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot* (Stuttgart u. a. 1980) 105–169; *ders.*, *Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der „Kleinen Eiszeit“*, in: *Wolfgang Schieder* (Hrsg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte* (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11, Göttingen 1986) 31–50; *Heinz Schilling*, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648* (Berlin 1988) 394 f.; *Wallmann, Reflexionen*.

<sup>20</sup> *Wallmann, Reflexionen* 28 f.

der Vorrede aus, keine Notsituation zur Voraussetzung hat, und daraus gefolgert, sie reflektiere wenn, dann nicht dieselbe Krise wie Nicolais Buch<sup>21</sup>. Ein solches Urteil übersieht die Vielschichtigkeit der „Krise“ der Jahrhundertwende, die sich eben nicht allein aus demographischen und sozialen Faktoren, sondern auch aus der religiösen Zerrissenheit der Gesellschaft konstituierte.

Es gibt einige Zeugnisse für pessimistische Zeitstimmungen, ja apokalyptische Ängste am Ende des 16. Jahrhunderts<sup>22</sup>. So meint Justus Lipsius gerade im Jahr 1600 in einem Brief an den Augsburger Humanisten Marcus Welser, Finsternis und Unkultur drohten und verbreiteten sich über die schönen Lande Europas; Welser selbst hatte ein Jahrzehnt zuvor an Joachim Camerarius geschrieben, man sei bereits in Zeitläufte gekommen, die durch die Größe der Bedrohungen die Hilfe von Hand, Schrift und Stimme eines jeden erforderten. Und er fragte: „Wohin hat die Zwietracht die armen Bürger geführt?“<sup>23</sup> Ob solche und andere Äußerungen tatsächlich den Schluß gestatten, die Intellektuellen des ausgehenden 16. Jahrhunderts seien durchweg melancholische Leute gewesen, steht allerdings dahin.

## 2. Reaktionen und Bewältigungsformen

Giovanni Boccaccio erzählt im „Decamerone“, dessen Text hier vermutlich von der Wirklichkeit inspiriert ist, daß während der Pestzeit 1348 die einen sich von den Menschen absonderten, mit Maß die köstlichsten Speisen und Weine zu sich nahmen; andere hätten reichlich getrunken, jeglicher Begierde nachgegeben und seien singend und scherzend umhergezogen. „Sie gingen bei Tag und bei Nacht bald in diese, bald in jene Schenke, um haltlos und ohne Maß zu trinken ...“<sup>24</sup> Etwas salopp, mit Wilhelm Busch, ließe sich die Reaktion der Florentiner auf die Formel „Wer Sorgen hat, hat auch Likör“ bringen. Andere ließen die Schnapsflasche stehen und vertrauten lieber auf die Wirkung von Weihwasser, versuchten, den zürnenden Gott durch Gebete und Bußübungen gnädig zu stimmen; auch solche Verhaltensweisen sind bekanntlich aus Pestzeiten überliefert.

Ich bemühe die beiden merkwürdigen Zeugen Boccaccio und Busch allein deshalb, um daran zu erinnern, daß die Menschen immer sehr unterschiedlich auf Krisen, auf Katastrophen und Bedrängungen aller Art reagiert haben. Sie können von der Konfession, vom sozialen Status, vom Geschlecht und von unzähligen an-

<sup>21</sup> Ebd.: „Auf eine gleiche oder auch nur ähnliche Krise lassen sie sich nicht beziehen.“

<sup>22</sup> Belege z. B. bei *Delumeau*, Angst, passim. Vgl: weiterhin *Volker Leppin*, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (Gütersloh 1999); *Robin Bruce Barnes*, Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation (Stanford 1988).

<sup>23</sup> *Justi Lipsii epistolarum selectarum centuria singularis ad Germanos et Gallos* (Antwerpen 1602) 57; *Christoph Arnold*, Marci welseri Matthaei F. Ant. N. reip. Augustanae quondam duumviri, opera omnia ... (Nürnberg 1682) 841; über Marcus Welser *Bernd Roeck*, Geschichte, Finsternis und Unkultur. Zu Leben und Werk des Marcus Welser (1558–1614), in: *Archiv für Kulturgeschichte* 72 (1990) 115–141.

<sup>24</sup> Übersetzung nach *Klaus Bergdolt* (Hrsg.), *Die Pest 1348 in Italien* (Heidelberg 1989) 43.

deren Parametern beeinflußt werden. Oft ist es unmöglich, bestimmte Phänomene direkt kausal auf eine krisenhafte Entwicklung oder wenigstens auf raschen sozialen Wandel zu beziehen. Die einen beten, die anderen flüchten sich in die Scheinwelt der Kunst oder frönen dem Luxus. Wieder andere geißeln und kasteien sich.

Ganz unterschiedlich stellen sich die Reaktionen der Intellektuellen dar. Einige redeten von der Vergänglichkeit alles Irdischen, mache reagierten mit geometrischen Ordnungsmodellen auf die Zeitsituation. Der bedeutendste unter ihnen ist Thomas Hobbes, der die Konstruktion des „Leviathan“ selbst als Reaktion auf die Furcht stilisiert<sup>25</sup>. Dementsprechend könnte man natürlich versuchen, den „geometrischen Geist“, der sich der Urbanistik, dann mit Descartes der Philosophie des 16. Jahrhunderts bemächtigte, überhaupt als Reaktion auf den Zusammenbruch der religiösen Ordnung und den dramatischen Wandel der politischen Ordnungssysteme zu beziehen. Das hieße, ein dialektisches Modell auf das Verhältnis von Kunst, Kultur und sozialer „Wirklichkeit“ anzuwenden und wäre die zum Beispiel von den Kunsthistorikern Frederick Antal<sup>26</sup> und Arnold Hauser praktizierte Methode. Ihr Vorteil liegt darin, daß sie es ermöglicht, immer recht zu haben, wie Ernst H. Gombrich den Argumentationsstil des dialektischen Materialismus charakterisiert<sup>27</sup>.

Darin liegt die methodische Schwierigkeit, wenn man von so etwas wie „der“ Reaktion auf eine Krise sprechen will. Ein weiteres Problem stellt der Umstand dar, daß der Versuch, vormoderne Bewältigungsmechanismen zu ermitteln, auch mit ausgebliebenen Reaktionen, mit erstickten Eruptionen, mit „abgeschnittenen“ Artikulationen – im Sinne Jacob Burckhardts – rechnen muß. Zum Beispiel ist es bisher nicht gelungen, für frühneuzeitliche Katastrophen (wie zum Beispiel den Dreißigjährigen Krieg) langfristig wirksame Traumatisierung nachzuweisen oder auch nur wahrscheinlich zu machen<sup>28</sup>. Aber warum ist das so? Welche „stil-

<sup>25</sup> Seine Mutter habe Zwillinge zur Welt gebracht, nämlich mit ihm zugleich die Furcht: „... did bring forth Twins at once, both Me and fear.“ Vgl. *Thomas Hobbes, The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, Written by Himself in a Latin Prose, and now Translated into English* (London 1980) 2.

<sup>26</sup> *Frederick Antal, Die florentinische Malerei und ihr sozialer Hintergrund* (Berlin 1958 [1948]); auch *ders.*, Hogarth und seine Stellung in der europäischen Kunst (Dresden 1966); *ders.*, Raffael zwischen Klassizismus und Manierismus. Eine sozialgeschichtliche Einführung in die mittelitalienische Malerei des 16. und 17. Jahrhunderts, hrsg. v. *Nicos Hadjinicolaou* (Gießen 1980).

<sup>27</sup> *Ernst H. Gombrich, Die Sozialgeschichte der Kunst* (Rezension zu *Arnold Hauser, The Social History of Art* [New York, London 1951] in: *The Art Bulletin* [1953]), in: *ders.*, Meditationen über ein Steckenpferd. Von den Wurzeln und Grenzen der Kunst (Frankfurt a. M. 1978) 154–67.

<sup>28</sup> Vgl. *Roeck, Stadt in Krieg und Frieden 779–782*, zur These von *Arthur E. Imhof*, Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren- und weshalb wir uns heute so schwer damit tun... (München 1984) auch *Bernd Roeck, Der Dreißigjährige Krieg und die Menschen im Reich. Überlegungen zu den Formen psychischer Krisenbewältigung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: *Bernhard R. Kroener, Ralf Pröve* (Hrsg.), *Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der frühen Neuzeit* (Paderborn 1996) 265–280.

len“ Mechanismen wurden wirksam, halfen, die Erfahrung von Krieg und Gewalt zu bewältigen?

Der Begriff „Bewältigung“ kann im übrigen zweierlei meinen: zunächst den praktischen, organisatorischen, im weiteren Sinn politischen Umgang mit Krisen; weiterhin die geistige, religiöse, also psychische Bewältigung des Erfahrenen. Letztere Bedeutung soll im folgenden im Vordergrund stehen.

### 3. Die Religion

Natürlich war der Glaube von überragender Bedeutung für die psychische Stabilität der Menschen, das wichtigste Psychopharmakon der Mühseligen und Beladenen. Die Gehege religiöser Lehren, mechanischer Riten und Inszenierungen halfen, Schmerz zu ertragen und Trauer zu überwinden. Der Katholik konnte immer auf die plausible Chance des Wunders und die Fürbitte der Heiligen hoffen. Die permanente Möglichkeit des Wunders bedeutet, daß der Gläubige keine wirklich aussichtslosen Situationen kennt. Gott kann noch immer aus der Maschine der großen Weltbühne treten und, obwohl gerade noch alles verloren scheint, die Dinge in die rechte Ordnung bringen. Eine solche Hoffnung muß, bevor Leibniz den Gott der Theodizée konstruierte, die selbstverständlichste Sache der Welt gewesen sein.

Bezeichnenderweise wird gerade um die Jahrhundertwende 1600 die Zähmung der *fortuna* versucht, jener widerspenstigen, unzähmbaren Frau, die bei Machiavelli Gott verdrängt hat und den Menschen in höchste Höhen hebt, um ihn gleich darauf in die Tiefe stürzen zu lassen<sup>29</sup>. Ich meine Jakob Bidermanns „Belisar“ („Comico-Tragoedia de Belisario Dvce Christiano ab svmma gloriae felicitate in extrema infortunij ludibria prolapso“), jenes 1607 uraufgeführte Drama, das von der Wandelbarkeit menschlichen Glücks handelt. *Fortunas* Macht aber ist darin an das Walten der *providentia*, der göttlichen Vorsehung, gebunden. Sie ist bei Bidermann, anders als bei Machiavelli, nicht Herrin des Menschen, sondern Magd Gottes, der unangefochten auf seinem Thron sitzt. Die Abrechnung mit der Selbstgewißheit des Späthumanismus hat derselbe Bidermann schon ein halbes Jahrzehnt zuvor mit seinem berühmten „Cenodoxus“ versucht. Der Mensch aber – darin liegt der Trost, den Bidermann und viele andere für die geplagten Kreaturen bereithalten – findet sich allein auf einer kurzen Pilgerschaft, nach der ihn, wenn er sich bewährt, ewige Seligkeit erwartet<sup>30</sup>.

Die hier postulierte Macht der göttlichen *providentia* steht für ein geschlossenes Geschichtsbild. Sie signalisiert, daß mit der *fortuna* auch das *futurum*, die Zukunft, gezähmt ist: Sie ist um 1600, anders als ein Jahrhundert zuvor, fest in Gottes Hand. Diese Überzeugung dürfte konfessionsübergreifend gewesen sein. Sie

<sup>29</sup> Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* (Berkeley, Los Angeles, London 1984).

<sup>30</sup> Auch Roeck, *Stadt in Krieg und Frieden* 751–763.



führte, anscheinend ausgeprägter bei den Protestanten als bei den Katholiken, dazu, daß man versuchte, die Dinge der Welt auszulegen, sich der großen göttlichen Erzählung zu vergewissern. Die Welt wurde, mit Hans Blumenbergs Formulierung, lesbar<sup>31</sup>; sie wurde als gewaltiges Zeichensystem genommen, in dem sich der Herr selbst in Wolkenbildern oder Regenbögen, aber auch in Kometen, Mißgeburten oder Petrefakten offenbarte<sup>32</sup>.

Die Konjunktur der Prognostiken und der entsprechenden Aufschreibesysteme scheint sich mit der Verschlechterung der Verhältnisse parallel zu entwickeln. Sie stehen, was kaum noch betont werden muß, prinzipiell ebensowenig in Widerspruch zu christlichen Lehren gleich welcher Konfession wie die ebenfalls immer eifriger betriebene Astrologie. Keine Epoche vorher kennt zum Beispiel Text- und Bildkonglomerate wie die Zürcher „Wickiana“ oder die Chronik des Augsburger Georg Kölderer, deren Hypertrophie alles in den Schatten stellt, was wir aus früheren Zeiten kennen<sup>33</sup>. Sie sind angefüllt mit Versuchen, Himmelererscheinungen und andere merkwürdige Naturereignisse auszulegen. Zugleich sind sie Ausdruck einer kulturellen Technik, die das Chaos einer aus den Fugen geratenen Welt ordnen möchte, indem sie es verzettelt.

Tatsächlich werden hinter den Notaten, die oft in Vergleiche münden und in Versuche, die Erscheinungen metaphorisch auszudeuten, in sich stringente hermeneutische Verfahren erkennbar – wenn man so will, wissenschaftliche Unternehmungen, durch Interpretation der Formen und Vergleichen der göttlichen Hinweise herauszufinden, welche *messages* „von oben“ übermittelt werden. Das Resultat der Exegese konnte Furcht einflößen; so wurden im besonderen von protestantischen Autoren zum Ende des 16. Jahrhunderts hin immer häufiger apokalyptische Ängste geäußert und durch entsprechende Zeichendeutungen untermauert<sup>34</sup>. Indes zeigte die Rede der Dinge des Himmels und der Erde wenigstens, daß Gott seine Welt nicht ganz vergessen hatte.

#### 4. Handeln

In letzter Konsequenz erschienen alle möglichen irdischen Bedrückungen von Pest, Hunger, Regen, Schnee und Krieg als Konsequenzen menschlicher Sündhaftigkeit – und zwar nicht nur der diffusen Urschuld, die sich das Menschenges-

<sup>31</sup> Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt a. M. 1981).

<sup>32</sup> Zum Zusammenhang Lorraine Daston, Katherine Park, *Wunder und die Ordnung der Natur* (Berlin 2002).

<sup>33</sup> Zu den Wickiana Matthias Senn, Johann Jakob Wick (1522–1588) und seine Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 46,2, Zürich 1974); ders., *Die Wickiana. Johann Jakob Wicks Nachrichtensammlung aus dem 16. Jahrhundert* (Zürich 1975). Über Kölderer Benedikt Mauer, ‚Gemein Geschrey‘ und ‚tögligh Reden‘. Georg Kölderer – ein Augsburger Chronist des konfessionellen Zeitalters (Augsburg 2001); im folgenden zitiert: Mauer, ‚Gemein geschrey‘.

<sup>34</sup> Zusammenfassend Roeck, *Überleben* 128; Mauer, *Gemein Geschrey* 279f.; Delumeau, *Angst*, Bd. 2, 339.

schlecht mit der Erbsünde aufgeladen hatte, sondern auch ganz konkreter, alltäglicher Verstöße gegen Gottes Gesetz<sup>35</sup>. Der Herr des alten Testaments gibt ja nicht nur Zeichen und legt dann die Hände in den Schoß, er ist ein zürnender, eifersüchtiger und rächender Gott, der die Menschen spüren läßt, wenn sie sich an ihm vergangen, seine Ehre beleidigt hatten.

Diese Vorstellung, deren Spuren sich in unzähligen Quellen von Polizeiordnungen bis zu theologischen Traktaten aufdecken lassen, hatte einen wichtigen Vorzug: Sie lieferte *Begründungen* für das Unheil, dem sich die Menschen ausgesetzt sahen. Sie entsprach der Entmachtung der *Fortuna*, reduzierte Kontingenzen. Der Mensch blieb nicht schutzlos dem blinden Walten einer tänzelnden Göttin ausgesetzt, die ihn für den Moment mit den goldglänzenden Locken des Glücks verführte, um ihm gleich darauf schnöde den kahlgeschorenen Hinterkopf zuzuwenden. Die Strafen erschienen vielmehr als Elemente einer großen, heilsgeschichtlichen Ökonomie. Selbst eine letztlich durch die kleine Eiszeit bedingte Überschwemmung erwies sich als Metapher für eine neue Sintflut und damit als kathartisches Ereignis<sup>36</sup>. Mehr noch: Das Denksystem ermöglichte es, zu *handeln*. Die Organe der Städte und Staaten sahen sich aufgefordert, durch alle möglichen Maßnahmen für den Aufbau eines christlichen Gemeinwesens zu sorgen.

Der Aufbau des frühneuzeitlichen „Gottesstaates“ – der seinen Ort demgemäß nicht nur in Genf hat, sondern mehr oder weniger überall angesiedelt ist – begann natürlich nicht erst mit den krisenhaften Entwicklungen des letzten Drittels des 16. Jahrhunderts; seine Vorgeschichte reicht weit zurück. Unbestritten haben Reformation, Gegenreformation und innerkatholische Reformversuche zu einer Forcierung der Anstrengungen geführt, christliche Gemeinwesen mit hohen moralischen Ansprüchen zu errichten, gewissermaßen Nicolais Verheißung nach Möglichkeit schon auf Erden zu verwirklichen: Städte und Staaten, deren Obrigkeiten eine Gewissenspflicht darin sahen, nicht nur die Leiber der Untertanen zu schützen und ihnen ein gutes Leben zu ermöglichen, sondern auch alles abzuwehren und notfalls zu vernichten, was das Heil ihrer Seelen gefährden konnte.

Genauer gesagt, hingen wohl für die meisten Fürsten und Ratsherren des 16. Jahrhunderts beide Ziele eng miteinander zusammen. Die Gesetze und Verordnungen, die auf einen moralischen Lebenswandel dringen und sich nun in wachsender Fülle über die Untertanen ergießen, dürften darin eine wichtige Voraussetzung haben; die Spitzelsysteme, der Ausbau der Sittengerichte und anderes mehr, was unter Begriffe wie Disziplinierung oder Konditionierung gebracht wer-

<sup>35</sup> Vgl. dazu Jean Delumeau, *Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt, 13th–18th Centuries* (New York 1990, frz. 1983).

<sup>36</sup> Vgl. etwa den Text einer „Erschrecklichen Newen Zeytung“ von 1562: „Newer Zeitung hab ich leider nichts guts/ dann das ich euch vnser Jamer not vnd Kumer/ Die straff so Gott im Himel vber vns zur besserung vnsers lebens verhengt/ euch zu schreiben nit verhalten/ Auff den dritten tag Augusti zwischen 11. vnd 12. vhr zu mittag/ Ist ein solch grausam erschrecklich wetter/ verfinstert als wann es nacht wer gewest“ usw. (*Behringer*, *Hexen und Hexenprozesse* 136).

den kann<sup>37</sup> – all das findet eine wichtige Begründung in der Vorstellung, allein ein christliches Gemeinwesen mit hohen moralischen Ansprüchen könne den Strafen des Himmels entgehen oder wenigstens ihre Härte mildern. Mit Paragraphen, Geldbußen, schließlich buchstäblich mit Feuer und Schwert wurde gegen alles vorgegangen, was dem Ziel der Heiligung des Staates entgegenzustehen schien: Kleiderluxus und Völlerei, „Hurerei“ und Tanz, magische Praktiken und Ketzerei sowieso<sup>38</sup>.

Die Konkurrenz unter den Konfessionen scheint den Eifer der Obrigkeiten, den Gottesstaat auf Erden zu errichten, gesteigert zu haben. Man schloß Bordelle (im katholischen Reich später als im protestantischen<sup>39</sup>), schaffte selbst die Leichen von Selbstmördern aus dem Bannkreis der christlichen Gesellschaft<sup>40</sup>. Erbauungsbücher wie Arndts „Wahres Christentum“ und andere Traktate lieferten den zerknirschten Menschen Gedanken und Worte; Prozessionen, Exerzitien, Messen, Chorgebete, Stiftungen, kurz: Die frühbarocke Frömmigkeitsmaschine zielte auf Aktivierung eines metaphysischen Schutzschildes, der bei genauer Betrachtung vor einer doppelschichtigen Gefahr bewahren sollte: vor dem Zorn Gottes, aber auch vor dem Bösen, das danach trachtete, irdische Schäden anzurichten und dem Herrn Seelen abspenstig zu machen.

Die meisten Theologen sagten: Das Böse, der Teufel und seine Helfer, die Hexen, Unholden und alle möglichen Dämonen, handeln mit göttlicher Zulassung, sie sind Werkzeuge seiner Strafe (die Frage, warum Gott das Wetter dann nicht gleich selbst machte, wurde nur sehr vereinzelt gestellt<sup>41</sup>). Alles andere hätte schließlich die Behauptung göttlicher Allmacht untergraben. Aber wie sahen der „gemeine Mann“ und die „gemeine Frau“ diese Zusammenhänge? Darüber weiß man so gut wie nichts<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Vgl. *Heinz Schilling*, Profil und Perspektiven einer interdisziplinären und komparatistischen Disziplinierungsforschung jenseits einer Dichotomie von Gesellschafts- und Kulturgeschichte, in: *Heinz Schilling* (Hrsg.), Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (Ius Commune. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt a. M., Sonderheft 127, Frankfurt a. M. 1999) 3–36; dazu die weiteren Beiträge des Bandes, die einen guten Eindruck von der Valenz des Disziplinierungs-Paradigmas vermitteln.

<sup>38</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch jener Prozeß, der etwas mißverständlich als „Unterdrückung der Volkskultur“ gekennzeichnet wurde; die klassische Formulierung der These bei *Robert Muchembled*, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles* (Paris 1978); im folgenden zitiert: *Muchembled*, *Culture populaire*; zur „weißen Magie“ *William Monter*, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe* (Brighton 1983); *David Gentilcore*, *Healers and Healing in Early Modern Italy* (Manchester 1998); *Stephen Wilson*, *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe* (London 2000).

<sup>39</sup> Das Kölner „gemeine Haus“ auf dem Berlich wurde erst 1591 geschlossen; vgl. *Franz Irsigler*, *Arnold Lassotta*, Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt (München 1989) 192 f.

<sup>40</sup> *Roeck*, Stadt in Krieg und Frieden 756.

<sup>41</sup> Vgl. etwa die Diskussion zwischen Johann Weyer und dem württembergischen Reformator Johannes Brenz (1565/66) *Behringer*, Hexen und Hexenprozesse 334–337.

<sup>42</sup> Vgl. *Stuart Clark*, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern*

Die Hexenverfolgungen, die tatsächlich mit dem Klimatief seit 1560 dramatische Formen annehmen und um 1590 einen ersten europäischen Höhepunkt erreichen, sind schon für sich genommen Belege für die Auffassung, Menschen könnten sich aus freien Stücken mit der Gegenseite, dem Teufel, verbinden und in der Welt wüten. Sie sind ein indirekter Hinweis darauf, daß in der Gesellschaft der frühen Neuzeit ein dualistisches Weltbild ein subkutanen Dasein fristete. Der Hexenprozeß hat diese Vorstellung zur notwendigen Voraussetzung: Die Unterstellung, Hexen und Unholden seien gleichsam Rebellen gegen Gott, impliziert die Annahme, sie bestritten dessen Allmacht. Es wäre sinnlos gewesen, sich mit einem machtlosen, in der Tiefe der Hölle angeketteten Teufel einzulassen.

Das manichäische Muster hat seine Logik als Deutungsmodell einer Welt, die aus den Fugen geraten schien. Wie auch sollte das Bild eines barmherzigen Gottes Bestand haben angesichts des Umstandes, daß sich der „gute Gott“ offenbar durch die inbrünstigsten Gebete und Bitten nicht erweichen ließ und kaltherzig die Menschen mit Frost überzog, die Ernten ertrinken und das Vieh verrecken ließ; der Seuchen und Hunger übers Land brachte und zu allem Überfluß nicht verhinderte, daß in der Gesellschaft tiefe Zweifel daran aufkamen, was nun wahres Christentum sei.

Die Hexenverfolgungen waren damit Konsequenz des moralisch und lebenspraktisch begründeten Ringens um den Gottesstaat<sup>43</sup>; sie entsprachen dazu – wie unzählige Fälle belegen – drängenden Bedürfnissen der Bevölkerung<sup>44</sup>. Angesichts der Klimakatastrophe, der Teuerung und anderer Krisenindikatoren lieferten die imaginären, mit Hilfe der Folter in beliebiger Zahl herstellbaren Dämonen eine bequeme Begründung für das Übermaß des Übels, das die Menschen heimsuchte<sup>45</sup>. Sie war deshalb bequem, weil sich durch sie das Maß der „gesellschaftlichen Schuld“ reduzierte: durch Prozeß, Stadt- oder Landesverweis und Hinrichtung wurden gewissermaßen die „inneren Dämonen“ zu „äußeren“.

Ihre Existenz lieferte zudem eine Erklärung für das Versagen der Gebete. Ihre Vernichtung wurde – wie Robert Muchembled argumentiert hat – auch angesichts des Umstandes, daß der disziplinierende, konfessionalisierende Staat darangegangen war, den Menschen ihre magischen Schutzmittel zu nehmen, zur subjektiv empfundenen Notwendigkeit<sup>46</sup>.

Europe (Oxford, New York 1997) 168, 442, 513; im folgenden zitiert: *Clark, Thinking with Demons*.

<sup>43</sup> *Bernd Roeck*, Christlicher Idealstaat und Hexenwahn, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 108 (1988) 379–405.

<sup>44</sup> Vgl. z. B. *Rainer Walz*, Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der frühen Neuzeit. Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe (Paderborn 1993).

<sup>45</sup> Zuletzt *Wolfgang Behringer*, *Witches and Witch-Hunts. A Global History* (Cambridge 2004).

<sup>46</sup> *Muchembled*, *Culture populaire*; *Ronnie Po-Chia Hsia*, Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1770 (London 1989) 89–121; *Gerald Strauss*, The Reformation and its Public, in: *Ronnie Po-Chia Hsia* (Hrsg.), *The German People and the Reformation* (London 1988) 194–214; *Robin Briggs*, *Communities of Belief: Cultural and Social Tension in Early Modern France* (Oxford 1989) 230; *Clark*, *Thinking with Demons* 510f.

## 5. Mentalitätswandel und die Künste

Sehr konkrete kulturelle Folgen der „Kleinen Eiszeit“ sind die Winterbilder Pieter Breughels d.Ä., das eine in Wien, das andere in Winterthur (Sammlung Oskar Reinhart). Über den Realitätsgehalt dieser Gemälde – die wohl weitgehend Pasticii aus tatsächlich „gesehenen“ Vorbildern darstellen – muß hier nicht diskutiert werden. Auffällig ist, daß es sich um die ersten großformatigen Winterbilder der Kunstgeschichte handelt (abgesehen von einem Fresko im Adlerturm von Trient vom Beginn des 15. Jahrhunderts und einigen Monatsbildern); Breughels Gemälde begründen eine eigene Gattung, die von nun an das Klimatief der Kleinen Eiszeit illustriert. Der Schnee und das Eis auf ihnen sind sozusagen bisher nicht geschmolzene Überreste jener Epoche.

Die Winterbilder Breughels, später dann Aert van der Neers und vieler anderer illustrieren eine Entwicklung, die ihre Anfänge in der Kultur des Quattro- und Cinquecento hat. Ich meine die Ausdifferenzierung der Bildgattungen, der die humanistische Diskursrevolution vorangegangen war. Das 16. Jahrhundert kennt tausende autonomer Stadtveduten und Landschaften; an seinem Ende wird das erste unbestritten als solches gedachte Stilleben gemalt, dazu kommen unzählige Porträts und Selbstporträts. Die manieristische Kunst entfaltet ihre gewagten Spiele, fasziniert mit spektakulären Effekten. All das erhält seine diskursiven Passepartouts durch eine hochreflektierte Theorie und scharfsinnige Kunstkritik und wird seit 1563 durch die Künstlergeschichte Giorgio Vasaris untermauert.

Bezeichnend für die hier angedeuteten Entwicklungen ist das Schicksal der *Ornamentgroteske*<sup>47</sup>. „Falsches, Unsicheres, Apokryphes, Abergläubisches oder Ungewöhnliches, Frivoles“ – das alles dürfe weder Gemälde noch Skulpturen verunstalten, so formulierten die Mailänder *Instructiones* von 1576, die Regeln für die Ausstattung von Kirchen lieferten. Desgleichen sollte das schmückende „Beiwerk“ der Arbeiten der Künstler nichts „Wollüstiges, Schlüpfriges, aber auch nichts so Abscheuliches wie jene deformierten Köpfe, die sogenannten ‚masaroni‘“, enthalten. Auch die Abbildung von Vögeln, Meeresgetier und weidendem Vieh – alle möglichen Details, die nicht der historischen Darstellung, sondern der Aufreizung der Sinne dienten – wurde abgelehnt.

Reformation und Gegenreformation erweisen sich, indem sie antimanieristisch sind<sup>48</sup>, als antigrotesk. Das Virtuose, Merkwürdige, Humorige wurde abgelehnt, weil es an frommer Versenkung hinderte<sup>49</sup> (entsprechend humorlos sind Reform-

<sup>47</sup> Zum Folgenden *Susanne Mayer-Himmelheber*, Bischöfliche Kunstpolitik nach dem Tridentinum. Der Secunda-Roma-Anspruch Carlo Borromeos und die mailändischen Verordnungen zu Bau und Ausstattung von Kirchen (München 1984) 130. Vgl. auch *Roeck*, Spiritualismus.

<sup>48</sup> Über die katholische Seite *Arnold Hauser*, Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur. Die Entwicklung des Manierismus seit der Krise der Renaissance (München 1979 [1974]) 74; im folgenden zitiert: *Hauser*, Ursprung.

<sup>49</sup> Vgl. auch *Geoffrey Galt Harpham*, On the Grotesque. Strategies of Contradiction in Art and Literature (Princeton 1982) 34, 38f.

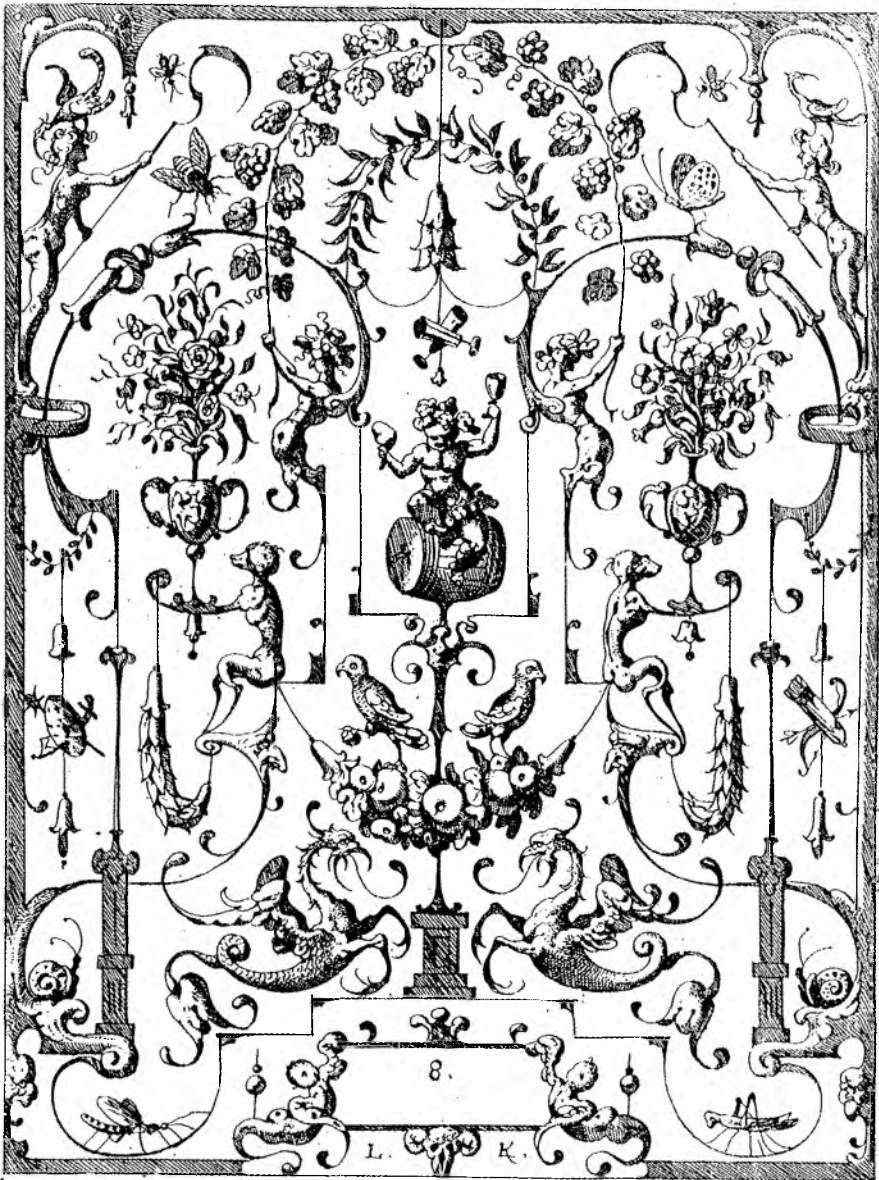


Abb. 1: Ornamentstichvorlage nach Lukas Kilian: Blatt Nummer acht aus ‚Newes Grandesca Büchlein‘ (Augsburg 1607) (Augsburg, Stadt- und Staatsbibliothek).



Abb. 2: Deckenfresko aus der ‚Sala della Penitenza‘ des Palazzo Farnese (Ausschnitt), Caprarola. (Rom, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Istituto centrale per il Catalogo e la Documentazione, Neg.Nr. E 53260).

bewegungen schon immer gewesen, man denke an die Invektiven des hl. Bernhard gegen die Monster!). Solche theoretischen Positionen konnten – wenngleich offenbar eher selten<sup>50</sup> – auch außerhalb kirchlicher Räume Wirkung zeitigen. Geradezu emblematisch verdichtet erscheint das im Farnese-Palast zu Caprarola nördlich von Rom, der bis heute eine fulminante Grotesken-Ausstattung bewahrt<sup>51</sup>. Seit dem Konzil von Trient beginnen Darstellungen des Kreuzes, von Eremiten und Heiligen, insbesondere solchen, die sich der Kontemplation des Göttlichen widmeten, die Grotesken buchstäblich an den Rand zu drängen<sup>52</sup>. Was als ein neuer, „asketischer“ Zug in der Kunst des späteren 16. Jahrhunderts charakterisiert werden könnte, war also keineswegs eine Reaktion auf eine krisenhafte Entwicklung und Konsequenz der katholischen Reform. Die Beispiele illustrieren,

<sup>50</sup> An die Wand des Goldenen Saales im Augsburger Rathaus werden beispielsweise noch um 1620 ziemlich obszöne Grotesken gemalt.

<sup>51</sup> Vgl. *Salvatore Mascagna*, Caprarola e il Palazzo Farnese (Caprarola 1982).

<sup>52</sup> *Christine Göttler*, Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600 (Berliner Schriften zur Kunst 7, Mainz 1996) 112–115. Vgl. auch *Wolfgang Liebenwein*, Studiolo. Die Entstehung eines Raumtyps und seine Entwicklung bis um 1600 (Berlin 1977) 137–140.

Abb. 3: Statue Karls des Großen,  
Außenfassade des Grossmünsters,  
Zürich.



wie problematisch es ist, die Kunst des Manierismus ganz allgemein als Reflex einer „Krise“ zu deuten, wie das seit den Studien Hausers, bei dem alles mit allem irgendwie zusammenhängt, vorkommt<sup>53</sup>.

Die Bedeutung der ästhetischen Kultur des 16. Jahrhunderts für die historische Einschätzung der Epoche scheint mir darin zu liegen, daß sie Indizien für eine kritische Phase in der Entwicklung des Gottesstaates liefert. Sie zeigt eine den Bestrebungen zur Heiligung der Gesellschaft komplementäre Entwicklung, nämlich die Ausgrenzung eines profanen, „bürgerlichen“ Bereichs, in dem sich der modernen Kunst und mit ihr der humanistischen Kultur Freiräume öffneten.

Innerhalb ihrer Zuständigkeitsbereiche hatten sich die Konfessionen bemüht, strikt zu reglementieren, was statthaft sein sollte und was nicht; manche, so die Calvinisten und die Zwinglianer, hatten Kunst ganz aus den Kirchen verbannt<sup>54</sup>. Man übersieht leicht, daß sich die Theologen dabei bald auf die sakralen „Kernzo-

<sup>53</sup> Arnold Hauser, Ursprung 110–113 („Die Kunst in der Welt der Entfremdung“).

<sup>54</sup> Vgl. als Übersicht *Sergiusz Michalski*, *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe* (London, New York 1993).



nen“, namentlich auf Kirchen, beschränkten. Damit konstituierte sich aber auch jenseits der Bannkreise des Heiligen ein profaner Bereich, in dem sich weltliche Kunst entfalten konnte. Bezeichnend ist die Bemerkung Zwinglis, die Monumentalfigur Kaiser Karls wäre im Inneren des Zürcher Großmünsters ein Götze. Außen am Turm aber sei sie das nicht, werde sie hier doch von niemandem angebetet. Und selbst Calvin hielt Darstellungen von Landschaften, Tieren, Städten, Historien und Porträts für unbedenklich, da sie nur dem *plaisir* dienten<sup>55</sup>. Dabei dachte er natürlich an Kunst außerhalb sakraler Bereiche.

Giovanni Battista Armenini, ein als Maler aktiver Priester, unterschied dezidiert öffentliche und private Kunstwerke von solchen, die zur Ergötzlichkeit oder der frommen Andacht dienen sollten. Die Situation kurz nach dem Trienter Konzil illustriert ein fiktiver Dialog in Raffaele Borghinis „Riposo“ von 1584. Darin wird ein Engel auf Bronzinos „Auferstehung“ in der Florentiner Kirche SS. Annunziata als so „lasziv“, *tanto lascivo*, kritisiert, daß es eine Schande sei: „Wenn ich diese Figur in meinem Haus hätte“, entgegnet der Dialogpartner, „würde ich sie sehr schätzen und würde davon eine hohe Meinung haben, weil dies eine der feinsten und zartesten Figuren ist, die man sehen kann“<sup>56</sup>. Auch in den protestantischen Niederlanden lassen sich entsprechende Differenzierungen beobachten. Selbst im reformierten Dordrecht hatte einer der Kirchenältesten ein Tafelbild mit der Darstellung der Muttergottes und eine „Verkündigung“ in seinem Privatbesitz<sup>57</sup>. Offenbar schätzte er diese Bilder als Kunstwerke. Andererseits wurde vor dem Kirchenrat Dordrechts 1629 der Fall eines öffentlich – „voor de deure“ – sichtbaren Christus-Bildes verhandelt und beschlossen, den Bürgermeister zu veranlassen, es von dort zu entfernen und ins Haus zu bringen<sup>58</sup>. Religiöse Kunst, die im Privaten erlaubt ist, erscheint in der Öffentlichkeit als problematisch<sup>59</sup>. Das galt auch für die Darstellung einer „nackten“ Gestalt, die ein Kirchenältester in seinen „besten Räumen im ersten Stock“ hängen hatte<sup>60</sup>.

Im profanen und im „privaten“ Bereich treibt der Manierismus jedenfalls fast ohne Hemmungen sein gewagtes Spiel. Hier auch entfaltet sich eine differenzierte Kunstkritik. Ihr geht es primär um ästhetische Kriterien, an denen schließlich selbst religiöse Kunst gemessen wird. Es dürfte kein Zufall sein, daß sich diese Entwick-

<sup>55</sup> Reindert Falkenburg, Calvinism and the Emergence of Dutch Landscape Art. An Evaluation, in: Paul Corby Finney (Hrsg.), Seeing Beyond the Word. Visual Arts and the Calvinist Tradition (Grand Rapids/Mich. 1999) 343–368, hier 345.

<sup>56</sup> Thomas Frangenberg, Der Betrachter. Studien zur florentinischen Kunstliteratur des 16. Jahrhunderts (Berlin 1990) 90.

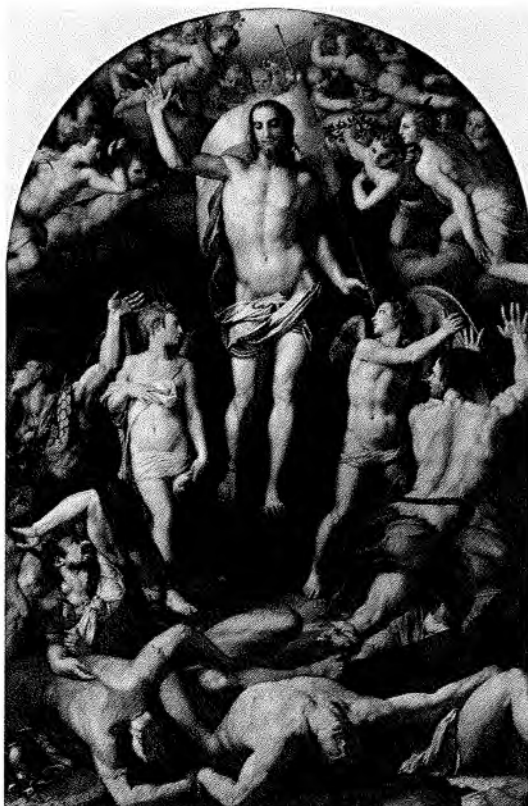
<sup>57</sup> John Loughman, John Michael Montias, Public and Private Spaces. Works of Art in Seventeenth-Century Dutch Houses (Zwolle 2000) 48f.; im folgenden zitiert: Loughman, Montias, Public and Private Spaces.

<sup>58</sup> Ebd. 184: „De kerkenraet het goetgevonden den heer burgemeester aenspreecken ende te versoecken dat het bort ingetrocken werde dewijle het seer ergerlijck is, ook voor die gene die van buijten comen ende over sulcks in een gereformeerde stadt niet behoorde getollereert te werden.“

<sup>59</sup> Loughman, Montias, Public and Private Spaces 48f.

<sup>60</sup> Ebd. 49.

Abb. 4: Agnolo Bronzino: Auferstehung (1549–52), Öl auf Holz, 445 x 280 cm, Florenz, Santissima Annunziata, Cappella Guadagni.



lung zuerst in Italien artikulierte, also dort, wo der Glaubensstreit den Diskurs nicht so dominierend geprägt hat wie nördlich der Alpen. Dafür, daß hier die theoretische Explikation jener Trennung der „Räume des Manierismus“ vom Bereich des Sakralen auf taube Ohren stieß oder ganz unbemerkt blieb, bieten zwei spektakuläre Quellen einen Beleg: die (im Original verschollene) Hauschronik des Augsburger Juristen Dr. Hieronymus Froeschel und die bereits erwähnte Chronik des Georg Kölderer<sup>61</sup>. Der etwas sauertöpfische Zwinglianer Froeschel wettert darin gegen die Aufstellung der „Wassergötzen“ des Augustusbrunnens, wandte sich schließlich überhaupt gegen die „Paganisierung“ seiner Vaterstadt, etwa durch die Aufstellung einer antiken Skulptur, die man für ein Bild der mythischen Stadtgottheit Cisa hielt: Froeschel sprach verächtlich von der „abgöttisch Teufelshur“; es schien ihm, als wären in Augsburg „wie hievor anfanglich aus Haiden Christen, also wiederumb

<sup>61</sup> Bernd Roeck, *Der Brunnen der Macht. Kunst und Mythos im späthumanistischen Augsburg*, in: Michael Küblenthal (Hrsg.), *Der Augustusbrunnen in Augsburg* (München 2003) 13–50, hier 33 f.



Abb. 5: Adriaen de Vries: Augustusbrunnen, Augsburg 1590 (Stadtbildstelle Augsburg).

zurück aus Christen Haiden worden“. Als die bereits gegossenen, aber noch nicht aufgestellten Figuren am 14. August 1593 von einem Blitzschlag beschädigt wurden, kommentierte er den Vorgang: „Das sei nur ein geringer Schad, weil dergleichen abgöttereien in der stat wappen, in Fuggers heusern und allenthalb nur zu vil seien und mit der zeit ein junge heidenschaft geben möchte.“ Als der Brunnen am 16. April 1594 zum ersten Mal angelassen wurde, schrieb er verächtlich von den dort befindlichen „vier gotlos wassergötzen ... zwei man und zwei weiber“. Sein Chronistenkollege Kölderer gebrauchte ähnliche Formulierungen.

Die Episode zeigt, wenn man so möchte, den Antagonismus zwischen dem christlich- fundamentalistischen und dem späthumanistischen Augsburg. Ersteres – in Gestalt der beiden Chronisten – sieht noch immer die ganze Stadt einschließlich der bürgerlichen Kernzone um das Rathaus und selbst des Inneren der Fuggerhäuser als Raum, der zu verchristlichen war. Sie hätten gewiß, wie ein Jahrhundert zuvor Savonarola in Florenz, ohne weiteres einen Scheiterhaufen der Eitelkeiten entzündet; die Purifizierung der Kirchen, der „sakralen Kernzonen“ war Leuten wie ihnen nicht genug. Wie anachronistisch die Invektiven der Chronisten waren, sieht man daran, daß sich im Süden schon lange die „Wassergötzen“ und Götter auf öffentlichen Plätzen tummelten, ohne daß jemand Anstoß daran genommen hätte.

Aber werden wir Zeugen eines linear verlaufenden Säkularisierungsprozesses, der eben noch vereinzelt auf den Widerstand fundamentalistischer Christen stößt? Wahrscheinlich liegen die Dinge nicht so einfach. Zum einen ist richtig, daß die Ausdifferenzierung der Künste, im Besonderen in Gestalt der Säkularisierung ihrer Themen, weiter voranschreitet; auch läßt sich beobachten, daß ästhetische Interessen mit der Zeit über konfessionsspezifische Vorbehalte triumphieren. Niederländische Hausinventare legen den Schluß nahe, daß der Prozeß um 1650 zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Amsterdamer Inventare zeigen biblische Historien in Haushalten unterschiedlicher Konfession; das Alte Testament hat bei den Protestanten nur eine leichte Präferenz<sup>62</sup>.

Zum anderen aber sollte sowohl in regionaler als auch in sozialer Hinsicht differenziert werden. Wenigstens Teile der humanistischen Eliten müssen an der Ausgrenzung von „Räumen des Weltlichen“ als Orten der Kunst und des Diskurses brennend interessiert gewesen sein, während andere genau das für bedenklich hielten. Ein Blitzschlag in die gottlosen Wassergötzen, das war eine deutliche Stellungnahme von höherem Ort, die nachdenkliche Zeitgenossen in der Ansicht bestärkten mußte, die Ursache allen Übels, der „Krise des späten 16. Jahrhunderts“, sei letztlich metaphysischer Art, eine Folge unchristlichen Lebenswandels.

Was die regionale Differenzierung anbelangt, bietet Italien das Kontrastbeispiel zu Deutschland. Die Italiener haben jene Separierung der Sphären früher und im Ganzen bruchloser zuwege gebracht als die Deutschen. Ähnliches gilt auch für die Eidgenossen und Niederländer (was sich noch in der Gegenwart zeigt). Es ist insofern kein Zufall, daß der Konflikt zwischen fundamentalistischer Bilderkritik und humanistischer Antikenbegeisterung gerade aus Augsburger Quellen belegt werden kann. Es gibt keine andere Stadt im Reich, in der die Adaption italienischer klassizistischer Kunst, ja eines humanistischen Habitus vergleichbar früh und konsequent erfolgte. Umgekehrt erlebten wenige andere Städte im Norden den Vorgang der Konfessionalisierung auf ähnlich dramatische Weise wie Augsburg, eine der Symbolstädte des Luthertums und dennoch bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ein alles andere als lutherischer Ort. Es wäre verwunderlich, ließe sich der Konflikt zwischen weltzugewandter Kunst und religiösem Eifer hier nicht bemerken.

<sup>62</sup> *Gabriel M. Pastoor*, Biblische Historienbilder im Goldenen Zeitalter in Privatbesitz, in: *Christian Tümpel* (Hrsg.), *Im Lichte Rembrandts. Das Alte Testament im Goldenen Zeitalter der niederländischen Kunst* (München, Berlin 1994) 122–133, hier 122 f.; vgl. auch *Andreas Tacke*, *Der katholische Cranach. Zu zwei Großaufträgen von Lucas Cranach d. Ä., Simon Franck und der Cranach-Wertstatt (1520–1540)* (Mainz 1992).



*Klaus Garber*

## Konfessioneller Fundamentalismus und späthumanistischer Nationalismus

Die europäischen Bürgerkriege in der poetischen  
Transformation um 1600:  
Opitzens ‚Trost-Getichte in Widerwärtigkeit des Krieges‘<sup>\*</sup>

### Forschungsgeschichtliche Situierung

Das Paradigma ‚Konfessionalismus‘, das in den Geschichtswissenschaften seit mehr als zwei Jahrzehnten eine so lebhaft Konjunktur besitzt, hat in die Literaturwissenschaft nicht eigentlich Eingang gefunden<sup>1</sup>. Einer der Gründe dafür mag

<sup>\*</sup> Der vorliegende Beitrag bildet den Extrakt einer größeren Abhandlung, die in Vorbereitung des Kongresses verfaßt wurde und eingeht in einen Band mit Forschungsberichten und Studien zum Problem des Späthumanismus, welcher weiter fortgeschritten ist und leicht zeitversetzt mit dem vorliegenden Kongreßband erscheinen dürfte. Für nähere Einzelheiten darf deshalb auf ihn verwiesen werden.

<sup>1</sup> Zum Paradigma Konfessionalisierung liegen einschlägige große Forschungsberichte gleichfalls aus jüngerer Zeit vor, auf die wiederum verwiesen werden darf: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, hrsg. v. *Anton Schindling* und *Walter Ziegler* unter Mitarbeit von *Franz Brendle* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 57, Münster 1997). Hervorzuheben der weite Perspektiven eröffnende Beitrag des Initiators *Anton Schindling*, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit 9–44 mit umfassender Literatur. Für den Brückenschlag zum nationalen Gedanken und späthumanistischen nationalen Diskurs im gleichen Band der historiographisch neue Perspektiven eröffnende und literaturwissenschaftlich vielfältige Anknüpfungen ermöglichende Beitrag von *Georg Schmidt*, Konfessionalisierung, Reich und Deutsche Nation 171–199. Einschlägig sodann der Sammelband: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, hrsg. v. *Kaspar von Greyerz*, *Manfred Jakubowski-Tiessen*, *Thomas Kaufmann* und *Hartmut Lehmann* (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 201, Gütersloh 2003). Hier wiederum in dem wichtigen einleitenden Beitrag von *Thomas Kaufmann* (S. 9–15) die Literatur in Auswahl. Schließlich mit Gewinn für das Folgende heranzuziehen der Beitrag von *Luise Schorn-Schütte*, Das Interim (1548/50) im europäischen Kontext. Eine wissenschaftsgeschichtliche Einleitung, in: Das Interim. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt, hrsg. v. *Luise Schorn-Schütte* (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 203, Gütersloh 2005) 15–44. – Die Arbeiten *Heinz Schillings* zum Thema jetzt leicht greifbar in:

sein, daß Gattungen wie das Kirchenlied, die Predigt, das Erbauungsschrifttum, das Drama immer schon konfessionell verortet erschienen, die Verbindung also eine vorgegebene und wie selbstverständlich zu kalkulierende war. Wie stets in den Geisteswissenschaften können eingespielte Verfahren und Betrachtungsweisen aber auch blind machen und den Durchbruch zu wirklich problemorientierten Untersuchungen eher verhindern. Aus der Distanz nimmt es Wunder, daß weder die europäische noch die deutsche Literaturwissenschaft Arbeiten großen Stils hervorgebracht hat, die die formative Kraft der Konfessionalisierung für die literarische Evolution vorangetrieben hätten<sup>2</sup>. Die vermeintliche Gewißheit, immer schon mit dem Thema befaßt zu sein, war der Erkenntnis nicht zuträglich, daß phänomenale Beschreibungsmodelle etwas anderes sind als rekonstruktive Analysen, die den Phänomenen überhaupt erst ihren Ort in umfassenderen Kräftefeldern zuweisen. An einer Morphologie der deutschen wie der europäischen Literatur etwa unter Leitbegriffen wie Staatsbildung, Territorialisierung, kommunale Differenzierung und Vernetzung, Bildungszentren und Wissensdispersion, Konfessionalisierung und Gegenströmungen in Humanismus, Mystik, Irenik, Spiritualismus, etc. mangelt es auf eklatante Weise.

Die Kunstwissenschaften, in besonderer Dringlichkeit darauf verwiesen, Bilder, Formen, Motive, Wissensbestände als Integrale umfassender kurrenter Diskurse zu entziffern, tun sich weiterhin schwer damit, diesen unverzichtbaren Anspruch in praxi einzulösen. Das kann – wie nicht zu betonen – mit Erfolg nur über klar definierte Untersuchungssegmente gelingen. Und natürlich nur in überschaubaren Zeitspannen. Die Literaturwissenschaft ist nicht zureichend vorbereitet, den Zeitraum um 1600 mit Amplituden von einigen Jahrzehnten nach hinten und vorne als Epoche mit relativ klarer Physiognomie zu konstituieren. Das eben setzte voraus, die Kernphase der Konfessionalisierung zwischen 1550 und 1650 wenigstens pro-

Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, hrsg. v. *Luise Schorn-Schütte* und *Olaf Mörke* (Historische Forschungen 75, Berlin 2002).

<sup>2</sup> Die Ausnahmen sind rasch benannt. Sie sind bislang vor allem der Erschließung dramatischer Literatur zugute gekommen und haben ihren publizistischen Ort bislang in erster Linie in dem zunehmend interdisziplinär ausgreifenden Organ 'Frühe Neuzeit' des Niemeyer-Verlages gefunden. Verwiesen sei aus der jüngeren Zeit etwa auf: *Robert W. Scribner*, Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800, hrsg. v. *Lyndal Roper*, aus dem Amerikanischen von *Wolfgang Kaiser* (Veröff. d. Max Planck Instituts f. Geschichte 175, Göttingen 2002); *Martin Disselkamp*, Barockheroismus. Konzeptionen 'politischer' Größe in Literatur und Traktatistik des 17. Jahrhunderts (Frühe Neuzeit 65, Tübingen 2002); *Sandra Pott*, Reformierte Morallehren und deutsche Literatur von Jean Barbeyrac bis Christoph Martin Wieland (Frühe Neuzeit 75, Tübingen 2002); *Stefanie Arend*, Rastlose Weltgestaltung. Seneca'sche Kulturkritik in den Tragödien Gryphius' und Lohensteins (Frühe Neuzeit 81, Tübingen 2003); *Ralph Häfner*, Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590–1736) (Frühe Neuzeit 80, Tübingen 2003); *Axel E. Walter*, Späthumanismus und Konfessionspolitik. Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingsheims (Frühe Neuzeit 95, Tübingen 2004); *Kai Bremer*, Religionsstreitigkeiten. Volkssprachige Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert (Frühe Neuzeit 104, Tübingen 2005).

behalber und um des Experiments willen auch einmal zum Leitfaden einer Literaturgeschichte in vergleichender europäischer Perspektive zu machen<sup>3</sup>.

Nochmals: Eine solche Arbeit oder auch nur Ansätze für dieses vielleicht grandioseste Segment der europäischen Literatur der Frühen Neuzeit zwischen 1300 und 1800 (für die wir gleichfalls keine Geschichte besitzen) stehen aus. Welche Probleme in den Blick treten könnten, soll beispielhaft an einem prominenten Text aus der deutschen Literatur um 1600 mit Blick auf das dieses Mal in den Vordergrund gerückte Fundamentalismus-Paradigma umrissen werden. Ich knüpfe nicht zuletzt an den Beitrag aus dem Jahr 1985 des von Heinz Schilling initiierten Kolloquiums zur reformierten Konfessionalisierung in Deutschland an, der – soweit zu sehen – zustimmend aufgenommen wurde, zugleich aber auf eine merkwürdige und vielleicht doch eher beunruhigende Weise folgenlos geblieben ist. Es gibt offensichtlich keine ausgeprägte Diskussionskultur im Umkreis der Literatur um 1600<sup>4</sup>.

### Literaturgeschichtliche Reprise

Die neuere deutsche Literatur nimmt drei Anläufe zum Gipfel im späten 18. Jahrhundert. Die erste Umwälzung wird mit der Lutherischen Reformation eingeleitet, die dritte mit Gottsched und dem alsbald einsetzenden Kampf um seine Lite-

<sup>3</sup> Dazu Weiterführendes nach wie vor in den Arbeiten insbesondere von Erich Trunz. Vgl. *Erich Trunz*, *Deutsche Literatur zwischen Späthumanismus und Barock. Acht Studien* (München 1995); *ders.*, *Wissenschaft und Kunst im Kreise Kaiser Rudolfs II. 1576–1612* (Neumünster 1992). Wichtig sodann die Untersuchungen von Leonard Forster, die vor allem dieser Phase des Übergangs gewidmet sind. Vgl. *Leonard Forster*, *Kleine Schriften zur deutschen Literatur im 17. Jahrhundert* (Daphnis 6/4, Amsterdam 1977). Hier die Abteilung II: Zu den Vorläufern von Martin Opitz, S. 57ff. Stets hinzuzunehmen als ergiebige Fallstudie zu Basel und dem oberdeutschen Raum *Leonard Forster*, *Christoffel van Sichem in Basel und der frühe deutsche Alexandriner* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 131, Amsterdam, Oxford, New York 1985). Prominentestes Beispiel einer Verknüpfung von literatur- und bildungsgeschichtlichen Paradigmen für den Zeitraum in Gestalt des großen Werkes von *Wilhelm Kühlmann*, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 3, Tübingen 1982). Hinzuzunehmen: *Wilhelm Kühlmann*, *Walter E. Schäfer*, *Literatur im Elsaß von Fischart bis Moscherosch. Gesammelte Studien* (Tübingen 2001). Für die zweite späthumanistische Kernlandschaft – neben den grundlegenden Untersuchungen von *Manfred P. Fleischer*, *Späthumanismus in Schlesien* (München 1984) – vor allem *Robert Seidel*, *Späthumanismus in Schlesien. Caspar Dornau (1577–1631). Leben und Werk* (Frühe Neuzeit 20, Tübingen 1994). Jetzt auch zahlreiche einschlägige Studien in: *Schlesische Gelehrtenrepublik*, hrsg. v. *Marek Halub*, *Anna Manko-Matysiak* (Res Publica Doctorum Silesiaca 1, Wrocław 2004).

<sup>4</sup> Vgl. *Klaus Garber*, *Zentraleuropäischer Calvinismus und deutsche ‚Barock‘-Literatur. Zu den konfessionspolitischen Ursprüngen der deutschen Nationalliteratur*, in: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der ‚Zweiten Reformation‘*, hrsg. v. *Heinz Schilling* (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 195, Gütersloh 1986) 317–348.



raturreform. Zwischen beiden liegt der Neueinsatz um 1600<sup>5</sup>. Daß er überhaupt notwendig wird, ist eine Folge der Reformation. Sie sistiert die Eindeutschung des neulateinischen und volkssprachigen humanistischen Formenrepertoires, wie sie im Gefolge zumal Petrarcas schon früh am Hof Karls IV. eingesetzt hatte und das 15. Jahrhundert über gefördert von Höfen und Städten fortgeschritten war. Diese Versuche werden seit 1570 wieder aufgenommen, nun aber unter den gänzlich veränderten Bedingungen eines voll entfalteten Konfessionalismus. Er bleibt die formative zentrale Macht für das literarische Geschehen<sup>6</sup>. Mit Respekt ist daran zu erinnern, daß die wenigen großen Literaturgeschichten aus einer Hand, die wir besitzen – etwa die von Gervinus oder auch die von Newald –, diese Zäsur durchaus gewahrt und im Falle der beiden genannten Autoren sogar zur Eröffnung jeweils neuer Bände in umfassenderen geschichtlichen Darstellungen gemacht haben. Nur ist das textuelle Gewebe ihrer Darstellungen keinesfalls beherrschend von der konfessionellen Problematik durchwirkt<sup>7</sup>.

Zur Situierung des gewählten Paradigmas seien die folgenden Erinnerungen erlaubt. Die Gegenreformation zeitigt literarisch auf deutschem Boden den unmittelbaren Anschluß an die katholische Romania, zumal an Spanien, wie er am massivsten im Übersetzungswerk des Ægidius Albertinus manifest wird<sup>8</sup>. Der

<sup>5</sup> Die Literatur zu diesem Entwicklungsgang zusammengefaßt (und daher hier nicht zu wiederholen) bei *Klaus Garber*, Nation – Literatur – Politische Mentalität. Beiträge zur Erinnerungskultur in Deutschland. Essays, Reden, Interventionen (München 2004). Hier – unter dem Titel: Kulturnation Deutschland? – drei der frühneuzeitlichen Literatur in Deutschland gewidmete Essays mit aufeinander abgestimmten bibliographischen Informationen (S. 99–109, S. 125–130, S. 140–144).

<sup>6</sup> Vgl. *Erika Rummel*, The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany (Oxford, New York 2000).

<sup>7</sup> Vgl. *Georg Gottfried Gervinus*, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. Dritter Theil: Vom Ende der Reformation bis zu Gottsched's Zeiten (Historische Schriften von G. G. Gervinus 4, Geschichte der deutschen Dichtung 3, Leipzig 21842). Der Zeitraum in dem einleitenden Abschnitt bei Gervinus unter dem Titel ‚Rückkehr der Dichtung aus dem Volke unter die Gelehrten‘. *Richard Newald*, Die deutsche Literatur vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit 1570–1750 (Geschichte der deutschen Literatur 5, München 31960). Der Zeitraum – ohne Wiederaufnahme des Titels ‚Späthumanismus‘ – hier einleitend abgehandelt unter dem blassen Titel ‚Vorbereitungen‘. Die gleiche Sequentierung in dem Sammelband: Zwischen Gegenreformation und Frühaufklärung: Späthumanismus, Barock. 1572–1740, hrsg. v. *Harald Steinhagen* (Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte 3, Reinbek bei Hamburg 1985). Hier ein – freilich sehr knappes – Kapitel von dem ersten Sachkenner *Martin Heckel*, Konfessionsprobleme und Verfassungsfragen, S. 32–43. An späterer Stelle ein den Zeitraum berührender Artikel von *Hans-Georg Kemper*, Literarischer Glaubenskampf, S. 138–171. Vgl. von Kemper – im Rahmen der sechsbändigen Geschichte der ‚Deutschen Lyrik der frühen Neuzeit‘ auch den Band II: Konfessionalismus (Tübingen 1987). Der Band 4 des Werkes mit dem Titel ‚Barock-Humanismus‘ steht noch aus.

<sup>8</sup> Dazu vor allem heranzuziehen die Arbeiten von *Guillaume van Gemert*, dem auch die maßgebliche Werk-Bibliographie zu verdanken ist (Amsterdam 1979). Vgl. vor allem *van Gemert*, Ægidius Albertinus' Literaturprogramm im Dienst der katholischen Reformbewegung, in: *Daphnis* 6/3–4 (1979) 123–142; *ders.*, Zum geistlichen Traktat im 16. und 17. Jahrhundert. Beobachtungen zu Erscheinungsweise, Stellenwert und Funktionalität der historischen Textsorte an den Schriften des Ægidius Albertinus, in: Textsorten deutscher Prosa

bairisch-österreichische Kulturraum mit München und Wien als Zentren besitzt neben der erbaulichen Prosa vom Typ Guevaras vor allem im geistlichen Schauspiel ein konsistentes und weitflächig gestreutes Repertoire<sup>9</sup>. Zu ihm gesellt sich in lateinischer und deutscher Sprache eine respektable lyrische Produktion, für die stellvertretend der Name Baldes eintreten mag<sup>10</sup>. Es ist das große Verdienst des vielgescholtenen Josef Nadler, diesen Kontinent in seiner noch mehr gescholtenen, aber viel zu wenig produktiv genutzten Literaturgeschichte erstmals sichtbar gemacht zu haben<sup>11</sup>. Wortführer der neueren Barockforschung wie Günther Mül-

vom 12./13. zum 18. Jahrhundert und ihre Merkmale, hrsg. v. *Franz Simmler* (Jb. f. Intern. Germanistik, Reihe A 67, Bern u. a. 2002) 229–242. Vgl. auch *Herbert Walz*, *Der Moralist im Dienste des Hofes* (Europäische Hochschulschriften 33: Reihe 18, Vergleichende Literaturwissenschaften, Bern u. a. 1984).

<sup>9</sup> Vgl. das großangelegte Werk von *Jean-Marie Valentin*: *Les jésuites et le théâtre (1554–1680). Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique* (La mesure des choses, Paris 2001). Als Spezialstudie zuletzt *Sandra Krump*, *In scenam datus est cum plausu. Das Theater der Jesuiten in Passau (1612–1773)*, Bd. I: Darstellung und Interpretation, Bd. II: Dramen und Periochen (Studium litterarum 3, Berlin 2000) zugl. Diss. phil. Passau 1999. Die oberdeutsche Predigtliteratur inzwischen optimal erschlossen durch: Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen. Zusammengest. auf Grund der Bestände der Wiener Konventsbibliothek des Kapuzinerordens sowie der historischen Bestände der Konvente Wien und Neunkirchen aus der Wiener Zentralbibliothek des Minoritenordens, hrsg. v. *Werner Welzig*, Bd. I–II (Sitzungsberichte. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 430, I und 484, Wien 1984–1987) sowie: Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur, hrsg. v. *Werner Welzig* (Daphnis. Zeitschrift für mittlere deutsche Literatur 10/1, Amsterdam 1981). Zum Kontext instruktiv: Emblematik und Kunst der Jesuiten. Einfluß und Wirkung, hrsg. v. *Peter M. Daly*, *G. Richard Dimler*, *Rita Haub* (Imago Figurata. Studies 3, Turnhout 2000); Jesuitica. Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773, hrsg. v. *Julius Oswald*, *Rita Haub* (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte. Beihefte 17, München 2001); Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der ‚Gesellschaft Jesu‘ im 17. und 18. Jahrhundert, hrsg. v. *Herbert Karnber*, *Werner Telesko* (Veröffentlichungen der Kommission für Kunstgeschichte 5, Wien 2003). Zusammenführung jetzt durch *Robert Bireley*, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors* (Cambridge 2003).

<sup>10</sup> Vgl. *Jacob Balde und seine Zeit*, hrsg. v. *Jean-Marie Valentin* (Jb. d. Intern. Germanistik, Reihe A 16, Bern u. a. 1986); *Balde und Horaz*, hrsg. v. *Eckard Lefèvre* unter Mitarbeit von *Karin Haß* und *Rolf Hartkamp* (NeoLatina 3, Tübingen 2002); *Wilfried Stroh*, *Baldeana. Untersuchungen zum Lebenswerk von Bayerns größtem Dichter*, hrsg. v. *Bianca-Jeanette Schröder* (Münchener Balde-Studien 4, München 2004). Die letzte bibliographische Zusammenstellung in der großen Edition der beiden ersten Bücher von Baldes ‚Urania Victrix‘ durch *Lutz Claren*, *Wilhelm Kühlmann*, *Wolfgang Schibel*, *Robert Seidel* und *Hermann Wiegand* (Frühe Neuzeit 85, Tübingen 2003) 373–383. Als wichtiger Einzelbeitrag: *Wilhelm Kühlmann*, *Alamode-Satire, Kultursemiotik und jesuitischer Reichspatriotismus. Zu einem Gedichtzyklus in den ‚Sylvae‘ (1543) des Elsässers Jacob Balde SJ*, in: *Simpliciana* 22 (2000) 201–226. Wiederabgedruckt in dem o. a. Sammelwerk von *Kühlmann* und *Schäfer*, 77–96.

<sup>11</sup> Vgl. das Kapitel ‚Die Baiern‘ (mit Kapiteln zu Wien, München und den bayerischen Landschaften), in: *Josef Nadler*, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, Bd. I: Die altdeutschen Stämme (800–1740) (Regensburg 31929) 397–450. Mit dem Kapitel wird das fünfte und letzte Buch des ersten Bandes (in der maßgeblichen Auflage vor dem Abdriften in den Faschismus), dem ‚Barock‘ gewidmet, furios eröffnet. „Unter starker Teilnahme alamannischer Kräfte hatte sich auf allgemeiner humanistischer Grundlage und mit

ler, Herbert Cysarz, ja partiell auch Richard Alewyn haben sich angesichts der Wucht der Nadlerschen Entdeckungen nicht geschaut, in dieser vitalen, weite Publikumskreise erreichenden Produktion die eigentliche Manifestation des literarischen Barock auf deutschem Boden zu sehen<sup>12</sup>. Genuine Barock-Kultur, so verkürzt die These, liegt dort vor, wo aus dem Kraftzentrum des tridentinisch erneuerten Katholizismus der Funke überspringt zur Inspiration und Strukturierung auch des literarischen Handelns. Es lohnt sich, diese imponierenden Würfe gelegentlich wieder zu lesen, die zumeist auch literarisch ein Genuß sind, wenn man von den Cysarzischen Entgleisungen einmal absieht. Hofmannsthal, Borchardt, Schröder, Curtius, Burdach und wie sie heißen, wußten, warum sie hier einen Zugang gebahnt fanden für ihre auf das alteuropäische kulturelle Erbe gerichteten Erkundungen<sup>13</sup>.

Es ist kein Geheimnis, daß es sich bei den genannten Autoren um Gegenentwürfe zur protestantischen Literaturgeschichtsschreibung handelt, die im Bündnis zunächst mit liberalen, sodann zunehmend mehr mit nationalen Aspirationen den katholischen Beitrag eher marginalisierte. Dieter Breuer nicht alleine, aber doch vor allem, hat der Germanistik mit einer gewissen Schadenfreude immer wieder den Spiegel vorgehalten und die blinden Flecken dieser Optik aufgedeckt<sup>14</sup>. Sie hatte ihre Brennpunkte mit Luther, Opitz, Gottsched im mittel- und

überaus starken Zuflüssen von Italien, Brabant und Spanien eine einheitliche bayerische Barockkultur entwickelt ... Diese geschlossene eigentümlich bayerische Entwicklung mit dem Theater als mächtigem Innenkern hat in keiner andern deutschen Landschaft ein Gegenstück.“ (S.450).

<sup>12</sup> Die maßgeblichen Äußerungen – mit entsprechender Bibliographie – zusammengeführt in: Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche, hrsg. v. Richard Alewyn (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 7, Köln, Berlin 21966).

<sup>13</sup> Dazu jetzt umfassend Christoph König, Hofmannsthal. Ein moderner Dichter unter den Philologen (Marbacher Wissenschaftsgeschichte 2, Göttingen 2001). Vgl. auch: Kulturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts. Ihr Werk im Blick auf das Europa der Frühen Neuzeit, unter Mitwirkung von Sabine Kleymann hrsg. v. Klaus Garber (München 2002); sowie Klaus Garber, Umriss der Frühen Neuzeit – oder elegische Besichtigung von großen Männern, größeren Werken und unabsehbaren Torsi, in: Das Berliner Modell der Mittleren Deutschen Literatur, hrsg. u. eingel. von Christiane Caemmerer, Walter Delabar, Jörg Jungmayr, Knut Kiesant, Redaktion Jörg Jungmayr (Chloe, Beihefte zum Daphnis 33, Amsterdam, Atlanta/GA 2000) 443–468.

<sup>14</sup> Vgl. Dieter Breuer, Oberdeutsche Literatur 1565–1650. Deutsche Literaturgeschichte und Territorialgeschichte in frühabsolutistischer Zeit (Zs. f. Bayerische Landesgeschichte, Beiheft 11, Reihe B, München 1979). Hier das einleitende Kapitel ‚Literaturgeschichtsschreibung und deutsche Literatur im 17. Jahrhundert‘, S. 1 ff. Die kritische Einlassung mehrfach variierend wiederholt. Vgl. ders., Raumbildungen in der deutschen Literaturgeschichte der Frühen Neuzeit als Folge der Konfessionalisierung, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 117 (1998) Sonderheft 180–191; ders., Die protestantische Normierung des deutschen Literaturkanons in der Frühen Neuzeit, in: Nation und Religion in der deutschen Geschichte, hrsg. v. Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche (Frankfurt a. M. 2001) 84–104; Dichtung im Zeichen der Konfessionalisierung, in: Als Frieden möglich war. 400 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, hrsg. v. Carl A. Hoffmann, Markus Johanns, Annette Kranz, Christof Trepsch und Oliver Zeidler (Regensburg 2005) 237–242.

ostdeutschen Raum, mit einer entsprechenden Abwertung der kulturellen Potenzen des oberdeutschen Beitrags. Was speziell am lutherischen Protestantismus orientierte literaturgeschichtliche Darstellungen anging, so befanden sie sich in der – zumeist nicht eingestandenen, vielleicht nicht einmal bemerkten – Verlegenheit, ein Erlahmen der produktiven, innovativen Kräfte zwischen 1570 und 1620 konstatieren zu müssen. Der Zenit formschöpferischer Zeugungen in Lied, Dialog, Schauspiel ist überschritten. Durch hält sich hingegen die kontroverstheologische Auseinandersetzung und das schier unübersehbare Erbauungsschrifttum<sup>15</sup>. Auch das Kirchenlied ist von der Erschöpfung nicht betroffen<sup>16</sup>.

Einer der Gründe aber für diesen hier nur eben angedeuteten und im Detail noch nicht untersuchten Sachverhalt dürfte im Wechsel der konfessionell bedingten Führungsrolle auf dem Felde der Literatur seit etwa 1570 zu suchen sein<sup>17</sup>. Jetzt und in den folgenden Dezennien vollzieht sich parallel zum Wiedererstarken der katholischen Ausdrucksformen der Aufstieg des Reformiertentums zu einem nicht länger übersehbaren kulturellen Faktor auch auf deutschem Boden. Es ist ein Aufstieg, dem nur wenige Dezennien vergönnt waren. Aber ein solcher, der begleitet war von großen Hoffnungen und weiten Perspektiven bis in den politischen Raum hinein. Um so unverständlicher, daß wir eine irgend um Zusammenchau und Zusammenführung der Linien bemühte Darstellung dieses grandiosen Kapitels deutscher Literaturgeschichte im europäischen Kontext wiederum nicht besitzen<sup>18</sup>. Die Schwäche der Germanistik zu synthetisierender Darstellung im Gegensatz zu der beneidenswert ausgebildeten Kultur dieses Genres im Nachbar-

<sup>15</sup> Dazu zuletzt beispielsweise: Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts. Beiträge eines Symposions zum Tersteegen-Jubiläum 1997, hrsg. v. *Dietrich Meyer, Udo Sträter* (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 152, Köln, Bonn 2002). Eine Reihe einschlägiger Beiträge auch in dem jüngst erschienenen anregenden Sammelwerk: *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR*, hrsg. v. *Joachim Eibach, Marcus Sandt* (Formen der Erinnerung 16, Göttingen 2003). Sehr ergiebig auch die willkommene Vereinigung der Arbeiten von *Dietrich Blaufuß*, *Korrespondierender Pietismus. Ausgewählte Beiträge von Wolfgang Sommer, Gerhard Philipp Wolf* (Leipzig 2003).

<sup>16</sup> Vgl. zuletzt *Elke Axmacher, Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts* (Mainzer hymnologische Studien 3, Tübingen u. a. 2001).

<sup>17</sup> Dazu zuletzt umfassend mit der gesamten einschlägigen Literatur die oben Anm. 2 zitierte Untersuchung von *Axel E. Walter* mit dem einleitenden großen Kapitel 'Zum Begriff des Späthumanismus: Umriss einer Epoche' 7–40.

<sup>18</sup> Versuch einer vorläufigen Synopsis bei *Klaus Garber*, *Späthumanistische Verheißungen im Spannungsfeld von Latinität und nationalem Aufbruch*, in: *Germania latina – Latinitas teutonica. Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*, hrsg. v. *Eckard Kessler, Heinrich C. Kuhn*, Bd. I–II (Humanistische Bibliothek, Reihe I: Abhandlungen 54, München 2003) 107–142. Ergänzend *ders.*, *Zur Archäologie nationalliterarischer Diskurse in der Frühen Neuzeit*, in: *Neulatinisches Jahrbuch 6* (2004) 51–67; *ders.*, *Erwägungen zur Kontextualisierung des nationalliterarischen Projekts in Deutschland um 1600*, in: *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden*, hrsg. v. *Eckhard Grunewald, Jan R. Luh* (Frühe Neuzeit 97, Tübingen 2004) 185–194.

fach der Geschichte wird auch an dieser Stelle schmerzlich fühlbar. Zu handeln wäre von Autoren wie Johann Fischart, Melissus Schede, Georg Michael Lingelsheim, Petrus Denaisius, Julius Wilhelm Zingref und wie sie heißen<sup>19</sup>. Die Namen begegnen alle in unseren größeren Literaturgeschichten, nur eben nicht in Folge und aus innerer, aus der konfessionellen Sache herrührender Notwendigkeit.

Auf dem richtigen Wege war wiederum Josef Nadler<sup>20</sup>. Und das vermöge seines raumkundlichen Ansatzes, den unser Fach immer noch unterschätzt, eben weil er

<sup>19</sup> Grundlegend geblieben: *Dieter Mertens*, Zu Heidelberger Dichtern von Schede bis Zingref, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 103 (1974) 200–241. Hinzuzunehmen *Theodor Verwey*, Zwischenbericht über die Ausgabe der ‚Gesammelten Schriften‘ Zingrefs, in: Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung. Neue Studien. Walter E. Schäfer zum 65. Geburtstag gewidmet, hrsg. v. *Wilhelm Kühlmann* (Chloe 22, Amsterdam, Atlanta 1995) 185–218. Dazu das Referat Vf. in: Internat. Archiv f. Sozialgeschichte der deutschen Literatur 5 (1980) 262–268. Speziell zur Rolle und Funktion der Emblematik *Wolfgang Harms*, Emblemata secreta. Anonyme emblematische Verständigungen über politische Ereignisse von 1620 bis 1630 unter pfälzisch-reformierten Autoren, in: Emblems from Alciato to the Tattoo, hrsg. v. *Peter M. Daly, Jojn Manning, Marc van Vaeck* (Imago figurata. Studies 1c, Turnhout 2001) 193–210. Zum Kontext die dringend benötigte und nun vorliegende Untersuchung von *Peer Schmidt*: Spanische Universalmonarchie oder ‚teutsche Libertet‘. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges (Studien zur modernen Geschichte 54, Stuttgart 2001). Dazu jetzt parallel zu lesen: *Volker Press*, Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg, Statthalter der Oberpfalz, Haupt der evangelischen Bewegungspartei vor dem Dreißigjährigen Krieg (1568–1630), in: Staat und Verwaltung in Bayern. Festschrift Wilhelm Volkert, hrsg. v. *Konrad Ackermann, Alois Schmid* (Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte 139, München 2003) 193–216; *Ernst-Joachim Westerborg*, Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg und der politische Calvinismus. Zur Vorgeschichte des Dreißigjährigen Krieges (Thalhofen 2003). Zahlreiche einschlägige Beiträge in dem großen Katalogwerk: Der Winterkönig. Friedrich von der Pfalz, Bayern und Europa im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, hrsg. v. *Peter Wolf, Michael Henker, Evamaria Brockhoff, Barbara Steinherr, Stephan Lippold* (Stuttgart 2003). Dazu begleitend: Der Winterkönig. Heidelberg zwischen höfischer Pracht und Dreißigjährigem Krieg, hrsg. v. *Annette Frese, Frieder Hepp, Renate Ludwig* (Remshalden 2004). Vgl. schließlich auch mit Blick auf die Nachgeschichte *Paul Warmbrunn*, Von der Vorherrschaft der reformierten Konfession zum Nebeneinander dreier Bekenntnisse: Reformierte, Lutheraner und Katholiken in Kurpfalz und Pfalz-Zweibrücken zwischen dem Westfälischen Frieden und dem Ende des Alten Reiches, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 134 (1998) 95–121.

<sup>20</sup> Vgl. das Kapitel ‚Heidelberg‘ in der oben Anm. 11 zitierten Literaturgeschichte 457–467. Hier heißt es einleitend (in unüberholter Perspektive): „Wie sich über Wien und München das deutsche Geistesleben in den katholischen spanisch-italienischen Kulturkreis eingliederte, so wuchs über Heidelberg aus dem Zusammenschluß mit dem kalvinistischen französisch-holländischen Bereiche der neue dichterische Kunststil zunächst Mitteldeutschlands heraus, führte von der gemeindeutschen Prosa des Ostens zur neuen gemeindeutschen Dichtersprache herauf und trieb bis tief in den Osten einen Keil zwischen die romanisch-bairische und die sächsisch-angelsächsische Welt.“ (S. 457) Und sodann abschließend anlässlich der Behandlung von Opitz in Heidelberg: „Gleichläufig mit der aus Südwesten her vordringenden katholischen spanisch-italienischen Kulturwelle gewinnt über die Pfalz hinweg eine kalvinistische französisch-holländische Bewegung Raum und beide kreuzen sich im deutschen Osten. Wie die junge gemeindeutsche Schriftprosa einst unter den böhmischen Luxemburgern sich aus französisch-italienischen Beständen ausgeformt hatte, so unternimmt es nun Opitz aus dem kalvinistisch-französischen Bereich, diese Schriftsprache durch

sich auch über Nadler zugleich diskreditiert hat. Der Südwesten, schon einmal Zentrum des frühen Humanismus, steigt in den fraglichen Dezennien noch einmal zu einer kulturellen und literarischen Bastion ersten Ranges auf<sup>21</sup>. Der Grund ist zu benennen. Der enge Kontakt zu Frankreich und insbesondere zu seinem Hugentottentum löst die Zunge und befähigt zuweilen – Beispiel Fischart – zu Schöpfungen weltliterarischen Ranges. Wichtig in diesem Kontext ist der Umstand, daß sich über die Weite des Raumes hinweg der Brückenschlag zum Osten, zu Böhmen, Schlesien, der Lausitz, zu dem Preußen königlich-polnischen Anteils mit Danzig, Elbing, Thorn, ja noch dem Großpolen mit seinem zum Reformierten tendierenden Magnaten vollzieht. Kein Lebenslauf einer fortan prägenden Gelehrtenfigur aus diesen Regionen, die nicht über Heidelberg, Straßburg, Basel hinein in die Romania, gelegentlich weiter nach Holland und England führte. Es bleibt ein Rätsel, um nicht zu sagen ein Skandalon, daß das Fach weit davon entfernt ist, diese Zusammenhänge zureichend ausgearbeitet zu haben. Über Sammelbände ist da nichts auszurichten. Und so ragt die Gestalt des Religionssoziologen und Anglisten Herbert Schöffler noch immer einsam und uneingeholt in die germanistische Forschungs-Landschaft<sup>22</sup>.

## Wahl des Paradigmas

Genug des Rhapsodischen. Am Beispiel und am Leitfaden des vorgegebenen Tagungsthemas muß es um einen konkreten Einstieg gehen. Gewiß kann nur ein Ausschnitt geboten werden, aber doch wohl ein repräsentativer für die Lage der

eine Kunstlehre zur Dichtersprache zu bilden und aus der vordringenden Gemeinsprache heraus eine gemeindeutsche Kunstform zu finden.“ (S. 467).

<sup>21</sup> Dazu jetzt das großangelegte und sukzessive fortschreitende dokumentarische Unternehmen, mit dem für die Pfalz ein singulär dastehendes kulturmorphologisches Instrument geschaffen wird: Die Deutschen Humanisten. Dokumente zur Überlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur in der Frühen Neuzeit. Abteilung I: Die Kurpfalz, Bd. I/1: Marquard Freher, Bd. I/2: Janus Gruter, hrsg. und bearb. v. *Wilhelm Kühnmann, Volker Hartmann, Susann El Kholi* (Europa Humanistica, Turnhout 2005). Als biographischer Zugang zuletzt das große Lingsheim-Porträt in der Monographie von *Walter*, (Anm. 2) 69–247.

<sup>22</sup> Vgl. *Herbert Schöffler*, Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Martin Opitz zu Christian Wolff (Frankfurt a. M. 1956). Der dritten Auflage (1974) ist ein instruktives Vorwort von Eckart Heftrich vorangestellt. Die erste Auflage stand unter dem schönen, aber nach 1945 (ganz zu Unrecht) verhänglichen Titel ‚Deutscher Osten im deutschen Geist‘ und wurde deshalb ersetzt. Er war in Opposition zu den im Umkreis des Faschismus in Umlauf gebrachten bewußt für ein Thema abendländischen Kulturtransfers über die Grenzen hinweg gewählt. Dazu die bahnbrechenden Arbeiten des Religionssoziologen *Schöffler*, Wirkungen der Reformation. Religionssoziologische Folgerungen für England und Deutschland (Frankfurt a. M. 1960). Hierin eingegangen: Abendland und Altes Testament, Untersuchungen zur Kulturmorphologie Europas, insbesondere Englands (1937, 2. erw. Aufl. 1941); Die Reformation, Einführung in eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit (1936); Die Anfänge des Puritanismus, Versuch einer Deutung der englischen Reformation (1932); Der soziale Puritanismus, Nachdenken zur englischen und deutschen Geschichte (1941).

reformiert orientierten humanistischen Intelligenz und ihrer Positionierung im konfessionellen Kräftefeld um 1600. Natürlich wäre es reizvoll und ergiebig, das Beispiel unmittelbar aus der Publizistik zu wählen. Der Literaturwissenschaftler aber ist in besonderer Weise herausgefordert, wenn es um eingeführte Gattungen mit zumeist langen Traditionen geht. An ihnen möchte er beobachten, wie die Zeit an überkommenen Gerüsten modelt und sich gebietend bei der Reformulierung geltend macht. Und das um so mehr, als die Barockforschung, in deren Zuständigkeit die Epoche um 1600 doch zuallererst fällt, sich immer noch schwer tut, ihr Erbe der zwanziger und frühen dreißiger Jahre zu bewältigen, das da eben lautete, Gattungen seien autonom, glichen fensterlosen Gebilden und reagierten nicht eigentlich auf Anstöße jenseits ihrer.

An der Spitze des humanistischen Gattungssystems – unstrittig zwischen Dante/Petrarca und Milton/Klopstock – steht das Epos<sup>23</sup>. Die humanistische Poetik ratifiziert diesen Anspruch. Am Eingang aller europäischen Nationalliteraturen stehen daher Gründergestalten, die sich um seine Einführung bemühen. Das mag noch einmal im Lateinischen geschehen wie bei Petrarca. Der Anspruch zielt auf das volkssprachige Epos in der Nachfolge Homers und insbesondere Vergils. Opitz, der konsequent das europäische Gattungs-Repertoire eindeutscht, scheitert am Epos – wie Petrarca, Ronsard und andere vor ihm. Die Gründe wären jeweils im einzelnen zu untersuchen. Das Epos ist nur dann übersetzend einzugemeinden, wenn es nicht primär national tingiert ist, wie eben seit Vergil die Regel. Deshalb können vor und neben Opitz Tasso, Ariost, du Bartas übersetzt werden, während Petrarca, Ronsard, Spenser keinen Übersetzer finden<sup>24</sup>.

Opitz zielt in sicherer Einschätzung des Fälligen auf das nationale Epos, das nicht übersetzend zu haben ist und das zu kreieren eben eine herkulische Aufgabe darstellt<sup>25</sup>. Er weiß das, wie seine Poetik zeigt. Dort ist die Vermutung formuliert,

<sup>23</sup> Dazu zuletzt in europäischer Perspektive *Ernst Rohmer*, Das epische Projekt. Poetik und Funktion des ‚carmen heroicum‘ in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts (Beihefte zum *Euphorion* 30, Heidelberg 1998).

<sup>24</sup> Zu Tasso vgl. *Achim Aurnhammer* (Hrsg.), Torquato Tasso in Deutschland. Seine Wirkung in Literatur, Kunst und Musik seit der Mitte des 18. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 3 = 237, Berlin u. a. 1995) sowie *ders.*, Torquato Tasso im deutschen Barock (Frühe Neuzeit 13, Tübingen 1994). Zu Ariost vgl. das Vorwort zu *Ludovico Ariosto*, Die Historia vom Rasenden Roland, übers. v. *Diederich von dem Werder* (Leipzig 1632 bis 1636), hrsg. und kommentiert von *Achim Aurnhammer* und *Dieter Martin* (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 329–331, Stuttgart 2002). Zu du Bartas vgl. *Gerhard Dünnhaupt*, Die Fürstliche Druckerei Köthen, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 20 (1979) 895–950.

<sup>25</sup> Zu Opitz fehlt eine neuere Monographie. Eine in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren vom Vf. begonnene wurde bis zum Übergang Opitzens in die Niederlande geführt und dann zugunsten anderer Vorhaben zurückgestellt. Resümee (mit reicherer und zumal kontextueller Literatur) bei *Klaus Garber*, Martin Opitz, in: *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts*, hrsg. v. *Harald Steinhagen*, *Benno von Wiese* (Berlin 1984) 116–184. Abzuwarten bleibt für das nicht preisgegebene Unternehmen der Abschluß der vorbildlichen kritischen Edition von *George Schulz-Behrend*, von der bislang vier Bände in sieben Teilbänden vorliegen (Bibliothek des Literarischen Vereins Stuttgart, Stuttgart 1968 ff.). Vorbereitet wird eine

daß es – wenn überhaupt – noch einer langen Frist bedürfe, bis ein Epos Deutschland geschenkt würde<sup>26</sup>. Das Epos ist teleologisch organisiert. Was Bestimmung der Nation in der Zukunft ist, wird aitiologisch auf einen mythischen Ursprung zurückdatiert, um sodann von dem Dichter in seiner Rolle als ‚Vates‘ für die Zukunft gewissagt zu werden. Zwischen Ursprung und Einlösung entfaltet sich teleologisch das epische Geschehen. Es ist schwerlich denkbar, einen epischen Dichter um 1600 am Werk zu wissen, der einen epischen Kosmos angesichts der konfessionell zerklüfteten Nation zu fügen imstande wäre. Hohbergs später ‚Habsburgischer Ottober‘ etwa blieb ein bemühter Versuch, der sich nicht durchzusetzen vermochte, keinerlei Nachfolge fand<sup>27</sup>.

Opitz kapituliert in richtiger Einschätzung der Lage nicht, sondern weicht aus. Er schafft einen Mischtypus. Und da seine Poetik ein auf Bereitstellung von Mustern gerichtetes kleines Büchlein ist, kehrt die Mixtur dort wieder. Das kann hier nicht gezeigt werden, so bedeutsam für den Kultur-Morphologen diese Verzweigungen im europäischen Gattungshaushalt sich ausnehmen. Opitz schafft eine Kreuzung aus geistlichem Gedicht und Lehrgedicht mit episch grundiertem Themen-Repertoire und entsprechendem poetischem Anspruch. Der geistlichen Ausrichtung des Werkes wird vor allem über die titelgebende *consolatio*-Topik Genüge getan. Die Tradition des Lehrgedichts ist zuallererst kenntlich über die Gliederung in vier Bücher, wie seit Vergils ‚*Georgica*‘ die Regel. Und der insgeheim epische Anspruch flektiert sich – von der Wahl des Alexandriners als Substitut für

(hochwillkommene) zweisprachige Edition des umfassenden lateinischen Werkes. Vgl. die Kurzpräsentation des Projektes unter der Homepage von *Robert Seidel*: [http://web.uni-frankfurt.de/fb10/NDL/seidel/forschung\\_projekte.html](http://web.uni-frankfurt.de/fb10/NDL/seidel/forschung_projekte.html) (besucht am 22. 02. 2006). Schließlich sind Vorbereitungen für die Edition des Briefwechsels getroffen. Vgl. *Klaus Conermann, Andreas Herz*, unter Mitarbeit von *Olaf Ahrens*, Der Briefwechsel des Martin Opitz. Ein chronologisches Repertorium, in: *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 28 (2001) 3–133. – Der generelle Ertrag der Opitz-Forschung zusammengeführt in den folgenden Sammelbänden: Martin Opitz. Studien zu Werk und Person, hrsg. v. *Barbara Becker-Cantarino* (*Daphnis* 11/3, Amsterdam 1982); Opitz und seine Welt. Festschrift für George Schulz-Behrend zum 12. Februar 1988, hrsg. v. *Barbara Becker-Cantarino, Jörg-Ulrich Fechner* (*Chloe* 10, Amsterdam u. a. 1990); Martin Opitz (1597–1939). Nachahmungspoetik und Lebenswelt, hrsg. v. *Thomas Borgstedt und Walter Schmitz* (*Frühe Neuzeit* 63, Tübingen 2002). Neben die nach wie vor einzig größere Biographie von *Marian Szyrocki*, Martin Opitz (Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft 4, Berlin 1956, 2. überarb. Aufl.: München 1974), ist in jüngerer Zeit die ansprechende (auf einem Vortrag beruhende) kleine selbständige Studie von *Wilhelm Kühlmann* getreten: Martin Opitz. Deutsche Literatur und deutsche Nation (Martin-Opitz-Bibliothek, Schriften 1, Herne 1991, 2. durchges. u. erw. Aufl.: Heidelberg 2001). Im übrigen die vorliegende Opitz-Literatur jüngst vorbildlich zusammengeführt von *Julian Paulus, Robert Seidel*, Opitz-Bibliographie. 1800–2002 (Heidelberg 2003).

<sup>26</sup> Vgl. *Martin Opitz*, Buch von der Deutschen Poeterey (1624). Nach der Edition von Wilhelm Braune neu herausgegeben von *Richard Alewyn* (Neudrucke deutscher Literaturwerke N.F. 8, Tübingen 2<sup>1966</sup>) 20: „Ob aber bey vns Deutschen so bald jemand kommen möchte/ der sich eines vollkommenen Heroischen werckes vnterstehen werde/ stehe ich sehr im zweifel/ vnnd bin nur der gedanken/ es sey leichter zue wünschen als zue hoffen.“

<sup>27</sup> Dazu die Interpretation bei *Rohmer*, (Anm. 23) 259 ff.



den Hexameter einmal abgesehen – in der auf Integration von Geschichte und zukünftiger nationaler Bestimmung bedachten Anlage des Werkes<sup>28</sup>.

Die Komplexion dieser drei Momente ist eine innige. Sie kann nur in einer genauen Nachzeichnung des Werkes freigelegt werden. Eine solche existiert bislang nicht. In Vorbereitung des Tagungsbeitrags wurde der Versuch einer entsprechenden Interpretation durchgeführt. Er kommt an anderer Stelle zum Druck. Hier kann es nur um einige wenige, dem Tagungsthema geschuldete, den Textzusammenhang im einzelnen hingehen keineswegs wahrende Schlaglichter gehen.

### Situierung des Werkes

Das Werk ist im Winter und Frühjahr der Jahre 1620 und 1621 geschrieben worden. Es ist ein Werk des Exils. Opitz verließ Heidelberg vor den heranrückenden Truppen Spinolas fluchtartig im Spätsommer 1620, stattete dem Leidener Gelehrten- und Dichterkreis einen Besuch ab, ergriff ein Angebot eines dänischen Mäzens und ließ sich in der Einsamkeit Jütlands weitab von seiner schlesischen Heimat nieder<sup>29</sup>. Solche Muße – und sei sie auch erzwungen – war dem Dichter nur dieses eine Mal vergönnt. Sie ist seinem Werk zugute gekommen. Es ist seine

<sup>28</sup> Der größte und anspruchsvollste Text des Martin Opitz zieht zusehends Interesse auf sich. Gleichwohl wird man schwerlich davon sprechen dürfen, daß ihm forschend bereits gegenwärtigen Ansprüchen genügende Aufmerksamkeit und forschend tiefenbohrend zuteil geworden wären. Eine Monographie legte *William Leonard Cunningham* vor: Martin Opitz. Poems of consolation in adversities of war (Abh. z. Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 134, Bonn 1974). Die Verwirrung beginnt schon im Titel. Das Opitzsche Werk ist ein durchlaufender Text, 'Trostgedichte' deshalb selbstverständlich als Singular zu lesen. Vgl. im übrigen die seinerzeitige heilsichtige Kritik von *Wilhelm Kühlmann*, in: *Daphnis* 4 (1975) 217–219. Das Werk auch behandelt bei *Horst Nahler*, Das Lehrgedicht, Diss. phil. (Jena 1961) 69 ff. Versuch einer Herausarbeitung des zeitgeschichtlichen Gehalts bei *Garber*, (Anm. 25) 145–167. Aus der neueren Literatur: *Barbara Becker-Cantarino*, Daniel Heinsius' 'De contemptu mortis' und Opitz' 'Trostgedichte', in: *Opitz und seine Welt* (Anm. 25) 37–56; *Jörg-Ulrich Fechner*, Martin Opitz' 'Trostgedichte' in der Nachfolge von Petrarca, 'De remedii utriusque fortunae, Eine methodische Überlegung, in: *Opitz und seine Welt* (Anm. 25) 157–172; *Jean Charue*, Les [!] 'Trost-Gedichte' d'Opitz, in: *Le texte et l'idée* 10 (1995) 45–61; *Andreas Solbach*, Martin Opitz' 'Trostgedichte in Widerwertigkeit des Krieges', in: *Martin Opitz* (2002) (Anm. 25) 222–235; Noch unpubliziert ein in Osnabrück gehaltener und weiterführender Vortrag von *Thomas Borgstedt* zum 'Trostgedichte'.

<sup>29</sup> Vgl. dazu grundlegend *Vello Helk*, Martin Opitz in Dänemark, in: *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 5 (1978) 143–148. Helk hat in der Königlichen Bibliothek zu Kopenhagen ein Stammbuch des dänischen Studenten Andreas Claudius aufgetan, in dem sich ein Opitz-Eintrag befindet. Er ist datiert auf den 6. Februar 1621, versehen mit der entscheidenden Angabe, daß Opitz sich auf dem Gut Juellingsholm in Jütland aufhält. Opitz kannte Claudius aus Heidelberg. Damit werden ältere Arbeiten, in denen Opitz als Reisebegleiter des jungen Dänen Friedrich von Buchwaldt nach Jütland gelangt sein sollte, korrigiert. Der Beitrag von Helk ist über die diversen Stammbucheinträge gleichermaßen für den Heidelberger wie den Niederländischen Aufenthalt und den Bekannten- bzw. Freundeskreis von Opitz von Bedeutung. Opitz dürfte sich von November 1620 bis zum Mai 1621 auf Gut Juellingsholm in Jütland aufgehalten haben.

größte und gewiß bedeutendste Dichtung geblieben. Zwölf Jahre hielt er sie unter Verschuß, bevor sie 1633 veröffentlicht werden konnte. Der Aufschub war politischen Umständen geschuldet. Es fügt sich ein in die Reihe großer Werke des Exils, die die deutsche Literatur ihr eigen nennt. Daß gerade ihnen Zeitdiagnosen von seltener Schärfe gelangen, dürfte schwerlich ein Zufall sein. Gäbe es eine literarische Kultur in unserem Land, die sich in die Weite des Raums und die Tiefe der Zeit erstreckte, Opitzens Text wäre nicht vergessen. Aber auch angesehene Literaturwissenschaftler sind inzwischen ja der Ansicht, daß unsere Literatur frühestens mit Lessing beginne. Da hat man in der Öffentlichkeit von vornherein verspielt.

Das Werk setzt ein mit einem Proömium, das eines der großen literatur- und kulturpolitischen Manifeste darstellt<sup>30</sup>. Im Eingang eines Epos der alteuropäischen Literatur ist jeder Zug kalkuliert. Die ersten Zeilen entscheiden über alles folgende. „Des schweren Krieges Last/ den Deutschland jetzt empfindet“, so die erste Zeile, sei Vorwurf des Werkes und mit ihm die Frage nach den – theologisch motivierten – Gründen sowie den Quellen des Trostes. Die ersten Zeilen nach dem Proömium spezifizieren Raum und Zeit des Geschehens. Drei Jahre sei es her, „seit daß der strenge Mars in vnser Deutschland kam“ (I, 51). Das Epos folgt dem politischen Geschehen also unmittelbar auf dem Fuße. Es ist Zeitdichtung im präzisen Sinn des Worts.

Dem widerstreitet bis zu einem gewissen Grad die in dem Titel signalisierte und in dem jeweiligen Prosa-Vorspann zu den vier Büchern sowie im Proömium selbst bekräftigte Absicht, in erster Linie Trost spenden zu wollen in den obwaltenden finsternen Zeitläufen<sup>31</sup>. Wir dürfen ein Moment akzentuieren. Opitz hat über die *consolatio*-Motivik eine schützende Hülle um sein Werk gelegt, die geeignet erschien, den radikalen politischen Gehalt assimilierbar zu halten. Die *consolatio*-Schichten werden damit keinesfalls entkräftet. Sie bergen auch für unsere Thematik entscheidende Hinweise und Hilfen der Orientierung. Aber sie dürfen eben auch für diesen Aspekt der Rezeptions-Steuerung in Anspruch genommen wer-

<sup>30</sup> Der Text wird im folgenden zitiert nach: *Martin Opitz*, Gesammelte Werke. Kritische Ausgabe, hrsg. v. *George Schulz-Behrend*, Band I: Die Werke von 1614 bis 1621 (Bibl. d. Literarischen Vereins in Stuttgart 295, Stuttgart 1968) 187–266. Hier 187 ff. von dem verdienstvollen Herausgeber die einzelnen druckgeschichtlichen Daten sowie die Informationen zu Widmungsempfängern etc. Im folgenden wird unter Angabe des Buches und des Verses bzw. der Verse zitiert.

<sup>31</sup> Zur *consolatio*-Tradition in der europäischen Literatur vgl. *Rudolf Kassel*, Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur (Zetemata 18, München 1958); *Horst-Theodor Johann*, Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod (Studia et testimonia antiqua 5, München 1968). Grundlegend *Peter von Moos*, *Consolatio*. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, Bd. I–IV (Münstersche Mittelalter-Schriften 3, München 1971–1972). Dazu der Eintrag von *A. Gröninger* im ‚Historischen Wörterbuch der Rhetorik‘, Bd. II (1994) 367–373. Texte wie Heinsius’ ‚De contemptu mortis‘ oder eben auch Opitzens ‚Trostgetichte‘ werden durch diese Arbeiten nicht eigentlich getroffen. Das Wichtigste zur Traditionsgeschichte in der Arbeit von *Barbara Becker-Cantarino* (Anm. 28). Dazu demnächst die Hinweise in dem traditions geschichtlichen Kapitel der umfassenderen Textanalyse des Opitzschen Gedichts bei *Klaus Garber*.

den. Die uneigentliche, kaschierte, argumentativ bewußt beschattete Rede ist wiederum einer der die Physiognomie der europäischen Literatur im Zeitalter des Konfessionalismus prägenden Züge, die ihres Exegeten harren (übrigens mit gewichtigen Vorspielen seit dem italienischen Drama 1494 ff.!).

Das Werk ist im Jahre 1633 dem Prinzen Ulrich von Holstein, dem Sohn Christians IV. gewidmet, der wenige Tage nach Empfang der Widmung Opfer eines Meuchelmords aus dem Lager Wallensteins wurde, so daß Opitz sogleich wieder zur Feder griff und eine umfassende Gedächtnisschrift in lateinischer Prosa verfaßte<sup>32</sup>. Widmungen in humanistischen Texten bieten in der Regel auch Hinweise für die Perspektivierung des Textes. Denn darum muß es uns ja zu tun sein, das epische Ich – oder besser: das epische Wir – zu diagnostizieren und zu situieren, das da erzählend, gewichtend, rollenverteilend, wertend, parteiergreifend am Werk ist. Das soll hier nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie über die drei Bilder des Krieges in Deutschland, Frankreich und den Niederlanden geschehen, die das Werk enthält und über die es nicht allein, aber doch vor allem seine epische Statur gewinnt.

### Konfessionelle Zuschreibungen

„Unser Deutschland“ (I, 51), „das edle Deutsche Land“ (I, 61) ist vor drei Jahren vom „strengen Mars“, vom „schweren Krieg“ überzogen worden, so hatte es einleitend geheißt. Ein Land, das „in voller Blüte stund“, ist jetzt „ein Widerpart selbst/ vnd fremder Völcker Beute“ (I, 65 f.). Ich muß es mir versagen, die Bilder von apokalyptischer Gewalt aufzurufen, die der Dichter findet, um das unsägliches Leid zu illustrieren. Zwei Dinge sind zu akzentuieren. Ein erster ganz beiläufiger und später zu vertiefender Verweis, daß wir, die Deutschen, „mit andern vnd mit vns selbst vnter vns gestritten“ (I, 58) und „des Feindes harte Sinnen | Vnd grosse Tyranny [...] Desgleichen nie gehört“ (I, 121–123).

Wir setzen bei letzterem ein. Wer ist dieser Tyrann? Was er verübte, hat unter den Heiden keine Parallele. Ein „solcher Mensch“ kann „den Christen-Namen“ nicht eigentlich mehr führen (I, 169). „Bestien“ (I, 148) haben da gewütet. Es sind endzeitliche Bilder, die sich einstellen, getränkt von Blut und unsagbarem, vor den Toten nicht haltmachendem Frevel. Gleichwohl vermeidet der Dichter in diesen Eingangspassagen eine direkte Identifizierung des Tyrannen. Er artikuliert zunächst ein Fazit, das ebenfalls sogleich wieder aufzugreifen ist, dergestalt lautend:

<sup>32</sup> Die Widmung für Prinz Ulrich wurde natürlich erst anlässlich der Publikation im Jahr 1633 verfaßt. Sie ist in den „Geistlichen Poemata“ letzter Hand (1638), in denen Opitz das Gedicht unterbrachte, auf den September des Jahres 1633 datiert. Der letzte Satz der Widmung berührt einen zentralen Aspekt des Werkes: „Vale, Princeps Florentissime, ac patriae meae libertatisque tutelam invicto, quod facis, animo suscipe.“

So ist die Gottesfurcht auch mehrentheils verschwunden/  
Vnd die Religion gefangen vnd gebunden/ [.]  
(I, 197f.)

Bevor dann aber die Spendung des Trostes einsetzt, gibt es doch einen versteckten Hinweis, von wem da als einem Tyrannen die Rede war: Der schöne Rhein habe seinen Wein mit dem ‚grossen Kriegesheer der scheußlichen Maranen‘ vertauscht (I, 249), und die haben die Embleme der Macht an seinen Ufern aufgesteckt. Es sind die spanischen Truppen, die in das Land eingefallen sind und es verheert haben.

Ein mächtiger historischer Einschub zum Verfall des republikanischen Rom in der Kaiserzeit darf als Analogie zu dem am Ende nicht ausbleibenden Verfall der weltumspannenden Macht des spanischen Reichs gelesen werden. Jetzt aber bestehen Schmach und Frevel darin, daß in der nunmehr christlichen Ära ein Tyrann – dieser Begriff durchzieht den gesamten Text – ‚der Christen Schar durch Schwerdt vnd Feuer jagt‘ (I, 443). Und mehr als das. Dieser Tyrann ‚zwingt die Gewissen‘ (I, 447). Er will das eine Bekenntnis mit Gewalt durchsetzen. Und – so die Antwort im gleichen Atemzug, nämlich in der darauffolgenden Zeile – dieses Bemühen ist ‚vergeblich vnd vmbsonst‘ (I, 448). Warum?

Auf diese Frage erfolgt eine der tiefstinnigsten Äußerungen der Trostrede. ‚Der Glauben liget tieff‘, heißt es da (I, 474). Und:

Es ist ja nichts so frey/ nichts also vngedrungen  
Als wol der Gottesdienst[.]  
(I, 465f.)

Der Glaube ist keiner Gewalt zugänglich. Er betrifft die innerste Überzeugung eines je einzelnen. Äußere Mächte prallen an ihm ab, und sei es um den Preis des leiblichen Todes, zu dem zu ertüchtigen, zu ermutigen und geistlich-philosophischen Beistand zu leisten gleichfalls eine der Aufgaben des Textes ist.

So zeichnet sich eine erste Antithese ab. Der Text nimmt den spanischen König als einen ein staatlich verordnetes Bekenntnis erzwingenden Tyrannen ins Visier. Diesem wird in einem Akt ideologiekritischer Demaskierung bedeutet,

Daß die Religion kein Räubermantel sey/  
Keyn falscher Vmbhang nicht.  
(I, 460f.)

Er darf nicht zu machtpolitischen Zwecken mißbraucht werden. Umgekehrt ermuntert der Dichter die Opfer des Tyrannen, bei dem eigenen Glauben als einem prinzipiell dem Zwang nicht gehorchenden bzw. ausgesetzten inneren Wert zu verharren. Eingeklagt wird Freiheit als Freiheit zur ungehinderten Praktizierung des je eigenen Glaubens. Und dieser wird bereits in einer denkbar knappen, auf die Aufklärung vorausweisenden Formel zusammengefaßt:

Gut von sich selber thun das heist Religion.  
(I, 468)

Wir kommen darauf zurück, möchten aber die textuelle Fundierung zunächst weiter ausbauen.

## Überleitung zu den historischen Paradigmen im Kontext der Fürstenspiegel-Motivik

Nähern wir uns also den beiden parallelen Paradigmen aus der Nachbarschaft Deutschlands. Sie führen in die jüngste Vergangenheit, sind nicht mehr unmittelbare Gegenwart in einem offenen politischen Horizont wie in Deutschland, können also direkter traktiert werden. Zwei Prämissen hatte der Dichter vorab eingeführt. Sie hat der Leser und Hörer im Kopf, wenn es nun übergeht zum Exemplum, wie in jedem guten Lehrgedicht übliche Praxis. Dem zweiten Buch war ein Lobpreis des tugendhaften Heldentums inkorporiert worden, das alleine wahren Adel legitimiert. Heldentum bewährt sich dort am sichtbarsten, wo Freiheit unterdrückt ist.

Die Freiheit wil gedruckt/ gepreßt/ bestritten werden/  
Wil werden aufgeweckt; (wie auch die Schoß der Erden  
Nicht vngepflüget trägt:) sie fordert Widerstand/  
Ihr Schutz/ jhr Leben ist der Degen in der Hand.  
(II, 365–368)

Wir werden das vermeintlich Martialische sogleich zurechtzurücken haben. Vornehmster Grund bewährten Heldentums ist neben der Freiheit des Glaubens die Freiheit der Nation.

Darum ist in dem dritten Buch zu wiederholten Malen jeweils ein Passus eingeschaltet, der der rechten Wahrnehmung nationaler Belange gewidmet ist. Sie sind nur in den Händen eines ‚rex iustus‘ aufgehoben. Das ‚Trost-Getichte‘ ist daher auch durchzogen von Fürstenspiegel-Motiven. Damit geraten erasmische Gedanken in den Text. Oberste Maxime des Regenten muß die Vermeidung von Krieg sein. Ein ‚Christlicher Herr‘ weiß, daß er eine jede seiner Taten vor Gott zu verantworten hat.

Er schaffet was er kan die Zwietracht zu vermeiden/  
Er wil an seinem Recht' auch lieber Vnrecht leiden  
Eh als durch jhn der Krieg/ der Streit/ der Mord/ der Brandt/  
Diß Jammer sol entstehn/ nur umb ein stücke Land.  
(III, 61–64)

Es zeichnet sich also eine den gesamten Text durchwaltende dialektische Bewegung zwischen zwei Polen ab. Friedfertigkeit ist oberste Maxime und Leitstern herrscherlichen Handelns. Urbildliche figura ist ‚Gottes schöne Stadt‘, an der ein jeder gerechte Regent ‚sein Regiment‘ ausrichtet, ‚da nichts als stete Ruh/ als Huld vnd Freundschaft brennt‘ (III, 67f.). Es ist, wie Opitz feststellt, die Verpflanzung der Botschaft Christi in den Raum der Politik. Der ‚Wille‘ des ‚Fürsten der Fürsten‘, sein ‚letztes Testament‘, das lautet:

Einander lieben/  
Heist Fried' vnd Einigkeit: Diß ist das letzte Zoll/  
Das Loß durch welches man die Kirche kennen sol.  
(III, 69–72)

Und – wie textgemäß ergänzt werden darf – den gottesfürchtigen Regenten.

Zugleich aber gilt: Wo dieses Fundament christlichen Selbstverständnisses theologisch wie politisch mißachtet wird, endet die Verpflichtung auf Friedfertigkeit und ist Widerstand geboten. Darum stehen an ungezählten Stellen des Textes Freiheit und Widerstand in einem Bündnis. Vornehmster Grund der Selbstbehauptung ist die Bedrohung der Religion:

Was kan nun besser seyn dann für die Freyheit streiten  
Vnd die Religion/ wann die von allen Seiten  
Gepreßt wird vnd verdruckt/ wann die kömpt in Gefahr?  
(III, 97–100)

Und:

Wer GOTTes wegen kriegt für den kriegt auch GOtt wieder/  
Dem reicht er seine Hand/ dem springt er treulich bey/  
Zu trutze dieser Welt vnd aller Tyranny.  
(III, 106–108)

### Frankreich als Exempel

Kommen wir nach diesem notwendigen Einschub zu den Exempeln. Die „Tyranny“ in Aktion wird in direktem Anschluß an diesen Passus am Beispiel Frankreichs vorgeführt. ‚Was ward für Wütere y vnd Toben nicht getrieben?‘ (III, 113) So die Leitfrage am Eingang, die alsbald durch Beispiele illustriert und bekräftigt wird. Im Zentrum steht die Bartholomäus-Nacht, die im Anschluß an Agrippa d’Aubigné in Deutschland erstmals ihre authentische dichterische Verarbeitung erfährt. Das Fazit, nachdem die entsetzlichsten Greuel namhaft gemacht sind?

O Schande dieser Zeit! Wer hat vor Zeit vnd Jahren  
Auch in der Heydenschaft dergleichen doch erfahren?  
(III, 141 f.)

Münzen seien da nach verübtem Verbrechen in Umlauf gebracht worden mit der Aufprägung:

Die wahre Gottesfurcht hat Billigkeit erregt.  
(III, 144)

Dazu der Kommentar des Dichters:

O schöne Gottesfurcht durch Menschen-Blut besprenget!  
O schöne Billigkeit/ da alles wird vermenget/  
Da nichts nicht als Betrug/ als Falschheit wird gehört/  
Da der Natur Gesetz’ auch selber wird versehrt!  
(III, 145–148)

Ja, noch weiter geht der Dichter. In einer großen antiken und modernen literarischen Tradition wird das zukünftige Schicksal des Tyrannen ausgemalt, von Furien verfolgt, gemartert von Gewissensqualen, der Schlaf zerrüttet von wilden

Träumen, die Gestalt noch zu Lebzeiten gezeichnet von Wahnsinn, bevor sie der ewigen Strafe am jüngsten Gericht überantwortet wird. ‚Gewalt vnd Tyranny‘ ziehen die Rache Gottes auf sich.

In böser Leute Sinn scheußt GOtt den harten Pfeil  
Der gar zu tieff verletzt/ an dem man nicht wird heil.  
(III, 171f.)

‚Gewalt vnd Tyranny‘ – so ja die Opitzschen Worte – tragen in der Frankreich-Passage einen Namen, denjenigen Karls IX.

Nun was sich nach der That mit Carlen zugetragen/  
Wie wol er drauff geruht/ beliebt mir nicht zu sagen[.]  
(III, 157f.)

Statt dessen wird über das zukünftige Schicksal der in den Kampf Verwickelten generell gehandelt. Die Verteilung der Akzente ist eindeutig. Das katholische Könighaus Frankreichs ist mit dem Titel der Tyrannis bedacht und als solches der zeitlichen wie der ewigen Strafe ausgeliefert. Ihm steht das Heer der Märtyrer gegenüber, das es erzeugte.

Sie werden nach der Zeit  
Für allen herrlich seyn dort in der Ewigkeit.  
(III, 155f.)

Der grausame Feldzug gegen die Hugenotten ist ein vergeblicher geblieben. Denn:

Was halff der Meuchelmord? Die Kirch' ist doch verblieben/  
Grünt mehr jetzt als da sonst/ vnd sie  
[die wahren Gläubigen, die zu Märtyrern wurden]  
sind auffgeschrieben  
in Gottes Rechte Hand[.]  
(III, 149–151)

Tyrann und Märtyrer sind genau wie im späteren Trauerspiel eines Gryphius in kompromißloser Eindeutigkeit identifiziert und der Leser- und Hörerschaft zu Mahnung und Nachfolge überantwortet.

### Religiöse und nationale libertas am Beispiel der Niederlande

Ist der Frankreich-Passus durch diese Zweiheit von Gewalt und Leiden beherrscht, so der nachfolgende den Niederlanden gewidmete durch erfolgreich bewährten aktiven Widerstand und in eins mit ihm die Rettung der Nation. Darum geht ihm neuerlich ein Lobpreis der Segnungen nationaler Würde und Autarkie voraus, wie er im politischen Humanismus seit den Tagen Petrarcas vor allem im Epos seinen Ort hat. Ihn zu restituieren und von den schmachvollen Niederungen späterer nachrevolutionärer Ausformungen zu sondern, bleibt genuine Aufgabe aller Disziplinen, auch der Literaturwissenschaft. Und das gerade gegenwärtig. Er

ist wiederum aufs engste verschränkt mit dem Lobpreis der Freiheit. Dieser steht voran, wird neuerlich spezifiziert im Blick auf die Religion, und dann erst erfolgt ein recht kühner Schwenk zur Nation und dem Einsatz auch für sie. Diese Trias darf auch exegetisch nicht lädiert werden, dann verfehlt man das alles tragende Ethos.

Jetzt steht die Freyheit selbst wie gleichsam auff der Spitzen/  
Die schreyt vns sehnlich an/ die müssen wir beschützen[.]  
(III, 213f.)

So der Eingang. Es ist als erste die Freiheit der Religion, die dieses Schutzes bedarf.

Wann die Religion wird feindlich angetastet/  
Da ist es nicht mehr Zeit daß jemand ruht vnd rastet.  
Viel lieber mit der Faust wie Christen sich gewehrt/  
Als daß sie selbst durch List vnd Zwang wird vmbgekehrt.  
(III, 217–220)

Man muß wissen, daß dieser Feststellung eine Passage vorausging, in der tyrannisches Dasein mit dem unschuldigen, ganz aus sich selbst heraus lebenden und in Übereinstimmung mit dem Gewissen befindlichen Dasein kontrastiert wurde. Für dieses letztere das Schwert zu ergreifen, ist legitim. Es ist Dienst an Gott und im gleichen Moment Dienst am Vaterland als Herberge solch frommer unschuldiger Wesen. Dabei bleibt zu beachten, daß sich der Dichter einreicht in diese Gruppe von Menschen als Mitbetroffener im Unglück und zugleich als Ratgeber und Mahner, der Trost spendet, indem er Wege aus der Gefahr weist.

Drumb/ sind wir schon jetztund bedrengt an allen Enden/  
So kan die Vnschuld doch vns allen Kummer wenden;  
Dieweil wir ja das Schwerdt genommen in die Hand/  
Durch Nothdurfft angereitzt/ für GOtt vnd vnser Land.  
(III, 200–204)

Damit stehen wir bei der patria-Passage. Es sollte inzwischen deutlich sein, was der Dichter im Auge hat, wenn er feststellt:

Wer kan sein Vaterland auch wüste sehen stehen/  
Daß er nicht tausend mal muß einen Tag vergehen?  
(III, 233f.)

Patria ist ganz im altrömischen Sinn gedacht als unsere ‚Erzeugerin‘ und ‚Ernährerin‘, die primäre Quelle ‚objektiver Sittlichkeit‘, wenn dieser hegelsche Terminus erlaubt ist, der den gemeinten Sachverhalt recht genau trifft. Also muß für sie eingestanden werden, wenn ihr Gewalt geschieht. Siehe die Niederlande!

Es ist bemerkenswert, daß Opitz in der dritten Beispielreihe nun des Schutzes der uneigentlichen Rede nicht mehr bedarf. Die Niederlande sind das Opfer ‚der Spanschen Hoffart‘ (III, 258). ‚Philippus‘ ist Herr eines Reiches, in dem die Sonne nicht untergeht, Alba sein williges Instrument, das ‚Grimm vnd Wütereÿ‘ begehrt (III, 269).



Die Marter/ Pein vnd Plagen  
 Der grimmen Tyrannei war länger nicht zu tragen[.]  
 (III, 265 f.)

Holland – so heißt es – ‚risse loß‘ (III, 265). Keinen Moment braucht über die Rechtmäßigkeit der Aufkündigung des Gehorsams gehandelt zu werden. Widerstand und Kampf um Freiheit und Selbstbestimmung sind legitim. Und dann folgen Schilderungen des Freiheitskampfes, die zu den großen Stücken politischer Dichtung im 17. Jahrhundert gehören. So wie der Dichter im Blick auf Frankreich bei den hugenottischen Dichtern Anleihen macht, so im Blick auf die Niederländer bei den Dichtern der eben im Widerstand auch literarisch sich formierenden Nation, an der Spitze bei Heinsius. Das alles kann hier nicht verfolgt werden. Die Montage-Leistung ist brillant und tut der Gewalt der Schilderung überhaupt keinen Abbruch. Im Gegenteil!

### Der Dichter als Anwalt der deutschen Sache

Aber natürlich ist sie nicht Selbstzweck. Abgefaßt ist sie Ende 1620 bzw. Anfang 1621 im Gedanken an das notleidende Deutschland. Dieses soll es dem heldenhaften Nachbarvolk gleichtun:

Ach/ Deutschland/ folge nach! Laß doch nicht weiter kommen  
 Die so durch falschen Wahn so viel schon eingenommen/  
 Zu Schmach der Nation; Erlöse Deinen Rhein/  
 der jetzund Waffen trägt/ [...] GOtt/ die Religion/ die Freyheit/ Kind vnd Weiber  
 Sol dieses minder seyn als vnser schnöde Leiber  
 Die gleich so wol vergehn?  
 (III, 353–359)

Der Dichter begreift sich nicht als Chronist allein, sondern zugleich als Agitator. So war die Pfälzer Publizistik angelegt. Und ihr entsprechend ergreift die adhortative Rede nun auch die hohe Literatur und innerhalb ihrer das *genus grande*. Diese stellvertretende Wahrnehmung der Formulierung eines großen nationalen Auftrags, der immer zugleich ein religiöser ist, rückt den Dichter auf die gleiche Höhe mit dem Heros, der zum Schwert greift. Opitz weidet diesen Topos umfassend aus. Immer geht es auch um die Inthronisation der Poesie und ihrer kundigen Schöpfer. Sie bestimmen, was im Gedächtnis haften bleibt und wie Erinnerung sich formiert. Auch in diesem Sinn weiß Opitz sich und die seinen als Stifter des nationalen Gedächtnisses. Zu diesem Geschäft gehört der Aufruf zur Einigkeit. Wenn die Türken vor den Toren des Reichs stehen – auch das ein großes Thema dieses unerschöpflichen Gedichts –, die Spanier ihren Fuß auf deutschen Boden setzen können, so ist dies auch innerer Zerrissenheit geschuldet, wie sie mit dem Konfessionalismus über das Land kam.

Damit berühren wir die wohl schwierigste Schicht des Werkes.

Zerreiß/ O werthes Volck/ doch nicht dein eignes Land/

heißt es an einer Stelle (III, 451). Sollte es gelingen, diesen flehentlichen Anruf zu spezifizieren und zu präzisieren? Wir geraten, indem wir diese Frage stellen, zu den Schlußpartien des Werkes. Der offene Horizont ist gleichermaßen ein politischer wie ein theologischer. Nochmals sind die Fluchtlinien aufs engste verschränkt. Das beide umschlingende Band ist *elpis*, die Hoffnung. Sie ist in nahezu aussichtsloser Lage in der Tat vonnöten. Der Dichter hat des Untergangs der Pfälzer Königswürde auf dem Prager Thron nicht gedacht. Auf ihren Erwerb und Erhalt hatten er und seine Freunde alle Hoffnungen gesetzt. Nun dringt der Feind im Osten und im Westen zugleich vor. Wieder begreift sich der Dichter in das notleidende Volk ein.

Wir sind ja/ GOtt sey Lob/ nocht nicht so gar zu zehlen  
Für gantz-geschlagen Volck; Es ist für diese Pest  
Ja Artzney bey der Hand/ die vns nicht sincken leßt.  
(IV, 158–160)

Zu dieser Aussage berechtigt wiederum ein historischer Rückblick, nun auf das eigene Land gerichtet.

Schon einmal hat ein katholischer Herrscher, hat Karl V., den Versuch unternommen, die Front der Protestanten aufzurollen – vergeblich. Nur ein Teilsieg war ihm vergönnt. Und nie hätte er auch nur diesen errungen, wenn Deutschland einig ihm entgegengetreten wäre.

Denn ob schon dieser Heldt mit allen denen Sachen  
Die einen Obristen vnd guten Kriegsmann machen  
Genung versehen war/ Ob schon der Spanjer Krafft  
Vnd Welschen bey jhm stund/ doch hett' er nichts geschafft  
Wenn er die Hertzen nicht hett' vnter sich verbittert/  
Vnd diesen starcken Baum durch Zanck vnd Neyd gesplittert:  
Wiewol der gantze Krieg/ vmb den so manche Nacht  
Vnd Tag verschwendet ward/ jhm nicht viel eingebracht.  
(IV, 177–184)

Daraus folgt eine einzige Lehre:

Es bleibet nur gewiß; jhr wird nicht angesieget  
Der Teutschen Nation wann daß sie friedlich krieget/  
Vnd bey einander helt[.]  
(IV, 185–187)

Die Nation möge ‚dem Schmieren‘, sprich den schönen Worten, so wenig folgen wie der Vogel des ‚Stellers LockeLied‘, so süß letzteres auch ertönen mag, das natürlich nur von der Gegenseite aus erfolgen kann.

O flicht des Neydes Gifft/ reicht doch die trewen Hände  
Einander Brüderlich vnd steht als veste Wände  
Die kein Gewitter felzt/ so wird in kurtzer Zeit  
Der stoltze Feind/ nechst GOtt/ durch vnser' Einigkeit  
Zurücke müssen stehn[.]  
(IV, 197–201)

## Einheit der Nation

Das ist die politische Botschaft, zu deren Sprecher der Dichter sich macht. Im Raum politischen Handelns stellt die Einheit der Nation das summum bonum dar. Es impliziert die Anmutung, daß Freund und Feind, Protestanten und Katholiken sich in dieser Einschätzung treffen. Da das epische Wir nach allem Vorgetragenen keinen Zweifel gelassen hat, wo es konfessionell angesiedelt ist, kann der Aufruf nur an die Gegenseite ergehen, den Schritt zur Einheit mit zu vollziehen und sich loszusagen von dem Bündnis mit feindlichen fremden Mächten. Tatsächlich erfolgt er in nochmals staunenswerter Deutlichkeit:

Ihr die jhr gleich wie wir den Christen-Namen führet/  
 Vnd Brüder mit vns seydt: Springt doch dem Nechsten bey/  
 So bleibet er jetzund vnd jhr inkünfftig frey.  
 Nun jhr deßgleichen auch/ jhr ehrlichen Soldaten/  
 In denen Liebe steckt zu Ritterlichen Thaten/  
 Laßt jetzt/ laßt jetzt doch sehn den rechten Deutschen Muth/  
 Vnd schlägt mit Frewden drein: der Feinde rothes Blut  
 Steht besser vber Kleid vnd Reuterrock gemahlet  
 Als köstlich Posament/ das thewer wird bezahlet/  
 Ziert einen Kriegsmann: Ein schöner Grabestein  
 Der bringt der Leichen nichts/ ist nur ein blosser Schein:  
 Das Feld/ das blancke Feld/ in dem viel Helden liegen  
 So vor jhr Vaterland vnd Freyheit wollen kriegem  
 Steht Männern besser an[.]  
 (IV, 230–243)

So ist auch dieser Text, wie verwandte aus dem Pfälzer Umkreis eines Zinzgref, eines Denaisius, eines Scultetus, von der jüngsten politischen Bewegung berührt, wie sie sich in Frankreich formiert und artikuliert hatte und mit der man gerade von Heidelberg aus in Fühlung blieb<sup>33</sup>. Politisch zu lösen ist die konfessionelle Dissoziierung nur über Verständigung auf ein transkonfessionelles gemeinsames

<sup>33</sup> Im Blick auf Opitz konnte diese Partizipation an der modernen politischen Bewegung über seinen Aufenthalt in Paris im Jahre 1630 nachgewiesen und in diesem Zusammenhang die formative Rolle der ‚politiques‘ auch für die Konstitution der deutschen Literatur im Kräftefeld zwischen dem der Pfalz und dem Oberrhein auf der einen Seite, Böhmens und Schlesiens auf der anderen Seite nachgezeichnet werden. Vgl. Klaus Garber, *A propos de la politisation de l'humanisme tardif européen*. Jacques Auguste de Thou et le „Cabinet Dupuy“ à Paris, in: *Le juste et l'injuste à la Renaissance et à l'âge classique. Actes du colloque international Saint-Etienne 1983*, hrsg. v. C. Lauvergnat-Gagnière, B. Yon (Saint Etienne 1986) 157–177. Wesentlich veränderte Fassung unter dem Titel: Paris, die Hauptstadt des europäischen Späthumanismus. Jacques Auguste de Thou und das Cabinet Dupuy, in: *Res publica litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Sebastian Neumeister, Conrad Wiedemann (Wolfenbüttler Arbeiten z. Barockforschung 14, Wiesbaden 1987) 71–92. Hier die gesamte Literatur zusammengeführt. Das Thema wieder aufgenommen und über eine exemplarische Textexegese und -kommentierung weitergeführt bei Wilhelm Kühlmann, Martin Opitz in Paris (1630). Zu Text, Praetext und Kontext eines lateinischen Gedichtes an Cornelius Grotius, in: Martin Opitz (2002) (Anm. 25) 191–221. Noch unpubliziert eine umfassendere Abhandlung des Vf. über Martin Opitz in Paris, geschrieben für eine in Vorbereitung befindliche Opitz-Biographie. Vgl. oben Anm. 25.

Drittes. Es ist die von Christen aller Couleur bevölkerte eine Nation. In ihr soll ein jeder das Recht auf seinen Glauben beanspruchen dürfen, der das eine Gebot respektiert, den Nächsten nicht mit Gewalt zu seinem Glauben herüberziehen zu wollen. Die politischen, staatsrechtlichen, kirchenrechtlichen Implikationen und Konsequenzen dieses Theorems sind seit langem artikuliert. Wir Germanisten, sofern wir denn überhaupt einen Blick für diese Fragen besaßen, haben seinerzeit von den Arbeiten Roman Schnurs, Reinhart Kosellecks, Ernst Hinrichs und anderer profitiert.

### Polito-theologischer Horizont

Umgekehrt sollte deutlich geworden sein, daß die Germanisten an der Debatte sich beteiligen müssen, weil sie Texte in die Waagschale zu werfen haben, die den Prozeß zeitgenössischer politischer Bewußtseinsbildung mitgeprägt haben. Über ihren Beitrag zur Evolution der deutschen Literatur kann hier nicht gehandelt werden. Wohl aber ist anzumerken, daß der Text ausklingt in einer polito-theologischen Utopie, in der diesseitige wie jenseitige Verheißungen gleichermaßen zur Sprache gelangen. Es will uns scheinen, daß nicht zuletzt an dieser Stelle ein Erbe aufscheint, das es tradierend zu bewahren gälte, wenn anders dazu Stätten verbleiben, in denen sie weiterhin ein Heimatrecht beanspruchen dürfen.

Von den eschatologischen Schrecken und Verheißungen der Tyrannen und Märtyrer hatten wir gehört und könnten weitere gewichtige Passagen gerade auch aus den Schlußpartien beibringen. Nun, wo dies klargestellt ist, holt der Dichter ganz am Ende aus zu einer irdischen und himmlischen Endzeit-Vision.

Was vmb vnd vmb wird seyn wird alles Frieden heissen;  
Da wird sich keiner nicht vmb Land vnd Leute reissen/  
Da wird kein Ketzer seyn/ kein Kampff/ kein Zanck vnd Streitt/  
Kein Mord/ kein Städte-brand/ kein Weh vnd Hertzeleid.  
Dahin/ dahin gedenckt in diesen schweren Kriegen/  
In dieser bösen Zeit/ in diesen letzten Zügen  
Der nunmehr-kranken Welt: dahin gedenckt  
So läßt die Todesfurcht euch frey vnd vngekränckt.  
(IV, 413–420)

Ob deutlich wird, wie biblische Wendungen auch ihr Licht auf die Ordnung der weltlichen Dinge werfen? Eine Sondierung wäre unstatthaft. Das himmlische Friedensversprechen des ‚grossen FriedeFürsten‘ (IV, 503) wie er auch bei Opitz in einer erasmischen Wendung heißt, ist Richtschnur zugleich für das Zusammenleben auf Erden. Darum vermag das Gebet, mit dem das Werk endet, wiederum umstandslos himmlische und irdische Belange zu umschließen.

Das höchste Gut allein  
So vor mein Anfang war/ sol jetzt mein Ende seyn.  
(IV, 451 f.)

Es war, was den Menschen betrifft, ganz am Anfang definiert worden als Gutes tun um des Guten willen und dies als der Kern der Religion ausgewiesen worden. Nun am Schluß heißt es:

Diß was vns selig macht  
Wird durch die Schrifft genug in Augenschein gebracht/  
Vnd deutlich außgelegt.  
(IV, 448f.)

Es bedarf keiner komplizierten und insonderheit keiner strittigen theologischen Veranstaltungen, um seines Kerngehalts gewahr zu werden, der ohnehin nicht in der Theorie, sondern in der Praxis liegt. Auf eine denkwürdige Weise schmilzt wie im politischen so auch im theologischen Bereich die Überlieferung auf wenige Kernsätze zusammen. Die Katastrophe des konfessionellen wie des politischen Schismas fungiert nach Art eines Schmelztiegels. In ihr wird nur bewahrt, was als gereinigte und geläuterte Substanz eine Chance hat, den umfassendsten Zusammenbruch, den das christliche Europa in seiner Geschichte erlebte, zu überdauern. Die wenigen Essentials sind so strukturiert, daß vermöge ihrer eine Verständigung über alle denkbaren Schranken hinweg möglich sein sollte. Sie sind mit anderen Worten universal konzipiert.

Das ist der Beitrag, den die calvinistisch orientierte Intelligenz um 1600 in die Waagschale zu werfen hat, wie an anderen Zeugnissen gleichfalls deutlich gemacht werden könnte. Er ist agitatorischer Natur, wo es um Abwehr von Aggression mit der Absicht auf Überwältigung geht. Er ist irenischer Natur, wo es um den Ausgleich innerhalb der Nation und um Verständigung über die Konfessionen hinweg geht. Und er ist letztlich von der Hoffnung getragen, daß die Menschen sich auf einige wenige Maximen verständigen könnten, die sie alle verbinden, so daß auch die Schranken der Konfessionen ihr Gewicht verlieren.

So wird um 1600 von der späthumanistischen Intelligenz an einer Botschaft gearbeitet, die auf eine bemerkenswerte Weise herüberweist in das Zeitalter der Aufklärung. Es will scheinen, daß wir verarmen müßten, wenn uns diese Stimmen nicht mehr erreichen würden.

*Wolfgang Harms*

## Kampf- und Kriegsbereitschaft in heilsgeschichtlichen Bezügen auf illustrierten Flugblättern von etwa 1570 bis 1632

Die Inhalte oder Themen der illustrierten Flugblätter der Frühen Neuzeit berühren sich mit so gut wie jedem wissenschaftlichen Fach, das sich mit dieser Epoche beschäftigt. Man kann aber auch sagen, daß die meisten der vielen tausend Flugblätter dieses Zeitraums nicht in die Kompetenz nur eines einzelnen Fachs fallen. Das illustrierte Flugblatt bildet kein festumrandetes Corpus, es folgt keinem fixierten Regelwerk, nimmt aber Erfahrungen im Umgang mit Themen und Darbietungsformen auf, bevorzugt eine Appellstruktur gegenüber breiteren deskriptiven Darlegungen, spiegelt und lenkt Befürchtungen und Hoffnungen, beteiligt sich seit dem Erscheinen der strikt informierenden periodisch erscheinenden Zeitung (etwa ab 1600) immer weniger an Primärinformationen, wendet sich seither noch stärker der Aufgabe des Erklärens und der Meinungsbildung parteilicher und nichtparteilicher Art zu, setzt für unterschiedliche Schichten des intendierten Publikums unterschiedliche Schwierigkeitsgrade des Vorwissens, der Interessenlage und der Sprachbewältigung an. Es steht dabei zum Buch und zur mehrblättrigen Flugschrift, auch zu Gemälden, in engeren Entstehungs-, Wirkungs- und Sammlungszusammenhängen, als meist angenommen wird. Das Flugblatt dürfte insofern nicht zu isoliert als ein informations- und vor allem meinungsvermittelndes Medium eigenen Zuschnitts einzuordnen sein<sup>1</sup>. Dazu wenige Beispiele voraus, wie ich mich unter den Bedingungen dieses Vortrags auch im weiteren Verlauf stets nur auf sehr wenige Beispiele beschränke, die nicht bereits sämtliche Möglichkeiten vorzuführen vermögen.

<sup>1</sup> Vgl. *Michael Schilling*, Bildpublizistik der frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblatts in Deutschland bis um 1700 (Tübingen 1990); *Wolfgang Harms* (Hrsg.), Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bde. 1–4 und 6–7 (Tübingen 1980–2005), im folgenden zitiert: *Harms*, Flugblätter, hier bes. Bd. 1, Einleitung; *ders.*, Das illustrierte Flugblatt als meinungsbildendes Medium in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: *Klaus Bußmann, Heinz Schilling* (Hrsg.), 1648 Krieg und Frieden in Europa, Textband 2 (Münster, Osnabrück 1998) 323–327.

Ein 1631/1632 erschienenes anonymes Flugblatt<sup>2</sup> nimmt seine dualistisch wertende Darstellung aus der Tradition der ‚Psychomachie‘ des Prudentius und der ‚Etymachie‘ auf. Von links reiten Tugenden heran, um einen als ‚miles christianus‘ gewerteten königlichen Führer gruppiert, der mit heraldischen Zeichen als König Gustav Adolf identifizierbar ist. Was von rechts kommt, ist im Text und durch graphische Zeichen negativ gewertet: Die Positionen der Laster sind von Papst, Bischöfen, Jesuiten, Mönchen, Soldaten und Türken besetzt, in ihrer Verbindung mit den Ungläubigen und mit teuflischen Reittieren sind die konfessionellen Gegner um jede Chance wenigstens partieller Ebenbürtigkeit im Kampf gebracht. Sollte doch noch jemand nach Abschattierungen suchen, so zeigen spätestens Gestalten jeweils am äußeren Rand, daß hier Kämpfer Gottes und Teufelsstreiter aufeinandertreffen. *Gott mit uns* ist links über den neutestamentlichen Tugenden und neben einem Erzengel zu lesen, während rechts eine Schar von Teufeln mit wenig Aussicht auf des christlichen Lesers Vertrauen das Schriftband *Wir haben macht und recht allein* als Botschaft ausbreitet. *Gott mit uns* heißt in diesem Kontext: Wir wissen, was Gott will, und wir wissen uns mit ihm gegen unsere Feinde einig. Ebenso sicher ist sich die Gegenseite, daß für sie weder die Bibel noch deren Deutung von Irrtümern belastet sein könne. *Wir haben macht und recht allein* und *Gott mit uns* sind nur Varianten eines fundamentalistischen Bibel-, Welt- und Selbstverständnisses, – wenn wir uns darauf einigen, den zunächst auf spätere historische Gegebenheiten gemünzten Begriff ‚Fundamentalismus‘ als Bezeichnung für eine Verbindung von der Bereitschaft, den eigenen religiösen Standort ohne jede Hinterfragung durchzusetzen, und der durch nichts angefochtenen Sicherheit, den Gegner vernichtend abzuqualifizieren, verstehen.

Das Blatt hatte kurz- und langfristig Erfolg, blieb auch auf der angegriffenen katholischen Seite im Bewußtsein präsent. Als zum Jubiläum der Confessio Augustana 1730 dieses Blatt als Faltblatt des Buches ‚Das jubilierende Luthertum‘ neu aufgelegt wurde, wurde von der Gegenseite ein Nachdruck der Graphik des Blattes dafür gebraucht, es innerhalb des kontrovers angelegten Buchs ‚Gründliche Antwort, Zweyter Theil‘ des jesuitisch ausgebildeten Autors Johann Nicolaus Weislinger dann dem Zerstörungsarsenal der Angegriffenen auszusetzen<sup>3</sup>. Das fundamentalistisch angelegte, keine Dialoge oder Differenzierungen anbietende Flugblatt gerät hier noch nach 100 Jahren in einen weiterhin an keinerlei Dialog interessierten fundamentalistischen Kontext, als wäre es gerade eben erstmals erschienen. Hier im katholischen Buch wird zurückgewiesen, daß der Papst der Antichrist sei, hier wird bewiesen, daß Luther ein *muthwilliger frevelhafter Verfälscher deß Evangelii* sei (621). Hier läßt sich ein Aufeinandertreffen von fundamentalistischen Positionen nachzeichnen, das aber nicht etwa erlaubt, in ihnen ein

<sup>2</sup> Vgl. unten, Abb. 1: *Tugendt vnd Laster Kampff* (o.O., o.J. [um 1631/1632]). Abgebildet und von Cornelia Kemp kommentiert bei Harms, Flugblätter IV 206.

<sup>3</sup> Johann Nicolaus Weislinger, *Gründliche Antwort, Zweyter Theil, Worinnen der Prädicanten unbefugte Klagen wider uns Catholische / und insonderheit wider mich vorläufftig zernichtet werden* (Capell unter Rodeck 1733) 571–578 mit Faltblatt X; vgl. *Matthäus Jacobus Wahl*, *Das jubilierende Luthertum* (o.O. 1730).





konkurrenzloses Signum des gesamten Zeitraums des 17. und 18. Jahrhunderts zu sehen. Mir ging es zunächst nur um ein Beispiel dafür, daß das Zitieren oder Darlegen fundamentalistischer Positionen nicht etwa ein Spezifikum des zum Zuspitzen neigenden Mediums Flugblatt ist, und zugleich um ein Beispiel für die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Buch und Flugblatt.

Ein Stettiner Blatt von 1617<sup>4</sup> zeigt die Veritas als Siegerin über den entflohenen Ablasshändler Tetzl und über Papst Leo, dieser ist zu sehen als Löwe, dem Luthers Wittenberger Schreibfeder die Augen durchstoßen hat, wie man es vom Traum des Kurfürsten Friedrich der Weise her kennt. Dieser Wahrheitsanspruch wurde im Drama ‚Tetzelocramia‘ in Szene gesetzt, und das Blatt, das dessen Inhalt zusammenfaßt, wurde nach der Vorstellung verkauft, beides zusammen von Daniel Cramer, dem Blatt-Autor, in seiner Pommerschen Kirchenchronik als Publikations-Zusammenhang zitiert und beschrieben. Beschränken sich Graphik und lateinischer Text des Blatts auf die Darstellung des Siegs der Wahrheit über Vertreter der gegnerischen Konfession, so ordnet der deutsche Text diese als *der Hellen Speise* ein, gibt also mit einer beiläufigen Verteufelung der Gegner die Sicherheit und Totalität der eigenen Wertungskriterien zu erkennen. Das Flugblatt steht in einem Verbund mit dem Drama, gerät später zu einem Dokument einer Chronik, ist dabei aber nur dem Anschein nach ein Zeugnis für allseits endgültig verfestigte Wahrheit; sein Autor Cramer hatte sich wiederholt gegen den Verdacht zu verteidigen, kryptocalvinistische Positionen mit seinem lutherischen Bekenntnis zu vereinbaren<sup>5</sup>. Es läge dann hier der Fall vor, daß nur gegenüber einem einzigen konfessionellen Gegner, dem Katholizismus, die fundamentalismustypischen Formen der Dialogverweigerung und der unwiderruflichen Verteufelung des Gegners vorliegen, nicht jedoch gegenüber anderen konfessionellen Positionen, eine Unterscheidung, die nach anderer begrifflicher Einordnung suchen läßt.

Um bewußt zu halten, daß ähnlich sichere oder als sicher ausgegebene Grundlagen der eigenen Position nicht allein auf Blättern des interkonfessionellen Streits erscheinen, weise ich auf Blätter gegen nichtchristliche Gegner hin oder besser: auf Blätter zur Mobilisierung der Christen gegen nichtchristliche Gegner.

In der Teuerung und Hungersnot des Jahres 1629 speziell in südwestdeutschen Gebieten wurde nur in wenigen Flugschriften nach ökonomischen Erklärungen gesucht, der weitaus größte Teil der Flugblatt- und Flugschriftpublizistik suchte jedoch nach Sündenböcken, die durch persönliche Schuld bzw. durch persönliche Unterwerfung unter die Herrschaft von Lastern Gottes Zorn hervorgerufen hätten. Wegen der Auswirkungen ihres Wucherprivilegs fand der Vorwurf, die Juden seien an der Verarmung schuld, große Zustimmung. Ein solches Blatt wie dieses aus dem Jahre 1629 argumentiert vorwiegend mit Hilfe<sup>6</sup> zielsicher eingesetzter Bi-

<sup>4</sup> *Emblema Auff das Erste Evangelische JubelJahr* (Stettin 1617). Abgebildet und von Michael Schilling kommentiert bei Harms, Flugblätter II 129.

<sup>5</sup> Zu Cramers Bemühen, eine deutlich lutherische Position zu beziehen, s. Sabine Mödersheim, ‚Domini Doctrina Coronat‘: Die geistliche Emblematik Daniel Cramers (1568–1637) (Frankfurt a. M. u. a. 1994) 56–62.

<sup>6</sup> *Der Wein Jud* (o.O. 1629). Abgebildet und von Renate Maria Hoth kommentiert bei

belzitate, daß die Invidia die – hier konkretisierte – Wurzel allen Übels sei und daß daraus die Lenkung und allgemeine Indienstnahme der Juden durch den Teufel abzuleiten sei. Ein anderes Blatt (etwa aus derselben Zeit) beschränkt sich auf die Marginalisierung und Verfluchung der Juden: Durch gelbe, dem Buchstaben O gleichende Ringe seien sie identifizierbar gemacht; diese Form rühre daher, daß sie, wenn die Teufel sie ins Höllenfeuer stießen, vor Entsetzen ‚O, o‘ schreien<sup>7</sup>. In beiden Formen der Anprangerung ist von einer kontroversen Behandlung zweier Religionen nicht die Rede. Es ist allein die unerschütterbare Behauptungsstruktur, die das Rechthaben und die Strafwürdigkeit je einer der beiden Parteien zuordnet, was hier zur Fundamentalismus-Thematik beiträgt.

Neben Blättern, die die hohe Kultur am türkischen Hof hervorheben<sup>8</sup>, herrschen zum Türken-Thema Blätter vor, die diese gefürchteten Ungläubigen im Bündnis mit dem Teufel als Gefahr für das christliche Abendland zeigen, eine Gefahr, die spätestens bei drohenden Belagerungen Wiens publizistisch vor Augen geführt wurde. Nach der Seeschlacht von Lepanto im Jahre 1571, als zu allgemeiner Überraschung der Heiligen Liga, dem Bündnis von Papst, Venedig und Spanien, ein Sieg über die türkische Flotte gelungen war, behandelte Martino Rota in Venedig und Wien in komplexen Kombinationen von Text und Bild den militärischen Triumph, seine Ursachen und seine möglichen Folgen. In einem Blatt konkretisiert er die Bucht (*boca*) von Lepanto als Falle (*boca*), in die der Teufel den auf einem Drachen reitenden Sultan gelenkt hat<sup>9</sup>. Der spanische Johannesadler und der venezianische Markuslöwe zerfetzen den türkischen Befehlshaber vor der Falle, deren Mechanismus hilfreich von der Taube des heiligen Geistes bedient wird, um so die Mitwirkung des Papsts vor Augen zu führen. Diese Struktur ist einfach: Der Gegner ist verteufelt, der Sieg wird grausam genutzt, das christliche Publikum darf zufrieden sein, es bleibt kein Raum für differenziertere Erwägungen.

Die gleiche Situation wird auf einem gleichzeitigen Blatt vom selben Stecher komplexer dargestellt<sup>10</sup>, nicht zuletzt auch durch eine Einbettung in einen überraschend reversibel gewordenen Prozeß. Wer das Auf und Ab des ikonographi-

Harms, Flugblätter I 170. Zu anderen antijüdischen Blättern, von denen einige auch eine Zuordnung von Antichrist und Judentum vornehmen, s. *Petra Schöner*, Judenbilder im deutschen Einblattdruck der Renaissance. Ein Beitrag zur Imagologie (Baden-Baden 2002).

<sup>7</sup> *Meßkram vor die Juden* (o.O. o.J.). Abgebildet und von *Beate Rattay* kommentiert bei *Wolfgang Harms* (Hrsg.), *Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe*, Ausstellungskatalog (Coburg 1983) Nr. 150; im folgenden zitiert: Flugblätter Coburg.

<sup>8</sup> *Hie finstu warhafft abgemalt* (= Incipit des Fragments), (Augsburg um 1539–1560). Abgebildet und von *Wolfgang Harms* und *Michael Schilling* kommentiert bei *Harms*, Flugblätter VI 34.

<sup>9</sup> *Vitoria* (Venedig um 1571/1572). Abgebildet und von *Wolfgang Harms* kommentiert bei *Harms*, Flugblätter II 27.

<sup>10</sup> *Oculi omnium in te sperant* (Venedig 1572). Abgebildet und von *Wolfgang Harms* kommentiert bei *Harms*, Flugblätter II 29; vgl. dazu *ders.*, Einige Funktionalisierungen von biblischen Texten auf historisch-politischen illustrierten Flugblättern der frühen Neuzeit, in: *German Life and Letters* 48 (1995) 264–276.

schen Mechanismus eines Fortunarades wiedererkennt, erwartet oben den Herrschenden, unten den um die Herrschaft Gebrachten, vom Betrachter links den Aufsteiger, rechts den Absteiger. In einer Verlaufsphase vor dieser von Tempus (Chronos) statt Fortuna gelenkten Konstellation muß der Türke schon einmal aufgestiegen und oben im Besitz der Stadt gewesen sein. Denn die Abbraviatur Famagustas ist schon oder genauer: ist noch mit Zeichen türkischer Herrschaft besetzt; der Türke fällt bereits wieder herab, und an der ehemals Absteiger-, jetzt Aufsteigerstelle bewegt sich – gegen die bisherige Drehbewegung – eine christliche Trias empor, deren drei Figuren sich durch ein Epheserbriefzitat als Verkörperungen der ‚militia Christiana‘ ausweisen: Es sind Venedig (mit dem Markuslöwen), das Papsttum und Spanien. Gegen alle ikonographische Erfahrung und gegen alle zeitgenössische militärisch-politische Erwartung ist eine fortschreitende Bewegung der Zeit, der Abstieg der christlichen Mächte im östlichen Mittelmeerraum, umgekehrt worden. Mit zahlreichen Bibel- und Klassiker-Zitaten wird das Gegenwartereignis, der Seesieg bei Lepanto, in heilsgeschichtliche Zusammenhänge gerückt. Das kürzeste der Zitate, *tempus prope est*, wird als ein Apokalypse-Zitat ausgewiesen, das der Bedrohung bei Lepanto die Dimension des Erscheinens des Antichrist gibt. Tod und Sünden, die traditionellen Gegner des ‚Miles Christianus‘ des Epheserbriefs, wechseln ihre Gegner und ziehen, in ihrer Handlung gegen Ungläubige durch alttestamentliche Zitate ausgewiesen, den ehemals aufgestiegenen Türken an Schnüren ins Verderben. Für sämtliche Zitate gilt, daß sie in vollem Maße intertextuell eingesetzt sind, also das biblische Umfeld ihres Wortlauts aus der Bibel mit in das Flugblatt integrieren. Dadurch wird die Bedrohung durch den Türken in einen weitergreifenden, heilsgeschichtlichen Ablauf eingeordnet: Die Zeit des Erscheinens des Antichrists ist da, und dieses wurde als der heilsgeschichtliche Ort erkannt, an dem ein Sieg der Christenheit über den als Antichristen erkannten Türken nötig und möglich war. Und wenn der Halbmond oben links mit den Worten der Offenbarung sagt, er sei rot wie Blut, so werden die apokalyptische Zeichensprache und das türkische heraldische Zeichen der Gegenwart ineinandergeschoben, um die Gegenwart in apokalyptischen Dimensionen sehen zu können. Es kommt zu keiner religiösen Auseinandersetzung, nur zu der Bestätigung, daß die christliche Seite im Besitz des allein wahren Glaubens und daher auch der Herrschaft sei. Daß mit der Darlegung der Besiegbarkeit des apokalyptischen Gegners das Thema der ‚militia Christiana‘ verbunden wird, eröffnet dem Leser und Betrachter die Vorstellung, sich christlichem Handeln einzuordnen. Das Blatt appelliert, weiterhin siegesgewiß gegen die Ungläubigen zu agieren<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Zu generellen Aspekten s. *Michael Wolter*, Der Gegner als endzeitlicher Widersacher. Die Darstellung des Feindes in der jüdischen und christlichen Apokalyptik, in: *Franz Bosbach* (Hrsg.), *Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit* (Köln, Graz 1992) 23–40; im selben Band auch *Wolfgang Harms*, *Feindbilder im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit* 141–177.

In der Auseinandersetzung zwischen den christlichen Konfessionen werden fundamentalistische Positionen oft in Form von unspezifischen Verteufelungen des Gegners, nicht selten aber auch durch dessen speziell heilsgeschichtliche Gleichwertigkeit mit dem Antichrist erkennbar gemacht. Dieser Negativkonnotation können – müssen aber nicht – heilsgeschichtlich positive Markierungen der Partei des Autors gegenübergestellt werden. Wenn der Gegner etwa mit dem Antichrist gleichgesetzt oder diesem zugeordnet wird, handelt es sich um eine Abqualifizierung mit heilsgeschichtlicher Dimension und entsprechender Endgültigkeit; mit einer solchen fundamentalistischen Festlegung geht der jeweilige Autor weit über die geläufigen wertenden Implikationen hinaus, mit denen ein Gegner als Diener eines Lasters hingestellt wird. Ich beschränke mich auf Hinweise, ohne nähere Interpretationen anzuschließen.

Um 1525 erscheint auf einem anonymen katholischen Flugblatt<sup>12</sup> Luther als Koch, damit beschäftigt, aus Lastern Speisen zuzubereiten, wobei ihm in Wort und Tat einige Teufel behilflich sind. Die gegnerische lutherische Publizistik ist von Anfang an weitaus entschiedener bereit, ihre konfessionellen Gegner, besonders aber den Papst in heilsgeschichtliche Muster so negativ einzuordnen, daß jeder Dialog mit ihm ausgeschlossen wird. Wie mit dem bekannten Papsteselblatt neben Schlagworte ein präsent bleibendes ‚Schlagbild‘ gesetzt wird (um Aby Warburgs Kennzeichnung zu verwenden), unternimmt auch ein Blatt von 1551 mit dem fingierten Verlagsort Rom<sup>13</sup>, in der Parallelisierung einer Aftergeburt der Mönche und der Entstehung des Papsts und Antichrists Leistungen des Teufels im Zentrum des Katholizismus vor Augen zu führen. An dieses Muster schließen sich viele verbale und graphische Bilder an. Die schärfsten katholischen Erwidern dürften wohl dem franziskanischen Konvertiten Johannes Nas um 1569 gelungen sein. Seine Wertungen der protestantischen Seite überschreiten regelmäßig die bloße Zuordnung zu Lastern, dringen vielmehr in heilsgeschichtliche Dimensionen vor, die Verdikte auf Dauer und ohne Kompromißmöglichkeit erlauben. Auf seinen Blättern, z. B. einer Version seiner ‚Ecclesia militans‘<sup>14</sup>, wird die katholische Seite durch positive apokalyptische Zeichen vertreten, etwa durch das Sonnenweib oben links als Gegnerin der lutherischen Hure Babylon unten rechts, oder durch den Erzengel Michael (oben Mitte) als Besieger des lutherischen siebenköpfigen Tiers, dem etliche Lutheraner und einige Wiedertäufer folgen. Der

<sup>12</sup> *Das ist des Lothers Ketzers spil* (o.O. o.J. [um 1520/1525]). Abgebildet und von Wolfgang Harms kommentiert bei Harms, Flugblätter VI 7.

<sup>13</sup> Vgl. unten, Abb. 2: *De origine Monachorum. De origine Antichristi* (Fingiert: Rom 1551), abgebildet und von Michael Schilling kommentiert bei Harms, Flugblätter II 7.

<sup>14</sup> *Ecclesia militans. Ein wunderbarlicher gegenwurff* (Ingolstadt 1569). Abgebildet und von Michael Schilling kommentiert bei Harms, Flugblätter II 19; vgl. ebenda II 20 sowie Frederick John Stopp, Der religiös-polemische Einblattdruck ‚Ecclesia militans‘ (1569) des Johannes Nas und seine Vorgänger, in: DVjs. 39 (1965) 588–638. Die scharfe Kontroverse, die ab 1568 in der Bildpublizistik ausgetragen wird, verstärkt die jeweilige Position oft durch Rückgriff auf ikonologisch Bewährtes; s. Harry Oelke, Konfessionelle Bildpropaganda des späten 16. Jahrhunderts: Die Nas-Fischart-Kontroverse 1568/71, in: Archiv für Reformationsgeschichte 87 (1996) 149–200.



DE ORIGINE  
Monachorum.

**P** Astutus quondam magna prurigne Dæmon,  
Plena etenim grandi stercoreis alius erat.  
Vt pariens tandem, laxato ventre cecavit,  
Portento apparui merda stupenda nouo.  
Nunc Cucullati, disrupto podice, fratres  
Exiliunt, variae vestie, colore, animo.  
Miratur Dæmon tam horrenda stercorea vultu,  
Miratur tantum se occulisse malum.  
Et simul oborto insipiens sua stercorea vultu,  
Insuetumque stupens undique vulgus, ait:  
Non equidem lustris, video, mea viscera tanto  
Dudum tormento mota fuisse mihi.  
Ecce malum peperci, longè Cacodæmonas omnes  
Quod vincit, paucos, prodigia ista vident.  
Dixit, & ardens, totum dispersit in orbem  
Tartareos fratres, qui mala cuncta ferunt.

DE ORIGINE  
Antichristi.

**I** mperium Christo plena ditione tenenti,  
Inuidi Pluto Tartaræq; atra vocat.  
Consilioq; habito, regnanti oblitescere Christo  
Cogitat, & tandem hunc repperit ecce modum.  
Cōgregat innumeros Monachos rabidosq; Sophistas,  
Atq; sacerdotum turba maligna, gregem.  
Vna & Rabinos prægandi in vase superbos  
Pisillo miscet, massa sit inde grauis.  
Accipit hanc, immensam hominis facit inde figuram,  
Inspiratq; atram grandia in ossa animam.  
Ecce autem immam confestim corpore surgit  
Antichristus, atrox belua, triste malum.  
Qui Pluto se peiorum admittitur, hic inquit,  
Ille ille est dudum quem sibi aeterna peunt.  
Nis ergo est Antichristus, nisi bestia quædam,  
Conflata ex Monachis, vaniloquisq; sopitis.

Excusum Romæ in aere Campistor, et privilegio sanctissimi patris nostri Papæ. M. D. LII.

Abb. 2: Mit einem fingierten Impressum, das Rom als Druckort und die Darstellung als vom Papst genehmigt hinstellt, wird die Herkunft der Mönche aus der Afergeburt des Teufels und die des Antichrist aus der Substanz der Mönche behauptet. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: 95.10 Quodl. 2° fol. 75.

Text gibt an, das Blatt trete dem *Adiaphoristischen Seüwerck* entgegen, womit lutherische Flugblattpublizistik ähnlichen fundamentalistischen Kalibers gemeint ist. Aus den Bezügen auf Themen der Apokalypse werden Stimulierungen zur Kampfbereitschaft bezogen, wird zugleich jede Möglichkeit zu differenzierendem Dialog und zur Relativierung der eigenen Position ausgeschlossen. Der Detail-

reichtum des Nasschen Blattes macht dabei die Grenzen zwischen pointierendem Flugblatt und breiter fundierender Flugschrift fließend.

Weniger komplexe Blätter erzeugen eine weniger drastische, aber oft ebenfalls persuasive Einprägsamkeit. 1577 lassen Johann Fischart und Tobias Stimmer auf einem Straßburger Flugblatt Petrus und seinen Statthalter, den Papst, in Streit geraten, wobei sich der Apostel für die Protestanten einsetzt und der Papst vom Teufel unterstützt wird<sup>15</sup>. Etwa 1621/22 zeigt ein eventuell katholisches oder wahrscheinlicher lutherisches Blatt<sup>16</sup>, wie der reformierte Friedrich von der Pfalz, so wie im Neuen Testament Christus vom Teufel durch das Angebot von Herrschaftsbereichen verführt werden sollte, nun seinerseits vom Teufel zu einem Flug über das in Aussicht genommene Herrschaftsgebiet, das böhmische Königreich, eingeladen wird, wobei manche Textpartien ihren biblischen Wortlaut beibehalten. Eine relativ einfache Lösung für eine umfassende Schmähung einer Konfession ist das bekannte Blatt mit dem „Arminiansche(n) Dreckwagen“<sup>17</sup>, der die gesamten Spitzenvertreter der niederländischen Arminianer einer Verunglimpfung aussetzt, aber hier wird für den publizistischen Angriff keine heilsgeschichtliche Dimension gewonnen. Hier werden Arminianer wegen ihres toleranten Umgangs mit nichtcalvinistischen Positionen als Häretiker behandelt und als *geschmeiß* bezeichnet, wobei der anonyme Verfasser Rechtgläubigkeit beansprucht.

Als sich 1630 der Schwedenkönig Gustav Adolf nach Deutschland aufmacht, erläutern Flugblätter als sein Ziel die *Rettung der christlichen Kirche* (nicht etwa nur der lutherischen Konfession)<sup>18</sup>. Bedroht wird die Überfahrt hier durch das mit dem Papst identifizierte siebenköpfige Tier der Apokalypse. Als der Schwede deutschen Boden betritt, warten Herkulesaufgaben auf ihn<sup>19</sup>, so etwa, dem siebenköpfigen Tier entgegenzutreten, das sich gerade anschickt, die christliche Kirche in Form eines Kirchengebäudes umzustürzen. In beiden Blättern ist die Anwesenheit des siebenköpfigen Tiers nur eine Erinnerung an längst Bekanntes, während der Neuigkeitswert der Aussage beider Flugblätter auf die Ankunft des Retters der Kirche konzentriert ist. In einer zweiteiligen Flugblattsequenz von 1632<sup>20</sup> sieht man, wie Augsburg von bedrohten Protestanten nach dem Restitutionsedikt von 1628 verlassen wird. Größer noch ist die Ausweitung ihrer Gefährdung in apokalyptischer Dimension: Die evangelischen Bewohner werden vom

<sup>15</sup> Vgl. unten, Abb. 3: *Malchopapo* (Straßburg 1577). Abgebildet und von Michael Schilling kommentiert in Harms, Flugblätter VII 84.

<sup>16</sup> *Pfalsch graffischer Wegweyser* (o.O. 1621). Abgebildet und von Michael Schilling kommentiert in Harms, Flugblätter II 182.

<sup>17</sup> *D'Arminiaensche dreckWaghen* (o.O. 1618). Abgebildet und von Cornelia Kemp kommentiert in Harms, Flugblätter IV 100.

<sup>18</sup> *Schwedische Rettung der Christlichen Kirchen* (o.O. 1631), abgebildet und von Michael Schilling kommentiert in Harms, Flugblätter II 218; vgl. dort auch II 217.

<sup>19</sup> *Schwedischer Hercules* (o.O. 1630). Abgebildet und von Andreas Wang kommentiert in Harms, Flugblätter II 222.

<sup>20</sup> *Die betrangte Stadt Augspurg* und *Die durch Gottes Gnad erledigte Stadt* (beide o.O. 1632). Abgebildet und von Michael Schilling kommentiert in Harms, Flugblätter II 265 f.; vgl. Harms, Feindbilder 160–162.

## MALCHOPAPO,

Hi / lieber Christ / Hi sichst du frei /  
 Wi gar Ungleiches zeug es sei

Zwischen Petre / vnd sein Verwalter /  
 Dem Papst / der sich nennt sein Statthalter.

**G**leich / O Petre / mit der Hand /  
 Du machst dich sonst werden auch Verbannt /  
 Schilt nicht wie er wienfinger spint /  
 Vnd was in ihm am Schlüssel schint

Los dich nicht mit ein zu wirt /  
 Hoff das dich an der Schlüssel  
 Vileicht nur von geist und beist  
 Es mag wol sein das du nicht wist  
 Wo er dein Statthalter ist

Worol du michre ungleich bist  
 Du bist am Jücher - er am Schlüssel  
 Nach Got dich duist - nach Got indienst  
 Du hast nach Gotes chr getradt  
 So suchst der sun selbs chr und macht

Du lehrst das Volk aus Gotes Wort  
 Der zwingt das Volk mit peand vnd Wirt  
 Du hast die Schlüssel Christi gewandt  
 Der tracht nur wie er sich auswandert  
 Du hast Christus bestand den sellen

Er will dich in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß

Der tracht uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Du trachtst uns in sein Schloß schloß  
 Der tracht uns in sein Schloß schloß



Darum kansta es nicht mehr laden /  
 Sonder zeugt ein heit fursich Kreden  
 Durch dein Wapender was der lehr  
 Wie falsch dein Schlüssel verkehr  
 Zum schenken einer Weltlich Regierung  
 Vnd viler Allen arg verkehrung  
 Vnd wie er will den Trost macten  
 Den den Schlüssel an den  
 Als die vergabungist der Sünd  
 Vnd das man Gotes gnad verkind  
 Durch des Evangelions Predig  
 Welches von den Himmelstisch ledig  
 Derwegen sein man kannt  
 Schlagt auf aus dem Lagenmaul  
 Welches Schlüssel in allen vnsicht  
 Vnd sic auf gualt - vnd kam ich nicht  
 In sich wie gar verortet sei  
 Vnd sich für seinen Petros schen  
 Will an den Schlüssel in beid vnsicht  
 Aber er lässt sich nicht abheben  
 Er muss in lassen seinen Schlüssel  
 Vnd das uns han auf den Schlüssel  
 Die Schlüssel in der Himmelstisch  
 Das ist der Predig aus Gotes wort

Die müssen sie in laß aufschließen /  
 Also das wir uns Trost gesien  
 Vnd sich zum Evangelium  
 Das die verkehrte Hand der Sünden  
 Vnd ausschloß von Gotes Licht  
 Welcher dem Schlüssel widersteht  
 Doch tracht er sich in diesen seiten  
 Giften Legaten an der seiten  
 Das im dartracht den Tüchsch  
 Sondern Schlüssel in sonderlich  
 Dar durch er alle ding verwicket  
 All placenten erpricht vnd führt  
 Den prucht er heut so maß vnd matt  
 Vnd an seine Fines Schlüsselst  
 Der Schlüssel in ang wehrt  
 Denn soll man in nicht schenken  
 Vnd er um Gotes Wort schenkt  
 Scheut nur den Römischen Malchus nicht  
 Wel Petrus schenkt ihm nicht  
 Vnd heur wol halber nicht gericht  
 Das Gots licht allenthalb anspricht  
 Zur schenken dem finstern Keulgeschicht  
 1. 5. 7 7.

Abb. 3: Petrus bekämpft den Papst, der als Verbündeter des Teufels nicht die Nachfolge des Petrus, sondern des Malchus angetreten habe. Zentralbibliothek Zürich: PAS II 14/8.

tiarabekrönten apokalyptischen Tier bedroht und in gleicher Größe vom Jesu-Widder, wobei der Jesuit wegen der kaiserlichen jesuitischen Berater den publizistisch unangreifbaren Kaiser als Angriffsziel vertritt. Der Darstellung höchster Bedrohung folgt auf dem zweiten Blatt die Vergegenwärtigung des Retters: In der theatralischen Gebärde des Drachentöters steht Gustav Adolf als Sieger und Befreier da, damit auch als Garant für künftige Rettungstaten, selbst gegenüber einer Gegnerschaft apokalyptischen, antichristlichen Formats.

Genereller in der Aussage und ebenso unerbittlich im Anspruch auf Wahrheit und im Bestreiten jeglicher Überzeugungskraft der Gegenseite sind Blätter, die geläufige positive Bildfelder umkehren. Ein anonymes, nur als Fragment überliefertes Blatt von etwa 1525/1530<sup>21</sup> bestreitet dem Katholizismus und insbesondere den römischen Spitzen seiner Hierarchie das Recht, die Metapher vom guten Hirten, der seine Schafe weidet, auf sich anzuwenden. Die einfachen Gläubigen, die Schafe, haben in ihren gelehrten Predigern das Gegenteil von Hirten, nämlich gefährliche Wölfe, erkannt. Gegen eine militante Wolfsgesellschaft, in der sich das biblische Motiv vom Wolf im Schafspelz wiederfindet, deren Bildlogik der vielfach angewandten Etymologie vom Bischof als Beiß-Schaf nahesteht und einiges mit der Baseler Flugschrift ‚Das Wolffgesang‘ von 1521 gemeinsam hat, zieht hier eine lebhaft ermunterte Menge von bewaffneten Schafen unter einer Standarte zu Felde, die Christus in der Auferstehung zeigt. Die Evangelisten sowie Moses, Petrus und Paulus werden als Unterstützer des Angriffs der Schafe vergegenwärtigt. Den einfachen Gläubigen selbst wird die Fähigkeit zugesprochen, ein unverfälschtes Verständnis der Bibel auch ohne exegetische Angebote von Predigern zustande zu bringen. Das Blatt ist ein Appell an die einfachen Gläubigen, den unmittelbaren Zugang zur Bibel zu beanspruchen. Diese Zurückweisung der theologischen Gelehrsamkeit in Verbindung mit einer Spontaninspiration einfacher Gläubiger erscheint so explizit sonst selten im Flugblatt. Ob sich das Blatt als fundamentalistischer Angriff auf Ansprüche der Gegenseite verstehen läßt, sei dahingestellt; eine Tendenz zur Umkehrung etablierter Verhältnisse ist es gewiß, nämlich zur Etablierung einer Laienfrömmigkeit durch selbständige Aneignung der biblischen Lehre. Um die traditionelle Vorstellung vom verbindlich deutenden Prediger in Frage zu stellen, wird das feste positive Bild vom Hirten umkonnotiert.

Anfang des 17. Jahrhunderts erscheinen in niederländischer und in deutscher Sprache Blätter, die die Kenntnis der positiven Metaphern vom Schiff der Kirche als Institution, wohl auch vom Kirchenschiff als Gebäudemetapher und vom Staatsschiff voraussetzen. Auf einem Blatt von etwa 1600, zu dem es auch (vorausgehende?) niederländische Versionen gibt<sup>22</sup>, transportiert das Schiff der Kirche einen Kirchenbau, steht es unter dem Kommando des Papstes, erhält es seinen

<sup>21</sup> *Das yetz vil vnradts ist jm landt* (o.O. um 1525/1530). Abgebildet und von Wolfgang Harms kommentiert in Harms, Flugblätter VI 154.

<sup>22</sup> *Die letzte fart der Bapstischen Galeien* (o.O. um 1600). Abgebildet und von Michael Schilling kommentiert in Harms, Flugblätter II 62.



Fahrtwind aber von tubablasenden Teufeln. Der Schiffskörper stammt aus einem ebenfalls teuflischen, den Würmern, dem Ottergezucht und dergleichen niederem Getier verwandten zoologischen Bereich: Es ist ein Riesenkäfer, der auf dem Rücken schwimmend das trägt, was hier insgesamt umgewertet wird, eine teuflisch gewordene Kirche auf deren letzter Fahrt. Bei derartigen umfassenden Diabolisierungen, die sich auch mit protestantischen Parusieerwartungen vereinbaren lassen, mag man in einer Fundamentalismus-Erörterung einige Explikationen vermissen, etwa den Anspruch auf absolute Irrtumslosigkeit, zumal in der Verbalinspiration im Umgang mit der Bibel, oder die besondere Hervorhebung der Überflüssigkeit des dialogischen Umgangs mit religiösen, auch politischen Gegnern. Doch könnten wohl mit der hier vorliegenden radikalen Verteufelung beiderseits, beim angreifenden Publizisten wie beim angegriffenen Gegner, die eben genannten Begleitphänomene mitgedacht werden.

Es konnten auch eng umrissene verbale Bildlichkeiten der Bibel zum Hauptinhalt von Bild und Text eines Flugblatts gemacht werden. Jesuiten wurden öfter als lästige Insekten angegriffen. Die Gleichsetzung mit Heuschrecken auf einem Blatt von 1621<sup>23</sup> mobilisiert präzise längst vorliegende Leistungen der Bibelexegese und der Naturdeutung, gibt der eigenen Stoßrichtung erheblich mehr Autorisierung und Unwiderlegbarkeit mit, als wenn nur Assoziationen der Gefräßigkeit freigegeben würden. Die Tiara dient den Heuschrecken hier als Schutz und Behausung, der Bezug zu Endzeitvorstellungen wird vom Titel mit der Angabe des 9. Kapitels der Offenbarung eingefordert. Die Hoffnung auf die baldige Vernichtung der Jesuiten wird mit dem Hinweis auf die in der Naturkunde betonte Kälteempfindlichkeit der Heuschrecken begründet. Zusammen mit der Schilderung der Heuschrecken als 5. Plage der Menschheit in der Apokalypse ist diese Bildlichkeit dadurch an Zeitphänomene anschlussfähig, daß die patristische Exegese der Offenbarung den Heuschreckenbrunnen dort als Herkunft von Häretikern sieht, was in der Gegenwart eine vernichtende Einordnung der Jesuiten ermöglicht.

Die seit Luther vorgenommene Gleichsetzung von Papst und Antichrist ist bis in den 30jährigen Krieg immer wieder, bald häufiger, bald seltener, vorgenommen worden. Sie zählte zum beständig verfügbaren Arsenal schärfster polemischer Angriffe, die eine Endzeiterwartung voraussetzten, daraus eine Stärkung der lutherischen Position bezogen, insofern sich der Protestantismus als Vorbereitung des Zugangs zum Jenseits verstehen konnte. Von der eigenen Seite wurde die lutherische Vorstellung vom Papst als Antichrist als Glaubensbestandteil eingestuft, von der Gegenseite jedoch lediglich als Schmähung gewertet, die dann und wann, zunächst nur zögerlich und in katholischen Predigten mehr als in Flugblatt und Flugschrift gegen Luther selbst gerichtet wurde, der dann ebenfalls als Antichrist apostrophiert wurde<sup>24</sup>. Die Identifizierung des Gegners mit dem Antichrist wäre

<sup>23</sup> Vgl. unten, Abb. 4: *Allgemeiner Landschwarmb der Jesuitischen Hewschrecken* (o.O., 1619[?]). Abgebildet und von Michael Schilling kommentiert in Harms, Flugblätter II 298.

<sup>24</sup> Zur Publizistik im Jubeljahr 1617 s. Volker Leppins Beitrag in diesem Band und zuvor H.J. Schönstädt, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617* (Wiesbaden 1978), und auf

in ihren Voraussetzungen und Leistungen auf breiter Basis näher zu diskutieren, um die Bedeutung dieses Befunds und Angriffsmusters für fundamentalistische Positionen genau zu bestimmen. Mit der Antichrist-Identifizierung kann die Übermacht des Feindes und die eigene Schutzbedürftigkeit eingestanden werden, kann aber auch ein Vertrauen auf Gott aufgerufen werden, der ja sein Schöpfungswerk zu retten wisse; hiermit könnte dann eine Einsicht in das Bevorstehen des Weltendes für Lutheraner tröstliche Aspekte erhalten, da die Herrschaft des Antichrists als befristet gilt. Wieweit eine Gleichsetzung des Gegners mit dem Antichrist oder eine unspezifische Verteufelung des Gegners immer auch notwendig mit einer Verabsolutierung des eigenen Anspruchs auf Wahrheitsbesitz und Deutungsherrschaft einhergehe, ist damit nicht in allen Aspekten entschieden, also auch nicht die Frage, wieweit ein vollständig fundamentalistisches Werten eigener und gegnerischer Positionen aus Schwäche oder Stärke, aus Affirmationsbedürfnis oder aus Selbstüberschätzung resultiere.

Neben der Gleichsetzung einer Institution oder einer Person mit dem Antichrist wurde in Flugblatt wie Flugschrift auch durch umfassend heilsgeschichtliche Einordnungen die eigene Position radikal gestärkt und zu weiterem Kampf vorbereitet. Im Vorfeld des Schmalkaldischen Kriegs ereignete sich 1546 ein Mordfall, in dem in ungewöhnlich dichter Zusammenarbeit vieler Medien<sup>25</sup> sogleich ein protestantischer Protomartyr erkannt wurde. Sogleich, das heißt: Zusammen mit der ersten Information publizierte schon 20 Tage nach diesem Mord Melanchthon eine maßsetzende und Orientierung bietende Deutung in einer Flugschrift. Der zum Protestantismus konvertierte spanische Theologe Juan Diaz wurde auf Anstiften seines katholischen Bruders Alfonso, eines Mitglieds der römischen Rota, auf der Rückreise vom Regensburger Religionsgespräch, für die ihm vom Kaiser sicheres Geleit zugesagt worden war, in Neuburg an der Donau ermordet. Im sich anbahnenden Rechtsstreit zwischen dem Pfälzer Landesherrn Ottheinrich, dem Kaiser und dem Papst drang die protestantische Seite auf Publizität des Falles und Verurteilung des Mordanstifters. Daher waren Darstellungen des Falles auf wenig später publizierten Flugblättern<sup>26</sup> allein schon als Information über den Tathergang und über schon vorliegende Deutungen ein hochaktuel-

breiterer Grundlage *Ruth Kastner*, Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext (Frankfurt a.M. u.a. 1982). Zur Antichrist-Thematik in weiteren Bereichen der Epoche s. *Volker Leppin*, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (Heidelberg 1999), und *Ingvild Richardsen-Friedrich*, Antichrist-Polemik in der Zeit der Reformation und der Glaubenskämpfe bis Anfang des 17. Jahrhunderts. Argumentation, Form und Funktion (Frankfurt a.M. u.a. 2003).

<sup>25</sup> s. Näheres bei *Kathrin Stegbauer*, Perspektivierungen des Mordfalles Diaz (1546) im Streit der Konfessionen. Publizistische Möglichkeiten im Spannungsfeld zwischen reichspolitischer Argumentation und heilsgeschichtlicher Einordnung, in: *Wolfgang Harms, Alfred Messerli* (Hrsg.), Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700) (Basel 2002) 371–414 mit Abb. 1.

<sup>26</sup> Abgebildet und von Kathrin Stegbauer kommentiert in *Harms*, Flugblätter VI 35 und 35a.



sem Casus nicht zu gewinnen, eine andere Qualität der Positionierung der eigenen Konfession im publizistischen Streit der Konfessionen war erreicht: Mit Hilfe der von der alten Kirche unbestrittenen Denkform der Typologie wurde der eigenen Konfession Abel, der anderen Konfession der Brudermörder Kain im Heilsgeschehen zugeordnet. Nur die evangelische Kirche setzt hier fort und erfüllt, was im Alten Testament angelegt ist.

Ich sehe eine in Qualität und Totalität des Anspruchs vergleichbare Selbstpositionierung des Luthertums in einem vielfältig variierten Flugblatt, das zuerst 1630 zum Confessio Augustana-Jubiläum erschienen ist<sup>27</sup>. Der siebenarmige Leuchter, das Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk Israel, trägt medaillonartige Darstellungen und Stellenangaben der Paragraphen der Confessio. Daneben stehen Martin Luther mit der blühenden Rute Aarons und Kurfürst Johann von Sachsen mit dem Stab des Moses jeweils als Erfüller dessen, was der geistliche und der weltliche Führer des Volkes Israel präfigurieren. Der Leuchter hat sein Fundament vor allem in der Bibel, ausdrücklich in den Propheten, den Aposteln und dem Eckstein Christus. Dagegen liegen vorn nur noch Trümmer dessen, was in der Zwischenzeit irrtümlich für Stützen gehalten worden war, u. a. das Meßopfer, die Ohrenbeichte, das Klostergelübde, die Macht des Papstes. Das Blatt formuliert keine laute Schmähung, wird nicht von umstürzenden Bewegungen durchzogen, bietet keine ‚militia‘-Bildlichkeit für Ermunterungen zum Kampf an. Das Blatt behauptet aber – darin der lutherischen Publizistik zum Mordfall Diaz ähnlich – ein Faktum, das weiter ausgreift als alle Schmähungen des Papstes als Antichrist und alle Kampfaufrufe: Die Lutherische Lehre stellt sich im Kirchen- und Staatsverständnis in ruhiger Selbstverständlichkeit als Fortsetzerin und Erfüllerin des alttestamentlichen Bundes zwischen Gott und seinem gläubigen Volk dar. Auch hierin liegt kein Gesprächsangebot für die Gegenpartei; die Behandlung des konfessionellen Gegners geht in dessen Ignorierung über, sicherlich eine subtile, zugleich durchaus rücksichtslose Verherrlichung des eigenen heilsgeschichtlichen Standorts. Man könnte sagen: Eine fundamentalistische Selbstvergewisserung mit Hilfe einer nicht kämpferisch erscheinenden Selbsteinordnung in biblisches Heilsversprechen.

Vielleicht gehörte dieses Beispiel bereits zu Phänomenen, die zur Überwindung des Aufeinanderstoßens fundamentalistischer Positionen beitragen. Hierzu zum Abschluß noch einige Hinweise, in welcher Weise Flugblätter differenzierte Positionen von interkonfessionellen Verständigungen zugänglich machen. Es mag zu denken geben, daß in der Menge der religiösen Flugblätter zwischen 1580 und 1650 diejenigen überwiegen, denen eine profilierte Herkunft aus einer bestimmten Konfession – oder gar der missionierende Einsatz für eine Konfession – nicht oder nur mit einiger Mühe anzumerken ist<sup>28</sup>. Das liest sich oft so, als sei es – aus wel-

<sup>27</sup> *Eigentliche abbildung des Leuchters wahrer Religion* (o.O. 1630). Abgebildet und von Beate Rattay kommentiert in: Flugblätter Coburg 48; vgl. Harms, Flugblätter II 212 f.

<sup>28</sup> Eva-Maria Bangerter-Schmid, *Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahren 1570–1670* (Frankfurt a. M. u. a. 1986).

chen heterogenen Gründen auch immer – dringend erwünscht gewesen, die ‚Einfalt‘ als Adressaten zu entdecken, die – wie hier auf einem irenistischen Blatt von etwa 1619 – inmitten konfessionellen Streits oder fundamentalistischer Dialoglosigkeit das trostreiche und durch Trost Orientierung bietende Wort und Bild erhofft<sup>29</sup>. Hierzu ohne größere Erklärungen zwei Beispiele: Ein Nürnberger Neu-jahrsblatt von 1619<sup>30</sup> mit Gedanken zur Menschwerdung Christi, ist als Echogedicht nicht ohne ästhetisches Niveau. Es konzentriert sich darauf, der Bibel unangefochtene Heilsbotschaften zu entnehmen, verläßt sich damit auf das Fundament des Glaubens, ohne daß eine Spur von Militanz hinzuträte. Oder ein Augsburger Blatt vom Anfang des 17. Jahrhunderts<sup>31</sup>, das den Heiligen Christophorus behandelt, ohne ihn allein für eine Konfession zu beanspruchen. Wie in etlichen anderen Blättern protestantischer Provenienz wird auch hier uneingeschränkt positiv versucht, die Heiligenverehrung konfessionsübergreifend zu vergegenwärtigen. Ja sogar im parteilichen Flugblatt können, gegen seine Neigung zur Zuspitzung, auch Grundlagen für ein Gespräch über Unterschiede in den Konfessionen ausbreitet werden.

Ein Nürnberger Blatt von 1606<sup>32</sup> ist zwar durchaus parteilich lutherisch strukturiert, es sieht in den Protestanten die Guten, denen das Himmelreich sicher ist, und in den Katholiken die Bösen, die aber mit zum Hochzeitsmahl geladen werden, auf dem jeder das messianische Heil erlangen könne. Bei allen polemischen Formen von Parteilichkeit werden hier doch die dogmatischen Gegensätze zu Gegenständen des Dialogs gemacht. In jenen Blättern, in denen zu den Mitteln der Verteufelung des Gegners und zum Anspruch auf totale Unfehlbarkeit oder Irrtumslosigkeit der eigenen Seite gegriffen wird, war ein dialogisches Erörtern von Gegensätzen von Anfang an unterbunden, sei der Gegner nun ein Türke, ein Jude oder ein Anhänger der jeweils anderen christlichen Konfession, sei das Ziel nun die endgültige Vernichtung der schon längst bedrängten Gegner oder die mühsame, dringend nötige Affirmation der wankelmütig werdenden Anhänger der eigenen Konfession. Beides konnte Anlaß zu fundamentalistischen Zuspitzungen im Flugblatt sein, zu Behauptungen und zu Appellen. Wo Rückgriffe auf die Apokalypse oder auf andere heilsgeschichtliche Fundierungen der Wertschätzung der

<sup>29</sup> *Geistlicher Rauffhandel* (o.O. um 1619). Abgebildet und von Wolfgang Harms und Michael Schilling kommentiert in Harms, Flugblätter II 148; vgl. Abbildung und Kommentar von Heinz Schilling in Klaus Bußmann, Heinz Schilling (Hrsg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa, Ausstellungskatalog (Münster, Osnabrück 1998) 19f.

<sup>30</sup> *Echo Christiana* (Nürnberg 1619). Abgebildet und von Alois Schneider kommentiert in Harms, Flugblätter III 10.

<sup>31</sup> *Erklärung des Bilds vnd Namens Christophori* (Augsburg Anfang des 17. Jahrhunderts). Abgebildet und von Waltraud Timmermann kommentiert in Harms, Flugblätter III 72; vgl. dort III 71.

<sup>32</sup> *Aber der Wege Zum Himel ist Schmal* (Nürnberg 1606). Abgebildet und von Eva-Maria Bangerter-Schmid kommentiert in Harms, Flugblätter IV 88. Dagegen sieht auch in diesem Blatt Harry Oelke, Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter (Berlin, New York 1992) 397f., jede Möglichkeit einer Vermittlung zwischen beiden Lagern ausgeschlossen.

eigenen und der Verurteilung der gegnerischen Position fehlen, wächst die Wahrscheinlichkeit, daß ein Flugblatt die Möglichkeit erwägt, die thematisierten Probleme dialogisch zu bewältigen.

II.  
Wechselseitige Feindbilder  
der Konfessionen





*Alexander Koller*

## War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch?

Der Hl. Stuhl und die protestantischen „Häresien“ um 1600

Im folgenden Beitrag soll der Frage nachgegangen werden, ob die Bereiche Religion und Konfession bestimmend waren (im Sinne einer höchsten Prioritätsstufe) für die Politik des Papsttums und der Kurie beim Übergang vom 16. auf das 17. Jahrhundert. Ich möchte dabei zeitlich – grob gesprochen – die Periode von 1550 bis 1650 in den Blick nehmen, mit besonderer Berücksichtigung einer Kernzone um 1600, genauer gesagt der drei Jahrzehnte zwischen 1592 und 1623, die zusammenfallen mit den drei Pontifikaten Clemens' VIII., Pauls V. und Gregors XV. Die Rahmenbedingungen für die Beurteilung der päpstlichen Politik dieser Zeit sind günstig, denn seit kurzem steht mit der Publikation der kurialen Hauptinstruktionen durch Klaus Jaitner und Silvano Giordano ein neues Instrument zur Verfügung<sup>1</sup>.

Dabei möchte ich die oben genannte Frage, ob die Bereiche Religion und Konfession für die Politik des Papsttums und der Kurie um 1600 bestimmend waren, auf den europäischen Antagonismus zwischen katholischer Kirche auf der einen und Protestantismus/Calvinismus auf der anderen Seite beziehen, d. h. anders formuliert: Kann man in jener Zeit Kurie und Papst einen katholischen Konfessionsfundamentalismus<sup>2</sup> unterstellen, und zwar in dem Sinne, daß bei der Konzeption

<sup>1</sup> Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592–1605, bearb. v. *Kl. Jaitner*, 2 Bde. (Tübingen 1984); *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605–1621*, bearb. v. *S. Giordano*, 3 Bde. (Tübingen 2003); Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621–1623, bearb. v. *Kl. Jaitner*, 2 Bde. (Tübingen 1997).

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Fragestellung den Kollegvortrag von *H. Schilling*, Gab es um 1600 einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters (Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005, München 2006), wo der Autor in allen konfessionellen Lagern Europas einen „Willen zu einer fundamentalen Inanspruchnahme der Politik für Religion und Kirche“ erkennt [23], wobei allerdings der Faktor Religion niemals die Politik als „einzige und letzte Norm“ bestimmt habe [30], sowie die in diversen Aufsätzen entwickelten Vorüberlegungen desselben Autors: *H. Schilling*, Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit, in: *H. Guggisberg, G. Krodel* (Hrsg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Inter-*

und Umsetzung der Politik des Hl. Stuhls jener Zeit den Interessen von Konfession und Kirche Exklusivität bzw. absolute Priorität eingeräumt wurde unter Ausschöpfung aller verfügbaren politischen, finanziellen und militärischen Mittel?

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, vor allem unter Gregor XIII. und Sixtus V., wurde das Rahmenprogramm der kurialen Politik entwickelt, die von den päpstlichen Vertretern an den europäischen Höfen, vor allem im Bereich der zwischen 1580 und 1596 eingerichteten Nuntiaturen von Graz, Köln, Luzern und Brüssel, den sog. „Reformnuntiaturen“, umzusetzen war<sup>3</sup>. Die Instruktion für Fabrizio Verospi, der 1622 als außerordentlicher Nuntius an den Kaiserhof entsandt wurde, enthält in wenigen Worten zusammengefaßt den Kern der Auftragslage aller Nuntiaturen in der Zeit zwischen dem Konzil von Trient und dem Westfälischen Frieden. Es handelt sich demnach um folgende vier Hauptforderungen, an deren Umsetzung sich ein Nuntius tatkräftig zu beteiligen hatte<sup>4</sup>:

1. Verbreitung und Festigung des katholischen Glaubens,
2. Wiederherstellung der päpstlichen Autorität,
3. Wiedererlangung der kirchlichen Jurisdiktion und Immunität,
4. Reform des Klerus und der kirchlichen Disziplin.

Daneben gab es weitere Spezifizierungen. Konkrete, wiederholt formulierte Aufträge lauteten u. a.<sup>5</sup>:

pretationen und Debatten (Gütersloh 1993) 597–613, hier v.a. 595 f., 603–606, 608–613. – Ders., Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa, in: P. Herrmann (Hrsg.), Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart (Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft e. V. der Wissenschaften, Hamburg 83, Göttingen 1996) 123–137, v.a. 125–128. – Ders., Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: Kl. Bußmann, H. Schilling (Hrsg.), 1648 – Krieg und Frieden in Europa (Aufsatzbd. I zur Ausstellung zum 350. Jahrestag des Westfälischen Friedens, München 1998) 13–22. – Ders., Die Konfessionalisierung und die Entstehung eines internationalen Systems in Europa, in: I. Dingel, V. Lepplin, Chr. Strohm (Hrsg.), Reformation und Recht, Festschrift für Gottfried Seebaß (Gütersloh 2002) 127–144, v.a. 129–132, 136 f.

<sup>3</sup> Vgl. A. Koller, „... ut infirma confirmaret, disrupta consolidaret, depravata converteret“. Grundlinien der Deutschlandpolitik Gregors XIII., in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient 30 (2004) 391–404. – Ders., Prudenza, zelo e talento. Zu Aufgaben und Profil eines nachtridentinischen Nuntius, in: R. Leeb, S. Cl. Pils, Th. Winkelbauer (Hrsg.), Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 47, Wien 2006) 45–59.

<sup>4</sup> Der Text enthält noch eine fünfte Forderung, die im besonderen das Reich betraf, vgl. Hauptinstruktion für Fabrizio Verospi, Rom, 1622 I 13, Jaitner, Gregor XV., 828: *Cinque oggetti senza più si è proposto N. S. nelle cose della Germania: l'ingrandimento e propagatione della religion catolica, il perpetuo stabilimento dell'Imperio in principi catholici, la ricuperatione dell'autorità apostolica, il ristoro dell'immunità e giurisdittione ecclesiastica e la riforma de' costumi del clero e della disciplina ecclesiastica.*

<sup>5</sup> So im wesentlichen die Aufgabenstellung des 1573 in den süddeutschen Raum entsandten Nuntius Bartolomeo Portia, vgl. Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Ak-

- Errichtung von Diözesan-Priesterseminaren,
- Durchführung von Visitationen und Synoden,
- Gründung von katholischen Druckereien und Kontrolle des Buchmarkts,
- Förderung der katholischen Universitäten,
- Unterstützung der Reformorden, vor allem der Jesuiten,
- Kontrolle bzw. Förderung der bischöflichen Reformarbeit,
- Beseitigung der Mißstände in den Klöstern (Einhaltung von Gelübden und Klausur),
- Katholisierung der Höfe (Berufung von Predigern und Theologen, Verdrängung der Protestanten aus den fürstlichen Beratergremien, gezielte Förderung von katholischen Schlüsselfiguren),
- Bemühungen um die Konversion protestantischer Fürsten.

Dieses Programm hatte zweifellos auch Gültigkeit für den Zeitraum von ca. 1590 bis 1620, dem wir uns näher zuwenden wollen. So entschied sich Clemens VIII. Aldobrandini unmittelbar nach Pontifikatsbeginn (1592) zur Wiedererrichtung der Nuntiatur in Innerösterreich, wo der Katholizismus stark gefährdet war. Die Instruktion für den nach Graz geschickten Girolamo Porcia enthielt genaue Anweisungen für den konsequenten Kampf gegen den Protestantismus<sup>6</sup>. Andererseits liefert der Aldobrandini-Pontifikat deutliche Anzeichen dafür, daß die Bekämpfung der protestantischen Heterodoxien „nicht von vorneherein unbestritten oberste Maxime bei der kurialen Entscheidungsfindung“ war, wie Eckehart Stöve in seinem Aufsatz zu Häresiebekämpfung und *ragione di stato* konstatiert<sup>7</sup>. In der Tat erweist sich Clemens als „Realpolitiker“<sup>8</sup>, indem er unter Verweis auf die herzustellende *quiete* oder *pace publica*<sup>9</sup> nach den französischen Religionskriegen die von Sixtus V. verhängte und von Gregor XIV. bestätigte<sup>10</sup> Exkommunikation Heinrichs von Navarra aufhob unter stillschweigender Duldung des Edikts von Nantes und unter Verzicht auf eine Intervention gegen den Vertrag von St. Julien<sup>11</sup>, der das calvinistische Genf unter besonderen Schutz stellte.

tenstücken, III. Abteilung: 1572–1585, Bd. 3: Die Süddeutsche Nuntiatur des Grafen Bartholomäus von Portia (Erstes Jahr 1573/74), bearb. v. K. Schellbass (Berlin 1896) 11–34.

<sup>6</sup> Jaitner, Clemens VIII. Nr. 8.

<sup>7</sup> E. Stöve, Häresiebekämpfung und „*ragione di stato*“. Die Protestanten und das protestantische Lager in den Hauptinstruktionen Clemens' VIII., in: G. Lutz (Hrsg.), Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592–1605. Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens' VIII. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts 66, Tübingen 1994) 53–66, hier 53. Nach Stöve folgte die „kuriale Politik“ mithin nicht „einem konfessionellem Manichäismus“, ebd. 53.

<sup>8</sup> Jaitner, Clemens VIII. XV.

<sup>9</sup> Neben dem Motiv des öffentlichen Wohls werden auch die Türkenproblematik (die die gesamte Christenheit betrifft) und die Gefahr eines Schismas in Frankreich als Gründe für diese Politik angegeben (vgl. ebd.).

<sup>10</sup> A. D. Wright, The Early Modern Papacy. From the Council of Trent to the French Revolution 1564–1789 (London 2000) 202.

<sup>11</sup> Stöve, Häresiebekämpfung 61 f.

Durch die Absolution Heinrichs IV.<sup>12</sup> und die Vermittlung des Friedens von Ver vins zwischen Frankreich und Spanien erreichte die Kurie unter Preisgabe kirchlicher Idealvorstellungen (hier im konkreten Fall die Bekämpfung des Hugenotentums) nach Jahrzehnten der Abhängigkeit von Spanien größere politische Bewegungsfreiheit<sup>13</sup>. An einer Stelle der Hauptinstruktionen heißt es, daß die Fortsetzung des bewaffneten Kampfes gegen die Hugenotten zwar wünschenswert sei, dazu aber die politischen Rahmenbedingungen sich erst einstellen müßten (was erst rund 25 Jahre später unter Richelieu der Fall war)<sup>14</sup>. Eine ähnliche Rücksichtnahme auf die *pace* oder *servitio publico*, wie oben gesehen, läßt sich auch für das Reich feststellen<sup>15</sup>. So schreibt der Nuntius am Kaiserhof Antonio Caetani in seiner Finalrelation von 1610, die als Instruktion für seinen Nachfolger Salvago diente, daß sich der Papst einem Präventivschlag der katholischen Liga gegen Lutheraner und Calvinisten (ohne daß ein Grund für eine Selbstverteidigung vorläge) widersetzen würde, da dies zum einen den kurialen Instruktionen widerspräche und andererseits einen großen Schaden und Präjudiz für das öffentliche Wohl bedeuten würde<sup>16</sup>.

Damit wurde bereits auf den Nachfolger Clemens' VIII., Paul V. Borghese, vorgegriffen. Auch in diesem Pontifikat lassen sich Beispiele anführen, wonach die Kurie zeitweise und in nicht unwesentlichen Fällen vom Primat des *interesse della religione* abrückte. Einige Beispiele dafür, wie die Kurie auf die konfessionelle Zuspitzung halbherzig, fast unbeteiligt reagierte: Zu Beginn der Regierung Pauls drohte eine politisch nicht unbedeutende, bislang katholisch regierte Ländergruppe am Rhein (Jülich-Kleve) in protestantische Hände zu fallen. In diesem Zusammenhang spricht Burkhard Roberg unter Berufung auf einschlägige Quellen von einer „regelrechten Stagnation“ der Politik der päpstlichen Kurie<sup>17</sup>. Die Kurienvertreter vor Ort hätten sich mit der Rolle von Beobachtern bzw. Berichterstatern begnügt. Der Tod Johann Wilhelms 1609 habe Rom völlig überrascht und unvorbereitet getroffen.

Für ein sich in dieser Zeit abzeichnendes Militärbündnis katholischer Reichsfürsten stand Paul V. als Schirmherr und Geldgeber zunächst nicht zur Verfügung, wie das Scheitern der Liga-Gesandtschaft im Winter 1609/10 in Rom verdeutlicht. Vor diesem Hintergrund sprach Jan Niederkorn auf dem Kolloquium des Deut-

<sup>12</sup> Zu den Zweifeln Roms an einer religiös motivierten Konversion Heinrichs vgl. ebd. 61 mit Anm. 28.

<sup>13</sup> Jaitner, Clemens VIII. XVf., und Giordano, Paolo V 38.

<sup>14</sup> Vgl. Jaitner, Clemens VIII. XXXII.

<sup>15</sup> Auch Stöve, Häresiebekämpfung 64, kann Parallelen zwischen der kurialen Politik gegenüber Frankreich und der gegenüber dem Reich feststellen.

<sup>16</sup> Giordano, Paolo V 757. Als Argument wird zudem angeführt, daß Luthertum und Calvinismus derzeit große Differenzen hätten, die einer gemeinsamen Aktion gegen die katholischen Territorien entgegenstünden.

<sup>17</sup> B. Roberg, Päpstliche Politik am Rhein. Die römische Kurie und der Jülich-Klevische Erbfolgestreit, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 41 (1977) 63–87, hier 77f. Als Grund für das mangelnde Engagement Roms am Rhein nennt Roberg den Konflikt mit Venedig und die akute Türkengefahr, ebd. 79.

schen Historischen Instituts zu den Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. im Mai 2005 von einer negativen Bilanz der päpstlichen Reichspolitik in der ersten Hälfte des Borghese-Pontifikats, die geprägt gewesen sei von Rücksichtnahme nach allen Seiten und dem Fehlen einer klaren Linie<sup>18</sup>.

Auch im Konflikt um die Person Klesls verhielt sich die Kurie zwiespältig, zuwartend und unentschlossen. Zwar mißbilligte sie die zwischen den konfessionellen Parteien im Reich vermittelnde Politik des Kardinals ebenso wie dessen zögerliche Haltung bei der Behandlung der Sukzessionsfrage im Reich und in den Erbländern zugunsten Ferdinands von Innerösterreich, sie verweigerte sich andererseits den wiederholt vorgetragenen Forderungen der Erzherzöge Maximilian und Ferdinand, Klesl nach Rom zu zitieren und so politisch auszuschalten<sup>19</sup> und trug damit zur Verlängerung des von Klesl verantworteten politischen Kurses bei. Nach dem Sturz des Ministers, von dem Rom wiewohl informiert, aber nicht aktiv beteiligt war, entging Ferdinand nur knapp der Exkommunikation (Maximilian war zu diesem Zeitpunkt bereits tot) und mußte jedenfalls um Absolution bitten<sup>20</sup>.

Während die Kurie im 16. Jahrhundert noch eigene Truppen zur Bekämpfung des Protestantismus eingesetzt hatte (1546–47, 1569<sup>21</sup>, 1591), kommt es im 17. Jahrhundert nicht mehr zu vergleichbaren Einsätzen<sup>22</sup>. Die aggressive Form der Bekämpfung des Protestantismus durch den Hl. Stuhl mit militärischen Mitteln endete also vor 1600, wenn man von der Aldobrandini-Expedition von 1621, von der später noch zu sprechen sein wird, und der teilweise religiös motivierten Veltlin-Intervention von 1623<sup>23</sup> absieht. Meine Bemerkungen zum päpstlichen Heer und den militärischen Aktionen des Papsttums um 1600 stützen sich weitgehend auf die neue Studie von Giampiero Brunelli von 2003<sup>24</sup>. Auch bei der finan-

<sup>18</sup> J. P. Niederkorn, Papst, Kaiser und Reich während der letzten Regierungsjahre Kaiser Rudolfs II. (1605–1612), in: A. Koller (Hrsg.), Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. (1605–1621) (im Druck).

<sup>19</sup> Vgl. Alessandro Vasoli an Scipione Borghese, Prag, 1617 VIII 21, Archivio Segreto Vaticano, Fondo Borgh. II 168, fol. 74r-v, Chiffre. Der Papst, so der Auditor Vasoli, könne nicht das Geschäft von Maximilian und Oñate übernehmen, welche „die Schlange mit den Händen anderer fangen wollten“ (*che vorrebbero cavar il serpe con l'altrui mani*). Wenn sie Klesl aus der Regierung entfernt sehen wollen, gäbe es, so Vasoli weiter, nur eine Möglichkeit, nämlich den Kaiser von dieser Notwendigkeit zu überzeugen.

<sup>20</sup> J. Rainer, Der Prozeß gegen Kardinal Klesl, in: Römische Historische Mitteilungen 5 (1961/62) 35–163, 74.

<sup>21</sup> Zu dieser Truppenentsendung vgl. die neuere Studie von C. A. Zwierlein, Intention und Funktion, Machiavellismus und „Konfessionalisierung“: Einige Überlegungen zum militärischen Eingreifen Papst Pius' V. in die französischen Religionskriege 1569, in: M. Kaiser, St. Kroll (Hrsg.), Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit (Münster 2004) 145–166.

<sup>22</sup> Vgl. die Tabelle zu den militärischen Aktionen päpstlicher Truppen zwischen Mitte des 16. und Mitte des 17. Jahrhunderts auf S. 72.

<sup>23</sup> Zur Politik der Kurie in der Veltlin-Krise vgl. S. Giordano, La Santa Sede e la Valtellina da Paolo V a Urbano VIII, in: A. Borromeo (Hrsg.), La Valtellina crocevia dell'Europa. Politica e religione nell'età della guerra dei Trent'Anni (Mailand 1998) 81–109.

<sup>24</sup> Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560–1644) (Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Studi Storici Geografici Antropologici, Studi e

*Militärische Aktionen päpstlicher Truppen zwischen Mitte des 16. und Mitte des 17. Jahrhunderts*

---

1546–47	Beteiligung am Schmalkaldischen Krieg
1551–52	Parma-Krieg gegen Ottavio Farnese
1556–57	Krieg gegen Philipp II.
1562	Truppenaushebung zur Verbesserung der Verteidigung Avignons
1565	Hilfs Expedition zur Verteidigung Maltas gegen die Türken
1569	Einsatz in Frankreich gegen die Hugenotten
1570–72	Aktionen zur See gegen die Türken (Lepanto)
1578–80	Irlandexpedition
1591	Kampagne in Frankreich gegen Heinrich von Navarra
1592–93	Aktionen gegen Banditen im Kirchenstaat
1595	1. Ungarnexpedition (gegen Türken)
1597	2. Ungarnexpedition
1597–98	Mobilisierung im Zusammenhang mit der Eingliederung Ferraras in den Kirchenstaat
1601	3. Ungarnexpedition
1605	Päpstliche Besatzungstruppen im ungarischen Komorn
1606–07	Mobilisierung im Zusammenhang mit der Venedig-Krise (Interdikt)
1621	Entsendung eines Regiments nach Böhmen
1623	Übernahme der Festungen im Veltlin durch päpstliche Truppen
1624–27	Mobilisierung im Zusammenhang mit der Eingliederung Urbinos in den Kirchenstaat
1626–27	Expedition zur erneuten Übernahme und Zerstörung der Festungen im Veltlin
1628	Mobilisierung zum Schutz der Nordgrenzen des Kirchenstaats (im Zusammenhang mit dem Mantuanischen Erbfolgekrieg)
1641–44	1. Castro-Krieg gegen Parma, Modena, Toskana und Venedig
1649	2. Castro-Krieg

---

☐ Aktionen gegen die Protestanten

☐ Aktionen mit konfessioneller Komponente

Quellen:

A. *Da Mosto*, Ordinamenti militari delle soldatesche dello Stato romano nel secolo XVI, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 6 (1904) 72–133. – *Ders.*, Milizie dello Stato romano dal 1600 al 1797, in: Memorie storiche militari 10 (1914) 193–580. – G. *Brunelli*, Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560–1644) (Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Studi Storici Geografici Antropologici, Studi e ricerche 8, Rom 2003).

ziellen Unterstützung des Kampfes gegen Luthertum und Calvinismus in Form von Subsidien an Kaiser und Liga zeigte sich die Kurie im beginnenden 17. Jahrhundert mehr als zurückhaltend<sup>25</sup>. Geldforderungen wurden von Paul V. regelmäßig mit Nein beschieden. Die einschlägigen Instruktionen wiederholen stereotyp die Anweisung an die Nuntien, allfällige Anfragen in diese Richtung mit Verweis auf die leeren päpstlichen Kassen schon im Vorfeld abzuwehren<sup>26</sup>. Erst nach Beginn des böhmischen Aufstands wurde eine Finanzhilfe bewilligt, die von König Ferdinand und seinen Beratern allerdings als unangemessen empfunden wurde<sup>27</sup>. Als 1620 Herzog Maximilian von Bayern erneut mit einer Geldbitte in Rom vorstellte und abgewiesen wurde, schrieb er seinen Gesandten Furtenbach und Crivelli: „Aller Anzeig nach will man das Werk zu Rom nicht recht capiren. Sie imaginiren ihnen, es sey ein leicht ding, die Unirten im Reich auszutilgen.“<sup>28</sup> Auch der päpstliche Nuntius in Brüssel, Lucio Morra, wies die Vorwürfe des spanischen Generals Spinola, der Hl. Stuhl würde den Katholizismus im Reich zu wenig unterstützen, mit dem Hinweis zurück, der Krieg im Reich sei in erster Linie ein Krieg der Casa d'Austria und nicht einer des Papstes<sup>29</sup>. Schließlich fand sich aber Paul V. noch im Verlauf des Jahres 1620 zu finanziellen Zusagen bereit, die aber erst im nachfolgenden Pontifikat eingelöst werden konnten<sup>30</sup>.

Unter dem Nachfolger Pauls V. zeichnete sich dann eine Wende der kurialen Politik ab. Während der zwei Jahre des Ludovisi-Pontifikats rücken die Interessen von Religion und Kirche wieder klar und deutlich ins Zentrum der päpstlichen Politik. Unter dem Eindruck des überwältigenden Sieges am Weißen Berg bekannte sich Rom nun zu einer aktiven und eindeutigen Kriegspolitik mit beträchtlichen Subsidienzahlungen<sup>31</sup>. Waffenstillstandsverhandlungen zwischen der Liga und Friedrich von der Pfalz wurden von Rom kategorisch abgelehnt<sup>32</sup>. Der Nuntius am Kaiserhof Carafa erhielt die Weisung, durch die Empfehlung weiterer militärischer Einsätze ohne Verzögerung auf die völlige Niederlage der Rebellen hinzuarbeiten<sup>33</sup>. 1621 kam es unter Führung von Pietro Aldobrandini zum letzten

ricerche 8, Rom 2003). Giampiero Brunelli sei an dieser Stelle für zahlreiche nützliche Hinweise und Anregungen bei der Vorbereitung dieses Beitrags gedankt.

<sup>25</sup> D. Albrecht, Maximilian I. von Bayern 1573–1651 (München 1998) 514.

<sup>26</sup> Giordano, Nr. 82, 8.

<sup>27</sup> G. Albrecht, Zur Finanzierung des Dreißigjährigen Krieges. Die Subsidien der Kurie für Kaiser und Liga 1618–1635, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 19 (1956) 534–567, hier 535–539. Vgl. auch das Schreiben von Ascanio Gesualdo an Scipione Borghese unmittelbar nach dem Prager Fenstersturz, Wien, 1618 VII 21, Archivio Segreto Vaticano, Fondo Borgh. II 156, fol. 106r, Deciffrat.

<sup>28</sup> Zitiert nach Albrecht, Finanzierung 538.

<sup>29</sup> Vgl. Lucio Morra an Scipione Borghese, Brüssel, 1618 XII 15, gedruckt in: Correspondance des nonces Gesualdo, Morra, Sanseverino avec la secrétairerie d'État pontificale (1615–1621), bearb. v. L. v. Meerbeeck (Analecta Vaticano-Belgica 2/IV, Bruxelles, Rom 1937) 550–552.

<sup>30</sup> Albrecht, Finanzierung 539–541. – Ders., Maximilian I. 514.

<sup>31</sup> Ders., Finanzierung 540f.

<sup>32</sup> Jaitner, Gregor XV. 53.

<sup>33</sup> Ebd. 608, 610f.

Mal zur Mobilisierung eines päpstlichen Regiments zum Kampf gegen den protestantischen Glaubensfeind. Die Aktion endete allerdings bereits zwei Monate nach der Mobilisierung<sup>34</sup>. Am 8. Mai 1622 wurde in Rom ein triumphales Fest gefeiert zu Ehren jenes Marienbildes, welches der Karmeliter Domenico di Gesù Maria vor der entscheidenden Schlacht am 8. November 1620 bei Prag den Offizieren und Soldaten der Ligatruppen als Zeichen himmlischen Beistands präsentiert und nach seiner Rückkehr aus Böhmen dem Papst übergeben hatte<sup>35</sup>. Die Neuausrichtung der Politik von Papsttum und Kurie unter besonderer Berücksichtigung konfessioneller Aspekte zeigte sich nicht zuletzt folgenreich bei der ebenfalls 1622 mit dem Ziel der Rückgewinnung bzw. Missionierung von Territorien sowie der Verteidigung bzw. Verbreitung des Katholizismus eingerichteten Kongregation der *Propaganda Fide*.

Ein Ausblick auf den Pontifikat Urbans VIII. zeigt allerdings, daß es sich bei der betont konfessionell-kirchlich ausgerichteten Politik Gregors XV. nur um ein Intermezzo gehandelt hatte. Schon kurze Zeit nach dem Tod Gregors Mitte der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts stellte sein Nachfolger die Subsidienzahlungen für die katholischen Truppen im Reich ein<sup>36</sup>. In den Jahren zwischen 1628 und 1633 kam es zu einer politischen Verständigung zwischen Rom und Frankreich. Der Nuntius in Paris vermittelte die französisch-bayerische Allianz von 1631 mit dem Ziel, Kurfürst Maximilian aus dem Bündnis mit dem Kaiser zu lösen. Die Anbahnung des Offensivbündnisses zwischen Frankreich und dem protestantischen Schweden war in Rom bekannt und wurde stillschweigend geduldet. Im März 1632 kam es zu jener spektakulären und unerhörten Szene im Konsistorium, als Kardinal Borgia öffentlich den Papst für den Ruin des Katholizismus im Reich mitverantwortlich machte<sup>37</sup>.

Wo lagen nun die Gründe für das zeitweise doch beträchtliche Abweichen der realen päpstlichen Politik von den konfessionellen Zielsetzungen und Idealen der nachtridentinischen Kirche, die ein konsequenteres Vorgehen gegen den Protestantismus hätten erwarten lassen?

<sup>34</sup> Vgl. ebd. Nr. 12. Der im Juni 1621 ernannte Pietro Aldobrandini begann jedoch erst im August mit den Vorbereitungen der Expedition durch Anwerbung von 2000 Infanteristen und 500 Reitern. Der ideale Zeitpunkt im Jahr für den Beginn der Kampagne war damit bereits überschritten, so daß es zur Auflösung der Truppen schon nach wenigen Wochen kam. Gregor XV. kehrte daraufhin zum System der Subsidien zurück. Allerdings zeigte sich, daß die Form der Klerusbesteuerung nicht mehr zeitgemäß war und auf dieselbe Akzeptanz stieß wie 1595, vgl. *Brunelli*, *Soldati del papa* 190.

<sup>35</sup> Vgl. O. *Chaline*, *La bataille de la Montagne Blanche* (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers (Paris 2000). – *Ders.*, *La curia romana e la Boemia da Rodolfo II alla Guerra dei Trent'anni*, in: *M. Sanfilippo, A. Koller, G. Pizzorusso* (Hrsg.), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna* (Viterbo 2004) 173–184, hier 178.

<sup>36</sup> *Albrecht*, *Finanzierung* 547 f.

<sup>37</sup> Zum Borgia-Protest vgl. *L. v. Pastor*, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. XIII/1 (Freiburg i. Br. 1928) 431–441. – *G. Lutz*, *Roma e il mondo germanico nel periodo della guerra dei Trent'Anni*, in: *G. Signorotto, M. Visceglia* (Hrsg.), *La corte di Roma tra Cinque e Seicento. „Teatro“ della politica europea* (Roma 1998) 436. – *Ders.*, *Urbano VIII*, in: *Enciclopedia dei papi*, Bd. 3 (Rom 2000) 306.



Eine erste Antwort gibt die Bipolarität des päpstlichen Amtes. Der Papst war nicht nur geistliches Oberhaupt der katholischen Kirche, sondern bekanntlich auch Souverän des Kirchenstaats. Die Politik qua weltlicher Fürst mußte flexibel und unter Ausschöpfung aller Spielräume gestaltet werden. Es war mitunter schlechterdings unvermeidbar, den Erfordernissen der Staatsräson gegenüber konfessionellen Überzeugungen die Präzedenz einzuräumen. Die Bedeutung des Politischen im Papsttum der Frühneuzeit hat gerade Paolo Prodi in seiner grundlegenden Studie zum Papst als weltlichen und geistlichen Fürsten herausgearbeitet<sup>38</sup>. Was die Politik Clemens' VIII. betrifft, um nun wieder die uns interessierende Zeit um 1600 in den Blick zu nehmen, so kommt Stöve in dem bereits zitierten Aufsatz zu folgender Bewertung<sup>39</sup>:

Der Aldobrandini-Pontifikat sei „lesbar als ein Kapitel politischer Vernunft in einer Epoche konfessioneller Verhärtung, die es einem verantwortlichen politischen Handeln schwer machte, gegenüber einem religiösen Wahrheitsanspruch entspringenden Fanatismus den notwendigen Differenzierungsspielraum zu erhalten. Der Kurie, für die die religiöse Legitimation den Nerv ihres prominenten Anspruches im europäischen Mächtekonkord bildete, ist der Verzicht auf religiös gespeisten Wahrheitsanspruch zugunsten politisch motivierter Flexibilität, die sich auf erreichbare Ziele beschränkt, sicherlich nicht leicht gefallen. Der Primat der *ragion di stato* als ultima ratio auch in der kurialen Kirchenpolitik und damit der Verzicht auf ideelle Ansprüche, wenn sie machtpolitisch nicht einklagbar sind, sind der Preis, den Rom zahlt, um weiterhin im Konzert der europäischen Mächte mitzuspielen zu können.“

Diese in bezug auf Clemens VIII. gemachten Aussagen gelten in ähnlicher Weise für Urban VIII. In diesem Pontifikat nahmen die Subsidienzahlungen an das Reich in den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts in dem Maße ab, wie die militärischen Erfolge von Kaiser und Liga zunahmen. Papst und Kurie konnte nicht an einem völligen Sieg des katholischen Lagers gelegen sein, da dies gleichzeitig die Hegemoniestellung des Hauses Habsburg in Europa befestigt hätte<sup>40</sup>. Eine Anlehnung an Frankreich war die natürliche Folge. Diese war auch deshalb angeraten, da das politische Gleichgewicht auch in Italien völlig zuungunsten des Kirchenstaats zu kippen drohte, als Ende der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts nach dem Aussterben der Gonzaga eine Inbesitznahme von Mantua und Monferrat (Territorien, die aus Sicht Roms gleichsam „ante portas“ lagen) durch die Casa d'Austria möglich schien. Viel Geld wurde nun für die Befestigung der Nordgrenzen des Kirchenstaats aufgewendet.

<sup>38</sup> P. Prodi, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna (Annali dell'Istituto italo-germanico, Monografia 3, Bologna 1982) vor allem 295–344.

<sup>39</sup> Stöve, Häresiebekämpfung 64.

<sup>40</sup> Albrecht, Finanzierung 546f. Es stehen diese Vorgänge übrigens in einer interessanten Parallele zur Politik Papst Pauls III., der als Reaktion auf die Schlacht von Mühlberg (1547) seine Truppen aus dem Reich abzog und das kurz zuvor eröffnete Konzil von Trient nach Bologna verlegte, da er der neuen Machtstellung Karls V. mißtraute.

Auf dem Weg zum Westfälischen Frieden wird die Kurie sich schließlich dann unter Innozenz X. wieder zu einer Privilegierung des konfessionellen Aspekts in der Politik entschließen und den Rückzug auf, wenn man so will, fundamentalistische Positionen antreten. Allerdings mit weitreichenden Folgen. Indem der päpstliche Vertreter in Münster, Chigi, gegen das Vertragswerk Protest einlegte, vollzog die Kurie zwar eine klare dogmatische Abgrenzung, verabschiedete sich aber gleichzeitig selbst als einflußreiche politische Kraft im gesamteuropäischen Mächtesystem.

Die Förderung der eigenen Familie ist als zweites wichtiges handlungsbestimmendes Movens für die Politik der Päpste in jener Zeit zu nennen. Es ist in der Forschung unumstritten, daß die Päpste bis zur offiziellen Abschaffung des Nepotismus 1692 (aber auch noch darüber hinaus in weit abgeschwächter Form) bei der Ausgestaltung ihrer Politik mehr oder weniger systematisch die Interessen der Familie berücksichtigten. Die römische Kurie war bekannt für ihre großen Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs für Vertreter aller Schichten. Das Papsttum war davon nicht ausgenommen. Bedingt durch das System der Wahlmonarchie gelang es in dem uns interessierenden Zeitraum zahlreichen Aufsteigerfamilien, einen Vertreter auf dem Papstthron zu plazieren. Die Zeit des Pontifikats (von dem man nicht wußte, wie lang er dauerte, weshalb Eile geboten war) wurde dazu genutzt, die erworbene Stellung zu konsolidieren. Dies geschah in erster Linie durch den Erwerb von Besitzungen für den weltlichen Nepoten (als künftigem Stammhalter der Familie) verbunden mit der Anbahnung einer möglichst prestigeträchtigen Eheverbindung mit einer Vertreterin des Hochadels. Die geistlichen Nepoten und die Klientel im engeren und weiteren Umfeld des Papstes wurden mit Pfründen, Ämtern und sonstigen Gaben versorgt. Ein Beispiel für eine intensive päpstliche Familienpolitik ist nicht zuletzt Paul V., wie die Arbeiten von Wolfgang Reinhard und seiner Schüler zum Nepotismus und zur Mikropolitik von Papst und Kurie während des Borghese-Pontifikats zeigen konnten<sup>41</sup>. Ähnliches läßt sich für die Familien- und Patronagepolitik der Aldobrandini, vor allem aber der Barberini sagen, wie die Untersuchungen von Georg Lutz und Irene Fosi<sup>42</sup> belegen.

Umgekehrt war der nepotistische Anteil an der betont konfessionell-kirchlich ausgerichteten Politik des Ludovisi-Pontifikats geringer. Wie Jaitner gegenüber der älteren Literatur herausarbeiten konnte, war Gregor XV. keineswegs krank und hinfällig, sondern gab die Richtlinien seines politischen Handelns selbst vor, unterstützt durch den Staatssekretär Agucchi<sup>43</sup>. Der geistliche Nepot konnte hier

<sup>41</sup> Vgl. zuletzt: Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua von J. Zunckel, H. von Thiesen, G. Metzler, J.-Chr. Kitzler, hrsg. v. W. Reinhard (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 107, Tübingen 2004).

<sup>42</sup> Lutz, Roma e il mondo germanico. – Ders., Urbano VIII. – I. Fosi, All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca (Rom 1997).

<sup>43</sup> Jaitner, Gregor XV. vor allem 98–106. – Ders., Kurie und Politik, in: A. Koller (Hrsg.), Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturberichtsforschung (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 87, Tübingen 1998) 1–16.

nicht die einflußreiche zentrale Position im Machtgefüge der Kurie einnehmen wie im Borghese-Pontifikat. Allerdings setzte auch in diesem Pontifikat die Familienförderung nicht aus: Für den Papstbruder Orazio Ludovisi wurde 1621 das Herzogtum Fiano, für den Kardinalnepoten Ludovico Ludovisi 1622 das Herzogtum Zagarolo erworben<sup>44</sup>. Allein die für diese Ankäufe aufzuwendenden Summen überstiegen bei weitem die ins Reich transferierten Subsidien<sup>45</sup>.

Gerade für Urban VIII. lassen sich zahlreiche Belege für eine aggressive, Politik und Finanzen der Kurie insgesamt stark belastende Protegierung des eigenen Clans anführen. Obwohl Urban die päpstlichen Ressourcen wegen der Aufwendungen im Zusammenhang mit dem Mantuanischen Erbfolgekrieg 1630 für erschöpft hatte erklären lassen, konnte im selben Jahr für mehr als eine halbe Million Scudi das Fürstentum Palestrina für Taddeo Barberini gekauft werden<sup>46</sup>. Im Jahr des Borgia-Protestes und der Invasion Gustav Adolfs 1632 wurde der Güterbesitz des Nepoten Taddeo mit 4 Millionen Scudi angegeben<sup>47</sup>. 1634 kam es zum letzten Mal zur Auszahlung von Subsidien an die Liga, die bereits im Krisenjahr 1632 bewilligt worden waren<sup>48</sup>. Gezahlt wurden insgesamt 477 000 Scudi, von denen allerdings auch ein beträchtlicher Teil für die Absicherung der Präzedenz-Ansprüche des neuen römischen Präfekten, Taddeo Barberini, aufgewendet wurde. Für fast dieselbe Summe, nämlich 427 000 Scudi, wurde im selben Jahr die Herrschaft Valmontone erworben, wiederum für den Nepoten Taddeo<sup>49</sup>.

Der Castro-Krieg<sup>50</sup> mit desaströsem Ausgang für die römische Kurie soll ein letztes Beispiel dafür sein, wie rein persönliche Motive die Politik des Papstes in den Jahren zwischen 1641 und 1644 beherrschten. Es war dieser Krieg und nicht die Subsidien für Kaiser und Liga, der zum Zusammenbruch der päpstlichen Finanzen führte. Rein formal ging es um die Rückgewinnung eines von den Farnese gehaltenen Lehens des Kirchenstaats. Während politische Motive (die rechtlichen Ansprüche des Kirchenstaats) vorgeschützt wurden, ging es in Wirklichkeit aber um die Interessen der Familie Barberini. Jetzt wurde auch der von Sixtus V. für absolute Notfälle der Kirche angelegte Engelsburgsschatz angetastet, auf den nicht einmal während der großen Krise von 1618 zur Unterstützung der Katholiken im

<sup>44</sup> *Pastor*, Geschichte der Päpste XIII/1 46 und 53.

<sup>45</sup> *Albrecht*, Finanzierung 563.

<sup>46</sup> Die öfters genannte Summe von 725 000 Scudi (vgl. *Pastor*, Geschichte der Päpste XIII/1 258) ist wohl zu korrigieren in 575 000 Scudi, vgl. *Lutz*, Roma e il mondo germanico 437, Anm. 36.

<sup>47</sup> *Albrecht*, Finanzierung 563.

<sup>48</sup> Ebd. 559f. – Die Angaben bei Albrecht wurden ergänzt und präzisiert durch *G. Lutz*, Die päpstlichen Subsidien für Kaiser und Liga 1632–1635. Zahlen und Daten zu den finanz- und den bilanztechnischen Aspekten, in: *W. Becker, W. Chrobak* (Hrsg.), Staat, Kultur, Politik. Beiträge zur Geschichte Bayerns und des Katholizismus, Festschrift zum 65. Geburtstag von Dieter Albrecht (Kallmünz/Opf. 1992) 89–105. – Vgl. jetzt auch Nuntiaturberichte aus Deutschland, IV. Abteilung: 17. Jahrhundert, Bd. 7: Nuntiatoren des Malatesta Baglioni, des Ciriaco Rocci und des Mario Filonardi. Sendung des Alessandro d'Ales 1634–1635, bearb. v. *R. Becker* (Tübingen 2004) Register s. v. 'Subsidien'.

<sup>49</sup> *Pastor*, Geschichte der Päpste XIII/1 260. – *Lutz*, Roma e il mondo germanico 436f.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu jetzt *Brunelli*, Soldati del papa 241–272.

Reich zurückgegriffen worden war<sup>51</sup>. Neben der militärischen Niederlage und einem ungeheuren finanziellen Aderlaß bedeutete das Abenteuer um Castro für das Papsttum einen großen Verlust an Prestige und Glaubwürdigkeit. Das große konfessionelle Ringen in Mitteleuropa hätte auch in diesem Pontifikat eine andere Reihung der Prioritäten an der Spitze der katholischen Kirche erwarten lassen.

Der soeben gemachte Befund spiegelt sich auch in der Sprache der offiziellen Dokumente wieder<sup>52</sup>. So findet die der Staatsräson geschuldete Politik Clemens' VIII. Widerhall in der Instruktion für Taverna, in der es heißt, daß der Papst es als seine zentrale Aufgabe ansehe, Frieden zu stiften und als *padre commune* die Einheit zwischen zwei verfeindeten Lagern wiederherzustellen bzw. Konflikte und Zwietracht zu verhindern (*come padre commune deve seminar sempre consigli di pace et di unione et non d'inimicitie et di discordie, proveder che niuno sopraffaccia l'altro*)<sup>53</sup>.

Was die einzelnen heterodoxen Gruppen (Lutheraner, Calvinisten, aber auch Wiedertäufer) betrifft, so werden diese terminologisch nicht immer präzise unterschieden, bzw. eine genaue terminologische Bezeichnung der verschiedenen protestantischen Denominationen erfolgt nur in wichtigen politischen Kontexten. So wissen die Kurie und deren Vertreter vor Ort natürlich, ob ein Kurfürst Lutheraner oder Calvinist ist, ansonsten kommt es oft zu keiner Zuordnung bzw. auch zu Verwechslungen. Eine genaue Bestimmung dieser Gruppierungen erscheint auch nicht nötig, denn in den Augen Roms sind diese unterschiedslos „häretisch“, da sie sich glaubensmäßig von Rom abgesetzt haben und sich der Obödienz und Jurisdiktion des Hl. Stuhls entzogen haben<sup>54</sup>. Deshalb begegnet auch immer wieder in diesem Kontext als Bezeichnung für den „Häretiker“ das Wort ‚Rebell‘<sup>55</sup>, der zunächst Rom und anschließend seinem Landesherrn (Niederlande, Böhmen) den Gehorsam aufgekündigt hatte, oder – auf eine knappe binäre Formel gebracht – die guten Katholiken werden den verbrecherischen Protestanten gegenübergestellt (*buoni cattolici scelerati protestanti*)<sup>56</sup>. Ansonsten werden klassische Topoi der Ketzerdiffamierung verwendet, wenn Häresie als Teufelswerk (*fraude del*

<sup>51</sup> *Albrecht*, Finanzierung 536.

<sup>52</sup> Herangezogen wurden hier nicht die zum Großteil aus jesuitischem Ambiente stammenden, weit verbreiteten Handreichungen für die Offiziere und Soldaten des päpstlichen Heeres, etwa Antonio Possevinos „Soldato christiano“, dessen Erstveröffentlichung in das Jahr der Hugenottenkampagne Pius' V. fällt (1569), oder das vor dem Hintergrund des Konflikts mit Venedig von Cesare Palazzolo modifizierte Bild des „Soldato di Santa Chiesa“ (1606) vgl. *Zwierlein*, Intention und Funktion 154–157. – *Brunelli*, Soldati del papa 118–121.

<sup>53</sup> *Jaitner*, Clemens VIII. 2 (Hauptinstruktion für Luigi Taverna, Nuntius in Venedig).

<sup>54</sup> *Stöve*, Häresiebekämpfung 55.

<sup>55</sup> *Jaitner*, Clemens VIII. 84, wo in der Instruktion für Camillo Caetani gesagt wird, daß die „Häresie“ die Rebellion in den Niederlanden ausgelöst habe. – *Ders.*, Gregor XV. 608 in bezug auf Böhmen (*ostinate reliquie de' ribelli*). Auch der Begriff des *tumulto*, der im Zusammenhang mit den Forderungen nach Religionszugeständnissen von seiten der Protestanten auf Landtagen mitunter fällt, gehört in dieses semantische Feld des Ungehorsams und Rebel-lentums (vgl. z. B. *Giordano*, Paolo V 847).

<sup>56</sup> *Giordano*, Paolo V 877.

*demonio*<sup>57</sup>) oder ansteckende Krankheit (*male contagioso*<sup>58</sup>) charakterisiert wird, etwa im konkreten Fall der Diskussion um die offizielle Zulassung englischer Kaufleute in Antwerpen<sup>59</sup>.

Bereits in den Instruktionen Pauls V. zeichnet sich eine Hierarchie des Bösen ab. Danach sei der Calvinismus die schlimmste Sekte wegen ihrer besonderen Form der Gotteslästerung, des Ungehorsams und der Verachtung gegenüber Fürsten und Gesetzen (hier also wieder die anarchische Note) sowie wegen ihrer besonderen Unmenschlichkeit und Grausamkeit. Deshalb seien sie als noch verwerflicher als die Türken oder die Heiden einzustufen<sup>60</sup>. In den entsprechenden Dokumenten des Pontifikats Gregors XV. setzt sich diese Tendenz fort. Der Calvinismus ist auch hier die schlimmste Form der Häresie, Genf die Festung allen menschlichen Übels und ein zweites Sodom<sup>61</sup>.

In der Realität wird die Möglichkeit einer bewaffneten Auseinandersetzung mit den Protestanten allerdings nur für den Verteidigungsfall in Betracht gezogen. Wendungen wie *attaccar*<sup>62</sup> („angreifen“) oder *prender le armi*<sup>63</sup> („zu den Waffen greifen“) erscheinen nur in entsprechenden Kontexten.

Bei Gregor XV. läßt sich allerdings entsprechend seiner Politik und bedingt durch die veränderte Situation in Mitteleuropa auch eine aggressivere Sprache in den Instruktionen im Vergleich zu seinen beiden Vorgängern feststellen. Der Kampf gegen den Pfalzgrafen ist nach dem großen Erfolg der Liga unerbittlich mit militärischen Mitteln bis zum endgültigen Sieg fortzuführen, so in der Hauptinstruktion für den Nuntius Verospi. Der Krieg wird als gerechte Sache Gottes bezeichnet (*una causa di Dio*), also als eine Art Heiliger Krieg. Die Entscheidung am Weißen Berg wird als „himmlischer“ bzw. auf ein göttliches Wunder zurückzuführender Sieg (*celeste vittoria*<sup>64</sup>, *la miracolosa vittoria di Praga*<sup>65</sup>) bezeichnet.

Eine Durchsicht der Hauptinstruktionen ergab aber auch, daß von einem eschatologischen Endkampf bzw. Apokalyptik im Kontext der konfessionellen Debatte keine Rede sein kann, weshalb Matthias Pohlitz zuzustimmen ist, der in seinem 2002 erschienenen Aufsatz von der „relativen Unattraktivität apokalypti-

<sup>57</sup> Jaitner, Clemens VIII. 372.

<sup>58</sup> Giordano, Paolo V 994, vgl. auch ebd. 647 (*provincie del Reno infette d'heresie*), 663 (*infettione d'heresie*), 870 (*provincia infetta d'heresia*).

<sup>59</sup> Vgl. hierzu auch die in bezug auf die Hauptinstruktionen gemachten Beobachtungen von Stöve, Häresiebekämpfung 54f.

<sup>60</sup> Giordano, Paolo V 845.

<sup>61</sup> Jaitner, Gregor XV. 618, 743f., 773, 793.

<sup>62</sup> Giordano, Paolo V 757, vgl. oben Anm. 16.

<sup>63</sup> Ebd. 851. In diesem Fall erhielt der zum Regensburger Reichstag 1613 entsandte Legat Carlo Madruzzo die Weisung, daß der Kampf gegen die Protestanten nur zur Verteidigung eines Territoriums oder einer belagerten Stadt aufgenommen werden dürfe. Zuvor müßten zudem die Einhaltung der Statuten der Liga und eine Beteiligung des Kaisers sowie der wichtigsten Reichsfürsten sichergestellt sein.

<sup>64</sup> In der Instruktion für Carafa, Jaitner, Gregor XV. 607.

<sup>65</sup> Ebd. 788 (Instruktion für Acquaviva).

scher Deutungsmuster für Katholiken“ spricht<sup>66</sup>. Auch die Kreuzzugsmetapher erscheint nicht im Kontext des Konflikts zwischen Rom und den protestantischen Heterodoxien.

Abschließend noch kurz ein ikonographischer Exkurs. Am Beispiel dreier pontifikalischer Grabdenkmäler, die für Päpste der nachtridentinischen Zeit errichtet wurden, sollen Hinweise für das Selbstverständnis und die Selbstdarstellung des Papsttums gewonnen werden. Es sind dies die Monumente für Pius V. Ghislieri, Clemens VIII. Aldobrandini und Paul V. Borghese, die sich alle drei in S. Maria Maggiore befinden, einer der römischen Hauptkirchen, die im Zusammenhang mit der Verlegung der Papstresidenz auf den benachbarten Quirinal<sup>67</sup> zeitweise als Papstmausoleum fungierte.

Alle drei enthalten mehrere Reliefs mit Szenen aus der Regierungszeit als einer Art Summe des politischen und religiösen Programms des jeweiligen Pontifex, welche als ikonographische Botschaften der jeweiligen Pontifikate der Nachwelt überliefert werden sollten<sup>68</sup>.

Zunächst das Grabmal Pius' V. (Abb. 1), errichtet unter Sixtus V. zwischen 1586 und 1589: Unten links eine Darstellung der Übergabe der päpstlichen Standarte an den Oberbefehlshaber der päpstlichen Flotte, Marcantonio Colonna<sup>69</sup>, darüber eine Szene aus der Seeschlacht von Lepanto. Beide Abbildungen korrespondieren mit der Übergabe des Feldherrnstabes an den Conte di S. Fiora, dem Befehlshaber der päpstlichen Truppen in Frankreich (unten rechts), bzw. mit dem Sieg über die Hugenotten (oben rechts). Es werden hier also die beiden großen Feinde der katholischen Kirche (Türken und Protestanten) gegenübergestellt.

Bei dem Monument für Clemens VIII. (Abb. 2), welches wie das gegenüberliegende Grabmal Pauls V. in der Zeit zwischen 1606 und 1615 entstand, sehen wir unten links die Einnahme Ferraras für den Kirchenstaat, der darüber einer Darstellung des Friedens von Vervins zugeordnet ist (wir haben es hier also mit zwei Szenen zu tun, die auf die staatspolitischen Leistungen des Pontifex anspielen – zum einen die Erweiterung des Territoriums, zum anderen die prestigeträchtige Vermittlung zwischen Frankreich und Spanien). Auf der rechten Seite hingegen unten die Entsendung von Truppen nach Ungarn (oben darüber eine Heiligsprechungsszene).

<sup>66</sup> M. Pohlig, Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich, in: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002) 278–315, hier 292 und 294.

<sup>67</sup> Vgl. die jetzt vorliegende Studie von A. Menotti Ippolito, *I papi al Quirinale. Il sovrano pontefice e la ricerca di una residenza* (La corte dei papi 13, Roma 2004).

<sup>68</sup> Vgl. vor allem M. Chatzidakis, „*Imagines Pietatis Burghesiana*“. Die Papstgrabmäler Pauls V. und Clemens' VIII. in der Cappella Paolina in S. Maria Maggiore, in: H. Bredekamp, V. Reinhardt (Hrsg.), Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in St. Peter (Darmstadt 2004) 159–178, sowie R. U. Montini, *Le tombe dei papi* (Rom 1954) 332–337, 351–353, 356–359, und R. Luciani (Hrsg.), *Santa Maria Maggiore e Roma* (Rom 1996) 163 f., 176.

<sup>69</sup> Vgl. zu ihm die kürzlich erschienene Biographie von N. Bazzano, *Marco Antonio Colonna* (Profili 32, Rom 2003).

Das Grabmonument für Paul V. (Abb. 3), das sich wie das Grabmal seines Vorgängers Clemens' VIII. in der Cappella Paolina<sup>70</sup> der Basilika S. Maria Maggiore befindet, bringt im unteren System links die Fortifikation von Ferrara, ein Motiv, das indirekt auf den Konflikt mit Venedig anspielt und auch wieder der Staatsräson geschuldet ist und das rechts mit einer Abbildung der Expedition nach Ungarn korreliert. Auch bei Paul V. begegnet also die Türkenthematik. Sie ist allerdings propagandistisch aufgewertet. In Wirklichkeit kam der Türkenabwehr in diesem Pontifikat nicht der hohe Stellenwert zu, den sie unter Clemens VIII. einnahm. Im oberen Teil sehen wir links die Kanonisierung von Carlo Borromeo und Francesca Romana und rechts den Empfang der persischen Botschaft.

Bemerkenswert an beiden Bildprogrammen zu den Pontifikaten Clemens' VIII. und Pauls V. ist, daß der Kampf gegen die protestantische Häresie keine Rolle spielt (ebensowenig wie bei dem für Sixtus V., dessen Monument ebenfalls in S. Maria Maggiore errichtet wurde und dieselbe Struktur wie die drei soeben besprochenen päpstlichen Sepulkraldenkmäler aufweist).

## Resümee

Den Faktoren Religion und Konfession kommt bei der politischen Willensbildung und den Entscheidungsprozessen des Papsttums und der Kurie um 1600 ein bedeutender, aber nicht immer entscheidender bzw. höchster Stellenwert zu, wenn wir vom Sonderfall Gregors XV. absehen. Von religiösen Motiven als dem einzigen bzw. bestimmenden Kriterium der römischen Politik kann für diesen Zeitraum nicht die Rede sein.

Als Grund hierfür ist zunächst die Bipolarität des päpstlichen Amtes verbunden mit der strategischen Lage des Kirchenstaats zu nennen. D.h., die Interessen des Hl. Stuhls als weltlicher Macht zwangen den Papst als Souverän mitunter, die geistlichen Pflichten gegenüber den politischen Notwendigkeiten zurückzustellen, was paradoxerweise zeitweise zu einer nicht-konfessionellen Politik führte. Durch die Lage des Kirchenstaats in unmittelbarer Nachbarschaft habsburgischer Territorien, um nicht zu sagen im Zangengriff zwischen Neapel im Süden und Mailand im Norden (eine mit Frankreich vergleichbare Situation), lag es für das Papsttum nahe, von Zeit zu Zeit aus Gründen der *ragion di stato* politischen Erwägungen gegenüber konfessionellen den Vorrang einzuräumen, um etwa (wie bei Clemens VIII. und Urban VIII. gesehen) durch die Option für eine philofranzösische Haltung den (außen-)politischen Spielraum zu vergrößern und das

<sup>70</sup> Die Kapelle wurde zu Lebzeiten Pauls V. mit einem marianischen Freskenzyklus ausgestattet, der die Jungfrau Maria als Streiterin gegen die Häresien zum Thema hat. Diese Freskenfolge wird ausführlich interpretiert von St. F. Ostrow, *Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome. The Sixtine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore* (Cambridge 1996) 184–243.

Gleichgewicht auf der italienischen Halbinsel zu wahren, also sich einem Land anzunähern, das selbst eine nicht-konfessionelle Politik verfolgte<sup>71</sup>.

Daneben ist das Papsttum jener Zeit – in den einzelnen Pontifikaten unterschiedlich ausgeprägt – den Interessen der Familie verpflichtet, d.h. die politischen und finanziellen Mittel und Ressourcen des Hl. Stuhls wurden zur Förderung der Verwandten und der Klientel des regierenden Pontifex eingesetzt. Der Kampf gegen die als Häretiker bezeichneten und empfundenen Protestanten in Europa wurde allenfalls mit Sympathien begleitet und beobachtet und unter bestimmten Bedingungen und Konjunkturen auch unterstützt, allerdings kaum, zumindest nicht aus Sicht des Kaisers, der katholischen Reichsfürsten und Spaniens nach den zur Verfügung stehenden Kräften (immer mit der Ausnahme Gregors XV.). Deshalb scheiden Papsttum und Kurie als Vertreter des militanten, kriegstreibenden Katholizismus im Kampf gegen die protestantische Heterodoxie in Europa – zumindest für die Zeit um 1600 – weitgehend aus.

<sup>71</sup> Vgl. *H. Schilling*, Konfessionsfundamentalismus 30.





Abb. 1: Grabmahl Pius' V. (1566–1572), S. Maria Maggiore, Cappella Sistina.



Abb. 2: Grabmahl Clemens' VIII. (1592–1605), S. Maria Maggiore, Cappella Paolina.



Abb. 3: Grabmahl Pauls V. (1605–1621), S. Maria Maggiore, Cappella Paolina.



Robert Bireley, S.J.

## Jesuiten und der Heilige Krieg 1615–1635

Religionskrieg, Heiliger Krieg – am Anfang möchte ich zwischen diesen beiden sich überlappenden Begriffen unterscheiden, und zwar nach der Definition von Heiligem Krieg, die in dem Buch „The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions“ von James Turner Johnson steht<sup>1</sup>. Im Religionskrieg wird gekämpft, um die Interessen einer Religion zu verteidigen oder zu fördern. Er ist immer ein gerechter Krieg. Darüber hinaus hat ein Heiliger Krieg drei Merkmale, die vor allem in den biblischen Kriegen der Hebräer gefunden worden sind. *Erstens* ist der Krieg in irgendeinem Sinn auf Befehl Gottes unternommen; dies setzt eine göttliche Offenbarung voraus, durch die Gott seinen Willen kundmacht. Wie wir sehen werden, hat man diesen Punkt explizit während der Verhandlungen vor dem Prager Frieden diskutiert. *Zweitens* verspricht Gott den auf seinen Befehl Kämpfenden seine Hilfe. Manchmal wird in dieser Hinsicht ein Phänomen im nachhinein als „Wunder“ erkannt, wie nach der Schlacht am Weißen Berg<sup>2</sup>. *Drittens* müssen die Krieger rituell heilig und/oder moralisch rein sein. Dies sieht man oft in der Erklärung einer Niederlage: Die Sünden jener, die für die Sache Gottes kämpften, haben seinen Zorn provoziert und so den Sieg verhindert. So wurde etwa auf die Niederlage der spanischen Armada im Ärmelkanal 1588 und auf die der katholischen Streitkräfte zu Breitenfeld 1632 reagiert.

Ein weiterer Begriff, den es zu klären gilt, ist Fundamentalismus. Hier setze ich Fundamentalismus mit Heiligem Krieg, nicht aber mit Religionskrieg gleich. Soweit ich sehe, haben Jesuiten während der Jahre zwischen 1615 und 1635 nur in zwei Fällen zum Heiligen Krieg ermuntert, für kurze Zeit in Frankreich und viel länger in Deutschland. Einen reinen Religionskrieg haben sie nicht unterstützt. Den Begriff „Jesuit“ müssen wir auch qualifizieren. Wir sprechen hier zwar von einzelnen einflußreichen Jesuiten, aber nicht von „den Jesuiten“. Jesuitische Befürworter des Heiligen Krieges haben immer Widerstand in den eigenen Reihen hervorgerufen. Zunächst werfen wir einen Blick zurück auf Spanien, dann wenden wir uns dem Fall Frankreich zu, und zuletzt gehen wir im Detail auf die Situation im Reich ein.

<sup>1</sup> (University Park, PA 1997) 37–42.

<sup>2</sup> Olivier Chaline, La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620): un mystique chez les guerriers (Paris 1999) vor allem 456–81.

Der spanische Jesuit und Schriftsteller Pedro de Ribadeneira trat 1545 in die Gesellschaft Jesu in Rom ein, wo er mit Ignatius von Loyola bekannt war. 1574 kehrte er nach Spanien zurück. Dort veröffentlichte er 1588 den ersten Teil seines „Scisma de Inglaterra“, welches das spanische Volk auf die kommende Armada vorbereiten sollte. Das Buch betonte die religiösen und weltlichen Übel der Ketzerei und die Notwendigkeit, sie kräftig zu bekämpfen. Der Verfasser forderte Gebete zur Unterstützung der Armada sowie die Bekehrung der Ketzer, die das Gebet bewirken sollte<sup>3</sup>. Nur am Schluß kam ein Stück mit dem Titel „Exortación para los soldados y capitānes que van a esta jornada de Inglaterra“, das er später „aus guten Gründen“, wie er schrieb, unterdrückte. Ribadeneiras Aufruf atmete Kampfgeist. Der spanische Feldzug trug alle Kennzeichen „eines rechten und heiligen Krieges“. Gott hat das spanische Volk als sein Werkzeug auserwählt, den Glauben in der Neuen Welt zu verbreiten; jetzt ruft er es auf, den Katholizismus in der alten Welt wiederherzustellen. „Laßt uns auf dieses Unternehmen eingehen. Es ist nicht schwierig, denn Gott der Herr, dessen Sache und heilige Religion wir verteidigen, geht uns voran.“ So schrieb Ribadeneira anspielend auf die Gegenwart Gottes vor den Hebräern in der Wüste. „Mit einem solchen Führer haben wir nichts zu fürchten.“<sup>4</sup>

Statt eines großen Sieges ist die Armada eine Katastrophe geworden. In einem Brief an einen nicht identifizierten Minister, der aber sicherlich für den König gedacht war, deutete Ribadeneira den Mißerfolg als Strafe für die Sünde, so wie Niederlagen in den Heiligen Kriegen der hebräischen Schriften oft gesehen wurden. Als Gründe galten in diesem Fall die Ausbeutung der Armen unter dem Vorwand von Lieferungen an die Soldaten, der mangelnde Eifer für das geistliche Wohl der Engländer sowie das übermäßige Verlangen, von der Armada zu profitieren<sup>5</sup>. In seinem größten asketischen Werk und literarischen Meisterstück, dem „Tratado de la tribulacion“, 1589 veröffentlicht, versuchte er die Katastrophe weiter zu deuten. Am Ende, schrieb er dann, könne nur Gott erklären, warum die Ketzer gediehen, während die Katholischen litten. Es sei ein Geheimnis der göttlichen Vorsehung, das als Strafe für die Sünde und als Gelegenheit zum geistigen Wachstum anzunehmen und auszuhalten sei. Resignation gegenüber den unerforschlichen Plänen Gottes mache die Haltung aus, mit der der Christ einer neuen internationalen Situation gegenüberstehen sollte. So ist Ribadeneira von der Idee des Heiligen Krieges abgekommen<sup>6</sup>. In Folge der Armada offenbarte Ribadeneira später

<sup>3</sup> *Pedro de Ribadeneira*, Historia eclesiástica del scisma de Inglaterra. In Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira de la Compañia de Jesús, hrsg. v. *Don Vicente de la Fuente* (Biblioteca de autores españoles, Madrid 1868, Reprint 1952) 181–357.

<sup>4</sup> Monumenta Ribadeneira 2 (Monumenta Historica Societatis Jesu 60, Madrid 1923) 347–70, hier 356, 368; siehe *Robert Bireley*, The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statcraft in Early Modern Europe (Chapel Hill 1990) 114; im folgenden zitiert: *Bireley*, Counter-Reformation Prince.

<sup>5</sup> Monumenta Ribadeneira 2 (Monumenta Historica Societatis Jesu 60, Madrid 1923) 105–10.

<sup>6</sup> *Pedro de Ribadeneira*, Tratado de la tribulacion. In Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira, hrsg. v. *Don Vicente de la Fuente* (Biblioteca de autores españoles, Madrid 1868 [ND 1952]) 358–448, hier 418–23, 426, 432, 444–6.

die Neigung, die Unvermeidlichkeit der Toleranz unter bestimmten Umständen anzunehmen, zwar nicht in Spanien, aber in England und sogar in Frankreich, wo er das Edikt von Nantes gutzuheißen schien<sup>7</sup>.

Nur kurze Zeit spielte die Idee eines Heiligen Krieges eine Rolle in der Gedankenwelt Ribadeneiras und unter den spanischen Jesuiten. Soweit ich sehe, ist der Dreißigjährige Krieg aus der spanischen Perspektive niemals ein Heiliger Krieg und kaum ein Religionskrieg gewesen. Der spanische Jesuit Francisco Aguado diente als Beichtvater des Herzogs von Olivares von 1631 bis zur Entlassung des Herzogs 1643<sup>8</sup>. In seinen 1641 veröffentlichten „Exhortationes varias, dotrinales“ schrieb er einen Aufsatz, in dem er die Frage stellte, warum Spanien in Gottes Vorsehung so oft in Kriege verwickelt sei. Der Hauptgrund, antwortete er, sei Gottes Absicht, seinem Volk, entweder den Hebräern oder den Spaniern, beizubringen, daß es von ihm abhängig sei und ihm Vertrauen schenken sowie Geduld lernen müsse. David und Judas Maccabaeus haben durch die Erfahrung des Krieges Gottvertrauen gelernt. Gott kämpfte auf der Seite seines Volkes. Dies setze zwar voraus, daß es Verteidigungskriege gewesen seien, wie es die Kriege Spaniens offenbar in den Augen Aguados waren. Es setzte auch voraus, daß das Volk die Gebote Gottes beachtete und tugendhaft lebte. Mithin erwähnte Aguado Merkmale des Heiligen Krieges. Zu bemerken aber ist das Fehlen einer Aussage darüber, ob Spanien kämpfte, um die Ketzerei niederzuschlagen oder die Sache der Kirche zu fördern. Spaniens Gegner waren die Holländer und die Franzosen<sup>9</sup>. Weder Olivares noch Aguado, so scheint es, hatten Bedenken, Spanien mit dem lutherischen Sachsen zu verbünden, wenn dies zur Einigung des Reiches gegen die Herausforderung von Frankreich<sup>10</sup> notwendig gewesen wäre.

Der französische Jesuit Jean Arnoux, der 1617 zum Beichtvater des 16-jährigen Ludwig XIII. ernannt wurde, drängte zum Heiligen Krieg gegen die Hugenotten, aber sein Drängen kostete ihm das Amt<sup>11</sup>. Regelmäßig trieb Arnoux den König zur Aktion gegen die Hugenotten, und er versuchte, Ludwig auch zu überzeugen, nach dem böhmischen Aufstand auf der Seite des Kaisers einzugreifen. Der militante Papst Gregor XV. ermutigte Arnoux gleich nach seinem Amtsantritt mit einem Breve vom 13. März 1621. Er rief Arnoux auf, den König zu überzeugen, „Krieg gegen die Ketzer zur Ehre Gottes und für den größeren Frieden des Königreiches zu führen... und auf die Inspiration von Gott zu antworten und das Unternehmen [einer Kampagne gegen die Hugenotten] auf sich zu nehmen“<sup>12</sup>. An

<sup>7</sup> Bireley, *Counter-Reformation Prince* 115, 120–23.

<sup>8</sup> Zu Aguado siehe Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge 2003) 174–78; im folgenden zitiert: Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War*.

<sup>9</sup> Francisco Aguado, *Exhortationes varias, dotrinales* (Madrid 1641) 424–34.

<sup>10</sup> J. H. Elliott, *The Count-Duke of Olivares: The Statesman in an Age of Decline* (New Haven 1986) 232. Spanien widersetzte sich ständig der militanten Politik der Jesuiten Adam Contzen in München und Wilhelm Lamormaini in Wien, die noch zu besprechen ist.

<sup>11</sup> Zu Arnoux siehe Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War* 44–53.

<sup>12</sup> Gregor XV. an Arnoux, 13. März 1621, zitiert nach J. M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France en temps du P. Coton, 1564–1626* 4 (Lyon



Ludwig selbst schrieb der Papst: „Folge Gott, der mit dir kämpft, so daß du, der jetzt wie der Blitz des Krieges und das Schild des Friedens angesehen wird, bald für den Frieden Israels und die Ehre des ganzen Erdkreises gehalten werden wirst.“<sup>13</sup> Aber so zuwider ihm die reformierte Religion auch war, wollte Ludwig doch die den Reformierten im Edikt von Nantes garantierten Rechte respektieren, und ein Heiliger Krieg oder Religionskrieg war ihm unangenehm; er sah die Hugenotten vor allem als Rebellen – nicht als Ketzer. Der Herzog von Luynes, der erste Minister Ludwigs, teilte diese Meinung und nahm den Eifer Arnoux' übel. Der Beichtvater wurde im November entlassen, und an seine Stelle trat Gaspar de Séguiran, ein bekannter Prediger. Von dieser Zeit an war der Gedanke an einen Heiligen Krieg den französischen Jesuiten fremd – und vor allem den Beichtvätern von Ludwig XIII<sup>14</sup>.

Muzio Vitelleschi, der römische Aristokrat, der von 1615 bis 1645 als Generaloberer der Jesuiten diente, schien geteilter Meinung über Arnoux' Begeisterung für den Heiligen Krieg zu sein. Er teilte dem König mit, er habe die ganze Gesellschaft gebeten, die Kampagne des Königs mit ihrem Gebet zu unterstützen, vor allem mit dem Gebet an den „Herrn der Heerscharen“, einen oft im Zusammenhang des Heiligen Krieges für Gott benützten Namen<sup>15</sup>. Aber von Arnoux' Oberen in Paris angespornt, warnte er den Beichtvater vor Eingriffen in politische Angelegenheiten, wo Arnoux übermäßigen Eifer an den Tag zu legen neigte<sup>16</sup>.

Vitelleschi übte weniger Vorsicht im Umgang mit den Jesuiten in Deutschland. Kurz nach dem Prager Fenstersturz von 1618 sah er in der „wundervollen“ (*mirabilem*) Rettung der drei aus dem Fenster des Hradschin herausgeworfenen Beamten ein Zeichen des Gefallens Gottes. Sein Bezug auf Gottes außerordentliche Vorsehung für Erzherzog Ferdinand, der bald Kaiser sein würde, war ein Thema, das regelmäßig wiederkehrt. Vitelleschi war, schrieb er, „tief überzeugt, daß die göttliche Majestät, die mit ihrer gnädigen Lenkung der Ereignisse zugunsten seiner Durchlaucht die Respublica Christiana schon zu erfreuen angefangen hatte, ihr Wohlwollen fortsetzen würde“, auch im gegenwärtigen Umsturz<sup>17</sup>. Aber 1620, als der Kaiser unter großem Druck der Rebellen stand, rechtfertigte der Jesuit Martinus Becanus, ein führender Theologe und Beichtvater Kaiser Ferdinands von 1619 bis zu seinem eigenen Tod 1624, mit Bezug auf Thomas von Aquin die Bestätigung der religiösen Privilegien der Niederösterreichischen Stände als das kleinere von zwei Übeln. Durch das größere Übel waren zwei

1878) 299, n. 1; siehe auch Klaus Jaitner, Die Hauptinstruktionen Gregors XV. (Tübingen 1992) 2: 550, n. 30.

<sup>13</sup> Gregor XV. an Ludwig XIII., 12. Juli 1621 (Paris, Bibliothèque Nationale, Collection Dupuy) 92, f. 192; siehe auch Jaitner, Hauptinstruktionen Gregors XV. 2: 549, n. 28.

<sup>14</sup> Bireley, The Jesuits and the Thirty Years War.

<sup>15</sup> Vitelleschi an Ludwig XIII., 17. Juli 1621 (Paris, Bibliothèque Nationale, Manuscrits français) 18016, ff. 348–9; Zu Vitelleschi siehe Bireley, The Jesuits and the Thirty Years War.

<sup>16</sup> Bireley, The Jesuits and the Thirty Years War 51–3.

<sup>17</sup> Vitelleschi an Valentino Coronio, S. J. (Prag) und an Bartholomaeus Viller, S. J. (Beichtvater von König Ferdinand), 23. Juni und 4. Aug. 1618 (Archivum Romanum Societatis Jesu [im folgenden zitiert: ARSJ] Rom) Austria 2: 930, 937–8.



Dinge zu befürchten, die Fortsetzung der Allianz der Stände mit den böhmischen Rebellen und der Verzicht auf die Hilfe Sachsens in der Unterdrückung der Rebellion. Becanus und Kardinal Robert Bellarmin in Rom waren nicht derselben Meinung. Der Kardinal wies die von Becanus erlaubten Konzessionen an die Stände zurück, und am Anfang des böhmischen Feldzugs, im Juli 1620, ermutigte er Maximilian von Bayern, selbst den Heiligen Krieg zu führen. Dabei argumentierte er mit Beispielen aus der Geschichte, in denen mit den Sakramenten versorgte, katholische Streitkräfte eine Überzahl von Heiden geschlagen hätten. Nach dem großen Sieg am Weißen Berg verglich Vitelleschi Maximilian mit Moses. Ebenso wie dieser seine Feinde nur mit Hilfe des Gebetes von Joshua überwunden habe, sei Maximilian in diesem Fall mittels des Gebetes der Gesellschaft Jesu siegreich gewesen. Maximilian hätte den Krieg, getrieben vom Geist Gottes, unternommen, also auf göttlichen Befehl wie im Heiligen Krieg gehandelt<sup>18</sup>.

Ein wichtiger Anstoß zum Heiligen Krieg erfolgte durch die Vorbereitung des Restitutionsedikts in den zwanziger Jahren. Adam Contzen kam früh im Jahr 1624 in München an, wo er bis zu seinem eigenen Tod 1635 Beichtvater von Kurfürst Maximilian blieb. Geboren 1571 in der Nähe von Aachen, hatte er als Inhaber eines Lehrstuhls für biblische Studien an der Jesuiten-Akademie in Mainz 1620 sein enzyklopädisches Werk „*Politicorum Libri Decem*“ veröffentlicht. Darin vertrat er eine traditionelle Version der Theorie des gerechten Krieges. Er erkannte auch an, daß Kriege normalerweise nicht das geeignete Mittel seien, die Sache der Religion zu fördern. Aber in einem Satz bestätigte er, „man könne den Krieg mit dem ausdrücklichen Befehl oder der Ordnung Gottes erklären“. Also ließ er den Heiligen Krieg zu. Der Bibelwissenschaftler Contzen scheint auf diesem Punkt bestanden zu haben, damit er in seiner Kriegstheorie diejenigen Fälle unterbringen konnte, in denen die Hebräer auf Gottes Geheiß zu den Waffen gegriffen hatten<sup>19</sup>.

In den ersten Jahren des Krieges konnten die katholischen Streitkräfte von Kaiser Ferdinand II. und der katholischen Liga unter der Führung von Maximilian von Bayern eine hohe Anzahl von Siegen erringen. An den katholischen Höfen hielt man sogar den Sieg am Weißen Berg bei Prag 1620 für ein Wunder, wie wir gesehen haben. Zwei Jahre später schrieb Vitelleschi, Gottes Vorsehung fördere die katholische Sache „nicht durch menschliche Gedanken und Mittel, sondern durch Wunder und Großtaten“<sup>20</sup>. Bis zum Winter 1627/28 hatten die vereinten Kräfte Maximilians und Ferdinands einen großen Teil von Deutschlands Norden

<sup>18</sup> Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War* 39–43; siehe auch Jakob Keller, *S. J., Panegyricus Serenissimo Maximiliano* (München 1620) 19; es wurde für die Feier in München nach dem Sieg am Weißen Berg geschrieben, worin Maximilian mit Gideon, dem biblischen Helden aus dem Buch der Richter, der mit nur einer kleinen Anzahl von Soldaten den Sieg über ein großes Heer erstritten hatte, verglichen wurde, und Francesco Gui, *I Gesuiti e la rivoluzione boema: alle origini della guerra dei trent'anni* (Mailand 1989) 407.

<sup>19</sup> Adam Contzen, *Politicorum Libri Decem* (Mainz 1621) lib. 10, cap. 6.5, (s. 750); Bireley, *Counter-Reformation Prince* 153.

<sup>20</sup> Vitelleschi an Martinus Becanus, 15. Nov. 1622 (ARSJ) Aust. 31, 321–2.

unter ihre Kontrolle gebracht. Contzen und sein militanter Jesuiten-Mitbruder in Wien, Wilhelm Lamormaini, Beichtvater Kaiser Ferdinands II. seit 1624, sahen in dieser Entwicklung einen Aufruf Gottes an die katholischen Fürsten, den Protestantismus vehement zurückzudrängen und vor allem die kirchlichen Länder wieder in Besitz zu nehmen, die die Protestanten seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 in katholischen Augen ungerechterweise übernommen hatten. Schon 1625 hat Reinhard Ziegler, Beichtvater des Kurfürsten von Mainz, in einem Maximilian überreichten Gutachten angedeutet, „dass es fast das ahnsehen habe ob wollte der gütige Gott allgemach uns hierfur bequeme zeit ybd umbstende, dasselbig [d. h. die Restitution der kirchlichen Güter] desto füglichher zu suechen und leichter zu erlangen, vor sich selbst an handt geben, welche billich nicht zu versäumen, sonder wohl undt vleissig in acht zu nemen“<sup>21</sup>.

Contzen argumentierte in der Zeit vor dem Kurfürstentag zu Mühlhausen von 1627 auf ähnliche Weise für das Edikt, und sein Einfluß zugunsten des Edikts schlägt sich in jenem Brief Maximilians an den Kurfürsten von Mainz nieder, in dem er schrieb, daß „die von Gott an handt gegebene occasion und gezaigte weeg billich avisirt und vortgesetzt werden solle“<sup>22</sup>. Es gab in München gegen Contzen und das Edikt eine Opposition unter den Räten, die fürchteten, die Katholiken würden den Bogen überspannen und vor allem in Sachsen und Brandenburg eine Reaktion unter den Protestanten auslösen, die zum großen Rückschlag gegen die Katholiken führen würde. Contzen schilderte in einem Roman, den er 1628 veröffentlichte, die Situation in München am Beispiel des fiktiven Helden Abyssinus. Dieser handelte gegen den ausdrücklichen Rat seiner Räte und erstritt einen überwältigenden Sieg. „Sein Gedankengang wurde vom Himmel vorgeschlagen“, schrieb der Verfasser, „und gab ihm große, wirklich fürstliche Gedanken ein, höher und mutiger als menschliche Bedenken“. Der Jesuit zog eine Parallele zu Davids Sieg über die Philister<sup>23</sup>. Mittlerweile unterstützte Lamormaini in Wien das Edikt, das mit dem Datum des 6. März 1629 erlassen wurde. In diesem Zusammenhang muß man in Erinnerung rufen, daß beide Beichtväter damit rechneten, daß eventuell das katholische Frankreich den deutschen Katholiken zu Hilfe kommen würde. Wenn man die damalige Situation Richelieus bedenkt, war diese Erwartung nicht unrealistisch.

In den mehr als zwei Jahren, die zwischen dem Erlaß des Edikts und der Katastrophe von Breitenfeld im September 1631 liegen, verteidigte Contzen bissig das Edikt wie im Heiligen Krieg, trotz des drohenden Vorrückens protestantischer

<sup>21</sup> Zieglers Memorandum für Maximilian, präsentiert am 17. Sept. 1625 (München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv) Abt 2. II: Geheimes Staatsarchiv, Kasten Schwarz 769, ff. 147–150; im folgenden zitiert: KSchw.

<sup>22</sup> Maximilian an Mainz, 7. Sept. 1627, KSchw 773, unfoliert.

<sup>23</sup> *Adam Contzen, Methodus Doctrinae Civilis seu Abissini Regis Historia* (Köln 1628) 64–7; *Robert Bireley, Maximilian von Bayern, Adam Contzen, S. J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 13, Göttingen 1975) 96–107; im folgendem zitiert: *Bireley, Contzen*.

Streitkräfte mit dem charismatischen Gustav Adolph an der Spitze. Als er auch später im Jahr 1629 für eine enge Interpretation des Edikts eintrat, appellierte Contzen drohend an das Gewissen Maximilians, „wenn diese Gelegenheit [die kirchlichen Länder wieder in Besitz zu nehmen] verpaßt wird, wird es vielleicht keine andere geben, und Christus wird uns vorwerfen: Ihr hättet es tun können und habt es nicht tun wollen. Ihr habt meine Gnade verachtet und meine Siege aufgegeben. Es wird Eure Seele für Ihre Seele sein“<sup>24</sup>.

Beim Kurfürstentag zu Regensburg von 1630 ist eine der Hauptfragen gewesen, ob man im Lichte des protestantischen Widerstands am Edikt festhalten sollte oder nicht. Militante Katholiken wie Contzen und Lamormaini kämpften mit gemäßigten, die den wachsenden protestantischen Widerstand fürchteten. Deren theologische Argumente wurden im anonymen Gutachten eines an der kölnischen Universität tätigen dominikanischen Theologieprofessors, vermutlich des Inquisitors Cosmas Morelles, gut ausgedrückt. Sie zeigen, daß die eigentliche Frage war, ob der Krieg ein Heiliger Krieg war oder nicht. Das Gutachten lehnte die Ähnlichkeit zwischen der gegenwärtigen Situation und biblischen Zeiten strikt ab, die die Militanten implizit behauptet hatten. Gott habe im Alten Bund mehrmals seinem Volk durch eine spezifische Offenbarung einen guten Ausgang versprochen. Aber Gott habe keine Offenbarung für die heutige Zeit gemacht. So stellte der Verfasser die besondere Vorsehung in Abrede, die die Militanten für Ferdinand und Maximilian in Anspruch nahmen. Gott habe den Katholiken den Sieg nicht garantiert. Man müsse politische Entscheidungen nach menschlicher Klugheit und nicht mit Berufung auf Gottes Vorsehung treffen. Der Dominikaner lehnte sich an Thomas von Aquin an, um zu zeigen, daß man unter bestimmten Umständen nach dieser Weisheit Konzessionen an die Protestanten machen dürfte. Kirchliche Länder dürften aufgegeben werden, auch für immer, ohne daß die Katholiken gegen ihr Gewissen handelten. In der Tat würde eine solche Aufgabe dem Gemeinwohl von Kirche und Reich zugute kommen, indem der Frieden hergestellt würde – und damit ein Zustand, der für die Religion förderlich wäre. Weder in der Heiligen Schrift noch im kanonischen Recht stehe einem Vergleich etwas im Wege, schloß er. So stellte sich also die Frage, ob man nach menschlicher Klugheit oder nach einer Offenbarung Gottes handeln sollte<sup>25</sup>. In Regensburg haben die Militanten gewonnen. Am Edikt wurde nicht gerüttelt.

Die Debatte zwischen den gemäßigten Katholiken oder „politici“ und den militanten oder „theologi“ in München setzte sich mit wachsender Bitterkeit in den Monaten nach Regensburg fort. Ein Schriftsteller, vermutlich, aber nicht sicher Contzen, behauptete in einem fiktiven Dialog zwischen dem Papst Liberius des 4. Jahrhunderts und dem Kaiser Justinian, die Gemäßigten verrieten einen sündigen Mangel an Gottesvertrauen, wenn sie aussagten, den Katholiken fehlten die Kräfte, den Krieg fortzusetzen. Dabei ist zu bemerken, daß auch Militante wie Contzen oder Lamormaini zugaben, daß man im Notfall Konzessionen an die

<sup>24</sup> Gutachten Contzen, s. d., KSchw 71, f. 124 f.; *Bireley*, Contzen 128.

<sup>25</sup> *Bireley*, Contzen 132.

Protestanten bezüglich der kirchlichen Länder machen könne. Dann freilich davon zu sprechen, Gott auf seiner Seite zu haben, sei schwierig, deuteten sie an. Die literarische Figur des Liberius unterschied des weiteren zwischen eindrucksvollen Wundern, die Gott gleich einem „Deus ex machina“ wirke, und Gottes kluger Führung der *causae secundariae* durch seine Vorsehung. Der Verfasser hatte diesen Fall im Auge und wollte das Argument der Opposition zurückweisen, die Militanten verließen sich auf Wunder. Vielleicht wollte er auch auf die erwartete Hilfe von Frankreich hinweisen<sup>26</sup>.

Auch nach dem großen Sieg Gustav Adolfs zu Breitenfeld im Jahr 1631, der das Kriegsglück ins Gegenteil verkehrte, blieb Contzen bei seiner Position, im Gegensatz zu der Reaktion Ribadeneiras nach der Katastrophe der Armada. In einer Instruktion für die bayerischen Gesandten zum Ligatag vom 25. Dezember 1631 stand ein kurzer polemischer Abschnitt, der offensichtlich gegen die Militanten gerichtet war. Die dortige Argumentation ist ähnlich der des vom Dominikanertheologen zu Regensburg unterbreiteten Gutachtens: Die Pläne Gottes für diesen Krieg seien unbekannt. Er habe nicht offenbart, ob er die Katholiken trotz des Mangels an Hilfe zum Sieg führen würde oder sie auf Grund ihrer Sünden ins Unglück stürzen und sogar ihrer Religion berauben lasse, wie er es beim oströmischen Reich und zu anderen Zeiten zugelassen habe. Es sei nicht vor Gott oder Menschen zu verantworten, sich auf Wunder in der Gestaltung der Politik zu verlassen. In seinen Bemerkungen zu der Instruktion beklagte Contzen das mangelnde Gottvertrauen. Die bayerische Politik sei nicht auf Wunder gegründet, schrieb er anscheinend mit Bedauern, aber mit dem Hinweis auf Hilfe von Frankreich. Die Helden des Alten Testaments, wie die Makkabäer, hätten sicherlich nicht aus Vermessenheit gehandelt, wenn sie auf Geheiß des Herrn gegen eine überwältigende Übermacht zu Felde gezogen seien. Maximilian ließ die für Contzen anstößige Stelle aus der Instruktion tilgen<sup>27</sup>.

In einem langen Manuskript mit dem Titel „De persecutione Ecclesiae Christi per Germaniam Consideratio“ erläuterte Contzen seine Position. Die Ordenszensoren verboten die Veröffentlichung ohne Mäßigung des Tons und forderten Änderungen vor allem hinsichtlich seiner Kritik am Klerus. Statt sein Manuskript abzuändern, verzichtete Contzen aber auf eine Veröffentlichung und ließ es in einem begrenzten Kreis von Lesern herumgeben<sup>28</sup>. Contzen behauptete, es sei notwendig, daß sich ein Theologe zu der damaligen verhängnisvollen Situation äußere. Er beabsichtigte, die Ursachen und Heilmittel der Verfolgung der Kirche zu besprechen, um den Katholiken Mut einzuflößen und den Zorn Gottes abzuwenden. Er erkannte wie Ribadeneira den geheimnisvollen Charakter der göttlichen Vorsehung. Aber er betonte ihn nicht so sehr, und er wies darauf hin, daß Gott einige Gründe für seine Handlungen offenbart hatte. Verfolgung oder Unglück prüften den Glauben und die Standhaftigkeit der Gläubigen, sie brächten ans

<sup>26</sup> Bireley, Contzen 154.

<sup>27</sup> Bireley, Contzen 175–6.

<sup>28</sup> Bireley, Contzen 177–8.

Licht, wer ein echter Christ sei, und sie böten allen die Gelegenheit zur Heiligkeit und Sündern die Chance, Buße zu tun. Aber die Hauptursache der Verfolgung sei die Sünde, schrieb er, so wie man gewöhnlich im Falle einer Niederlage im Heiligen Krieg dachte. Contzen führte dann eine lange Liste der Sünden der Deutschen an, wobei der Klerus die Hauptlast seiner Kritik einstecken mußte: Trunkenheit, übermäßiges Essen, Unkeuschheit, Habsucht, Unrecht, Gotteslästerung, Hurerei.

Für Contzen gab es keinen ausreichenden Grund, weshalb die Katholiken die Hoffnung auf einen endgültigen Sieg im Krieg aufgeben sollten. Anders als Ribadeneira war er nicht bereit zuzugeben, daß die Vorsehung Gottes jetzt die Katholiken aufrief, sich geschlagen zu geben. Gott habe David seine frühere Position wieder zurückgegeben, nachdem er Buße für seine Sünde getan hatte. Wenn die Katholiken ihn im Gebet jetzt anflehten, würde der Herrgott Schrecken in den Herzen der Feinde entfachen. Wenn die Katholiken nur auf die Soldaten und Geldmittel, die ihre menschlichen Kräfte ausmachten, blickten, dürften sie wohl verzweifeln. Aber sie könnten auf göttlichen Beistand vertrauen. Gott habe ihnen viele Zeichen seines Gefallens gegeben, einschließlich vieler Siege „nicht ohne Wunder“, wie er schrieb. Gott würde dasselbe in der Zukunft leisten. Contzen schloß mit einer Aufforderung an den Kaiser und die katholischen Fürsten, Religion eifrig zu fördern und strenge Maßnahmen gegen Unsittlichkeit zu treffen; sie hätten mit Entschiedenheit zu handeln, damit ihre Völker tugendhaft und heilig würden. Diese waren die notwendigen Bedingungen für Erfolg auf dem Schlachtfeld<sup>29</sup>. Kurze Zeit später auf Befehl Maximilians forderte Contzen Papst Urban zur Vermittlung zwischen dem Allerchristlichsten und dem Katholischen König auf. Diese beiden, miteinander versöhnt und dann den in Schlachtordnung stehenden deutschen Katholiken zu Hilfe kommend, könnten die katholische Religion im Reich binnen weniger Monate wiederherstellen. Andernfalls, sofern kein Wunder geschehe, gehe das Reich zugrunde. Tatsächlich ging Urban auf diesen Vorschlag ein, und im März 1632 ernannte er außerordentliche Nuntien für Madrid, Paris und Wien, die die Aufgabe hatten, die katholischen Mächte zu versöhnen und eine katholische Allianz zu bilden<sup>30</sup>.

Für Contzen wie für Lamormaini, der in Wien fast dieselbe Linie vertrat, war die Zeit nach Breitenfeld bitter. In den alle drei Jahre gehaltenen Provinzkongregationen der Jesuiten, die in München im April und in Wien im Juni 1633 stattfanden, mußten die zwei Beichtväter viel Kritik von Jesuiten-Mitbrüdern über sich ergehen lassen – Kritik, die lange Zeit unterschwellig geblieben war. Bei weitem waren nicht alle deutschen Jesuiten mit der Tätigkeit der Beichtväter einverstanden. Aber Vitelleschi hat sie verteidigt<sup>31</sup>. Dann kam der große Sieg zu Nördlingen, den Lamormaini beinahe als Wunder und als weiteres Zeichen für Gottes beson-

<sup>29</sup> (München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv) Jesuitica 81, ff. 126–226, v.a. 143 ff., 152–5, 176, 182, 185, 197, 200, 204 f., 215–20.

<sup>30</sup> Bireley, Contzen 183–4.

<sup>31</sup> Bireley, Contzen 177; Robert Bireley, *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S. J., and the Formation of Imperial Policy* (Chapel Hill 1981) 195; im folgenden zitiert: Bireley, Lamormaini.

dere Vorsehung für Ferdinand betrachtete. Vitelleschi stimmte ihm zu und sah in dem Sieg den Anfang neuer Hoffnung auf Hilfe vom Himmel und auf das Ende der Zeit der Niederlagen<sup>32</sup>. Contzens Gesundheit hatte sich mittlerweile ständig verschlechtert, und in den achtzehn Monaten vor seinem Tode am 24. Juni 1635 hat sein Einfluß am Hof abgenommen. An seine Stelle trat allmählich Johannes Vervaux, ein gebürtiger Lothringer, der zunächst als Beichtvater von Maximilians erster Gemahlin, Elisabeth von Lothringen, an den bayerischen Hof gekommen war. Vitelleschi schrieb schon im März 1633 an ihn, daß er Vervaux' fast wöchentliche Schreiben nach Rom schätzte; er und Contzen berichteten fast immer die gleichen Tatsachen, schrieb Vitelleschi, aber sie neigten dazu, verschiedene Schlüsse daraus zu ziehen<sup>33</sup>. Nach dem Tode Contzens wurde Vervaux Maximilians Beichtvater, und er hatte den Posten bis zum Tode Maximilians inne. Später, als Hauptverfasser der „*Annales Boicae Gentis*“ kritisierte er scharf die Haltung der Militanten, vor allem am Regensburger Kurfürstentag, ohne den Namen seines Vorgängers zu nennen<sup>34</sup>.

In den Verhandlungen zu Wien über den Entwurf des Prager Friedens, der Konzessionen an die Protestanten bezüglich des Restitutionsediktes beinhaltete, verloren Lamormaini und die Advokaten des Heiligen Krieges nun ihre Übermacht am kaiserlichen Hof. Aber die Verhandlungen selbst zeigen, was für eine Rolle die Idee des Heiligen Krieges gespielt hat. In einer langen Denkschrift haben die kaiserliche Räte das Argument für die Annahme des Friedens dargelegt. Der Kaiser hätte nicht die Kräfte, um den Krieg weiterzuführen, und die Fortsetzung des Krieges bedeutete eine weitere Barbarisierung des Volkes und den Ruin aller Religion. Man müsse einige Verluste in Kauf nehmen, um das größere Gut, den Frieden, zu erreichen. Aber die Räte hielten es auch für nötig, die Position der Militanten zu entkräften. Man müsse, so insistierten sie, die Entscheidung auf menschliche Vernunft und nicht auf eine angebliche Offenbarung gründen. Darüber hinaus gäbe es in der Geschichte viele Beispiele, in denen Gott einen Heiligen Krieg angeordnet, dann aber wegen der Sünden der Soldaten oder des Königs den Sieg verweigert hätte<sup>35</sup>.

Ferdinand, unsicher, berief dann eine Konferenz von 24 Theologen ein, die über die Zulässigkeit der Friedensbedingungen beraten sollte. Hier war der Hauptpunkt der Beratungen wieder die Idee des Heiligen Krieges. Alle stimmten darin überein, daß man im Falle der Notwendigkeit Konzessionen an die Protestanten machen könnte. Aber konnte man von einer Notwendigkeit sprechen, wenn man mit der Hilfe Gottes rechnete? Das war die Frage. Und darüber hinaus neigte La-

<sup>32</sup> Bireley, Lamormaini 208.

<sup>33</sup> Bireley, Contzen 202.

<sup>34</sup> *Annales Boicae Gentis* 3 (München 1662) 220–21, (XV, 30–42). Vervaux schrieb unter dem Namen des Hofrates Johann Adlzreiter.

<sup>35</sup> Gutachten kaiserlichen Räte, 20. Jan. 1635 (Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, Neue Folge) Teil 2, Bd. 10: Der Prager Friede, hrsg. v. Kathrin Bierther, 2 (München 1997) #107 (s. 162–9); siehe auch das Gutachten vom 1. März, #124 (s. 222–37, vor allem 231).

mormaini immer noch zu der Annahme, daß Frankreich Ferdinand doch noch zu Hilfe kommen würde. Unter den Teilnehmern kann man zwei Parteien erkennen: auf der einen Seite die drei spanienfreundlichen Kapuziner mit dem Beichtvater der Königin von Ungarn, Diego de Quiroga, an der Spitze, auf der anderen Seite Lamormaini und wenigstens vier der sieben Jesuiten. Nach Quiroga durfte der Kaiser sich seiner Pflicht nicht entziehen und die Annahme der Konzessionen mit einem Appell an das Vertrauen auf Gott verbinden, ein Appell, welcher „auf langer Erfahrung der Wohltaten, wodurch die göttliche Vorsehung, die seine kaiserliche Majestät erhalten, verteidigt und beschützt hatte, basierte“<sup>36</sup>. Ein anderer Kapuziner, Basilio d'Aire, und der einzige Augustiner, Ignacio a Santa Maria, ein Portugiese, betonten, es wäre vermessen, auf einen Sieg mit göttlicher Hilfe zu vertrauen, wenn keine klare Offenbarung wie im Falle Gideons im Buche der Richter vorhanden sei. Man mußte die Entscheidung auf Grund der menschlichen Vernunft treffen. Die Mehrheit der Theologen hat in diesem Sinn ihre Meinung abgegeben<sup>37</sup>. Dazu kamen kurze Zeit später die Gutachten von zwei der drei katholischen Kurfürsten, Maximilian und Anselm Casimir von Mainz, die auch dem Friedensentwurf zustimmten, Maximilian vermutlich auf Vervaux' Gutheißßen<sup>38</sup>. Nach weiteren Beratungen nahm dann Ferdinand die Bedingungen des Prager Friedens an. Und der Prager Friede führte zu einem Wendepunkt des Krieges.

Welche Bedeutung hat der Prager Frieden für unser Thema? Er beendete diejenige Phase des Krieges, die ein Heiliger Krieg war. Er war nicht das Ende des Krieges als Religionskrieg, denn obwohl der Krieg vor allem mit dem Eintritt Frankreichs auf der Seite der Protestanten viel vom Charakter eines Religionskrieges verloren hatte, blieb Religion immer noch ein Faktor im Krieg. Das ist an den Verhandlungen in Münster leicht abzulesen. Aber von jetzt an wurde in Wien und in München mit menschlicher Vernunft beurteilt, ob man Konzessionen in Richtung Toleranz an die Protestanten machen dürfte. Und hier sollten wir auch bemerken, daß es sich um Konzessionen im Reich handelte, nicht im eigenen Staat, weder in Bayern noch in den habsburgischen Ländern. Dies bedeutet aber einen wichtigen Schritt in die Richtung einer Säkularisierung der Politik. Man würde in Zukunft politische Entscheidungen mit der menschlichen Vernunft treffen, nicht mit dem Hinweis auf eine theologische Offenbarung. Man kann nicht umhin, eine Parallele zur Galileo-Affäre zu ziehen, die fast zur selben Zeit zu Ende ging. Aber dort war der Ausgang anders. Dort hat die Theologie, von unserem Standpunkt her eine falsche Theologie, das Recht für sich in Anspruch genommen, in eine naturwissenschaftliche Frage einzugreifen und eine Entscheidung zu treffen<sup>39</sup>. In beiden Fällen, in dem politischen sowie dem naturwissenschaftlichen, ging es um die relative – betont „relative“ – und legitime Autonomie der Politik und der Naturwissenschaften.

<sup>36</sup> (Wien, Österreichisches Staatsarchiv) Abteilung Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Reichskanzlei, Friedensakten 11a, ff. 262–3.

<sup>37</sup> Bireley, Lamormaini 217–20.

<sup>38</sup> Bireley, Lamormaini 219–21.

<sup>39</sup> Jerome J. Langford, *Galileo, Science, and the Church* (Ann Arbor 1992) vor allem 50–104.

Nach dem Prager Frieden hat Lamormaini seinen politischen Einfluß am Wiener Hof zum größten Teil verloren. Ferdinand III. ist 1637 an die Stelle seines Vaters getreten; er war gewillt, den Einfluß von Geistlichen in der Politik zu mindern. Als Beichtvater wählte auch er einen Jesuiten, seinen Hofprediger Johannes Gans, der ursprünglich aus Würzburg kam. Gans neigte dazu, sich aus der Politik herauszuhalten; er war ein Gemäßigter, der beim Kurfürstentag zu Regensburg im Jahr 1641 dem Restitutionsedikt die Hauptverantwortung für den schrecklichen Zustand Deutschlands zuwies. Das Edikt sei das Produkt einiger eifriger und wohlmeinender, aber unfähiger kaiserlicher Räte, sagte er. So beurteilte Gans das Hauptstück von Lamormainis Programm. Es muß einige sehr interessante Unterhaltungen im Jesuitenhaus am Hof in Wien gegeben haben. Als er 1641 in Regensburg nach seiner Meinung über die Konzessionen an Hessen-Kassel gefragt wurde, die dazu bestimmt waren, das Fürstentum auf die Seite des Kaisers zu bringen, befürwortete er die Konzessionen mit einem Hinweis auf den Prager Frieden als Präzedenzfall. Sie waren das kleinere Übel. Besser sei es, einige Klöster in Württemberg aufzugeben, die mit den Konzessionen verlorengehen würden, als den Krieg zu verlängern<sup>40</sup>. Auch Vitelleschi in Rom schwenkte auf diese Linie ein. Aber jetzt trat ein neuer Jesuit auf die Bühne, der vor allem auf die päpstliche Politik Einfluß ausüben würde, zum großen Mißfallen vieler seiner deutschen Mitbrüder sowie Maximilians von Bayern.

1595 geboren, stammte Heinrich Wangnereck aus einer prominenten Münchener Bürgerfamilie und war auf mütterlicher Seite mit dem berühmten Luthergegner Johannes Eck verwandt. Mit einer Unterbrechung von vier Jahren unterrichtete er von 1625 bis 1664 an der Jesuitenuniversität in Dillingen, wo er dem militanten Kreis um den Fürstbischof Heinrich von Knöringen angehörte. Er war ein brillanter polemischer Schriftsteller. Auf Anregung des Bischofs sandte er gegen Ende Dezember 1640 nach Regensburg zwei Manuskriptkopien eines Traktats gegen die Konzessionen an Hessen-Kassel, die vor allem in einer Amnestie bestanden. Der Traktat hieß „Quaestio ardua, An pax quam desiderant Protestantes, sit ex se illicita, ex regulis naturalis, divini, et christiani juris, secundum quas fas et nefas discerni debet, recens elucidata, Anno Christi 1640“<sup>41</sup>. Er war nur für den Wiener Nuntius, Gaspar Mattei, und den Rektor von Dillingen, den Jesuiten Georg Stengl, gedacht. Diesen hatte Knöringen nach Regensburg geschickt, um den Militanten dort unter die Armen zu greifen, aber der Provinzialobere, der Gemäßigte Wolfgang Gravenegg, beorderte ihn nach Dillingen zurück. Klar und wirksam geschrieben, argumentierte der Traktat, daß die Amnestie gegen das natürliche, das kirchliche und das göttliche Recht verstoße. Sie gefährde katholische Seelen, die in protestantischen Ländern wohnten. Vor allem schrieb Wangnereck gegen die Permanenz der Konzession an, die die Amnestie in Regensburg vorsah, im Gegensatz

<sup>40</sup> Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War* 209–11.

<sup>41</sup> Konrad Repgen, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede: Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert* 1, 2 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts zu Rom 25, Tübingen 1965) #156 (s. 225–40) mit einigen unwichtigen Auslassungen.



zum Prager Frieden, wo die Konzessionen an die Protestanten, streng genommen, nur für 40 Jahre galten und nachher gerichtlich angegriffen werden könnten. Für die Zugeständnisse an die Protestanten gab Wangnereck nicht den Fürsten, sondern deren theologischen Räten, seinen Mitjesuiten, die Schuld. Dazu verteidigte er die Militanten 1630 in Regensburg.

Aber seine Stellungnahme unterschied sich wesentlich von den Positionen der Militanten Contzen und Lamormaini. In seinem Traktat stand nichts vom Heiligen Krieg oder von einem Religionskrieg. Eines seiner Ziele war, die Katholiken daran zu hindern, „intempestive“ zu handeln, d.h. weiter zu den Waffen zu greifen. Wenn der Kaiser und die führenden katholischen Staaten die Amnestie akzeptierten, sollten die anderen katholischen Staaten keinen Widerstand leisten und nicht versuchen, den Krieg weiter fortzusetzen. Sie könnten so handeln, ohne ihr Gewissen zu belasten, weil sie für etwas, das sie nicht verhindern, auch nicht getadelt werden könnten. Was Wangnereck empfahl, war ein formaler Protest gegen die Amnestie und ein Vorbehalten kirchlicher Rechte, die man möglicherweise später zur Geltung bringen konnte. Vorbild war ihm der Protest von Kardinal Otto von Truchseß von Augsburg im Jahr 1555 gegen den Augsburger Religionsfrieden<sup>42</sup>. Wangnereck dachte juridisch und nicht politisch. Seine Stellungnahme deutete auf eine mögliche päpstliche Reaktion gegenüber dem Westfälischen Frieden hin. Es ist nicht klar, ob Wangnerecks Traktat den Nuntius Mattei beeinflusst hat, seinen Protest gegen die Amnestie einzulegen<sup>43</sup>.

Nach 1640 und erst recht nach dem Beginn der Verhandlungen in Münster brach unter den Jesuiten neuer Streit zwischen den Gemäßigten und den Militanten aus, der in Pamphleten – viele blieben Manuskript und zirkulierten nur in Handschriften – ausgefochten wurde. Auf der einen Seite standen Gans und Vervaux, die Beichtväter von Ferdinand III. und Maximilian. Gans hielt sich zum größten Teil aus der Politik heraus und schrieb nichts. Er korrespondierte wenig mit Rom. Vervaux blieb ein enger Berater von Maximilian, der 1645 sogar eine diplomatische Reise nach Frankreich unternahm. Auf der anderen Seite stand Wangnereck, der Unterstützung bei den Militanten in Münster fand, unter ihnen waren der neue Nuntius Fabio Chigi, der spätere Papst Alexander VII., sowie Franz Wilhelm von Wartenberg, Bischof von Osnabrück. Vitelleschi und Vincenzo Carafa, der ihm 1645 im Amt des Generaloberen folgte, neigten zu der Position der Beichtväter, weil sie die Mißgunst der beiden Fürsten fürchteten. Gegen Ende des Jahres 1646 erschien zum ersten Mal unter Pseudonym Wangnerecks „*Judicium theologicum super quaestione, an pax qualem Protestantess desiderant sit secundum se illicita?*“<sup>44</sup>. Darin baute er seine Position von der „*Quaestio ardua*“ weiter aus, und er lehnte diesmal sogar den Augsburger Religionsfrieden ab, weil er den Protestanten das *Ius reformandi* anerkannte. Er ermutigte die Militan-

<sup>42</sup> Siehe *Repgen*, Die römische Kurie und der Westfälische Friede 1: 1 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts zu Rom 24, Tübingen 1962) 74–5.

<sup>43</sup> *Bireley*, The Jesuits and the Thirty Years War 218–19.

<sup>44</sup> *Ernestus de Eusebiis* (Pseudonym), *Ecclesiopoli: ad insigne Pietatis* (1648). Ich habe das Exemplar benützt, das in der Bibliothek der Duke University als Mikrofilm zu finden ist.

ten fest zu bleiben. Wenn die Katholiken untergingen, hätten sie wenigstens nicht durch unerlaubte Konzessionen gesündigt. Nach Wangnereck hatte das Kriegsglück die Katholiken verlassen, weil sie im Prager Frieden Konzessionen gemacht hatten. Aber es kam zu keinem Aufruf zu den Waffen, sondern zum Protest, den er vorher vorgeschlagen hatte. Er wollte die Verantwortung für eine Verlängerung des Krieges nicht auf sich nehmen.

Vervaux antwortete auf Wangnereck mit seinem „Notae in Consilium [i.e. Judicium] Theologicum“, aber es blieb ein Manuskript<sup>45</sup>. Maximilian war wütend, als er erfuhr, daß Wangnereck der Verfasser des „Judicium Theologicum“ war. Er sah sich in seiner Ehre getroffen durch die Aussage, daß die Gemäßigten nicht echt katholisch waren, und er fürchtete, daß Wangnerecks Schriften das Vertrauen der Protestanten unterminieren und so den langersehnten Frieden sabotieren würden. Er protestierte bei Carafa. Aber Papst Innozenz X. nahm Wangnereck in Schutz und hinderte Carafa daran, ihn zu bestrafen, wie Maximilian verlangte. Das Papsttum ist dann im wesentlichen dem Vorschlag Wangnerecks gefolgt. Mit dem Breve „Zelo Domus Die“ von 1650 hat es gegen den Westfälischen Frieden protestiert, aber erst zwei Jahre nach dem Schluß des Friedens und nach der Demobilisierung der Armeen. Es wollte auch keinen Anlaß zur Verlängerung des Krieges geben. Aber mit seinem juristischen Handeln in Form des Protests hat das Papsttum sich die Möglichkeit genommen, effektiv auf die Politik einzuwirken und so zur Säkularisierung der Politik beigetragen<sup>46</sup>.

So haben wir in dieser Zeit verschiedene politische Richtungen unter den Jesuiten vertreten gefunden, gemäßigte in Spanien und Frankreich und militante vor allem im Reich, die den Heiligen Krieg befürworteten. Auf die Dauer aber haben die Gemäßigten auch im Reich die Oberhand gewonnen, denn man sah ein, daß einige Konzessionen an die Protestanten im Reich dem Krieg und seinen Übeln vorzuziehen waren. Eine solche Vorgehensweise war das kleinere Übel. Diese Entwicklung scheint die allgemeine Tendenz in Europa widerzuspiegeln, die sich in Richtung Toleranz bewegte. Wichtiger für unser Thema ist: Die Aufgabe des Heiligen Krieges und somit des Fundamentalismus im hier verstandenen Sinne sowie der juristische Protest des Papsttums gegen den Westfälischen Frieden haben die Säkularisierung der Politik gefördert.

<sup>45</sup> Zitiert in *Ludwig Steinberger*, Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutionshaupttrezess 1635–1650 (Freiburg 1906) 173–5.

<sup>46</sup> *Bireley*, The Jesuits and the Thirty Years War 248–61.

Thomas Kaufmann

## Protestantischer Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten\*

### I.

Einer Geschichte der Wahrnehmung, Deutung und Bewertung der Jesuiten in der protestantischen Literatur des späteren 16. und des frühen 17. Jahrhunderts dürfte bei der Rekonstruktion der Historiographie der Gesellschaft Jesu eine nicht unwichtige Schlüsselrolle zukommen<sup>1</sup>. Wesentliche Motive der ‚schwarzen Legende‘ von den verschlagenen, hinterhältigen Meuchelmördern, die sich in das Vertrauen von Königen und Fürsten einschlichen, Kriege anstifteten, den Beichtstuhl zu Spionagezwecken mißbrauchten, als treuester Stoßtrupp des Papsttums und als ebenso geheimnisvolle wie brutale Agenten der spanischen Krone im wahrsten Sinne des Wortes ‚über Leichen gingen‘, überall auf der Welt, in Europa und den neuen Ländern jenseits der Ozeane, Menschen unter das eiserne Joch unbeugsamen Gehorsams zwingend, Kinder indoktrinierend und gegen ihre Eltern und ihre nicht-katholischen Obrigkeiten aufhetzend, sind in der protestantischen Polemik des 16. Jahrhunderts entwickelt und propagiert worden und haben bekanntlich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein in vielfältiger rezeptionsgeschichtlicher Brechung auf die konfessionell oder antireligiös geprägten Wertungsmuster der Societas Jesu eingewirkt. Doch dieser ordenshistoriographischen Perspektive, der interessante kirchen- und kulturgeschichtliche Implikationen innewohnen, ist dieser Beitrag nicht verpflichtet. Vielmehr soll es im folgenden darum gehen, die antijesuitische Literatur der Protestanten als eine Art Seismograph der rechtli-

\* Für den folgenden Beitrag wurde die Vortragsfassung im wesentlichen beibehalten; die Anmerkungen habe ich auf die notwendigsten Nachweise beschränkt. Eine ausführlichere, auf einem breiteren Quellenfundament basierende Abhandlung zur Sache ist jetzt enthalten in meinem Buch: *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 29, Tübingen 2006) 205–299*. Mit „MF“ kürze ich die von *Hans-Joachim Köhler* hrsg. Flugschriftenserie (1530–1600), mit „Hohenemser“ die Mikroforme-Serie der Sammlung *Gustav Freytag* ab.

<sup>1</sup> Zum Forschungsstand instruktiv: *John W. O'Malley, S. J., The Historiography of the Society of Jesus: Where Does it Stand Today?*, in: *ders., Gawvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, S. J. (Hrsg.), The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts 1540–1773* (Toronto, Buffalo, London 1999) 3–37; zur allgemeinen Orientierung nützlich: *Peter C. Hartmann, Die Jesuiten* (München 2001).

chen, politischen und religionskulturellen Stabilität in der Zeit zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges zu verwenden. Die noch vorläufigen Ergebnisse dieser Analyse lassen – so sei thetisch knapp vorangestellt – eine beträchtliche Entwicklungsdynamik erkennen, die in eine in den 1590er Jahren weitgehend vollzogene Politisierung der antijesuitischen Polemik einmündet; ihr korrespondierte ein Rückgang der theologisch-inhaltlichen Auseinandersetzung. Zugleich – und dies rechtfertigt die Rede vom *protestantischen* Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten – läßt sich meines Erachtens eine deutliche Zunahme reformiert- calvinistischer Polemiken gegen die Societas Jesu und eine entsprechende Abnahme eindeutig als lutherisch zu identifizierender literarischer Einlassungen gegen sie um 1600 beobachten. Die Jesuiten wurden demnach in wachsendem Maße nicht mehr primär als religiöse, sondern als politische Herausforderung begriffen, so wenig freilich der eine vom anderen Aspekt zu trennen ist. Aufs Ganze gesehen spiegeln die antijesuitischen Polemiken jedenfalls eine fortschreitend entfesselte, die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit eines Krieges insinuirende Tendenz, einen wachsenden Zweifel an der faktischen Tragfähigkeit des Religionsfriedens und einen Verlust an Alternativen zum militärischen Konflikt.

Auch wenn es natürlich fragwürdig ist, im Sinne rückwärts gewandter Prophezie aus dem Wissen um den Ausgang – in unserem Falle also: den Ausbruch des Krieges – die Gewißheit dieses Ergebnisses dem vorangehenden Quellenmaterial zu substituieren und die Offenheit der historischen Situationen zugunsten einer vermeintlichen Finalität zu fokussieren, scheint es mir doch in bezug auf das späte 16. und das frühe 17. Jahrhundert im ganzen berechtigt zu sein, die Momente krisenhafter Zuspitzung in beinahe allen Bereichen des gesellschaftlichen, religiösen, politischen und ökonomischen Lebens zu betonen. Nun sind kulturpessimistische Lamenti zweifellos kein ‚authentisches Abbild‘ historischer Wirklichkeit, wohl aber Reflexe einer den Zeitgenossen verständlichen und zugänglichen Stimmung. So sehr die Ursachen in der Analyse oder auch nur in der Beklagung der Zustände divergierten und – vor allem im Alten Reich – auch ein konfessionell differentes Profil aufwiesen, so deutlich dominierte bei den Lutheranern ein deprimiert-pessimistischer, nicht selten apokalyptisch aktualisierter Grundzug, eine Gewißheit, in der elendsten aller Zeiten zu stehen, und ein Drang, die allenthalben greifbare, leidvolle Erfahrung von Differenz, Pluralität, Relativität und Uneindeutigkeit zu überwinden. Für die Protestanten und andere Gegner der Societas Jesu<sup>2</sup> waren die Jesuiten deshalb ein so zentraler Zielpunkt ihrer sei es realen, sei es imaginierten Bedrohungsphantasien, weil sie das zu repräsentieren schienen, was man selbst fürchtete und nicht besaß: eine geschlossene, weltweit operierende,

<sup>2</sup> Instruktive, materialreiche Hinweise zum protestantischen Jesuitenbild des späteren 16. Jahrhunderts finden sich in: *Bernhard Duhr S. J.*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert, Bd. I (Freiburg i.B. 1907) bes. 821–864; *Richard Krebs*, Die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges (Hallesche Abhandlungen zur Neueren Geschichte 25, Halle 1890, Neudruck Leipzig 1976).

strategiefähige Organisation; einen wachsenden Zuspruch in der Gesellschaft; eine Sprach- und Kulturgrenzen scheinbar mühelos transzendierende Anpassungsfähigkeit; einen Einfluß auf die politischen Mächte der Zeit; einen Zugriff auf die einzelne Seele, die man beeinflussen oder gar manipulieren konnte. Die nicht zuletzt von den theologischen Funktionseliten der Lutheraner geschürte Jesuitenangst weist gewisse Parallelen zur Juden- und zur Hexenfurcht in protestantischen Territorien auf, dürfte ähnlichen sozialpsychologischen Mechanismen entspringen und unterliegt bzw. spiegelt ein konfessionskulturelles Grundempfinden besonderen Bedrohtseins, befürchteter Marginalisierung, ja akuter Existenzgefährdung. Zeichnete man eine ‚Topographie der Angst‘ im Alten Reich, so würde sich vielleicht erweisen, daß diejenigen Orte und Landschaften, in denen die Konfessionen direkter an- und aufeinanderstießen, auch die Zonen einer intensiveren antijesuitischen Publizistik gewesen sind. Doch präzisere Hinweise verbieten sich angesichts des derzeitigen Forschungsstandes.

## II.

Um die Wahrnehmung und Bewertung der Societas Jesu durch Repräsentanten des konfessionellen Luthertums zu verstehen, ist es zunächst entscheidend, sich den geschichtstheologischen Ausgangspunkt zu vergegenwärtigen, der als eine Art mentaler *Rocher de bronze* allen Lutheranern gleich welcher Richtung ‚heilig‘ war und als unumstößlich gewiß galt: die Zuversicht, ja Gewißheit nämlich, daß der Papst durch Luther bzw. den in ihm handelnden Herrn der Geschichte einen Schlag erhalten habe, von dem er sich nicht wieder erholen werde. Diese Überzeugung war traditionspolitisch nicht zuletzt durch ein prophetisches Logion Luthers selbst verbürgt, das besonders nach seinem Tod große Berühmtheit erlangt hatte: „Pestis eram vivens moriens ero mors tua, Papa.“<sup>3</sup>

Mit der heilsgeschichtlichen Deutung Luthers und seiner in der ‚Reformation‘ Gestalt gewordenen Sendung war dem päpstlichen Antichristen, den der dritte Elias aus der Heiligen Schrift offenbart hatte, das definitive und unverbrüchliche Todesurteil gesprochen; das Ende der Geschichte, der Jüngste Tag, konnte nicht mehr fern sein, und alle Bedrängnis, die das ‚kleine Häuflein‘ der wahren Christen, der reinen Kirche, in den Wehen der Endzeit zu erdulden hatte, werde gewiß

<sup>3</sup> So in der Fassung, in der es Melanchthon wohl kurz nach Luthers Tod als Beischrift einer Federzeichnung überliefert hatte, die Luthers Famulus Johann Reiffenstein von dem Reformator kurz vor dessen Tod angefertigt hatte (Wittenberg, Lutherhalle), in: *Evangelium Secundum Matthaeum...*, Paris, Robert Stephanus 1541; Abb. in: *Martin Treu*, Martin Luther in Wittenberg. Ein biographischer Rundgang (Wittenberg 2003) 97, Abb. 81; s. auch: *Gerhard Bott, Gerhard Ebeling, Bernd Moeller* (Hrsg.), *Luther. Sein Leben in Bildern und Texten* (Frankfurt a.M. 1983) 319 Nr. 290; zu den Belegen vgl. nur: *WATr* 3, Nr. 3543, S. 390, 18; *WATR* 1, Nr. 880, S. 410f.; *WA* 35, S. 597f.; 30 III, S. 279, 18f.; 30 II, S. 339f. Anm. 3; *Thomas Kaufmann*, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ 1548–1551/2* (BHTh 123, Tübingen 2003) 374 Anm. 769.

nicht mehr lange wahren. Ein letztes Aufbäumen des römischen Antichristen, ein temporäres Erstarken, das nurmehr dem Zweck dienen konnte, möglichst viele Seelen mit sich in den Abgrund des Verderbens zu reißen, war zwar zu erwarten; eine dauerhafte Stabilisierung des Papsttums und eine Konsolidierung seines Einflusses in Europa konnte es aber nicht geben, einerseits, weil das Ende ohnehin nahe war, andererseits, weil eine nachhaltige Restitution der Papstkirche die – wie man überzeugt war – biblisch fundierten geschichtstheologischen Basisprämissen der eigenen Existenz radikal in Frage gestellt hätte. Die massiven heilsgeschichtlichen Projektionen, die die Protestanten im allgemeinen, die Lutheraner im besonderen seit 1632 auf die Gestalt Gustav Adolfs werfen sollten<sup>4</sup>, hatten in der im eigenen Selbstverständnis tief verwurzelten Hoffnung auf die nunmehr eintretende Vernichtung Roms ihr eigentliches geschichtstheologisches Zentrum. Im Rahmen des skizzierten geschichtstheologischen Konzeptes ist auch die lutherische Polemik gegen die Jesuiten zu verstehen. Der Kampf der lutherischen Theologen gegen die Jesuiten wäre als vordergründige polemische Entladung notorisch überreizter Agitatoren völlig mißverstanden; er wurzelte in der Wahrheit, für die man selbst mit allen Konsequenzen eintrat und die von der Papstkirche von Grund auf bestritten und verdammt worden war. Weil der Papst als Antichrist ‚erwiesen‘ war, mußte zwingend damit gerechnet werden, daß er die evangelische Wahrheit vernichten wollte. Da er als Antichrist zugleich eine unüberbietbar gefährliche Macht war, konnte dieser Vernichtungskampf nur ein strategisch inszenierter, generalstabsmäßig an der Kurie entwickelter Feldzug sein, in dessen vorderster Frontlinie die Societas Jesu marschierte. In diesem Sinne könnte man wohl formulieren, daß die Reformation die Gegenreformation ‚konstruierte‘ und damit zum Teil wohl gar erst ermöglichte.

Die prominente Bedeutung, die die Jesuiten in der Kontroverspublizistik der Lutheraner einnahmen, dürfte also vor allem darin gründen, daß sie als diejenigen wahrgenommen wurden, die den durch Luther eingeleiteten Niedergang des Papsttums aufhielten. Die Jesuiten waren eben deshalb ein notorisches Thema lutherischer Publizistik, weil sie gleichsam *pars pro toto* für etwas standen, was nach den geschichtstheologischen Basisprämissen der eigenen Konfession nicht möglich war, was man aber eben doch selbst erlebte: daß die römische Papstkirche im späteren 16. Jahrhundert auch im Reich an Boden, an Ausstrahlungskraft, an kultureller Attraktivität, wohl gar an religiöser Plausibilität gewonnen hatte.

Die Tatsache, daß kaum eines der antijesuitischen Pamphlete zwischen 1556 und 1618 darauf verzichtete, die Mitglieder der eigenen Konfession vor der Ver-

<sup>4</sup> Hellmut Zschoch, Größe und Grenzen des „Löwen von Mitternacht“, in: ZThK 91 (1994) 25–50; Wolfgang Harms, Gustav Adolf als christlicher Alexander und Judas Makkabaeus. Zu Formen des Wertens von Zeitgeschichte in Flugschrift und illustriertem Flugblatt um 1632, in: Wirkendes Wort 35 (1985) 168–183; Thomas Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (BHTh 104, Tübingen 1998) 56 ff.; instruktives Material auch in: Klaus Bußmann, Heinz Schilling (Hrsg.), 1648 – Krieg und Frieden in Europa. Ausstellungskatalog, 3 Bde. (Münster, Osnabrück 1998).

führungskraft der Jesuiten zu warnen, dürfte schwerlich anders zu interpretieren sein, als daß dazu Anlaß bestand. Und auch der Umstand, daß die theologische Auseinandersetzung mit den Jesuiten seit den 1560er Jahren seitens der Lutheraner zumeist so geführt wurde, daß man die zentralen Lehren der Papstkirche widerlegte und die eigene Lehre extensiv darstellte und memorierte und sich im publizistischen Kampf einer medialen und gattungsmäßigen Vielfalt bediente, die über die der innerlutherischen und der lutherisch-reformierten Kontroversistik erheblich hinausging, deutet darauf hin, daß die *Societas Jesu* eine so radikale Herausforderung darstellte wie nichts und niemand sonst.

### III.

Für die lutherische Einschätzung der kontroverstheologischen Herausforderung durch die Papstkirche und ihre kulturelle Speerspitze, die Gesellschaft Jesu, ist die folgende Äußerung, die der Stettiner Theologe Daniel Cramer 1596 publizierte, in vieler Hinsicht charakteristisch: „Zweyerley führen gemeinlich die Papistischen Clamanten Prediger auff der Zungen/ die Lutherischen Kirchen damit in Hassz unn Neid bey dem gemeinen Pöbel zu ziehen/ und daher zu beweisen/ daß wir nicht die rechte Christliche Kirche seyen: Als zum ersten/ daß sie von Zwytracht und schismatischer Uneinigkeit/ so nach den Zeiten Lutheri erregt worden/ viel Geschreys und Schnarrens machen. Zum andern/ daß sie iren nichtigen Beweiß nemmen auß etlichen Sünden und Fehlen/ die sich wider Gottes Gebott/ unter den Unsern/ zugetragen haben.“<sup>5</sup> Die erste Anklage parierte Cramer mit dem natürlich kaum zu widerlegenden Argument, daß schon die Geschichte der ältesten Kirche von Uneinigkeit begleitet gewesen war, und daß das bloße Faktum des Dissenses nicht per se die Abwesenheit von Wahrheit bedeute; andernfalls wäre die Papstkirche völlig außerstande, für sich in Anspruch zu nehmen, in einer kontinuierlichen Tradition der kirchlichen Orthodoxie seit den Anfängen der Kirche zu stehen. Auch der zweiten Anklage begegnete Cramer natürlich mit der Widerlegung der vermeintlichen sittlichen Mängel im Luthertum und dem dann breit ausgeführten, aus insgesamt 80 alten und neuen ‚katholischen‘ Autoren üppig belegten Nachweis, daß die Papstkirche in all ihren geistlichen Ständen, zuletzt eben den Jesuiten als „jüngste[m] / aber hoffärtigste[m] Orden“<sup>6</sup>, abgrundtief verkommen sei. Im Horizont einer auf die Plausibilität der eigenen ‚Kirche‘ ausgerichteten, volkssprachlichen Diskurssituation standen demnach die Fragen nach der Einheit und – untrennbar damit verbunden – nach dem Alter und nach der sittlichen Überzeugungskraft ihrer Repräsentanten im Vordergrund.

<sup>5</sup> *Daniel Cramer*, *Antiquarius*: Das ist: Gründliche und kurzte / Beschreibung unheiliger Heiligkeit / und heyliger Unheylichkeit der Bäpste / Cardinäle / Abten / Praelaten / der Mönch / Nonnen und Jesuiten: Mehr als auß achtzig unverdächtigen Alten und Neuwen Bäpstlichen Zeugen und Scribenten ... zusammen getragen. ... (Frankfurt a.M., Johann Spies, 1596) VD 16 C 5652; Ex. MF 411 Nr. 783, S. 17.

<sup>6</sup> *Cramer*, *Antiquarius*, wie Anm. 5, 59.

Daß man von jesuitischer Seite das Elend des Luthertums nicht nur vor, sondern auch nach dem Abschluß der Konkordienformel vor allem an seinem fortwährenden, selbstzersetzenden Theologenstreit demonstrierte, zeigte sich etwa in der Äußerung des Regensburger Dompredigers Conrad Vetter aus der Societas Jesu, der seine Gemeinde folgendermaßen ansprach: „Ach meine liebe Schöfflin / ich rede bey meiner Seligkeit / wann ich schon wolt lutherisch werden / davor mich Gott behüte in ewigkeit / wüste ich doch nicht / wohin ich mich wenden oder begeben sollte. Dann Luther ist der erst gewesen / den hat Philippus [Melancthon] gefressen. Nach Philippo kompt Flaccius / der hat Philippum auffgefressen: D. Jacob [sc. Andreae] reibet Flaccium auff. Jetzt will einer besser Lutherisch sein / als der ander / aber so gehets den ketzern / einer frisset den andern auff...“<sup>7</sup> Die kannibalistische Metaphorik spielte natürlich auf die erstmals 1567<sup>8</sup> und dann wieder 1587<sup>9</sup> in lateinischen und deutschen Versionen publizierte *Anatomia Lutheri*, ein offenbar recht populäres Flugblatt, das die brutale Zerstückelung des Wittenberger Reformators durch seine Schüler und Mitreformatoren drastisch ins Bild setzte, an. Und auch gegen Ende des Jahrhunderts suchten jesuitische Autoren etwa aus dem Hinweis auf die innerlutherischen Auseinandersetzungen zwischen Tübingen und Helmstedt in der Christologie argumentationsstrategische Vorteile zu ziehen; dies entsprach übrigens ganz der Strategie ‚altgläubiger‘ Theologen schon der frühen Reformationszeit, die sogleich beim Auftreten der ersten innerreformatorischen Lehrdifferenz in der Abendmahlsfrage das Feuer des Gegensatzes zu schüren begonnen hatten.

Daß der unversöhnliche Gegensatz zwischen der wahren und der Hurenkirche bis zum Jüngsten Tag fortbestehen und erst in der ewigen Verdammnis der letzteren sein Ende finden werde, war für die lutherischen Theologen um 1600 selbstverständlich. Daher brachte man im lutherischen Deutschland einer dem alten Sprichwort: „Quod cito fit, cito perit“<sup>10</sup> gemäßen Prophezeiung eines baldigen Niedergangs der Gesellschaft Jesu ein gewisses Interesse entgegen; durch den Konvertiten Elias Hasenmüller wußte man, daß ein Jesuitenpater namens Johannes in Landsberg eine entsprechende Weissagung ausgesprochen hatte. Melchior

<sup>7</sup> Zit. nach: Ein Sendbrief / D. Jacobs Andreae / Probsts und Cantzlers zu Tübingen. An Conrad Vetter / Jesuiter und Thumb-Prediger zu Regensburg. Von sein Predigen und Lästungen wider die Kirchen Aug. Confession... außgeschüttet. (Tübingen, Georg Gruppenbach, 1589) VD 16 A 2701; Ex. MF 1443 Nr. 2397, B 2<sup>r</sup> = S. 9. Andreae scheint aus einem Bericht zu zitieren, der ihm aus Regensburg über Vetters Predigten, in denen er den Tübinger Kanzler „täglich... lästerlich herdurch“ zöge (A 2<sup>r</sup> = S. 1), zugegangen war.

<sup>8</sup> Abdruck in: Walter L. Strauss, *The German Single-Leaf Woodcut 1550–1600*, Vol. 3 (New York 1975) 1185; Harry Oelke, *Konfessionelle Bildpropaganda des späten 16. Jahrhunderts: Die Nas-Fischart-Kontroverse 1568/71*, in: ARG 87 (1996) 149–200, 185 Nr. 1; 189; zur lat. Version des Jacobs Vitellius s. Oelke, a.a.O. 189; 185 Nr. 2.

<sup>9</sup> Abdruck in: Strauss, wie Anm. 8, Vol. I, 1282.

<sup>10</sup> Elias Hasenmüller, *Historia iesuitici ordinis*. Das ist ... Beschreibung deß Jesuitischen Ordens und ihrer Societet ... Anfänglich in lateinischer Sprach beschrieben ... Jetzt aber auß dem Latein ins Teutsche gebracht, Durch Melchior Liporinum (Frankfurt a. M. 1596) VD 16 H 720; Ex. Hohenemser Nr. 2255, Bl.:(2<sup>v</sup>).



Leporinus, der Übersetzer Hasenmüllers, fand die Jesuiten sogar in der Bibel, und zwar im 17. Kapitel der Apokalypse; das achte Tier, das ‚gewesen ist und ist nicht‘ (Apk 17,8.11), sei demnach folgendermaßen auszulegen: „Diese Jesuiten sindt auß dem Bapstthumb herkommen: Darumb sindt sie gewesen / das ist / Sie sind Papistisch gewesen und haben dem Thier zu gehört. Jetzund aber sind sie nicht / das ist / Sie wöllen nicht nach dem Papst mehr genennet werden / sondern führen den Namen Jesu.“<sup>11</sup> Die Societas Jesu sei dem Papst und aller römischen Klerisei heimlich feind, weil sie sich diesen überlegen wisse; doch das ändere im Lichte des biblischen Textes nichts daran, daß sie des „Bapsts geschwohrne / verkauffte und leibeigene Knecht“<sup>12</sup> seien und blieben, zugleich aber auch – wie der Bibeltext unterstreiche (Apk 17,12) – die zehn Regenten, Könige. Diese sind mit den „10 Loyoliten“<sup>13</sup>, also dem Stifterkreis des Ignatius, identisch. Ihre Macht sei von der des Papsttieres bzw. der Hure Babylon geliehen; ihre heilsgeschichtliche Aufgabe bestehe darin, die Hure, den Papst, heimlich zu hassen, denn sie wollen „ein Eygens und Neuwes haben“<sup>14</sup>. „Deshalb werden sie gemäß dem Willen Gottes, den er ihnen machtvoll und unverrückbar in ihr ‚Herz gelegt‘ hat, „das gantze Bäpstliche Reich [...] wüst und bloß machen / und sie werden ihr [sc. der Hure] Fleisch essen / und sie mit Feuer verbrennen.“<sup>15</sup>

Diese im biblischen Wort selbst angelegte definitive und unverbrüchliche Wahrheit über das sichere Ende des Papstes und seiner Satrapen war zweifellos ein probates Mittel, um die bedrückenden Gegenwartserfahrungen des ‚kleinen Häufleins‘ der Lutheraner sinnhaft zu deuten und die eigene Gemeinschaft in der Gewißheit des eschatologischen Endsieges zu bestärken. Zugleich bot solcherart apokalyptische Applikation des biblischen Textes auf die Zeiterfahrung die Möglichkeit, einerseits zu trösten und zum Durchhalten zu ermahnen, andererseits auf drohende Rückschläge vorzubereiten und vor unmäßigem, gar militärischem Kampfeinsatz gegen die Feinde Christi zu warnen. Christus selbst werde den definitiven Sieg über seine Feinde heraufführen; eine bellizistische Konsequenz mußte also aus der apokalyptischen Mentalität der Lutheraner – im Unterschied etwa zu einzelnen Tendenzen im Magdeburger Krieg oder während des Dreißigjährigen Krieges – nicht zwingend gezogen werden.

Der Kampf gegen die Jesuiten war kein Nebenthema lutherischen Konfessionsbewußtseins, das primär die theologischen Reflexionseliten beschäftigt hätte, sondern ein Moment lutherischer bzw. gemeinprotestantischer Konfessionskultur. Die feste Verankerung der Jesuiten in der heilsgeschichtlichen Agenda der Apokalypse, die sich aus ihrer – wie man meinte – symbiotischen Verbindung mit dem

<sup>11</sup> Melchior Leporinus, Vorrede zu: *Elias Hasenmüller, Iesuiticum ieiunium*. Das ist Nothwendige / unnd zuvor unerhörte Erzählung / deß unchristlichen Fastens der verdächtigen Jesuiten ... Durch Polycarpum Lyserum ... in Druck verfertigt. ... (Frankfurt a. M., Johann Spies, 1596) VD 16 H 723; Ex. Hohenemser Nr. 2256, S. 6.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> A.a.O. 7.

<sup>15</sup> Ebd.

Papsttum ergab, trug wesentlich dazu bei, ihre geschichtliche Bedeutung fortwährend zu dynamisieren und die Abscheulichkeit ihrer ‚Praktiken‘ unablässig zu steigern. Insofern trugen auch die Jesuiten wesentlich dazu bei, die ‚apokalyptische Grundspannung‘<sup>16</sup>, derer die lutherischen Konfessionsgesellschaften der Frühneuzeit aus bußtheologischen und ethischen Gründen in besonderem Maße zu bedürfen schienen, aufrechtzuerhalten.

#### IV.

Für die bedrängten Lutheraner im Alten Reich lag es nahe, die Jesuiten mit ihren sonstigen ‚Feinden‘, allen voran den Calvinisten, aber auch den Juden, gelegentlich sogar den Türken, zu vergleichen. Der Vergleich der Jesuiten mit den Calvinisten hatte aus der Sicht der Lutheraner auch insofern einiges für sich, als man sich von der Aggressivität und Dynamik beider Konkurrenzkonfessionen gleichermaßen bedrängt und herausgefordert sah. Man konnte die Jesuiten verdächtigen, daß sie den „Unterscheid der kleyder... zwischen den Geistlichen und weltlichen Personen“ aufheben wollten, „wie dann die Calvinisten thun“<sup>17</sup>. Und man betonte, daß Calvinisten und Jesuiten sich in ihrem religionspolitischen Verhalten gleichermaßen vom toleranten und duldsamen Luthertum unterschieden: Während die Lutheraner keinen einzigen Papisten „umb des Päpstlichen Glaubens willen... getödtet“<sup>18</sup> hätten, seien Calvinisten und Jesuiten in dieser Hinsicht von „einerley Geist“; beide trieben „ihr ketzerey mit gewalt unnd mit dem Schwert“<sup>19</sup> und verbrennten, köpften und verfolgten diejenigen, die ihr nicht zustimmten. Insbesondere für die schwäbischen Lutheraner wurzelte die gewaltbereite, ja brutale Konfessionspolitik der schlimmsten aktuellen Feinde des bedrängten ‚kleinen Häufleins‘ der wahren Christen in ihrem defizitären Verständnis der Person Jesu Christi. Denn die Jesuiten sind aus lutherischer Sicht wie die Calvinisten „offenbare Nestorianer... welche dem Herrn Christo / nach seiner Menschheit sein Göttliche Majestät absprechen / und also zwen Christus machen“<sup>20</sup>. Diese „newe Gesellschaft der Jesuiter und Calvinianer“<sup>21</sup> bezog sich auf die für das Konkor-

<sup>16</sup> Vgl. dazu das Kapitel: Apokalyptik und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts, in: *Thomas Kaufmann*, *Konfession und Kultur* (Anm. 1) 29–66.

<sup>17</sup> *Georg Heckelius*, Gründtlicher Bericht welcher Gestalt die Jesuiten mit den Bapsten / Prälaten / Fürsten / gemeinem Volck / der Jugendt / auch mit sich selbst untereinander / einer gegen den andern umbzugehen pflegen ... (Frankfurt a.M., Johann Spieß, 1596) Ex. MF 783 Nr. 1446, S. 30.

<sup>18</sup> *Andreae*, Sendbrief, wie Anm. 7, 11.

<sup>19</sup> A.a.O. 12.

<sup>20</sup> A.a.O. 17. Andreae war zu Ohren gekommen, daß der Jesuit Vetter ihn in Regensburg von der Kanzel herab als Eutychianer beschimpft hatte, also das polemische Stereotyp, das von reformierter Seite regelmäßig gegen die ‚Übiquitisten‘ vorgebracht wurde, aufgenommen hatte.

<sup>21</sup> *Jakob Andreae*, Kurtze Erinnerung und Getrewe Warnung / Vor der Calvinianer Betrug /

dienluthertum zentrale Lehre der realen communicatio idiomatum, der wirklichen, wechselseitigen Teilhabe der göttlichen bzw. der menschlichen Natur an den Wesenseigentümlichkeiten der je anderen in der einen Person Jesu Christi.

Die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen Jesuiten und Calvinisten bestand aus der Sicht der Lutheraner aber in ihrer destruktiven, den Religionsfrieden aushöhlenden Dynamik. Als „junggeborene Sect“<sup>22</sup> gehörten die Jesuiten nach Meinung der lutherischen Theologen genausowenig in den Religionsfrieden hinein wie die Calvinisten, denn beide habe es zum Zeitpunkt des Abschlusses des Passauer Vertrages von 1552 noch nicht gegeben. Niemand sei so gefährlich für den „geliebten Religions Frieden / der doch der einige nervus und das Bandt ist / dardurch das Römische Reich in diesen schwehren letzten Zeiten in esse erhalten wirdt / so gefährlich umbgehen / unnd so gern ein Loch darin machen wollten / als eben die Jesuiter und Calvinisten. Denn diesen gelüstet zu beiden Theilen / daß der Frieden auffgehoben / und unser liebes Vatterland in ein Blutbad gesetzt würde“<sup>23</sup>. Wenn sich der Kaiser darum bemühte, Katholiken und Lutheraner auf der Basis des Friedens und des Wortes Gottes zu versöhnen, die Reichsfürsten aber die Jesuiten und die Calvinisten dahinjagden, wo sie hergekommen sind, nach „Welschland“ bzw. der „Schweitz und Franckreich“<sup>24</sup>, würde die deutsche Nation glücklicheren Zeiten entgegengehen.

Eines freilich war den angefochtenen Lutheranern gewiß: Der gemeinsamen Herkunft ihrer ärgsten ‚Feinde‘ aus dem Teufel werde auch ihre gemeinsame ‚Zukunft‘, die ewige Verdammnis, entsprechen. Daß die unversöhnliche Schärfe des Widerspruchs gegen Calvinisten und Jesuiten auch darin ihren Ausdruck fand, daß man beide immer wieder mit den nach landläufigem lutherischen Verständnis grimmigsten Feinden des Herrn, den Juden, verglich, verwundert nicht. Um die Verschlagenheit, tödliche Gefährlichkeit, Gottfeindlichkeit der Societas Jesu zu verdeutlichen, lag für sie offenbar nichts näher.

Crimen Falsi genant / und ihrer vermeinten Einigkeit und Gesellschaft mit den Jesuiten / in der Lehr von dem Leib Christi. Auch Von der Jesuiter gewlichen und erschreckenlichen Ketzerey und Gotteslästerung / da sie Christo / nach seiner heiligsten Menschheit / die Allmechtigkeit Gottes absprechen... (Tübingen, Georg Gruppenbach, 1582) VD 16 A 2647; Ex. Hohenemser Nr. 3758, S. 5.

<sup>22</sup> Polycarp Leyser, Vorrede zu: Hasenmüller, Historia, wie Anm. 10, )( (1<sup>v</sup>. Leyser begründet seinen Zweifel daran, „Ob diese junggeborne Sect der Jesuiter auch in den Religions Frieden eygentlich gehöret“ mit folgendem historischen Argument: „Denn da Anno 52 der Religions Frieden auffgerichtet / da ist diese Sect in Teutschen Landen / noch nicht bekannt gewesen / sondern hernacher erst eyngeschlichen. Wie denn nun die Calvinistische Sect / ob sie wol nicht Zwinglisch unnd so grob Sacramentierisch seyn / als die Alte gewesen / dan noch unter dem Religions Frieden nicht begriffen / dieweill sie erst hernach neben der Augspurgischen Confession auffkommen ist.“ )( (1<sup>v</sup>.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

## V.

Die übersteigerte Jesuitenfurcht der Lutheraner explodierte in einer Polemik, deren Maßlosigkeit in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht im späteren 16. Jahrhundert ihresgleichen sucht. Daß die unendlichen Gefahren, die von den Jesuiten ausgehen sollten, wesentlich dazu beigetragen haben dürften, die Einsatz- und Opferbereitschaft der protestantischen Konfessionsgesellschaften im immer drohender und unausweichlicher werdenden Kampf gegen diese Ausgeburt der Hölle zu stimulieren oder zu steigern, dürfte unabweisbar sein. Die jahrzehntelange literarische Schlacht zwischen Lutheranern und Angehörigen der Societas Jesu förderte und ermöglichte eine blutige Auseinandersetzung, indem sie humanitäre oder zivilisatorische Hemmnisse und Standards reduzierte oder eliminierte. Die Dämonisierung der Jesuiten durch die Lutheraner und vice versa ließ eine andere als die eliminatorische Option – Austreibung oder Vernichtung – kaum zu.

Die zunehmende Bedeutung, die man der innerkatholischen Kritik an der Societas Jesu in der lutherischen Publizistik seit etwa Mitte der 1580er Jahre einräumte, korrespondierte mit der vor allem von Kursachsen nach 1591 verfolgten Strategie, die Verbindungen zwischen Lutheranern und einer katholischen Friedenspartei zu stärken und gegen die den Religionsfrieden gefährdenden Kräfte, insbesondere die Jesuiten und die Calvinisten, 'in Stellung zu bringen'. Waren die Jesuiten zunächst und vor allem als geradezu perfekte Erfüllungsgehilfen der dunklen Umtriebe des päpstlichen Antichristen dargestellt worden, so wurden sie gegen Ende des Jahrhunderts mehr und mehr in die Ecke eines religionspolitischen Extremismus gerückt, der nicht *die*, sondern nurmehr *eine* besonders problematische katholische Linie repräsentierte.

Gegen Ende des Reformationsjahrhunderts traten alle anderen Aspekte in der Wahrnehmung des Jesuitenordens, die seit Beginn der publizistischen Auseinandersetzungen der Lutheraner mit ihm Bedeutung erlangt hatten, hinter das Leitmotiv ihrer politisch-aufrührerischen Destruktivität zurück bzw. wurden diesem unter- und zugeordnet. Dies galt etwa für die Behandlung der Jesuitenschulen, die nun vor allem als die natürliche Beziehung zwischen Eltern und Kindern aushöhlende, gesellschaftszersetzende, die gute 'Ordnung' zerstörende, repressive Rekrutierungsinstrumente terroristischer Vereinigungen dargestellt wurden. Auch, was man über die interne Organisation und Kommunikation des Ordens der jesuitischen 'Fledermäuse' – halbe Mönche, halbe Pfaffen!<sup>25</sup> – mitteilte, diente der Einprägung dieses Bildes; das bekanntermaßen forcierte Interesse der Jesuiten an der Ohrenbeichte wurde verstärkt mit politisch subversiven Bespitzelungsinteressen in Verbindung gebracht. Die Auseinandersetzung mit frömmigkeitskulturellen oder theologischen Spezifika der Jesuiten trat in den letzten Jahren des

<sup>25</sup> *Jacob Heerbrand*, Rettung des kleinen Catechismi D. Luthers / Und Bericht Auff und wider der Jesuiten zu Grätz / boßhafftige / dückische verböserung / verfälschung und verstümpfung desselbigen... (Tübingen, Gruppenbach, 1587) VD 16 H 1082; Ex. MF 886–888 Nr. 1588, S. 8.

16. Jahrhunderts aufs ganze gesehen deutlich in den Hintergrund. Eigentlich religiöse Elemente erschienen nurmehr als Tarnung, hinter der sich die wahre Gesinnung der politischen Meuchelmörder verbarg. In einer skurrilen Zeremonie, einer Weihehandlung für einen Mörder bzw. sein Messer, so wurde die europäische Öffentlichkeit glauben gemacht, rüsteten die Jesuiten ihre Handlanger zu und versicherten sie dessen, daß jeder Stich mit dem Messer eine Seele aus dem Fegefeuer befreien werde und daß der Träger dieser Waffe nicht mehr ein bloßer Mensch, sondern der Arm Gottes sei. Dem Mörder wurde verheißen, „stracks ins Paradiß / und nicht ins Fegefeuer zu gehen“<sup>26</sup>. Im Zuge der massiven Politisierung der Jesuitenwahrnehmung in den letzten Jahren vor der Jahrhundertwende, die auch eine Folge der Rezeption insbesondere französischer Antijesuitica im Reich war, traten konfessionsspezifisch lutherische Wahrnehmungs- und Bewertungsmotive der Societas Jesu sukzessive zurück, bzw. wurden von anderen Tendenzen überlagert.

Durch Antoine Arnaulds berühmte Rede vor dem Pariser Parlament (12. 7. 1594)<sup>27</sup>, die die antijesuitischen, antispanschen, royalistischen Stimmungen und Überzeugungen in Frankreich so bündelte und fokussierte, daß nach dem Mordanschlag Jean Chastels auf Heinrich IV. vom 27. 12. 1594 durchschlagende Maßnahmen gegen die geheimnisvolle und bedrohliche Societas Jesu zügig durchgesetzt werden konnten, wurden auch im Reich die politiktheoretischen Überzeugungen anerkannter jesuitischer Gelehrter, die ein päpstliches Recht auf die Entbindung katholischer Untertanen von ketzerischen Obrigkeiten vertraten, verstärkt bekannt. In einer anonymen Vorrede zur deutschen Übersetzung der *Philippica in Iesuitas reos* Arnaulds, die wahrscheinlich von einem protestantischen Autor stammt, wurde das zentrale Motiv der jesuitischen Verirrungen dahingehend zusammengefaßt, daß sie „auß dem weltlichen und geistlichen schwerdt ein ding gemacht“<sup>28</sup> hätten. Cramer übernahm lange Argumenten- und Beweisketten Arnaulds, sichtlich beeindruckt, in eine eigene Schrift gegen die Jesuiten; daß ein so „gewaltiger gelehrter Mann und Jurist / und Advocatus supremae Curiae (ein Mann Bäpstischer Catholischer Religion)“<sup>29</sup> wie Arnauld so erschütternde Dinge über die aufrührerischen Gesinnungen und Praktiken der

<sup>26</sup> *Mysterium, Oder Geheimnuß und Ceremonien / welche die Jesuiter fürnemen und gebrauchen / wenn sie einen armen einfältigen Menschen darin beredt / daß er sich zum Mörder an Königen und anderen Potentaten gebrauchen zu lassen / begeben und entschlossen. Männiglichen zum Spiegel dieser Mörderischen Sect / auß dem Frantzösischen / zu Delph bey Jan Andreas Buchführer gedruckten Exemplar / ins Hochdeutsche übersetzt* (o.O., o.Dr. 1610) Ex. Hohenemser Nr. 3822, zit. 6. Die Schrift schließt mit einem ‚Ratespiel‘, das den Jesuiten in Schweden als Verführer, in Frankreich als Mörder, im Reich als Kundschafter, überall aber als Getreuen Spaniens darstellt (7).

<sup>27</sup> Benutzte Ausgabe: *Antoine Arnauld, Jesuiter-Spiegel* (o.O., o.Dr. 1595) VD 16 A 3679f.; Ex. MF 202–203, Nr. 416, bes. 26 ff.

<sup>28</sup> Vorrede zu: *Arnauld, Jesuiter-Spiegel*, wie Anm. 27, 1–8 (fälschliche Paginierung: 28), hier: 6.

<sup>29</sup> *Cramer, Antiquarius*, wie Anm. 5, 71 ff.

Ordensbrüder zu berichten wußte, ließ an ihrer Gefährlichkeit keinen begründeten Zweifel mehr zu.

Im Zuge der Arnauld-Rezeption wurde für die deutschen Lutheraner zur Gewißheit: „1. ... daß sie [sc. die Jesuiten] nach Geheiß ihrer Regeln und Ordens / wann ihr General Oberster gebeut einen König / er sey wer er will / umbzubringen / so müsse ers ohn Bedacht und unverweyget außrichten...“<sup>30</sup>. 2. daß die Jesuiten in einer 1589 in der Sorbonne geführten Disputation die Auffassung vertreten hätten, daß die Untertanen vom Treueeid gegenüber den Obrigkeiten entbunden werden könnten. 3. Daß Bellarmin lehre, „der Bapst habe Recht und Macht / daß er bald die Könige und Fürsten auff Erden umb Reich / Landt und Leute bringe / und ihnen dasselbe entziehe“<sup>31</sup>. Und so fort. Es folgten noch 31 weitere Wahrheiten, die Cramer unter der Autorität des französischen Advokaten katholischer Konfession, diesen kongenial referierend, Bellarmin, Mariana und Becanus zitierend, verbreitete und die, allesamt mit zum Teil minutiösen Quellenbelegen und Einzelheiten unterlegt, bewiesen, daß die Jesuiten den Frieden in ganz Europa bedrohten. Dadurch, daß diese Beweise aus der Schrift eines katholischen Autors gewonnen wurden, schienen sie zugleich über den Verdacht konfessionell-polemischer Verzerrung erhaben. Zugleich eröffnete sich auch ein weiterer politischer Horizont, der so bei den älteren Autoren, die die Jesuiten primär als Bedrohung des evangelischen Bekenntnisses im Reich wahrgenommen hatten, noch nicht sichtbar geworden waren: Die Jesuiten waren eine internationale Gefahr, der nur dadurch beizukommen war, daß man sich dem französischen Vorbild anschloß: „Wol dem Lande / das durch Frankreich klug wirdt.“<sup>32</sup> Europa, so die Version deutscher Protestanten, sollte sich im Kampf gegen die jesuitische Pest zusammenschließen.

Als die böhmischen Stände acht Tage nach dem Prager Fenstersturz, am 1. Juni 1618, die Ausweisung der Jesuiten aus dem Königreich Böhmen dekretierten, konnten sie sich auch darauf berufen, daß die „schädliche und auffrührische / Jesuitische Sect / umb ihres grausamen hinderlists willen... auß andern Königreichen unnd Ländern von der Obrigkeit unnd Leuhten so der Römischen Religion sub una zugethan seyn“<sup>33</sup>, vertrieben worden war. Antijesuitische Haltungen und Entscheidungen waren zu einem festen Bestandteil europäischer Politik in allen konfessionellen Lagern geworden. Im Kampf gegen die ‚Achse des Bösen‘, gegen das Terrornetzwerk der Societas Jesu, stimmten – wie es scheint – weitaus mehr Staatsmänner und Politiker im Grundsatz überein als bei vielen anderen Themen des politischen Alltags.

<sup>30</sup> Cramer, Antiquarius, wie Anm. 5, 71; vgl. Arnauld, Jesuiter-Spiegel, wie Anm. 27, 23 ff.

<sup>31</sup> Cramer, a.a.O. 72; Arnauld, a.a.O. 34 f.

<sup>32</sup> Cramer, Antiquarius, wie Anm. 5, 80.

<sup>33</sup> Eine deutsche Übersetzung des Ausweisungsdekretes erschien umgehend in einem Prager Druck: Ursachen und Decret. Warumb / und welcher gestalt / die Jesuiten / auß dem Königreich Böheim verbannet worden / den 1. Junii / Anno 1618. Auß dem Bömischen ins Teutsche transferirt und ubergesetzt (Prag, Alte Stadt, Samuel Adam von Weieslaw, 1618) Ex. Hohenemser Nr. 4827, A 2<sup>v</sup>.

## VI.

Die deutschen Lutheraner haben früher, heftiger, nachhaltiger und ausdauernder gegen die Jesuiten gekämpft als irgendwer sonst. Ihre zunächst primär theologischen Einwände gegen die so ungleich dynamischeren, disziplinierten und erfolgreicherer Vertreter einer katholischen Reform entsprangen aus der Not, den Wirkungen, die sie erzielten, entgegenzutreten zu müssen und hinter dem ‚Schein‘ der Erneuerung das ‚wahre‘ Gesicht des antichristlichen Systems der sakramentskirchlichen Leistungsreligion freizulegen. Neben das vor allem durch die Akkommodationsstrategie der Societas provozierte Konkurrenzverhältnis, in dem sich die Lutheraner sahen, war es für diese, je mehr sie über die Jesuiten wußten oder zu wissen meinten, zur sicheren Gewißheit geworden, daß die spanischen Spione und Agenten des Teufels sie vernichten wollten. In der öffentlichen Diskussion wurde dieser Vernichtungswille der Jesuiten als Angriff auf das maßgebliche rechtlich-politische Regulierungssystem des Alten Reichs, den Augsburger Religionsfrieden, ausgewiesen. Die weitestgehende Unkenntnis der politisch-rechtlichen Verhältnisse im Reich bei den führenden jesuitischen Politiktheoretikern begünstigte die lutherische Argumentation und machte es plausibel, die Jesuiten, aber auch einzelne andere katholische Autoren, als dezidierte Feinde des Religionsfriedens zu identifizieren. Im Modus der Abgrenzung von den jesuitischen wie auch den reformierten ‚Reichs- und Friedensfeinden‘ stilisierte sich das Luthertum als Garant der deutschen Reichsverfassung und der Friedenswahrung.

Die Herausforderung durch die dämonischen Jesuiten eröffnete überdies politische Perspektiven europäischen Ausmaßes, denn sie veranlaßte lutherische Theologen dazu, auch argumentative Anleihen vor allem bei katholischen Jesuitenkritikern zu machen. Zugleich diente der antijesuitische Kampf um die Beibehaltung des Religionsfriedens dazu, reformierte Ansprüche oder Übergriffe konfessionspolitisch abzuwehren und zu delegitimieren. Zur Religion der unbedingten Wahrung des Religionsfriedens wurde das Luthertum, das sich im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts in die Defensive gedrängt sah wie keine der anderen Konfessionen, vor allem im Zuge seines Zwei-Fronten-Krieges gegen Reformierte und Jesuiten. Die Krise der Reichsverfassung in den Jahren um 1600 dürfte den Prozeß der Politisierung der Jesuiten als Staats- und Ordnungsgefahr kat exochen dynamisiert haben. Denn die transkonfessionelle Adaption antijesuitischer Wissensbestände, wie sie vor allem im historischen Umkreis des mißglückten Attentats auf Heinrich IV. im Dezember 1594 einsetzte, machte den lutherischen Antijesuitismus anschlußfähiger an die allgemeine politische Debatte in Europa als spezifisch konfessionelle Wahrnehmungsmuster dies vermocht hätten. Darin, daß die Lutheraner die Calvinisten für ähnlich bedrohlich hielten wie die Jesuiten, blieb freilich ein spezifisch lutherisches Deutungsmotiv, das vor allem in Sachsen und Württemberg seine kämpferischen Propagandisten gefunden hat, in Geltung. Daß sich aus diesem religiösen und theologiepolitischen Zwei-Fronten-Krieg der Lutheraner im Vorfelde und im Verlauf des Dreißigjäh-

rigen Krieges bündnispolitische Entsprechungen ergaben oder Konsequenzen nahelegten, verwundert nicht. Den kleinen, aber entscheidenden Schritt vom publizistischen zum militärischen Kampf hatte man in den Jahrzehnten vor 1618 vorbereitet.



*Volker Leppin*

„... das der Römische Antichrist  
offenbaret und das helle Liecht des Heiligen  
Evangelii wiederumb angezündet“

Memoria und Aggression im Reformationsjubiläum 1617

„Martin Luther hat das Reich Christi erwartet, gekommen ist das lutherische Konsistorium.“ So könnte man in Abwandlung einer berühmten Aussage des französischen Modernisten Alfred Loisy (1857–1940) sagen<sup>1</sup>. Tatsächlich ist damit eine Spannung benannt, in der sich die auf Luther zurückgehende Erneuerungsbe-  
wegung von Anfang an befand: Für Luther war sein Wirken ein heilsgeschichtli-  
ches. In ihm und an ihm entschied sich das Wirken Gottes in der Geschichte, er  
war der wiedergekehrte Elia, der Johannes auf Patmos. Dies gehörte zu dem Erbe,  
das seine Nachfolger in der Leitung der lutherisch werdenden Landeskirchen in  
der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mitzutragen hatten, zugleich entstand  
aber eine Memoria des Luthertums, die der Spannung der eigenen Existenz in der  
Welt und doch schon jenseits der Welt Rechnung zu tragen hatte. Diese Memoria  
kulminierte im ersten Jubiläum des Urereignisses der Reformation, der Formulie-  
rung der Ablaßthesen vom 31. Oktober 1517, mit denen Luther selbst stets – ganz  
unabhängig von der Frage, ob nun ein Anschlag der Thesen an die Tür der Witten-  
berger Schloßkirche stattgefunden hat oder nicht – den Beginn seines öffentlichen  
Wirkens identifiziert hatte.

1. 1617: ein Jubiläum im Zeichen des Antichrist

Am 1. November 1527 unterzeichnete Martin Luther einen Brief an Nikolaus von  
Amsdorff mit der Schlußformel:

<sup>1</sup> „Jesus hat das Reich Gottes angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen. Sie kam und  
erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war ...  
Der Zweck des Evangeliums ist der Zweck der Kirche geblieben.“ Zitiert nach *Peter Neuner*,  
Art. Loisy, Alfred, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 21 (Berlin, New York 1991) 453–  
456, 454.

„Wittenberg, am Tage Allerheiligen, im zehnten Jahr der Niedertretung der Ab-lässe, zu deren Gedächtnis wir zu dieser Stunde, gänzlich getröstet, trinken.“<sup>2</sup>

Es sollte für gut neun Jahrzehnte die letzte Jubiläumsfeier anlässlich der Thesenpublikation bleiben: Erst für das Jahr 1617 wurde eine solche neu angestoßen und gefeiert<sup>3</sup>, und der Entstehungskontext ist keineswegs zufällig. Die erste Initiative zu dieser Jubiläumsfeier ergriff nämlich – ausgerechnet – Friedrich V. von der Pfalz, der im Rahmen der Protestantischen Union ein gemeinsames Gebet zum Gedächtnis der Tat Luthers anregte<sup>4</sup>. Das Reformationsjubiläum hatte seinen Hintergrund in der Bemühung, im sich abzeichnenden militärischen Konflikt mit den Kaiserlichen die Basis für gemeinsames reformatorisches Bekennen zu legen. Die Memoria hatte also durchaus einen konfessionspolitischen Beigeschmack<sup>5</sup>, was sich auch mit der Einschärfung eines Verzichts auf allzu scharfe innerprotestantische Polemik verband<sup>6</sup>. Dieser konfessionspolitische Beigeschmack bedeu-

<sup>2</sup> WA.B 4,275,25–27 (Nr. 1164).

<sup>3</sup> S. Hans-Jürgen Schönstädt, Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617 (VIEG 88, Wiesbaden 1978) 10–13; im folgenden zitiert: Schönstädt, Antichrist.

<sup>4</sup> Schönstädt, Antichrist 13.

<sup>5</sup> Insofern handelt es sich hier in der Tat um den Akt einer „konfessionellen Selbstvergewisserung und Selbstpositionierung“ (Arndt Brendecke, Markus Friedrich, Reformationsjubiläum als Kritik. Das „wahre Christentum“ in Johann Angelus Werdenhagens acht Helmstedter Reden von 1617, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 20 [2001] 91–105, 92; im folgenden zitiert: Brendecke, Friedrich, Reformationsjubiläum). Kirchliche und politische Dimensionen gegeneinander auszuspielen, wie es Johannes Burkhardt, Reformations- und Lutherfeiern. Die Verbürgerlichung der reformatorischen Jubiläumskultur, in: Dieter Düding u. a. (Hrsg.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg (Reinbek bei Hamburg 1988) 212–236, 213, tut, wird dem Ineinander beider Dimensionen im Zeitalter der Konfessionalisierung kaum gerecht. Tatsächlich handelt es sich beim Reformationsjubiläum von 1617 um einen Akt der Prägung politischer Verhaltensmuster durch konfessionelle Vorgaben und somit um einen Ausdruck dessen, was mit Heinz Schilling (s. die Einleitung zu diesem Band) als „konfessionsfundamentalistisch“ bezeichnet werden kann. Probleme in diesem Sprachgebrauch liegen m.E. in der binnentheologischen Besetzung des Begriffs „Fundamentalismus“ begründet, der eine auf einer bestimmten hermeneutischen Voraussetzung beruhende, sich gelegentlich zur Kirchenpartei formierende Gegenbewegung zu Moderne und Liberalismus bezeichnet und damit ganz spezifisch einen „modernen Antimodernismus“ (so sehr treffend Gottfried Küenzlen, Art. Fundamentalismus. I. Zum Begriff, in: RGG<sup>4</sup>. Bd. 3 [Tübingen 2000] 414); vgl. auch den umfassenden Artikel von Wilfried Joest, Art. Fundamentalismus, in: TRE 11 (Berlin, New York 1983) 732–738.

<sup>6</sup> Schönstädt, Antichrist 14f. Daß dies nicht durchweg gelang, zeigen die Invektiven von Hoeneß gegen „die Sacramentschender und Calvinisten“ (Parasceve ad Solennitatem JUBILAEAM EVANGELICAM. Das ist: Christliche und aus Gottes Wort genommene Anleitung, wie das instehende Evangelische Jubelfest recht und nützlich solle begangen, insonderheit aber das vor hundert Jahren von dem Allerhöchsten durch Herrn D. Mart Luthern seligen angefangene und hernach glücklich vollbrachte Reformationswerck heilsamlich betrachtet werden. ... gestellt und in Druck verfertigt Durch Matthiam Hoe von Hoeneß ... (Leipzig, Abraham Lamberg und Caspar Kloseman 1617) 3; im folgenden zitiert: Hoeneß, Parasceve; vgl. auch dessen ausführliche polemische Schrift: D. Matthiae Hoe. Augenscheinliche Prob, Wie die Calvinisten in Neun und Neunzig Punckten mit den Arianern und

tete aber nicht nur binnenprotestantisch ein Aufeinanderzugehen der beiden evangelischen Konfessionen, sondern er brachte auch eine klare antikatholische Note mit sich<sup>7</sup>. Einen entsprechenden Ton schlägt der kurfürstlich sächsische Oberhofprediger Hoe von Honegg<sup>8</sup> schon in der Vorrede seiner Anleitung zur Feier des Jubelfestes an:

„Demnach die Jesuiten es wol gerochen und bey sich selbst ermessen, daß wir hewer eine sonderliche Evangelische Jubelfrewd anstellen würden (weil gleich, Gott lob, hundert Jahr voll zu ende lauffen, da der trewe Barmhertzige GOtt seinen Knecht und trewen Diener Herrn D. Martin Luthern seligen erwecket mit fürtrefflichen Gaben des heiligen Geistes begnadet und ausgerüstet, auch durch denselben uns aus den Bäpstischen Gefängnis zuerretten angefangen hat).“<sup>9</sup>

Damit war der antikatholische Tenor angeschlagen, der das Jubiläum in Kur-sachsen durchweg prägen sollte<sup>10</sup>. So wurde hier vorgeschrieben, daß am 31. Oktober der 76. Psalm zu verlesen war und vor allem Dan 11,36ff.<sup>11</sup>, jener Text, in dem von der Anmaßung eines bösen Königs die Rede ist, der sich über alles erhebt, was Gott ist, und der sich gegen den Gott aller Götter durch ungeheuerliche Reden auszeichnen wird. Es liegt nahe, daß dieser Predigttext eine

Türcken übereinstimmen ... (Leipzig, Abraham Lamberg 1621). Auch der Leipziger Superintendent Vinzenz Schmuck sprach in seinem Gebet zum Gesttag von den Anschlägen der „Papisten und Calvinisten“ (Drey Jubelfests Predigten ... Zu Leipzig gehalten durch D. *Vincentium Schmuck* (Leipzig, Nicol u. Christ. Nerlich o.J. [1617]) 49. Durchzogen von lutherischer Abgrenzung gegenüber den Calvinisten ist auch die Dialogschrift: „Drey lustige Gespräch Vom Lutherischen Jubeljar. Das Erste: Zwischen Herren D. *Daniel Cramer* ... Und Herren D. *Christophoro Pelargo* General Superintendenten der gantzen Brandenburgischen Marck (...) (Straßburg 1615, Amberg 1617, Ingolstadt 1618), dessen besonderer Charakter aber, wie insbesondere das erste Gespräch zeigt, daran hängt, daß es den wenige Jahre zuvor vollzogenen Konfessionswechsel der Hohenzollern reflektiert und die damit verbundenen konfessionellen Anpassungsprozesse in Brandenburg aufs Korn nimmt.

<sup>7</sup> Auf eine interessante Ausnahme, die Helmstedter Reden Johann Angelius Werdenhagens, weisen *Brendecke, Friedrich*, Reformationsjubiläum 98, hin.

<sup>8</sup> S. zu ihm *Thomas Kaufmann*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (Tübingen 1998) 37–46; im folgenden zitiert: *Kaufmann*, Dreißigjähriger Krieg.

<sup>9</sup> *Hoenegg*, Parasceve a II.

<sup>10</sup> So auch *Kaufmann*, Dreißigjähriger Krieg 11, 16; *ders.*, Römisches und evangelisches Jubeljahr 1600. Konfessionskulturelle Deutungsalternativen der Zeit im Jahrhundert der Reformation, in: Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrhundertwende (Gütersloh 1999) 73–136, 129f., hat darauf hingewiesen, daß eben diese antipäpstliche Ausrichtung des Reformationsgedenkens sich schon in den Predigten anlässlich des Jahrhundertbeginns niederschlug und hier in mancher Hinsicht das Jubiläum des Jahres 1617 vorgeprägt wurde.

<sup>11</sup> Theologorum Epistola Theologorum quorundam in Electoratu Saxoniae Epistola invitatoria ... de Jubileo Lutherano ... (Leipzig, Abraham Lamberg u. Caspar Klosemann 1617) B II; Christliche Jubelfests underricht und Ordnung, nach welcher in Unsern von Gottes Gnaden Johannis Georgen, Hertzogn zu Sachsen .... Churfürstenthumb unnd Landen das instehende Evangelische Jubelfest solle gehalten werden ..., (Wittenberg, Georg Kellner 1617) A II.

Einladung war, gegen den Antichrist, den Papst, zu polemisieren, und genau so wurde seine Wahl in der „Instruction“ auch begründet<sup>12</sup>. Die Predigttexte der folgenden Tage betteten diesen Text vornehmlich in apokalyptische Horizonte ein<sup>13</sup>. Im ernestinischen Vetterstaat sah es kaum anders aus: Hier sollte über 2 Thess 2 gepredigt werden<sup>14</sup>. Das war schon seit dem Mittelalter der locus classicus der Antichristlehre. Hinzu kam die Predigt über Verse aus der synoptischen Apokalypse in Mt, damit „von den grausamen und erschrecklichen Finsternissen, welche im Bapstumb gewesen“ seien, gehandelt werden könne<sup>15</sup>. Ähnliches läßt sich auch andernorts beobachten, wenn etwa Johann Neumeier, der Pfarrer der Hannoveraner Neustadt, in seiner Jubelpredigt über die Wundertaten Gottes ausführt:

„Under denselben grossen wunder und wolthaten Gottes ist nun das geringste nicht, das Gott vor hundert Jahren durch den sehligen und hocheleuchteten Mann DOCTOREM MARTINUM LUTHERUM erwiesen, nemblich das der Römische Antichrist offenbaret und das helle Liecht des Heiligen Evangelii wiederumb angezündet.“<sup>16</sup>

Und im Erzstift Magdeburg wurde im Gebet dafür gedankt, daß durch Luthers „Mund und Feder die Greuel des Römischen Pabsts entdeckt und für der gantzen Christenheit offenbar gemacht, von welchem dein teures Rüstzeug, der heilige Apostel Paulus geweißaget hat, Daß er werde der Widerwertige sei“<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> INSTRUCTION Und Ordnung Nach welcher Unsern Vonn Gottes Gnaden Johans Georgen Hertzogen zu Sachsen ... Churfürstenthumb und Landen das instehende Evangelische Jubelfest solle gehalten werden (Rostock, Jochim Fueß 1617) A II<sup>v</sup>; vgl. im selben Sinne das Verzeichnis der vorgesehenen Texte in: Theologorum Epistola B II<sup>v</sup>.

<sup>13</sup> Zur Bedeutung der Apokalyptik für das Luthertum des 16. Jahrhunderts hat bereits *Hartmut Lehmann*, Endzeiterwartung im Luthertum im späten 16. und im frühen 17. Jahrhundert, in: *Hans-Christoph Rublack*, Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (SVRG 197, Gütersloh 1997) 545–554, hingewiesen; vgl. auch *ders.*, Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚kleinen Eiszeit‘, in: *Wolfgang Schieder* (Hrsg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (GuG Sonderheft 11, Göttingen 1986) 31–50.

<sup>14</sup> Ähnlich auch in Württemberg, s. JUBILAEUM SECULARE ECCLESIAE Tubingensis. Das ist: Zwo Christliche Predigten ... Durch *Matthiam Hafenreffer* ... *Johan. Heinrichum Hiemern* ... (Tübingen, Johann Alexander Cellius 1617).

<sup>15</sup> Information und Anleitung Welcher gestalt auß Befehl Des Durchlauchtigen Hochgebohrnen Fürsten und Herrn Herrn Johan Ernsten des Jüngern Hertzogen zu Sachsen ... Fürstenthumb und Landen es mit singen, predigen und andern Christlichen Ceremonien bey dem angeordneten Evangelischen Jubelfest gehalten werden soll (Jena, Tobias Steinmann 1617) A II<sup>v</sup>.

<sup>16</sup> CONCIO IUBILAEA. Das ist: Christliche und einfeltige Predigt von der recht Göttlichen Reformation ..., Gehalten durch *M. JOANNEM NEOMARIUM* (Stadthagen 1617) 6<sup>v</sup>; vgl. ganz ähnlich den Dank des Leipziger Superintendents Vinzenz Schmuck, „daß uns Gott aus dem Bapstumb gerissen hat, aus dem Bapstumb, sage ich, und dessen Greweln, mit welchen die ganze Welt unnd besonders auch unser liebes Vaterland, das gantze Deutschland, noch vor hundert Jahren also überschwemmet gewesen“ (*Schmuck*, Jubelfestpredigten 30).

<sup>17</sup> Ein Andechtiges Gebet, So Bey dem angestellten Evangelischen Jubelfest in Christlichen Kirchen des primat und Ertzstifts Magdeburgk zugebrauchen verordnet (Halle, Peter Schmidt 1617) 2.

An vielen Orten im protestantischen Deutschland also konnte man es vernehmen: Der Antichrist war offenbart. Wie stark diese negativ-abgrenzende Füllung des Geschehens der Reformation das Verständnis und Selbstverständnis der Lutheraner prägte<sup>18</sup>, machen unfreiwillig die drei Jubelpredigten des Pfarrers von St. Lorenz in Nürnberg, Johannes Schröder, deutlich, der seine Predigten so aufgebaut hatte, daß die erste, am 31. Oktober selbst gehaltene, die Finsternis des Papsttums zum Thema hatte<sup>19</sup> und die zweite, vom 2. November, die Offenbarung des Evangeliums<sup>20</sup> – aber diese positive Füllung erhielt durch den Predigttext, II Thess 2, eine negative Schlagseite, die Schröder auch ausdrücklich hervorhob, wenn er „die Offenbarung deß Evangelij“ als das benannte, „dadurch die jetz-gemelte weissagung S. Pauli von der Offenbarung deß Antichrists erfüllet worden“<sup>21</sup>: Die negative Akzentuierung war offenbar so tief verankert, daß einer positiven Themenbesetzung kein Raum gelassen wurde.

Unter dem Gesichtspunkt der oben erwähnten Ausgleichsbemühungen zwischen Lutheranern und Reformierten im Angesicht des gemeinsamen Feindes ist es im Horizont dieser bei den Lutheranern auf breiter Front zu beobachtenden antipapalen Zuspitzung der Festlichkeiten von besonderem Interesse, wie sich die Pfalz verhalten hat. Hier ragt die akademische Festfeier an der Heidelberger Fakultät, die im Anschluß an den 31. Oktober in den ersten Tagen des November stattfand, heraus<sup>22</sup>. Tatsächlich greift diese Feier von vorneherein die antikatholische Zuspitzung heraus: Schon das Titelblatt kündigt eine Feier an, die die Befreiung aus der Finsternis des römischen Papsttums zum Thema hat, und als Prodekan hielt David Pareus eine Rede „De occasione eliminati Papatus Rom“<sup>23</sup>, und so ging es weiter: In 237 Thesen wurden die Gründe, um deretwillen der Papst zu fliehen ist, aufgeführt<sup>24</sup>, eine oratio saecularis des Theologen Heinrich Alting war dem Elend der römischen Kirche gewidmet<sup>25</sup>, hinzu kam ein carmen saeculare De Antichristo<sup>26</sup> und eine Predigt des Abraham Scultetus über das Elend der deut-

<sup>18</sup> Die immer wieder begegnende Ineinsetzung von Reformation und Offenbarung des Antichrist läßt die Deutung der Antichristpolemik als negative Vorbereitung der Berichte über die Reformation selbst (*Schönstadt*, Antichrist 194) als etwas zu vorsichtig erscheinen.

<sup>19</sup> S. die Kopfzeilen in Drey Christliche Jubelpredigt Die Erste von der ungehewren Finsterniß darinnen Weyland unsere liebe vofahren unter dem Abgöttischen Pabstumb geschwebet haben. ... Gehalten. ... Durch M. *Johannem Schröderum* (o.O. 1618) A Ivff; im folgenden zitiert: *Schröder*, Drey Jubelpredigt.

<sup>20</sup> S. die Kopfzeilen *Schröder*, Drey Jubelpredigt D Ivff.

<sup>21</sup> *Schröder*, Drey Jubelpredigt E IV<sup>v</sup>.

<sup>22</sup> Sie ist dokumentiert in: Iubilaeus academicus de Doctrina Evangelij centum ab hinc annis, à tenebris Rom. Papatus in lucem revocari: Ecclesiaeque à sordibus ejusdem repurgari coepta. Celebratus in Academia Archipalatina Heidelbergensi Die 1. 3. & 4. Novembris Anno salutis reparatae 1617 (Heidelberg 1618); im folgenden zitiert: Iubilaeus academicus.

<sup>23</sup> Iubilaeus academicus 9–12.

<sup>24</sup> Iubilaeus academicus 13–35.

<sup>25</sup> Iubilaeus academicus 46–66.

<sup>26</sup> Iubilaeus academicus 69–80.

schen Kirche und die jetzige Herrlichkeit<sup>27</sup>; Die Festlichkeiten stimmten in der Pfalz nicht anders als in Sachsen auf den gemeinsamen Feind ein<sup>28</sup>.

Gemeinsam war die Ablehnung des päpstlichen Antichrist: Das war ein, wenn nicht der wichtigste Inhalt des Reformationsjubiläums am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges: Festtypologisch verstand man sich im Horizont der Erinnerung Israels an die Befreiung aus Ägypten<sup>29</sup>.

Die Inhalte des reformatorischen Glaubens wurden zwar ebenso wenig verschwiegen wie die Heldentaten Martin Luthers, aber der Akzent lag doch in besonderer Weise auf der negativen Abgrenzung. Dies zeigt sich auch bei Johann Gerhard, der als junger Jenaer Theologieprofessor in der dortigen Stadtkirche zu predigen hatte und hier auch die Lehre des Engels aus Apk 14, über den er predigte, zusammenfaßte: Sie bestehe aus drei Punkten: „1. Fürchtet Gott 2. Und gebet ihm die Ehre, denn die Zeit seines Gerichts ist kommen, 3. Und betet an den, der gemacht hat Himmel und Erde und Meer und die Wasserbrunnen“<sup>30</sup> – die inhaltliche Ausführung dieser drei Punkte aber erfolgte dann wiederum in steter Abgrenzung vom Papsttum<sup>31</sup>: Reformation war zunächst und vor allem Abwendung vom Antichrist, und das Jubiläum wurde primär durch eine negative Identitätsbestimmung gefüllt.

Eine solche Identifikation des Reformationsereignisses über die negative Abgrenzung, die Entlarvung des Papsttums, hatte durchaus Tradition, reichte letztlich sogar bis in Luthers eigene Erinnerungsgestaltung zurück. Die erwähnte Identifikation des 31. Oktobers als Anfang seines Wirkens hieß konkret, daß er den Kampf gegen den Ablass, mithin eine negative Abgrenzung, als den Anfang der Reformation benannte<sup>32</sup> – nicht etwa das, was er immer wieder durchbruchartig als reformatorische Entdeckung schilderte: den neuen iustitia-Begriff, der ihm, angeblich, im Turm des Augustinerklosters gekommen war<sup>33</sup>. Das theologi-

<sup>27</sup> Iubilaeus academicus 88–128.

<sup>28</sup> Entsprechend konnte im Zusammenhang konfessioneller Polemik Johannes Cratius (JUBILUM CONTINUATUM. Das ist Richtige Wolgegründete auch mit Christlicher Sanfft-muth gefaste erkläring dreyer Evangelischen Jubelpredigten So zu Heidelberg und Amberg Anno 1617. den 2. Novemb. ... gehalten worden. Erster Theil. Darinn die Heidelbergische Jubelpredigt ... ausführlich gerettet wird ... Durch JOHANNEM CRATIUM [Hanau, Daniel und David Aubrius u. Clemens Schleichen 1619] 22f.) das Heidelberger Jubiläum und die darin betonte Einigkeit der Evangelischen mit dem Hinweis auf die gemeinsame Gegnerschaft aller Evangelischen zum Papst verteidigen.

<sup>29</sup> Hoeneegg, Parasceve 3.

<sup>30</sup> Drey Christliche Frewden= Lehr und Lobpredigten In den angestellten Feyertagen des gehaltenen Jubelfests. ... Gehalten in der Pfarkirchen zu Jehna Von *Johanne Majore* ..., *Johanne Gerhardo* ..., *Johanne Himmelio* (Jena, Tobias Steinmann 1618) D(2) Ir.

<sup>31</sup> Vgl. auch Gerhards als Rektor am 4. November gehaltene Jubiläumsrede über die Finsternisse des Papsttums, die ganz in den negativen Gesamttenor einstimmte (JUBILAEA Academia Jenensis FESTIVITAS Celebrata ORATIONIBUS QUINQUE ... [Jena, Tobias Steinmann 1618] C 3<sup>v</sup>–F 4<sup>v</sup>).

<sup>32</sup> WA.TR 2,467,27–32 (Nr. 2455).

<sup>33</sup> Zur älteren Diskussion hierüber s. *Bernhard Lohse* (Hrsg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* (Darmstadt 1968); *ders.*, *Der Durchbruch der reformatori-*

sche Ereignis der Entfaltung eines neuen Heilsverständnisses war ihm Grund für sein öffentliches Auftreten – dieses selbst aber war in seinen Augen im eigentlichen Sinne der Anfang seines Wirkens. Und mit großem Stolz konnte er seine Karriere kurz zusammenfassen:

„Ich bekenne, daß ich Sohn eines Bauern aus Möhra bei Eisenach bin, bin dennoch Doktor der Heiligen Schrift, des Papstes Feind.“<sup>34</sup>

Des Papstes Feind: Das machte die Pointe dieser Erinnerung, die in der Familie Luder eine nichtbäuerliche Generation übersprang, aus. Und als Bugenhagen die Leichenpredigt auf ihn zu halten hatte, da deutete er Luther als den Engel aus Apk 14,6–8, der nicht allein das Evangelium wiedergebracht hatte, sondern dessen eigentliche Leistung sich in dem Ruf zusammenfaßte: „Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die große Stadt.“<sup>35</sup> Daß Babel eine Chiffre für Rom war, war nicht nur eine durchaus adäquate Auslegung des in der Apokalypse Gemeinten, sondern paßte auch bestens in den Kontext des reformatorischen Handelns. Die Gegnerschaft zu Rom konnte sich dann auch sehr konkret biographisch verdichten: Luthers 1533 geborener Sohn, der Mediziner Paul Luther (gest. 1593), berichtete 1582 von einer Tischrede seines Vaters aus dem Jahre 1544, in der dieser von seiner Romreise 1510 berichtet habe. Angeblich, so der Sohn, hätte der junge Mönch hier, in Rom, auf der Pilatustreppe im Lateran die Wahrheit des Evangeliums erkannt, ihm sei der Bibelvers Röm 1,17, „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“ eingefallen, und er habe daraufhin von dem Gebet abgesehen und fortan den Römerbrief als Fundament seiner Lehre angesehen<sup>36</sup>. Daß dieser Bericht nicht nur ohne Parallelen ist, sondern auch alle anderen Zeugnisse Martin Luthers, sowohl was die Romreise, als auch was die auf Röm 1,17 bezogene reformatorische Entdeckung angeht, dem entgegenstehen, ist weit weniger wichtig als die Tatsache, daß sich hier im Zeitalter der Konfessionalisierung biographisch ausgestaltet, was offenbar theologisch von größter Wichtigkeit war: daß Reformation und Romfeindschaft eine untrennbare Einheit bildeten. Diese Überzeugung kulminierte in der Identifikation des Papsttums als Antichrist.

schen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen (VIEG. Beih. 25, Wiesbaden, Stuttgart 1988), sowie neuerdings: *Volker Leppin*, „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassese, in: ARG 93 (2002) 7–25; *Martin Brecht*, Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung, in: ZThK 101 (2004) 281–291.

<sup>34</sup> „Fateor me esse filium rustici von Moer bey Eisennach, bin dennoch Doctor der heiligen schriefft, adversarius papae“ (WA.TR 3,650 [Nr. 3839]).

<sup>35</sup> *Ernst Walter Zeeden*, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 2 (Freiburg 1952) 14–16.

<sup>36</sup> *S. Otto Scheel* (Hrsg.), Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519) (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften. NF 2, Tübingen 1929) 210 (Nr. 539).

## 2. Antichrist, Luther und das Luthertum

Am 18. Dezember 1518 schrieb Luther an Wenzel Linck: „Ich schicke dir meine unbedeutenden Ausführungen, damit du siehst, ob ich zu recht weissage, daß jener wahre, von Paulus angedrohte Antichrist in der römischen Kurie regiere“<sup>37</sup>, und ein Vierteljahr später, am 13. März 1519 schrieb er, in Vorbereitung auf die Leipziger Disputation an Georg Spalatin: „Und ich weiß nicht (das flüstere ich in dein Ohr), ob der Papst der Antichrist selbst oder sein Apostel ist.“<sup>38</sup> Mehr und mehr scheint sich in dieser Zeit die Überzeugung verdichtet zu haben, daß er es in Rom mit dem echten Antichrist zu tun hatte, auch wenn all diese Formulierungen noch vorsichtig sind. Erst das Jahr 1520 bringt dann die definitive Einsicht: Der Papst ist der Antichrist<sup>39</sup>, am Machtvollsten und Entschiedensten in seiner Schrift „Wider die Bulle des Endchrists“ von 1520<sup>40</sup>.

Daß er noch im selben Jahr in seinem Sendbrief an Leo X. diesen als einen Daniel in der Löwengrube bezeichnen kann, geht nicht nur auf Taktik zurück – auch wenn wohl kein Schreiben Luthers so stark von taktischen Erwägungen geprägt ist wie dieses: bis hin zur gefälschten Datierung, die den Eindruck erwecken sollte, er habe es aufgesetzt, ehe er Kenntnis von der Bannandrohungsbulle bekommen hatte. Es hatte vielmehr einen theologischen Grund, der die besondere Brisanz von Luthers Antichristverständnis ausmachte: Nicht der einzelne Papst war Antichrist – wie es in mittelalterlichen Auseinandersetzungen immer wieder begegnet war, am Berühmtesten in der Auseinandersetzung zwischen Friedrich II. und seinen päpstlichen Gegnern –, sondern das Papsttum war antichristlich. Auch dies war ein Gedanke, der dem Mittelalter nicht gänzlich unvertraut gewesen war, insbesondere Wyclif hatte Ansätze zu einer ähnlichen Argumentationsweise gehabt<sup>41</sup>. Doch wurde diese Wendung von einem personalen Antichristverständnis, wie es den Großteil des Mittelalters bestimmt hatte, zu einem strukturellen Verständnis nun von Luther viel konsequenter ausgebaut, in aktueller Auseinandersetzung wie in nachholender historischer Legitimation. Zentral war für seine Konzeption II Thess 2,4, wo es in Aufnahme der oben erwähnten Danielstelle heißt: „Er (der Mensch der Bosheit, das hieß für die mittelalterliche Exegese wie für Luther: der Antichrist) ist der Widersacher, der sich erhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und vorgibt, er sei Gott.“ Beides schien Luther im Papsttum erfüllt: Das Sitzen im Tempel

<sup>37</sup> WA.B 1,270,11–13: „Mittam ad te nugas meas, ut videas, an recte divinum Antichristum illum verum et intentatum a Paulo in Romana curia regnare.“

<sup>38</sup> WA.B 1,359,29f: „Et (in aurem tibi loquor) nescio an papa sit Antichristus ipse vel Apostolus eius.“

<sup>39</sup> S. Volker Leppin, Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen, in: KuD 45 (1999) 48–63; im folgenden zitiert: Leppin, Antichristverständnis.

<sup>40</sup> WA 6, 614–629.

<sup>41</sup> Leppin, Antichristverständnis.



Gottes führte ihn in allegorischer Lektüre des biblischen Textes darauf, daß der Antichrist inmitten der Kirche auftrete, und die Selbsterhebung über Gott und Gottesdienst bestand für ihn vornehmlich in der Erhebung des Papstes über die Schrift. Anfänglich fand er diese nur bei bestimmten Deutern des Papsttums, insbesondere in der Leipziger Disputation bei seinem altgläubigen Gegner Johannes Eck. Daß dieser dem Papst – in Auslegung Augustins<sup>42</sup> – eine solche Autorität zur Schriftauslegung zumesse, daß der Kirche letztlich ein größerer Glaube entgegengebracht werden müsse als dem Evangelium selbst, führte Luther zu der erstmals öffentlich getätigten Aussage, ein so verstandener Papst sei wohl die Erfüllung von 2 Thess 2<sup>43</sup>. Luthers strukturelle Identifikation des Papstes als Antichrist war also klar anhand bestimmter Kriterien gesteuert, ja, man wird sagen können: Sie war aufgrund bestimmter biblischer Kriterien überhaupt erst entstanden, sie bedeutete keine sekundäre Interpretation eines ohnehin schon vorgegebenen Feindesschemas. Ebenso scheint erst mit dieser Identifikation Luthers Wahrnehmung seiner Zeit als der letzten intensiviert worden zu sein, die sich dann insbesondere in der Auslegung der synoptischen Apokalypse – nicht in der matthäischen, sondern in der lukanischen Fassung – in der Wartburgpostille niederschlug<sup>44</sup>. Damit ist bei dem Luther der frühen zwanziger Jahre jenes Set beisammen, das die sächsische Instruktion für 1617 bestimmen sollte.

In der Tat war es gerade das Spezifikum von Luthers Antichristlehre, die diese prolongierbar machte. Eine Identifikation dieses oder jenes Papstes als Antichrist wäre ja eine in sich überholbare Aussage gewesen, die mit dem Wechsel im Papstamt ihre Gültigkeit verloren hätte beziehungsweise nur noch Erinnerung gewesen wäre. Wenn aber das Papsttum seit Jahrhunderten der auf Erden präsente Antichrist war, so galt dies auch weiterhin und half auch, die Leistung der Reformation einzuordnen. Hierzu diene etwas, was ich bei anderer Gelegenheit als „Revelationsschema“ bezeichnet habe<sup>45</sup>. Am deutlichsten findet es sich bei Nikolaus von Amsdorff in einer Schrift über die Zeichen vor dem Jüngsten Tag, die er 1554 in Jena drucken ließ:

„Daraus folget, das der Antichrist in der Christenheit ein lange zeit wird unbekand und verborgen sein, in der Christenheit als ein Herr und Heubt regiren, das er von Niemand für den Antichrist, sondern für ein Stathalter Christi wird geacht und gehalten werden. ... Derselbige sol vor dem Jüngsten tag offenbar und zu

<sup>42</sup> Es geht um das bekannte Wort, nach dem Augustin dem Evangelium nicht glauben würde, brächte ihn nicht die Autorität der Kirche dazu (PL 42,176).

<sup>43</sup> WA 2,429,33–430,6.

<sup>44</sup> WA 10/1/2,97,9–26.

<sup>45</sup> Volker Leppin, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (QFRG 69, Gütersloh 1999) 103–109; im folgenden zitiert: Leppin, Antichrist. Den darin vorgetragenen Deutungen einer zentralen Rolle des Gedankens der Offenbarung des Antichrist für das apokalyptische Gesamtbild der Lutheraner entsprechende Überlegungen finden sich jetzt auch bei Thomas Kaufmann, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548–1552) (BHTh 123, Tübingen 2003) 468–471.

schanden werden, das jeder man wissen und erkennen wird, das der Bapst sey der rechte ware Antichrist und nicht ein Stathalter Christi.“<sup>46</sup>

Die Pointe des Endzeitszenarios hatte sich also verschoben: Nicht das erste öffentliche Auftreten des etwa dreißigjährigen Abkömmlings einer problematischen Verbindung als Antichrist war nun ein durch Christus letztlich zu überwindendes Negativdatum der Heilsgeschichte, sondern die Aufdeckung des lange verborgenen Antichristen durch die reformatorische Predigt.

Früh schon hatte damit die antipäpstliche Spitze ihren Ort in der Selbstvergewisserung des Luthertums über seine Vergangenheit erhalten, zugleich aber geschah auch etwas mit dem Antichristbegriff selbst: Hatte die Rede vom Antichrist durch Luthers Verwendung eine plötzliche aktuelle Schärfe erhalten, deren auch existenzielle Spitze gerade darin bestand, daß Luther den Antichrist in eben der Kirche, der er sich bislang zugerechnet hatte, identifizierte, so sah die Situation für die Vertreter eines sich herausbildenden Luthertums schon anders aus: Sie waren dezidiert nicht mehr Teil einer Kirche, in der der Antichrist auftrat, sondern der Antichrist regierte in einer Kirche, die nicht die ihre war. Aus der eruptiven Entdeckung des Papstes als Antichrist wurde – schon bei Luther selbst im Verlauf seines Lebens – immer mehr eine Zustandsbeschreibung über die einander gegenüberstehenden Kirchentümer und damit zugleich eine ausdrückliche Selbstidentifikation als jene Kirche, die mit dem Antichrist nichts zu tun hatte. Das Auftreten des Antichrist im Tempel Gottes wurde damit zu einer historischen Nachricht, insofern die römisch-katholische Kirche immer weniger als jener wahre Tempel Gottes angesehen werden konnte, während die Selbsterhebung über die Schrift unverändert ihre aktuelle Bedeutung behielt. Die schon von Luther vorgenommene Strukturalisierung wurde damit noch verstärkt, der Antichristbegriff diente zur Beschreibung der Fehlerhaftigkeit der anderen und der Richtigkeit der eigenen Kirche.

Hierzu trug bei, daß Luther in den Schmalkaldischen Artikeln auch eben jenes Antichristbekenntnis untergebracht hatte<sup>47</sup>, das er in der *Confessio Augustana* noch vermißt hatte. Bekanntlich wurden die Schmalkaldischen Artikel – wohl auch unter dem Einfluß der persönlichen Frömmigkeit Johann Friedrichs von Sachsen<sup>48</sup> – immer mehr zu dem Schibboleth, an dem sich aus Sicht des gnesiolu-

<sup>46</sup> *Niklas von Amsdorff*, Fünff fürnemliche und gewisse Zeichen aus heiliger göttlicher Schrift, so kurtz vor dem Jüngsten tag geschehen sollen (Jena, Christian Rödinger 1554) 4.

<sup>47</sup> BSLK 430,14–431,1.

<sup>48</sup> S. insbesondere sein persönliches Bekenntnis im Gefängnis während des Interim, in dem er nach allgemeinen Ausführungen über den am Augsburger Bekenntnis orientierten Bekenntnisstand seines Territoriums ein persönliches Bekenntnis anhängt, das testamentarischen Charakter gewinnt: „das Ich das Interim mit gotlicher hufft die zeit meins lebens, sovil mir got gnade gibt, nit annehmen wolle, sonder Ich gedencke bei der Augsburgischen Confession und was zu Schmalkald fur Artickel mehr beschlossen und durch den Christlichen man doctor Luther seliger und loblicher gedechtnus Im druck sein ausgangen, das ich darbei bleiben will und uff solcher Confession In mein ende zubeharren. Und darbei als der lehre die uns gott selbst durch seinen son unsern hern Christum geben hat zubeharren und festig-

therisch beeinflussten ernestinischen Sachsen die Zugehörigkeit zum wahren Luthertum beziehungsweise die rechte Weise der Verwandtschaft mit dem Augsburger Bekenntnis erweisen sollte, und im Konkordienbuch von 1580 gewannen sie dann in den sich formierenden lutherischen Kirchen eine breite Anerkennung als Bekenntnisschrift. Diese Erhebung der Antichristaussage zur Norm rechten Bekennens bedeutete eine fundamentale Verschiebung der Funktion der Antichristaussage: Entstammte sie bei Luther der unmittelbaren Zeitdiagnostik und hatte tatsächlichen Entdeckungsscharakter, so wurde sie in der nachfolgenden Generation einerseits zur Memoriaaussage, die, insbesondere im Reformationsjubiläum, an die eigenen Anfänge erinnerte, aber auch, insofern man nun vom Antichrist gelöst war, zu einer selbstidentifikatorischen Aussage, die den eigenen Standpunkt zu bestimmen half und den Antichrist nicht, wie noch der junge Luther, in der eigenen Kirche entdeckte, sondern eben ganz der anderen Kirche zuordnen konnte. Dieses Ineinandergleiten von Memoria und gegenwärtiger Standortbestimmung zeigt sich in der Reformationstagspredigt Polykarp Leysers:

„und ob wol unter dem interim und Schmalkaldischem Kriege sich ubel angelassen hatte, so ist doch die Engelsstimme unter uns erhalten worden: cecidit, Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon die grosse Stadt, und ein behausung der Teuffel worden, und wie wir einmal von jhr sind außgegangen, also rühren wir sie noch nicht an, noch haben Gemeinschafft mit jhr.“<sup>49</sup>

Die vergangene Identifikation und der vergangene Kampf begründeten auch jetzt die Absonderung von der gegenwärtigen katholischen Kirche, die zum dauerhaften Sitz des Antichrist geworden war. Solche Wandlung der eschatologischen Entdeckungsaussage zur negativ-abgrenzenden Beschreibung eines dauerhaften konfessionellen Kirchentums wurde flankiert durch eine eigenartige Literaturgattung: Antichristkompendien<sup>50</sup>, in denen in Anknüpfung an Lukas Cranach<sup>51</sup> und letztlich hussitische Vorbilder<sup>52</sup> der wahre Christus dem päpstlichen Antichrist gegenübergestellt wurde. So sollte und konnte jeder augenfällig vorgeführt bekommen, wie falsch und irreführend die päpstliche Kirche war. Die Illustrationen verhalfen der Popularisierung, in den Köpfen der Lutheraner sollte sich festsetzen, daß sie zu Christus gehörten und nicht zum Antichrist. Allerdings war in diesen auf Normierung der Frömmigkeit im lutherischen Sinne ausgerichteten Büchlein eine Schiefelage enthalten, die signifikant ist und mithilft, jenes merkwürdige Phänomen zu erklären, daß das Reformationsjubiläum vornehmlich auf negative Weise eine Selbstidentifikation vornahm. Denn recht besehen standen sich in der Gegenüberstellung von Christus und Antichrist ja ein christologisch-personales

lich zubleiben und darauff, ob gott will, zuo sterben“ (Weimar StA Reg. M. pag. 435 Nr. 121-18 247v).

<sup>49</sup> Drey Christliche Predigten. ... gehalten Durch *Polycarpum Leysern* ... (Leipzig, Justus Janosius Danus 1617) 43f.

<sup>50</sup> S. *Leppin*, Antichrist 226-230.

<sup>51</sup> WA 9,701-715.

<sup>52</sup> S. die Einleitung von *Gustav Kawerau* in WA 9,678-685.

Konzept, eben Christus, in der Regel anhand seiner Vita vorgestellt, auf der einen Seite, und ein negatives ekklesiologisches Konzept gegenüber: der Antichrist, der das Haupt der römisch-katholischen Kirche war. Man wußte also aufgrund dieser Bücher genau zu benennen, wer der Grund der lutherischen Kirche war: Jesus Christus, und was die Gestalt der römisch-katholischen Kirche war: antichristlich. Über die Gestalt der lutherischen Kirche aber sagten sie nichts aus. Und diese Schiefelage hatte einen tiefergehenden Grund.

### 3. Ekklesiologische und symbolische Unterbestimmtheit des Luthertums

Daß über die äußere Gestalt der lutherischen Kirche in den Antichristkompendien wenig zu erfahren war, hatte seinen Grund darin, daß das Luthertum über eine Ekklesiologie verfügte, die ihren besonderen Akzent in der Betonung der verborgenen Kirche besaß: Dem Wesen nach war Kirche jene Versammlung der Gläubigen, die nur im Angesicht Gottes erkennbar, hier in der Welt aber verborgen war. Diese war nicht ohne die sichtbare Kirche, aber die sichtbare Kirche selbst trug nur wenige Merkmale. Die *Confessio Augustana* hatte sie zusammengefaßt: Die reine Predigt des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Verwaltung der Sakramente machten Kirche aus<sup>53</sup>. „Satis est“, hatte man in Augsburg ausdrücklich hinzugefügt, das hieß: Diese beiden Kennzeichen waren genug zur sichtbaren Einheit der Kirche<sup>54</sup>. Kirche war also durch ein Mindestmaß von Kriterien bestimmt, und gerade darin lag auch die Stärke dieses Verständnisses, das Melanchthon in der Apologie noch einmal ausdrücklich hervorhob, „damit niemand denken möchte, die Kirche sei, wie ein ander äußerlich Polzei, an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie von Rom der Papst sagen will.“<sup>55</sup> Entsprechend soll man nicht meinen, Kirche sei „eine äußerliche Weis, gewisse Ordnung etlicher Ceremonien und Gottesdiensts“<sup>56</sup>. Die Kirche, die sich ganz auf das Wort Gottes stellt, wird von diesem Wort geradezu verschluckt, wie es sich auch in der berühmten Formulierung Luthers aus den Schmalkaldischen Artikeln zeigt:

„denn es weiß gottlob ein kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ‚die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‘; denn also beten die Kinder: ‚Ich gläube eine heilige christliche Kirche.‘ Diese Heiligkeit stehet nicht in Chorchembden, Platten, langen Rocken und andern ihren Zeremonien,

<sup>53</sup> BSLK 60,1–4.

<sup>54</sup> BSLK 60, 4. Zu den Hintergründen dieser Auffassung in der Lehre Luthers s. *Wilhelm Maurer*, Historischer Kommentar zur *Confessio Augustana*. Bd. 2: Theologische Probleme (Gütersloh 1978) 163–175.

<sup>55</sup> BSLK 236,14–17.

<sup>56</sup> BSLK 236,49–51.

durch sie über die heilige Schrift ertichtet, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben.“<sup>57</sup>

Theologisch bedeuten diese Bestimmungen: Kirche wird in sehr starker Weise ekklesiologisch bestimmt als jene verborgene Gemeinschaft, die sich weltweit findet. Die je konkrete Gestalt von Kirche aber, und damit auch die auf dem Boden der Reformation entstandenen Kirchentümer, sind nur je besondere Ausprägungen dieser einen wahren Kirche, und es sind gerade die Differenzen in den unterschiedlichen Zeremonien und Gebräuchen, die nicht zum Wesensbegriff der Kirche gehören. Sofern Identitätsbestimmung auch etwas mit Differenzbenennung zu tun hat, ist eine solche Fassung des Kirchenbegriffs also für eine Entfaltung eines spezifischen ekklesiologischen Verständnisses von lutherischer Kirchlichkeit hinderlich. Anders gewendet: Es gibt zwar eine deutlich erkennbare lutherische Ekklesiologie, aber die Ekklesiologie lutherischer Kirchlichkeit ist unbestimmt<sup>58</sup>. Dies ändert sich auch nicht grundsätzlich dadurch, daß die Konkordienformel zu einer Engführung der Einheit im Evangelium kommt, wenn sie erklärt, daß zur Einheit der Kirche, für die nach CA VII noch reine Predigt des Evangeliums und evangeliumsgemäße Sakramentspendung genug gewesen waren, „vonnöten ist, daß man ein summarischen, einhelligen Begriff und Form habe, darin die allgemeine summarische Lehre, darzu die Kirchen, so der wahrhaftigen christlichen Religion sind, sich bekennen, aus Gottes Wort zusammengezogen“<sup>59</sup>. Damit wird im Zuge der sich herausbildenden Frühorthodoxie neben der Heiligen Schrift den Bekenntnisschriften ein einheitsbegründender ekklesiologischer Status zugemessen – der aber wiederum nur einen sehr begrenzten Gewinn an symbolischer Sichtbarkeit darstellt. Diese Engführung hat Leonhard Hutter in seinem überaus erfolgreichen Lehrbuch, dem „Compendium locorum theologicorum“, das 1610, also wenige Jahre vor dem Jubiläum erschien, nicht aufgenommen, sondern er kehrte wieder ganz zu den Formulierungen der CA zurück, nach denen es für die Einheit der Kirche genug ist, in der Lehre des Evangeliums und der entsprechenden Verwaltung der Sakramente übereinzustimmen<sup>60</sup>. Alle Abweichungen der konkreten Ausprägungen dieser einen Kirche, also, genau gefaßt, alle unterschiedlichen Konfessionskirchen, sofern sie nicht wie nach Hutters Auffassung selbstverständlich die römisch-katholische vom Evangelium abwichen<sup>61</sup>, unterschieden sich nach Hutter nur akzidentiell<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> BSLK 459,20–460,5.

<sup>58</sup> Die Hinweise von Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Bd. 2 (Berlin, New York 1997) 246 f. auf die Interdependenz von sichtbarer und verborgener Kirche sind theologisch berechtigt, aber für die konkrete Kirchlichkeit des 16. Jahrhunderts in ihrer konfessionellen Differenz heben sie das oben benannte Problem nicht auf.

<sup>59</sup> BSLK 833,–10–16.

<sup>60</sup> Leonhard Hutter, *Compendium locorum theologicorum*, hrsg. v. Wolfgang Trillhaas (Berlin 1961) 82; im folgenden zitiert: Hutter, *Compendium*.

<sup>61</sup> Die Unterscheidung einer wahren und einer falschen sichtbaren Kirche bietet Hutter nicht in seinem Kompendium, wohl aber in seinen postum veröffentlichten ausführlichen

Akzidentien aber sind schwer zu feiern: Ein Luthertum, das sich selbst 1617 zelebrieren wollte, war vor ein gewichtiges Problem gestellt: Die Feier, zumal die Selbstfeier ist ein hochsymbolischer Akt, aber das Luthertum bot wenig Sichtbares – und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen waren die möglichen Feierformen gegenüber den katholischen Bräuchen deutlich weniger auf Sinnlichkeit ausgerichtet, woraus Hoenegg sogar ein bewußtes Prinzip machen konnte:

„Damit aber alles fein zierlich, ordentlich und erbawlich hergeh, so wollen wir nicht sonderlich auff eusserliche gepräng uns befleissigen, dann wir begehren deßwegen keine neue Altär auffzurichten, keine Processiones und Umbgäng mit Fackeln, mit Fahnen oder mit umbtragung höltzener Götzen anzuordnen, keine Wallfarthen in die ferne anzustellen, keinen Ablass außzubieten, sondern wir wollen in spiritu, im Geist dieses Fest begehen.“<sup>63</sup>

Ein Fest im Geist, das drückt schon in der rituellen Durchführung die geringe Tendenz zur äußeren Wahrnehmbarkeit in den Reformationsfeierlichkeiten aus. Noch gewichtiger aber war die geringe symbolische Aufladbarkeit des Inhaltes der Feier: Aus der ekklesiologischen Unterbestimmtheit der sichtbaren Kirche folgte ganz konsequent eine symbolische Unterbestimmtheit. Wiederum ist dies bei Hoenegg überdeutlich zu fassen: In einem Abdruck von vier Jubelpredigten kommt er erst in der vierten auf das Thema der evangelischen Kirche und die Gründe, warum diese hoch zu preisen sei: erstens wegen ihres festen Grundes, zweitens der Liebe Gottes, die sich darin erweist, daß er „hohe, fürtreffliche, Göttliche ding predigen lesset“, und drittens und letztens, der Andacht in der Kirche, die sich bei den Pfarrern wie den Gemeindegliedern zeige<sup>64</sup>. Die hier angeführten Lobespunkte könnten blässer und allgemeiner kaum sein – und dies prägt auch Hoeneggs eigenes Vorgehen. Es dürfte kein Zufall sein, daß das positive Lob der evangelischen Kirche sich erst in der letzten von vier Predigten findet, nachdem Hoenegg – sehr viel ausführlicher – die Greuel der vorreformatorischen Zeit geschildert und die Antichristlichkeit des Papsttums erwiesen hat. Lutherische Kirchlichkeit ist, aus gutem Grund, theologisch nicht auf Anschaulichkeit angelegt.

Viel klarer war hingegen bei Hoenegg und anderen die Negativsymbolik: Symbolisch erkennbar konnte man das machen, was man nicht war: Man gehörte nicht mehr zum Antichrist, nicht mehr zum Papst. Eine solche negative Aussage implizierte eine Aussage der Freiheit, die aber für sich weit weniger symbolisch haftbar zu machen war, als eben jene negative Ausmalung der geistigen Gefangenschaft<sup>65</sup>.

Loci, in denen freilich selbstverständlich auch erhalten bleibt, daß in der falschen sichtbaren Kirche Glieder der wahren verborgenen Kirche existieren: *Loci communes theologici, ex Sacris literis diligenter eruti ... à Leonbarto Hüttero* (Wittenberg, Johannes Matthäus 1619) 510 (Locus XVI caput 1).

<sup>62</sup> *Hutter*, Compendium 81.

<sup>63</sup> *Hoenegg*, Parasceve 3.

<sup>64</sup> *Hoenegg*, Parasceve 112–116.

<sup>65</sup> Die Lehre von der *ecclesia invisibilis* mußte also nicht nur, wie *Matthias Pohlig*, Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist,

Daß das Reformationsjubiläum von 1617 eine primär negative Selbstbestimmung durch die Reformation als Offenbarung des Antichrist transportierte, hatte also durchaus tiefer liegende theologische Gründe. Damit wurde aber zugleich in dem Reformationsjubiläum unterschwellig ein Aggressionspotenzial mindestens bedient, das sich auf eben jenen aktuellen Gegner richtete, von dem man sich in hohen theologischen Deutungen abgrenzte: Den Anderen als Antichrist zu bezeichnen, hieß, ihm die negative Rolle schlechthin in Gottes Heilsplan zuzuweisen, nicht fern vom Teufel, der ja nach Luther in der Tat auch das Papsttum gestiftet hatte. Mit einem solchen Antichrist war – das war spätestens seit den interimistischen Streitigkeiten klar – kein Kompromiß zu machen.

Nun folgte aus solchen Aussagen nicht unbedingt automatisch Gewaltbereitschaft: Luther selbst hatte sich bekanntlich stets gegen gewaltsame Umsetzungen der Reformation gewandt, auch wo sie sich gegen den Antichrist selbst wandte. Hier konnte man nach Luther auf Gott vertrauen und mußte nicht selbst handeln. Der Kontext des Reformationsjubiläums von 1617 aber verschärfte die in der Antichristprädikation liegende Möglichkeit der Aggressionspotenziale, und in – allerdings seltenen – Einzelfällen konnte diese Aggression auch auf mögliche Kriegshandlungen bezogen werden. So ordnete der Ernestiner Johann Ernst der Jüngere für die Festtage ein Gebet an, das nicht nur für die Befreiung aus dem Papsttum dankte, sondern auch bat:

„Du wollest auch des Türcken Grimm und Wüten brechen und des Bapsts gottlose Anschläge hindern und mechtiglich zu rücke treiben, auff daß nicht durch Blutvergiessen, Krieg und Verheerung deiner lieben Kirchen das Liecht deines göttlichen Worts ... gantzlich bey uns außgeleschet werde.“<sup>66</sup>

Die aggressive Wirkung konnte auch deswegen so hoch sein, weil das Antichristsymbol zu einem geworden war, das gezielt die Protestanten insgesamt zusammenschweißte, die sich ja bereits seit fast einem Jahrzehnt in der Protestantischen Union zusammen gefunden hatten. 1592 war eine Schrift über den dreiköpfigen Antichrist: Papst, Türke und Calvinist aus der Feder des Johannes Praetorius erschienen<sup>67</sup>, und sechs Jahre später hatte sich der aus Bern vor den Reformierten geflohene Samuel Huber gegen den „Abfall zum Calvinischen Anti-

Tausendjähriges Reich, in: ARG 93 (2002) 278–316, 301 f. (im folgenden zitiert: *Poblig*, Deutungsmuster) argumentiert, einen Quietismus mit sich bringen, sondern konnte indirekt geradezu zum Impuls für aggressive Abgrenzung werden.

<sup>66</sup> Formular Der Dancksagung und Gebets, wie dasselbige auff bevorstehendes Jubelfest in den Kirchen deß hochlöblichen Fürstenthumbs Weimar jedesmal nach der Predigt sol abgelesen werden (Jena, Tobias Steinmann 1617) AII<sup>r</sup>.

<sup>67</sup> Dreyköpffichter Antichrist, Darinnen des Bapstes Greuel, der Türckische Alcoran und der Calvinisten Lesterschwarm Allen frommen Gotteskindern zu Trost und Warnung abgebildet unnd widerleget wird Durch M. JOHANEM PRAETORIUM (o.O., Johann Prätorius 1592).

christ“ gewandt<sup>68</sup>. Das Antichristprädikat war also gewandert, auch innerhalb des protestantischen Lagers.

Nun, im beginnenden 17. Jahrhundert, standen nicht diese innerprotestantischen Kämpfe im Vordergrund, wenn man vom Antichrist sprach, sondern die Antichristprädikation wurde gezielt dafür genutzt, Gemeinevangelisches auszudrücken. Charakteristisch hierfür ist die Polemik auf dem Titelblatt eines Auszugs aus dem *Irenicum* des David Pareus, die sich gegen solche Lutheraner wandte, die sich lieber mit dem „Römischen Antichristen“ als mit den „Reformirten Evangelischen, die sie auß haß Calvinisch nennen“ zusammentun wollten<sup>69</sup> – und der Hinweis darauf, daß die Kritik Theologen galt, die evangelische Herrschaften in diesem Sinne bereden wollten, macht – im Jahre 1620, also nach Beginn des Dreißigjährigen Krieges – überdeutlich, daß es hier nicht allein um eine theologische Position, sondern um theologische Politikberatung ging, die Pareus beziehungsweise sein Exzerptor zu unterbinden trachtete<sup>70</sup>. Man sollte sich, so der offenkundige Appell, gemeinsam gegen den Papst zusammenfinden, und dies sollte unter der Chiffre des Antichrist gelingen. Nicht zufällig erinnerte der Appendix zu diesem Zweck an Luthers späte Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“<sup>71</sup> und verwies so auf die gemeinsame Abwehrfront gegenüber dem Papst, die in gemeinsamer Christlichkeit wenigstens die Ablehnung des Antichrist zur gemeinsamen Basis machen sollte. Dies bedeutet eine deutliche Zuspitzung gegenüber dem 1614 veröffentlichten *Irenicum* selbst, das zwar auch antipäpstliche Spitzen enthielt und Luther und Zwingli einander als Anfänger des Kampfes gegen den Papst zuordnete<sup>72</sup>, die Abgrenzung nach außen aber subtiler vornahm, indem seitenweise einerseits die gemeinsamen evangelischen Auffassungen, die sie nach Sicht des Pareus von der katholischen Seite unterschieden, aufgelistet wurden, wozu dann neben anderen – und deutlich den rechtfertigungstheologischen Aussagen nachgeordnet – auch die Lehre vom Antichrist gehörte<sup>73</sup>. In den Mittelpunkt rückte diesen Punkt erst das Exzerpt von 1620.

Mit Pareus schließt sich wieder der Kreis zu jenem Reformationsjubiläum von 1617: Er gehört in den Heidelberger theologischen Umkreis Friedrichs V., der seinerzeit im gemeinprotestantischen Sinne für die Feier eines Reformationsjubilä-

<sup>68</sup> Wider den Abfall zum Calvinischen antichrist Treuhertzige Warnung und Erinnerung. D. *Samuel Huber* (Ursel, Nikolaus Heinrich 1598).

<sup>69</sup> Erwegung Deren Theologen meynung die sich nicht schewen Evangelische Herrschafften zu bereden daß sie lieber mit den Papisten und dem Römischen Antichrist als mit den Reformirten Evangelischen die sie auß haß Calvinisch nennen Gemeinschaft haben sollten. Aus dem in Anno 1614. Gedruckten *Irenico* Herrn Doctoris *Parei* gezogen ... (Heidelberg 1620) Titelblatt; im folgenden zitiert: *Pareus*, Erwegung.

<sup>70</sup> Konkret kritisiert der Text dabei Polykarp Leyser (*Pareus*, Erwegung A II<sup>r</sup>).

<sup>71</sup> *Pareus*, Erwegung C I<sup>r</sup> – dieser Zusatz stammt, wie die Rede von Pareus in der dritten Person zeigt (ebd. C II<sup>r</sup>), nicht von Pareus.

<sup>72</sup> *Irenicum*, sive DE UNIONE ET SYNODO EVANGELICORUM CONCILIANDA LIBER VOTIVUS ... A DAVIDE PAREO (Heidelberg 1614) 3; im folgenden zitiert: *Pareus*, *Irenicum*.

<sup>73</sup> *Pareus*, *Irenicum* 171, 173.



ums plädiert hatte. Das Reformationsjubiläum wurde damit zu einem Vehikel des Zusammenschlusses der Evangelischen, und hierzu diente die Abgrenzung gegenüber dem ärgsten Feind, dem päpstlichen Antichrist. Die Übertragung des Bildes von der geistigen Mobilmachung<sup>74</sup> hierauf dürfte all zu scharf und anachronistisch sein, und Heinz Schilling<sup>75</sup> und Matthias Pohlig<sup>76</sup> haben zu Recht darauf verwiesen, daß das Luthertum mit einer direkten Umsetzung der Antichristkonzeption in politische Handlungsmuster zurückhaltend war. Aber die tief gehende theologische Aussage Martin Luthers über den Papst als Antichrist diente in einer aggressionsgeladenen Stimmung im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges dazu, solche Aggressionen anzuheizen und in den Köpfen zu verankern. Das Jubiläum war damit nicht nur Memoria, sondern wurde auch zum Fanal.

<sup>74</sup> S. hierzu *Kurt Flasch*, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch* (Berlin 2000).

<sup>75</sup> *Heinz Schilling*, *Die Konfessionalisierung und die Entstehung eines internationalen Systems in Europa*, in: *Irene Dingel, Volker Leppin, Christoph Strohm* (Hrsg.), *Reformation und Recht. Festschrift Gottfried Seeßaß* (Gütersloh 2002) 127–144, 142.

<sup>76</sup> *Pohlig*, *Deutungsmuster* 297 f.

III.  
Konfessionsfundamentalismus im Reich:  
Deutungen und Erscheinungsformen



Winfried Schulze

## Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600: Zwischen discordia und compositio

Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager

Wir schreiben das Jahr 1646, in Münster und Osnabrück laufen die Verhandlungen für den Abschluß des Westfälischen Friedens, die Grundlagen eines Kompromisses werden mühsam erarbeitet. Da erscheint Ende des Jahres eine Schrift, deren Verfasser als Ernestus de Eusebiis firmiert, mit dem Titel „Judicium theologicum super quaestione pax qualem desiderant Protestantes sit secundum se illicita“. Damit war, kurz vor der endgültigen Einigung der streitenden Parteien, noch einmal die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob aus theologischer Sicht – hier der Katholiken – überhaupt ein Kompromißfriede mit der gegnerischen Partei möglich sei. Der Verfasser dieses Gutachtens, der Jesuit Georg Wangnereck, damals Superior in Lindau, griff damit Gedanken auf, die er schon einige Jahre früher in einer ähnlichen Flugschrift vertreten hatte, deren Quintessenz aber die gleiche war. Er lehnte alle Arten von Konzessionen gegenüber den Protestanten ab und bestand auf der Durchsetzung der katholischen Prinzipien, wie sie etwa zur Zeit des Restitutionsediktes in Gültigkeit waren. Wangnereck unternahm in letzter Minute den Versuch, die katholischen Fürsten des Reiches auf eine Linie einzuschwören, die statt realer Politik letztlich das Durchstehen des Konflikts und das Vertrauen auf Gottes Fügung empfahl. Wangnerecks Schrift stand jedoch keineswegs alleine, wie man angesichts der Radikalität der Gedanken annehmen könnte. Er vertrat vielmehr eine keineswegs solitäre, dezidiert militante Gegenposition zu den politischen Verhandlungen, die in Kürze zu einem Frieden führen sollten<sup>1</sup>.

Er war sich freilich bewußt, daß er auch innerhalb der katholischen Partei eine Minderheitsposition vertrat. Diese Position war freilich auch nur eine Position in relativer Verschiedenheit zu der der Gegenseite, denn er plädierte nicht etwa für eine einseitige Verlängerung des Krieges durch seine Partei, sondern er sprach sich lediglich für einen formalen Protest gegen eine Friedensregelung aus, die dann

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlich Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge 2003) 248 ff. und die ältere Arbeit von Ludwig Steinberger, *Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedens-  
exekutionshaupttrezess 1635–1650* (Freiburg 1906) 53 ff.

aber letztlich akzeptiert werden müsse. Das Manuskript dieser Schrift war zunächst keineswegs für eine Veröffentlichung bestimmt, sollte vielmehr innerhalb der einschlägig interessierten Fürstenhöfe zirkulieren. Auch der päpstliche Gesandte in Münster, Fabio Chigi, erfuhr natürlich davon und erklärte sein Einverständnis damit, auch wenn er aus taktischen Gründen dafür plädierte, es nicht zu veröffentlichen. Gleichwohl kam es zur Veröffentlichung. Der Mainzer Kurfürst Anselm Kasimir, der schon ein Jahr später sterben sollte, verhalf dem Manuskript zum Druck, auch die Zustimmung des Papstes wurde in den Kreisen des Verfassers bekannt. Kein Wunder, wenn die an einem Frieden interessierten kaiserlichen Gesandten am Friedenskongreß das Pamphlet scharf verurteilten und ihm jede Ernsthaftigkeit absprachen.

Das von der kaiserlichen Partei und von den protestantischen Ständen heftig verurteilte „Theologicum Judicium“ war freilich keineswegs der Endpunkt dieser tiefgehenden Debatte. Wenig später erschien eine Folgeschrift ebenfalls aus der militanten Gruppierung heraus, was Wangnereck darin bestärkte, noch einmal mit seiner „Ponderatio“ von 1647 in die Debatte einzugreifen. Natürlich blieben diese radikalen Attacken auf die sich anbahnende Einigung in Münster nicht ohne ihre passenden Antworten. Die erste Gegenschrift erschien schon im Sommer dieses Jahres. Die Antworten auf die militanten Schriften wurden jedoch keineswegs von protestantischen Politikern oder Schriftstellern verfaßt, sie kamen vielmehr aus dem gleichen katholischen Lager, aus dem heraus auch die militante Position verteidigt wurde. Zu Beginn des Jahres 1648 erschien eine „Beweisführung, daß der Friede im Heiligen Römischen Reich erlaubt sei“ des spanischen Zisterzienserabts Johann Caramuel y Lobkowitz, in München erschienen die den Frieden verteidigenden handschriftlichen „Notae in Judicium Theologicum“ des kurfürstlichen Beichtvaters Johann Vervaux, so daß sich jetzt protestantische und katholische Gegner Wangnerecks zusammenfinden konnten.

Die ganze Debatte zeigte noch einmal, daß offensichtlich im katholischen Lager tiefgreifende Differenzen darüber bestanden, wie der deutsche Krieg zu Ende gebracht werden sollte. In Rom und an einigen militanten Höfen Deutschlands hielt man einen Kompromißfrieden für nicht erlaubt, darin unterstützt von einer kleinen Fraktion des Jesuitenordens. Am Kaiserhof und an anderen katholischen Höfen war man jetzt jedoch bereit, diesen Weg des Kompromißfriedens zu gehen<sup>2</sup>.

Von besonderem Interesse ist hier die Tatsache, daß Kurfürst Maximilian von Bayern in den Mittelpunkt dieses Streits hineingeriet, als eine der Schriften den kühnen Versuch unternahm, seine „kompromisslerische“ Politik mit der seines Vaters Herzog Wilhelm von Bayern zu vergleichen<sup>3</sup>. Maximilian von Bayern war nicht bereit, seine Reichspolitik von dieser Fraktion stören zu lassen, im Januar 1648 wandte er sich in einem heftigen Schreiben an den General des Jesuitenordens und führte Beschwerde über die Versuche des Ordens, die Friedenspolitik in Deutschland zu hintertreiben. Dem Ordensgeneral blieb nichts anderes übrig,

<sup>2</sup> Vgl. dazu umfassend Fritz Dickmann, *Der Westfälische Frieden* (Münster 7 1998) 354–360.

<sup>3</sup> Dazu Dieter Albrecht, *Maximilian I. von Bayern 1573–1651* (München 1998) 1044 f.

als in deutlichen Schreiben an die Ordensprovinzen seine Ordensbrüder zur Zurückhaltung zu ermahnen und sie an die – offensichtlich immer wieder gebrochene – Grundregel des Ordens zu erinnern, sich nicht öffentlich in die politischen Diskussionen einzumischen. Während die Ordensführung in Rom also kritisch auf die militanten Aktivitäten in Deutschland reagierte, äußerte der Papst seine deutliche Zustimmung zu diesen Beiträgen, kein Wunder, da er durch die Berichte seines Gesandten Chigi entsprechend vorbereitet war. Trotz der scharfen Kritik Maximilians von Bayern an den Versuchen, den Frieden zu hintertreiben, gelang es der Ordensführung nicht, Wangnereck disziplinarisch bestrafen zu lassen. Der Papst intervenierte in dieser Angelegenheit, und so blieb Wangnereck ohne jede Verurteilung. Übrig blieb von dieser ganzen Diskussion nur der formelle päpstliche Protest in Form des Breve „Zelo domus dei“ vom Oktober 1648<sup>4</sup>. Der päpstliche Gesandte Fabio Chigi überreichte einen formellen Protest, der freilich am Vollzug des Friedens auch nichts mehr ändern konnte. Aber auch dieser Protest des Papstes war nur mehr ein Dokument, das für die Archive geschrieben wurde, es wurde erst 1650 überreicht, aber auf den Tag des Friedensschlusses, also den 26. November 1648 zurückdatiert. Er diente nur mehr der Sicherung einer juristischen Position, politisch hatte er keinen Wert<sup>5</sup>. Der Tagebucheintrag Chigis für diesen Tag ist nichtssagend und trägt der möglichen Bedeutung des Protests in keiner Weise Rechnung<sup>6</sup>.

In diesem Streit über die Strategie, wie der Friede in Deutschland zu finden sei, ließen sich auf katholischer Seite also zwei Grundpositionen erkennen: Eine Position, die ich hier mit Robert Bireley als „militante“ charakterisiert habe und eine andere, die man als eine „politische“ Position bezeichnen könnte. Sie wurde nicht nur von Kurfürst Maximilian geteilt, sondern auch von einer Reihe seiner jesuitischen Berater, u. a. seinem ebenfalls jesuitischen Beichtvater Vervaux. Und die Tatsache, daß auch nach einem weiteren heftigen Schreiben Maximilians von Bayern an den Ordensgeneral die Affäre keineswegs zum Ende kam, sondern weitere Diskussionen zwischen dem Papst und dem Ordensgeneral auslöste, zeigt, daß hier ein fundamentaler Konflikt angesprochen wurde, der auch für das Thema dieses Beitrages von besonderem Interesse ist: Es geht um die Frage nach der Bereitschaft der katholischen Partei, ihre katholische Glaubensüberzeugung zur alleinigen Richtschnur des politischen Handelns zu machen.

Als Grundlage für diese Aussagen habe ich bislang vor allem die Forschungen von Robert Bireley herangezogen, der der beste Kenner der Rolle der Jesuiten an den katholischen Fürstenhöfen des frühen 17. Jahrhunderts ist<sup>7</sup>. Dieser zuge-

<sup>4</sup> Vgl. *Konrad Repgen*, Die römische Kurie und der Westfälische Friede Bd. 1, Papst, Kaiser und Reich 1521–1644 (Tübingen 1962) 5. Dazu jetzt die neue Untersuchung von Martin Heckel: *Zelo domus dei!? Fragen zum Protest des heiligen Stuhls gegen den Westfälischen Frieden*, in: *Bernd-Rüdiger Kern* u. a. (Hrsg.): *Humaniora. Medizin – Recht – Geschichte. Festschrift für Adolf Laufs zum 70. Geburtstag* (Berlin Heidelberg New York 2006) 94–121.

<sup>5</sup> Zur Forschungslage vgl. *Repgen*, *Römische Kurie* 6ff.

<sup>6</sup> *Diarium Chigi 1639–1651* B. 1, (*Acta Pacis Westphalicae* III, C 1) (Münster 1984) 417.

<sup>7</sup> Die einschlägigen Arbeiten in Buchform außer der schon in Anm. 1 genannten sind:

spitzte Streit erschien mir geeignet, die Problematik der Fragestellung zu erkennen, die uns hier beschäftigen soll. Im Rahmen des Tagungsthemas, in dessen Mittelpunkt das Mit- und Gegeneinander der Konfessionen in der Politik des Heiligen Römischen Reiches steht, etwas über die katholische Position zu sagen, schien mir einen ersten Blick vom politischen Ende dieses Konfliktes her nahe zu legen. Dieser Blick von 1648 zurück schien mir vor allen Dingen deshalb hilfreich zu sein, weil die Diskussionen zwischen 1646 und 1648 einen deutlich anderen Charakter hatten als die früheren Auseinandersetzungen. Die abschließenden Diskussionen und deren Motive, deren Grundzüge ich Ihnen berichtet habe, bilden keineswegs das Leitmotiv der gesamten Diskussion nach 1555, ganz im Gegenteil. Ich sehe vielmehr eine deutliche Differenz zwischen jenen politischen Auseinandersetzungen, die im Reich seit der Diskussion um die Freistellung (also etwa seit 1576) stattfanden<sup>8</sup>, und jener Schlußphase, die mit den Namen von Georg Wangenreck verbunden bleibt. Aber das stellt genau das Problem der Fragestellung dar, die auf das Verhältnis von Politik und Konfession zielt: Die Diskussionen der späten 70er Jahre folgen noch ganz anderen Linien, als die der späten 90er Jahre oder um die Jahrhundertwende, als durch die Sprengung der Kammergerichtsvisitationen und vor allem die Maiorafrage eine neue Zuspitzung erkennbar geworden war, die den Protestanten die gerichtliche Verfolgung androhte. Und nach Donauwörth und dem gesprengten Reichstag von 1608 ergab sich erneut eine andere Situation, in der wir wiederum ganz unterschiedliche Konstellationen erkennen können.

Wir verfügen heute ohne jeden Zweifel über sehr viel mehr genauere Informationen über das konfessionelle Gegeneinander im Reich um 1600, als dies vor etwa 30 Jahren der Fall war. Damals konnte man in der Tat davon ausgehen, daß die Epoche des späteren 16. Jahrhunderts eine Art von terra incognita darstellte, in der – abgesehen von den grundlegenden Arbeiten von Moritz Ritter, Felix Stieve und einigen territorialstaatlichen Spezialarbeiten – nicht sehr viel an reichspolitischen Analysen vorhanden war. Dies hat sich in diesem Zeitraum erheblich verändert. Die letzten drei Jahrzehnte sind vor allen Dingen genutzt worden, um an Hand einiger strategischer Begriffe diesen Zeitraum erneut und unter systematischen Gesichtspunkten neu zu erforschen. In den letzten Jahrzehnten haben uns vor allen Dingen die Arbeiten zum Problem der Sozialdisziplinierung, dem Prozeß der territorialen Konfessionalisierung, zur Reichskirchengeschichte, zur Geschichte des Reichskammergerichts und des Reichshofrats und nicht zuletzt auch zu den verschiedenen Typen der Reichsversammlungen und der Reichstags- und

*Robert Bireley*, Maximilian von Bayern, Adam Contzen und Gegenreformation in Deutschland 1624–1635 (Göttingen 1975); *ders.*, Religion and Politics in the Age of the Counter-Reformation. Emperor Ferdinand II., William Lamormaini, S.J. and the Formation of Imperial Policy (Chapel Hill 1981); *ders.*, The Counter-Reformation Prince. Antimachiavellism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe (Chapel Hill 1990) und *ders.*, The Refashioning of Catholicism 1450–1700. A Reassessment of the Counter-Reformation (Basingstoke 1999).

<sup>8</sup> Dazu vor allem die Untersuchung von *Gudrun Westphal*, Der Kampf um die Freistellung auf den Reichstagen zwischen 1556 und 1576 (Phil. Diss. Marburg 1976).

Reichssteuergeschichte erhebliche Fortschritte beschert<sup>9</sup>. Auch die Analyse der konfessionellen Sonderbündnisse und der territorialstaatlichen Konfessionspolitik ist erheblich vorangetrieben worden. Leider stehen für die wichtigen Reichstage 1594, 1597/98, 1603, 1608 und 1613 keine modernen Ansprüchen genügende Darstellungen zur Verfügung.

So können wir heute von einer ganz anderen Quellen- und Forschungslage ausgehen, wenn wir uns noch einmal mit der Epoche zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Ende des 16. Jahrhunderts beschäftigen, die gerade noch einmal durch die große Arbeit von Axel Gotthard über den Augsburger Religionsfrieden systematisch analysiert worden ist, nachdem kurz zuvor Maximilian Lanzinner in seiner Gebhardt-Darstellung noch einmal eine überwiegend politikgeschichtliche Gesamtdarstellung geboten hatte, die die Darstellung von Martin Heckel aus dem Jahre 1983 ergänzte. Erinnern will ich auch an Heinz Angermeiers Versuch einer Neubewertung der von Khlesl entwickelten Ideen einer kaiserlichen Kompositionspolitik<sup>10</sup>. Und ausdrücklich hinweisen möchte ich auf eine Sektion des Historikertages 1998 in Frankfurt, die unter die Frage: „Friedliche Intentionen – kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?“ stand. Der Verweis auf diese Sektion scheint vor allen Dingen deshalb notwendig, weil schon die damaligen Vorträge und die daran anschließenden Diskussionen deutlich gemacht haben, daß von einer schlichten Alternative: hier konfessionelle Überzeugungstäter, dort politisch gelassen reagierende Reichspolitiker, überhaupt nicht die Rede sein kann<sup>11</sup>.

Schon für die böhmische Ständeopposition konnte damals Joachim Bahlcke beobachten, daß es hier um ein letztlich gescheitertes Staatsbildungsexperiment ging, in dessen Rahmen dem konfessionellen Moment bestenfalls eine katalysatorische Wirkung zukam. Natürlich trugen die aufständischen böhmischen Adligen vor allen Dingen das Bild einer konfessionell bestimmten Auseinandersetzung ins Reich und in die anderen europäischen Länder, um das eigene Vorgehen zu legitimieren und die Unterstützung der Glaubensgenossen zu finden. Allerdings gerade bei der Union, dem wichtigsten Adressaten solcher Hilfersuchen, stießen die böhmischen Bemühungen auf ein geteiltes Echo, was die erheblichen Integrationsprobleme dieses Bündnisses verdeutlicht, die Gregor Horstkemper untersuchte. In der Union gab es ein spannungsvolles Nebeneinander von wenigen gemeinsamen Zielen und vielen säkularen Sonderinteressen. Das läßt insgesamt auf eine Handlungsorientierung schließen, die eher durch die verschärften Positionierungsbemühungen von Territorien und Dynastien innerhalb des Reiches bestimmt waren als mit einer eindeutigen konfessionellen Orientierung um

<sup>9</sup> Die letzte Zusammenfassung dieser Epoche bei *Maximilian Lanzinner*, Konfessionelles Zeitalter 1555–1618 (Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte Bd. 10, Stuttgart 2001) 3–203.

<sup>10</sup> *Heinz Angermeier*, Politik, Religion und Reich bei Kardinal Melchior Khlesl, in: ZRG GA 110 (1993) 249–330.

<sup>11</sup> Vgl. *Winfried Schulze* (Hrsg.): Friedliche Intentionen – Kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich? (St. Katharinen 2002).



jeden Preis. Während bekanntlich Kurpfalz, als Direktor der Union die treibende Kraft des Bündnisses, die Flucht nach vorne antrat, hielt Kursachsen, der alte Konkurrent um die Führungsrolle unter den deutschen Protestanten, an seiner traditionell kaisernahen Politik fest<sup>12</sup>.

Auch der Blick auf die Politik des Kaiserhofes, die damals von Stefan Ehrenpreis vorgestellt wurde, zeigte, daß seit etwa 1610 ein eher gemäßigter Kurs verfolgt wurde. Bedauerlicherweise schlug sich diese offensichtliche Entwicklung jedoch auf der protestantischen Seite nicht in einer entsprechenden Relativierung der eingepägten Feindbilder nieder, und zudem bewirkte der mangelhafte Ausbau eines eigenständigen Kommunikationssystems des Kaiserhofes das Festhalten der Gegner an überkommenen Feindbildern, was noch einmal zur Konfliktverschärfung beitrug. Auch für den bayerischen Herzog Maximilian I. konnte Andreas Edel in den Jahren unmittelbar vor dem Kriegeausbruch eine zumindest in Teilbereichen betonte mäßigende und defensive Politik konstatieren. Die in den Quellen beobachtbaren Handlungsspielräume gerade in den Beziehungen zwischen Bayern und der Kurpfalz weisen darauf hin, daß es zumindest vor der Annahme der böhmischen Krone durch Friedrich V. durchaus noch Alternativen zu einer unaufhaltsamen Konfliktverschärfung gab. Erst die Annahme dieser Krone war dann sowohl für die protestantische Union wie für den bayerischen Herzog der definitive Wendepunkt. Bei den geistlichen Kurfürsten, die damals Axel Gotthard untersuchte, ließen sich eine nur gering entwickelte politische Beweglichkeit und ein gegen jeden ernsthaften Versuch zur Form der größten Strukturen des Reiches gerichtete Grundhaltung feststellen. Subjektiv war diese Politik auf die Bewahrung der überkommenen Strukturen ausgerichtet, objektiv wirkte sie sich aufgrund ihrer Kompromißunfähigkeit als durchaus konfliktverschärfend aus. Gewiß ging von den kaisertreuen geistlichen Kurfürsten kein Anstoß zu einer mäßigenden Politik aus, wie sie zeitweise in München getrieben wurde. Ich erwähne die Beiträge dieser Sektion vor allem auch deshalb, weil sie zeigen, daß die Zielrichtung der Leitfragen dieser Tagung auch dann erreicht werden kann, wenn man auf den Begriff des Konfessionsfundamentalismus verzichtet.

Angesichts der Fragen zum Fundamentalismusproblem zu Beginn dieser Tagung scheint es aber doch angemessen, darauf zu verweisen, daß der Ursprung des Begriffs „Fundamentalismus“ nicht in der Islamismusdebatte unserer Tage liegt, sondern in den Vereinigten Staaten von Amerika, und zwar in jener von Laien und konservativen Theologen getragenen zwölfbändigen Schriftenreihe *The Fundamentals. A Testimony to the Truth* (Chicago 1910–1915) und der daran anschließenden Gründung der sog. „*World's Christian Fundamentals Association*“ (1919). In den zwanziger Jahren fand der von diesen religiös konservativ bzw. restaurativ orientierten protestantischen Kreisen beschlossene Kampf gegen bestimmte Erscheinungen und Auswirkungen des „Modernismus“ seinen Höhepunkt: Neben

<sup>12</sup> Dazu jetzt die neue Untersuchung von Thomas Ott, Präzedenz und Nachbarschaft. Das albertinische Sachsen und seine Zuordnung zu Kaiser und Reich im 16. Jahrhundert (Phil. Diss. München 2005).

der historischen Bibelkritik und der damit verbundenen Aufweichung religiöser Verbindlichkeiten war es vor allem die moderne Evolutionslehre, die scharf angegriffen und mit der biblischen Schöpfungslehre und dem sog. Literalismus konfrontiert wurde. Derartige Frontstellungen wurden von der Erweckungsbewegung und einer chiliasmisch-evangelistischen Frömmigkeit mitgeprägt, die das moderne Christentum von einem geradezu endzeitlichen Abfall vom Glauben bedroht sah.

Vor diesem Hintergrund scheint mir, daß die bislang verwendeten Begriffe der Charakterisierung politisch-konfessioneller Grundeinstellungen um 1600 im Prinzip ausreichen, um die entscheidenden Fragen nach den Motivationen und Handlungsspielräumen der beteiligten handelnden Personen zu stellen. Ich sehe bislang keinen Grund zur strategischen Verwendung des Begriffs „Fundamentalismus“ und meine vielmehr, daß die gesamte Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche seit dem Mittelalter, dem Dualismus von Kaiser und Papst und der Formulierung der Zwei-Reiche-Lehre durch Martin Luther eine Grundlage schafft, die im Verlauf der Frühen Neuzeit die prinzipiellen Ansprüche der Gewissensfreiheit legitimieren konnte.

Nun aber zum historischen Problem selbst: Mir scheint es zunächst besonders wichtig zu sein, bei der weiteren Analyse der reichspolitischen Konfrontationen seit etwa der Mitte der 80er Jahre genau zwischen einer theologisch-publizistischen Begründung der jeweiligen konfessionellen Ansprüche und der politischen Realität zu unterscheiden, die sich auf den unterschiedlichen Verhandlungsebenen des Reiches ergab. Hier lassen sich aus der Kenntnis der Akten erhebliche Widersprüche ausmachen, die zu der Vermutung Anlaß geben, die vielfältigen theologischen Streitigkeiten und deren mediale Verstärkung seien eher zu marginalisieren bzw. genau zu prüfen, wo theologischer Streit in die politische Ebene wirksam eindringen konnte. Nur so ergibt sich die Möglichkeit, die offensichtliche Differenz zwischen diesen beiden Ebenen zu ermitteln und in die Analyse einzubeziehen.

Ohne jeden Zweifel stellen die *Autonomia*-Schrift des Andreas Erstenberger von 1586 und die *Pacis Compositio* der jesuitischen Verfasser Forer und Layman von 1629 die wichtigsten Texte dar, die katholischerseits publiziert wurden, um die eigene Position zu fundieren. Beide Schriften sind von Martin Heckel außerordentlich tiefgründig interpretiert worden und brauchen deshalb hier nur in ihren für unsere Beweisführung relevanten Teilen herangezogen zu werden.

Beiden Texten – also Erstenberger und dem „Dillinger Buch“ lag natürlich das Regelungssystem des Augsburger Religionsfriedens zugrunde. Die *Autonomia*-Schrift reagierte auf das spezielle Freistellungsproblem dieser Jahre, das freilich in all seinen Schattierungen erörtert wurde. Der päpstliche Nuntius Minuto Minucci hatte 1588 den Zustand im Reich bekanntlich so charakterisiert, daß er seit etwa 15 Jahren bei den Protestanten die Neigung beobachte, unter dem Namen der Freistellung die Zulassung zu allen geistlichen Ämtern, Würden und Benefizien in gleicher Weise wie die Katholiken zu verlangen. All dies verrate den „seltsamen und unbilichen Anspruch“, daß es im Reich zwei zugelassene und auch gleichbe-

rechtigte Konfessionen gebe. Wichtig erscheint bei Erstenberger neben der Zurückweisung aller anderen Varianten von Freistellung die allgemeine Diskreditierung des Freistellungsbegriffs, wenn er schreibt, „also daß autonomia oder die Freystellung anders nicht ist, dann ein freye Willkür und macht anzunemen zuthun zuhalten und zu glauben, was einer selbst wil und ihme gut dünckt oder gefellig ist“. Aus der gesamten Argumentation Erstenbergers wird klar, daß der Gedanke einer Freistellung der Religion als völlig unvereinbar mit einem ordentlichen christlichen Regiment angesehen wurde, da „sie eben in deme und dardurch alle Ordnung gantzlich aufheben“<sup>13</sup>.

Von daher kann kein Zweifel an der generellen Ablehnung einer Freistellung bestehen, von hier erklärt sich auch der besondere Hass gegenüber den Calvinisten. Allein die Heftigkeit der Reaktionen auf Forderungen einer solchen individuellen Freistellung zeigt, daß mit diesem Vorschlag nicht nur die Hinnahme der jeweils anderen der beiden Konfessionen gemeint war, sondern daß hier zu Recht ein entscheidender Einbruch in das Autoritätsgefüge von Kirche und Reich vermutet wurde: „... die gantze Respublica unnd uhralte herrliche Ordnung und Harmonie deß heiligen Römischen Reichs, als so auff zweyerley Ständt und glieder, Geistlich und Weltlich, wie die Confessionisten selbs offentlich bekennen, fundirt und gegründet ist, (wirdet) zerrissen und labefactirt ...“ In dieser Deutung konnte auch der Friede von 1555 nicht bestehen: „Religionsfrid ist der bösest strit“, so verunglimpfte Erstenberger den Frieden, der den Protestanten als „pax sancta et salutaris“ galt<sup>14</sup>. Er schloß damit an die Bewertung von Zasius an, der schon 1555 vom „haillos religionsfrieden“ gesprochen hatte. Das hinderte diesen Reichspolitiker jedoch nicht, den Frieden gegenüber kritischen Bewertungen aus dem eigenen Lager zu mit dem Hinweis zu verteidigen, daß man mit dem Frieden „noch ergers und vil schädlichers und verdöblichers“ verhindert habe<sup>15</sup>.

Das „Dillinger Buch“ war dagegen gleichsam die theoretische Grundlage des Restitutionsedikts, mit dem es fast gleichzeitig erschienen war. Es untermauerte die katholischen Ansprüche nach dem erlassenen Edikt, als es plötzlich zu hoher Wertschätzung gelangte, und es zeigte den Protestanten gleichsam die politischen Folterwerkzeuge der Restituierer, wenn es etwa die Weitergeltung der geistlichen Gerichtsbarkeit der katholischen Bischöfe sogar in den protestantischen Gebieten forderte. Insofern eignet dieser Publikation wie dem Restitutionsedikt selbst eine erheblich verschärfende Wirkung, die konfliktverlängernd wirken mußte.

Damit ist deutlich, daß um 1600 – und darüber wollen wir ja auf dieser Tagung vor allem sprechen – im Reich keine Einigkeit über die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens zu erzielen war. Da Axel Gotthard diese Problemlage erst kürz-

<sup>13</sup> Martin Heckel, *Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation*, in: ZRG KA 45 (1959) 141–248, hier zitiert nach M. Heckel, *Gesammelte Schriften* Bd. 1 (Tübingen 1989) 1–11.

<sup>14</sup> Heckel, *Autonomia* 59.

<sup>15</sup> Zasius an Hz. Albrecht von Bayern am 4. 6. 1555, hier zitiert nach Anja Müßer, *Für Kaiser und Reich. Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, J. U. Zasius als Rat und Gesandter Kg. Ferdinands I. (Husum 2004) hier 113.

lich eindringlich skizziert hat<sup>16</sup>, will ich nur auf jene politischen Weiterungen eingehen, die in unserem Zusammenhang besonders wichtig erscheinen. Der Dissens über den Augsburger Religionsfrieden war – trotz mancher, zuweilen überraschender, Normalität im politischen Leben des Reiches – deshalb so letal für das Reich, weil er nicht nur einen sachlichen Dissens darstellte, sondern weil dieser Dissens zugleich die Funktionsfähigkeit des Gemeinwesens „Reich“ erschütterte und sich plötzlich ein bedrückender Tatbestand herausstellte: Nach dem Zusammenbrechen der Kammergerichtsvisitationen und dem Zerwürfnis über die Geltung der Majora auf den Reichstagen und dem dadurch bedingten Zerbrechen des Reichstags selbst verfügte das Reich über keine Instanz mehr, die als anerkannter Schiedsrichter hätte agieren können. Nach dem Streit über die Situation in Donauwörth, die den Reichshofrat zu einem „Verfassungsbruch“ verleitete, indem er nicht den zuständigen Herzog von Württemberg, sondern den Herzog von Bayern mit der Exekution der Achterklärung betraute, war die Kommunikation zwischen den konfessionellen Parteien definitiv gestört. In der gestörten Verhandlungsbereitschaft und dem Wegfall der tradierten Institutionen muß man das zentrale Problem dieser Epoche sehen, und mir scheint hierbei weniger von Bedeutung eine apokalyptische Sicht der Dinge als vielmehr ein verzweifelter Suchen nach einer Lösungsmöglichkeit. Der ständige beschwörende Rekurs auf die nötige „harmonia“ und „concordia“ des Gemeinwesens, der allen Parteien geläufig war, belegt dies deutlich. Von einer alle Seiten erfassenden, bis zum letzten gehenden Risikobereitschaft wird man hier nicht sprechen können.

Es folgen jetzt fast zwei Jahrzehnte verzweifelter Suche nach einer Lösung der komplizierten Lage, nachdem auf dem Reichstag 1608 der Versuch einer Bestätigung des Religionsfriedens gescheitert war, selbst dieser Minimalkonsens wurde jetzt in Frage gestellt. Welche Möglichkeiten bestanden jetzt noch? Ich sehe insgesamt drei Strategien, die erwogen und partiell erprobt wurden, um den Konflikt zu managen:

- Zum einen die im Augsburger Religionsfrieden entwickelte Strategie des Temporisierens und Dissimulierens
- Zum anderen die Strategie der Composition als eine Durchsetzung von politischer Pragmatik
- Schließlich die Strategie der Paritätisierung des Reiches als Teil einer umfassenderen Strategie der Pluralisierung

1. *Zunächst zur Strategie des Temporisierens:* Im Augsburger Religionsfrieden war beschlossen worden, daß für den Fall einer Nichtvergleichung der Konfessionen durch ein Konzil gleichwohl der getroffene Friedstand dauerhaft gelten solle:

„Wo dann solche vergleichung durch die Wege des General Conciliums, Nationalversammlung, Colloquien oder Reichshandlungen nicht erfolgen würde, sol alsdann nicht desto weniger dieser Friedstandt in allen oberzehnten Puncten und Articulu bey kräfften bis zu endlicher Vergleichung der Religion und Glaubens-

<sup>16</sup> Axel Gotthardt, *Der Augsburger Religionsfrieden* (Münster 2004).

sachen stehen und bleiben und sol also hiemit obberührter Gestalt und sonst in alle andere Wege ein beständiger beharlicher für und für ewigwehrender Fried auffgericht und beschlossen sein und bleiben.“

Gerade für die katholische Partei stellte es eine besondere Schwierigkeit dar, diesen Durchbruch vom September 1555 zu akzeptieren. So formulierte es auch das „Dillinger Buch“: „Diesen Periodum nun oder Clausul hatte Ihre Kö. Mt Ferd. auszulassen vermeynet, als welcher nicht zur hinlegung und Frieden in der Religion, sondern zu viel mehrer verharrung in der angefangenen Absonderung und schismate gereichen würde.“ An diesem Punkt drohte der Augsburger Reichstag zu scheitern. Um nicht einen weiteren Aufstand zu riskieren, so das „Dillinger Buch“ weiter, habe Ferdinand eingewilligt: „Derowegen dann und damit solche ansehnliche Reichzusammenkunft nicht vergeblich und ohne frucht angesetzt oder ein neuer Krieg und Aufstand ... entstünde“, so fuhren die Interpreten fort, „ist in diesem zwar ansehnlichen und wichtigen Artikel den Religionsverwandten ... nachgesehen und eingewilliget worden.“

Damit war die Frage der langfristigen Geltung des Friedens von 1555 verbunden. War das eine *sanctio pragmatica*, eine constitution, ein Gesetz oder nur eine Traktation, ein Verbündnis oder eine Vergleichung? Die Frage der rechtlichen Qualität des Reichsschlusses war deshalb von Interesse, weil es offensichtlich in der Diskussion zweifelhaft war, ob der Religionsfriede nicht wie ein normaler Reichsabschied (wie ein „schlechter Reichsabschied“) beliebig durch einen neuen Abschied geändert werden könne oder ob hierzu ein neuer Vertrag geschlossen werden müsse<sup>17</sup>. Die Frage, ob man sich auf katholischer Seite überhaupt auf die faktische Duldung der Ketzerei habe einlassen dürfen, wurde dabei mit einer Abwandlung des bekannten Notarguments beantwortet: „Ob schon die Ketzerei ein böses exercitium, ist doch die Zulassung dieses exercitiums vor sich nicht böß, sondern kann durch die Umstände cohonestiert werden.“<sup>18</sup>

De facto können wir damit auch bei den katholischen Autoren eine Grundhaltung feststellen, die im Lauf des 16. Jahrhunderts immer wieder als sogenanntes „Temporisieren“ diskreditiert wurde, d. h. als Eingehen auf die Umstände der Zeit und der politischen Lage. Freilich war Temporisieren ein Vorwurf, der im allgemeinen von strenggläubigen Fürsten und Politikern gegenüber jenen Kompromisspolitikern und „politischen Hofleut(en)“ erhoben wurde, die auf Vergleichslösungen mit dem konfessionellen Gegner drängten, so auch von Andreas Erstenberger, der von „Temporisanten“ als „halben und hinketen Christen“ sprach. Tatsächlich aber bezeichnet Temporisieren genau jenen elementaren Vorgang, dem sich die Politik insgesamt nicht entziehen konnte, nämlich die Verlagerung des konfessionellen Konflikts von der Ebene des geistlichen Regiments auf die Ebene der praktischen Politik, also das weltliche Regiment, in dem es um Macht-

<sup>17</sup> Vgl. dazu *Michael Hirsch*, Zur Rechtsnatur des Augsburger Religionsfriedens. Ein Gutachten aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, in: ZSRG KA 79 (1993) 448–458.

<sup>18</sup> Vgl. dazu *Pacis compositio*, d. i. Ausführlicher ... Traktat von den Religionsfrieden anno 1555 (Frankfurt 1629) 129.

bewahrung, -steigerung und -kompromisse gehen mußte. Temporisieren entspricht dem von Wolfgang Behringer am Beispiel des bayerischen Hofrats geschilderten Typus des „Politikers“ im Unterschied zum religiösen Eiferer, dem „Zelanten“. Insofern ist es durchaus angemessen, diese Strategie als Temporisieren zu bezeichnen<sup>19</sup>.

Die Entscheidung für die Perpetuierung des Friedens fiel der katholischen Seite besonders schwer: Noch Anfang September 1555 machte Ferdinand den erneuten Versuch, den Satz vom „immerwährenden Frieden“ aus dem Text auszulassen, wurde aber von den Protestanten genötigt, eben diese Passage im Text zu belassen: „Ist die sach hin und wider zum genausten bedacht und erwogen worden, man hat aber kein mittel zu finden gewusst.“ Nach verschiedenen Erwägungen anderer Möglichkeiten kam dann Felix Hornung zu dem Schluß: „Derwegen dan bedacht worden, wo die andern artikel bey den Confessionisten zu erhalten, das man disen Frieden derhalben nit solt gar zerschlagen lassen, doch mit der condition, das sy die andern artikel bewilligten.“ Hier wurde also ein politisches Geschäft beschrieben, ein Geschäft, das Ferdinand sehr schwer fiel, wie es Zasius beschrieb:

„I. Mt. ist nichts schwörer noch saurer ankommen, als die punctationem mit den Worten ewig, für und für und immerwerend zu willigen; aber doch propter bonum pacis neben anderm, das auch besser herausen dan darin wer, passirn lassen.“

Jetzt war eine dauerhafte Lösung erreicht, das war allen klar. Daß damit ein wichtiger Schritt zu einer neuen säkularen Sehweise des Konfessionsproblems gegeben war, ist keineswegs erst eine Sicht späterer historischer Interpretation. Diese Interpretation findet sich schon bei zeitgenössischen Beobachtern, so etwa bei dem protestantischen Theologen Theodor Thummus, der formulierte: „Die Constitution und Schluß vom Religions-Frieden in beyderley religionen ist derwegen versprochen worden, dieweil in demselben nichts von Warheit oder Falschheit der Religion wird tractiret, sondern solches zuerkundigen uff ein General, oder National Concilium verschoben wird.“

Das damit dem Religionsfrieden implizite Wiedervereinigungsgebot will ich jetzt nicht näher behandeln. Moderne Interpreten neigen dazu, diese reservatio zu übersehen, tatsächlich hat Heckel recht, wenn er sagt, daß ohne das ferne Wiedervereinigungsgebot „das ganze komplizierte System, das seit 1555 entwickelt wurde, nicht zu realisieren gewesen wäre“. Tatsächlich wurde damit eine Immunsierung des praktisch-politischen Vertragswerks gegen die weiterreichende Ansprüche der konfessionellen Parteien erreicht, die sonst nicht bereit gewesen wären, die Realität des Friedens und damit den Verzicht auf den Kampf gegen den Gegner zu akzeptieren. Erst der salvierende Verweis auf die offene Zukunft machte das Vertragswerk möglich.

Damit fand der Religionsfriede letztlich auch die Zustimmung des Papstes, der auch 1566 keinen formellen Protest niederlegte. Martin Heckel sprach deshalb vom Jahr 1566 als einem „Schicksalsjahr des Reichskirchenrechts“, weil damit

<sup>19</sup> Vgl. dazu Winfried Schulze, Zeit und Konfession oder die Erfindung des „Temporisiereus“, in: Arndt Brendecke u.a. (Hrsg.): Die Autorität der Zeit (Münster 2006).

anerkannt wurde, daß das Konzil von Trient nur als „innerkatholisches Reformkonzil“ und eben nicht als das lang erhoffte „Universalkonzil“ betrachtet wurde.

2. *Kompositionspolitik*: Der Begriff der *compositio amicabile* wurde bekanntlich im Westfälischen Frieden als zentrale Regel für den Fall formuliert, daß die beiden Corpora sich in Religionsfragen und in anderen Fragen nicht einig werden konnten<sup>20</sup>. Insofern verbindet sich damit der Gedanke einer ultrakomplizierten Regelung. Gleichwohl ist zu bedenken, daß der Kompositionsgedanke schon seit 1614 – also nach dem mißlungenen RT von 1613 – immer wieder als mögliches Lösungsinstrument der konfessionellen Krise im Reich erwogen wurde. Dieser Gedanke einer Neuverhandlung der Religionsfrage am „Runden Tisch“, wie sie vor allen Dingen von Zacharias Geizkofler seinem Briefpartner Kardinal Khlesl und anderen Führern der katholischen Partei nahe gebracht wurde, hätte die Möglichkeit einer vorbehaltlosen Prüfung der konfessionellen Fragen im Wege des Ausgleichs und mit Hilfe eines Schiedsrichters (des Kaisers) bedeutet.

Unter der Komposition haben wir uns ein Verfahren der Konfliktlösung außerhalb der normalen Mechanismen der Reichs- und Kurfürstentage zu verstehen. Zacharias Geizkofler, mit dem Herzog von Württemberg der eigentliche *spiritus rector* dieses Gedankens, war von Bischof Khlesl nach dem RT 1613 um Rat gefragt worden, welche Lösungsmöglichkeiten er in der hoffnungslosen Lage sehe<sup>21</sup>. Geizkofler empfahl nun eine Versammlung von Kurfürsten und Fürsten, paritätisch besetzt, die dem Kaiser helfen sollten. Die Befürchtung, daß dies kaum akzeptiert werden würde, ließ er nicht gelten: „Hic opus, hic labor est.“ Hinter diesem Plan steckte ein Versuch, den Kaiser wieder zu stärken und ihn in eine Position zu bringen, die der Kg. Ferdinands vor der Einberufung der Passauer Verhandlungen von 1552 glich<sup>22</sup>.

Für die katholische Seite war eine solche Umgehung der tradierten Gremien des Reiches nicht hinzunehmen, darin sahen sie eine Veränderung der verfassungsrechtlichen Struktur des Reiches und natürlich auch eine Schwächung ihrer durchaus vorteilhaften Position im Reich: „Eß sein aber solche sachen, darauf die fundamenta catholischer religion liegen, welche die catholische ehr, gewissen und pflicht halber nit khönden nachgeben, darin auch khein vergleich nit stat oder auch nach billichen dingen ... auf solche weiß, da man einem dz seinig nimbt oder statuum reipublicae mutiert (experientia docente) einiger bestendiger vergleich zu hoffen.“<sup>23</sup>

<sup>20</sup> IPO Art. V, § 52, zitiert nach Konrad Müller (Hrsg.): *Instrumenta Pacis Westphalicae*. Die Westfälischen Friedensverträge 1648 (Bern 1949) hier 129.

<sup>21</sup> Vgl. dazu als Grundlage Johannes Müller, Die Vermittlungspolitik Klesls von 1613 bis 1616 im Lichte des gleichzeitig zwischen Klesl und Zacharias Geizkofler geführten Briefwechsels, in: *MIÖG Erg.* Bd. 5 (1896–1903) 604–690.

<sup>22</sup> Dazu umfassend Heinrich Lutz, *Christianitas afflicta*. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556) (Göttingen 1964) 88 ff.

<sup>23</sup> Hugo Altmann, Die Reichspolitik Maximilians von Bayern 1613–1618 (Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher Bd. 12, München-Wien 1978) 393, hier Jochers Gutachten vom 18. 3. 1614.

Insofern gelang es nicht, die Kompositionsbewegung zu stärken. Sicher hat dabei auch die Person Khlesls eine Rolle gespielt, dessen Renommee im Reich nicht so beschaffen war, daß es diesem Anliegen gedient hätte. Unter dem Druck der unerledigten Sukzessionsfrage (Kaiser Matthias hatte bekanntlich keinen leiblichen Erben) stand er unter dem Verdacht, die Kompositionsfrage zu fördern, um die Sukzession hinauszuzögern. In der Sache aber war die Kompositionsbewegung der einzige Versuch, die Ausweglosigkeit der Lage zu durchbrechen, wie sie sich 1614 zugespitzt hatte. Der Denkansatz Khlesls und Geizkoflers, der die Differenz der Bekenntnisse akzeptierte und daraus weitreichende Konsequenzen zog: „Die Policia muß ja durch politische Mittel, so dem Gewissen nicht zuwider sein, erhalten werden.“<sup>24</sup>

3. *Paritätisierung des Reiches*: Damit wird auch deutlich, daß die Kompositionsbewegung eine Paritätisierung des Reiches vorausgesetzt hätte, das nächste Mittel zur Überwindung des Konfessionsfundamentalismus. Die Paritätisierung wäre auch die Lösung des Majoraproblems gewesen, das von der katholischen Partei seit 1594 zu einer neuen Waffe gegen die Protestanten geschmiedet worden war. Angesichts der garantierten Stimmenmehrheit der katholischen Stände im Kurfürstenwie im Fürstenrat mußte die Majorafrage ein struktureller Nachteil der Protestanten bleiben. Sie unterlagen einer Mehrheit, die ihnen hohe Steuerlasten aufbürdete, und sie wußten nur zu genau, daß die Steuerbeiträge der geistlichen Fürsten gering waren, ihre Stimmen aber immer gegen sie eingesetzt wurden. Insofern ist die 1594 aufbrechende Majoritätsdebatte keine Spezialdebatte, sondern eine Debatte, die letztlich die Verfassungskrise um 1600 katalysatorisch hervorbringt<sup>25</sup>.

Eine Paritätisierung des Reiches hätte freilich auch einen politischen Denkansatz verlangt, der die Durchsetzung der Staatsräson, die empirische Beobachtung von Politik und Vernunft, pragmatisches Handeln und eine Ablehnung der Offenbarung Gottes, kurz eine De-Universalisierung von Politik bedeutet hätte. Nach meiner Auffassung lag dies durchaus in der politiktheoretischen Tradition des 16. Jahrhunderts. Politikmodelle einer radikalen Verchristlichung im Sinne einer Ausrichtung praktischer Politik am Bibelwort, wie sie Müntzer und Zwingli propagiert hatten, hatten sich nicht durchsetzen können. Das Tragische der Debatten zwischen 1624 und 1618 sehe ich darin, daß diese Einsichten in dieser Situation nicht genutzt wurden, obwohl sie in der Linie der politischen Theorie des 16. Jahrhunderts lagen.

Aus dem bisher Gesagten erscheinen mir einige zusammenfassende Folgerungen möglich zu sein:

1. Der katholischen Seite eignete ein Interpretationsmodell des Augsburger Friedens, das den Zeithorizont eines zu erwartenden christlichen Konzils weiter-

<sup>24</sup> Angermeier, Khlesl 261.

<sup>25</sup> Ausführlicher dazu Winfried Schulze, *Reich und Türkengefahr*, Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung (München 1978) 155 ff.



hin pflegte, der Religionsfriede schien nur „ad tempus“ gemacht. Auch nachdem sich durch die Nichtanerkennung des Trienter Konzils im Jahre 1566 durch die Protestanten eine prinzipiell neue Lage ergab, blieb der Denkhorizont der katholischen Politik vom Gedanken eines möglichen Konzils und von möglichen „besseren Gelegenheiten“ bestimmt. Wo immer möglich wollte man für die Ewigkeit gedachte Regelungen vermeiden. Aufschlußreich für diese Strategie erscheint die noch während der Münsteraner Verhandlungen 1646 diskutierte subtile begriffliche Unterscheidung zwischen einer Regelung für die Stifter, die für alle „Ewigkeit“ bzw. „unbefristet“ bis zu einer Religionsvergleichung dauern sollte<sup>26</sup>.

2. Vor diesem Hintergrund einer möglichen Veränderung durch Konzil oder Zeitläufe neigte die katholische Politik zu einer radikalen Ablehnung auch nur kleinster politischer Verbesserungen. Jedes Abweichen vom erreichten status quo galt ihr als „eusserste confusio, Aufhebung allen geistlichen und politischen Regiments, und letztlich extremer Barbaries“. Dies galt sowohl für eine Interpretation des ius emigrandi als beneficium der Untertanen, wie auch für die von den Protestanten angestrebte allgemeine Freistellung der Religion. In besonderer Schärfe wandten sich katholische Stimmen gegen die Calvinisten.

3. In den politischen Entscheidungsabläufen katholischer Höfe läßt sich meines Erachtens keine wirkliche Dominanz einer ausschließlich konfessionellen Sichtweise der Politik ausmachen. In beinahe allen Fällen, in denen grundlegende Entscheidungen anstehen, kommt es zu differenzierten Meinungsäußerungen und in vielen Fällen sogar zu Auseinandersetzungen zwischen militanten und politischen Äußerungen. Die eingangs erwähnte strittige Diskussion über die Erlaubtheit des Westfälischen Friedens läßt sich in prototypischen Formen schon früher beobachten. Von besonderem Interesse sind dabei die am bayerischen Hof immer wieder feststellbaren Debatten über Kompromißbereitschaft der politischen Geheimen Räte unter der Führung Jochers und Standhaftigkeit und Gottvertrauen, wie sie der Beichtvater Adam Contzen um 1625 forderte<sup>27</sup>.

4. Daraus folgt schließlich, daß für eine Gesamtanalyse des politischen Verhaltens im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges die Frage nach dem „konfessionellen Fundamentalismus“ meines Erachtens nicht den Kern des Problems trifft. Ich sehe größere Chancen in der genaueren Nachfrage nach jenen Mechanismen, mit denen der Versuch unternommen wurde, die offensichtlichen Differenzen zu neutralisieren. Man kann dieses Verfahren Dissimulieren oder Temporisieren nennen, man kann von Kompositions- oder Paritätisierungsstrategie sprechen. In jedem Fall waren es Strategien, die in der Tradition der politiktheoretischen Diskussion in Europa lagen, einer Strategie der Trennung von Politik und Konfession, die langfristig die „république chrétienne“ durch eine „république laicale“ ersetzen<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Dazu Dieter Albrecht, Maximilian I. von Bayern 1573–1651 (München 1998) 1032 ff.

<sup>27</sup> Robert Bireley, Maximilian von Bayern, Adam Contzen und Gegenreformation in Deutschland 1624–1635 (Göttingen 1975) 70 ff.

<sup>28</sup> So hat es Georges Pagès, La guerre de trente ans 1618–1648 (Paris 1949) 266 formuliert.

*Anton Schindling*

## Humanismus oder Konfessionsfundamentalismus in Straßburg?

Fürstbistum und freie Reichsstadt

Das Land links und rechts des Oberrheins, dessen Zentrum seit der Römerzeit die Stadt Straßburg war, bildete seit dem Mittelalter eine Region mit sehr kleinteiliger territorialer Struktur. Im konfessionellen Zeitalter kam zu der territorialen Vielfalt das Nebeneinander der Konfessionen hinzu<sup>1</sup>. Der Bischof von Straßburg mit seinem unzusammenhängenden weltlichen Territorium, das nur einen kleinen Teil der Diözese ausmachte, verblieb letztlich ebenso bei der katholischen Kirche wie die Untertanen des Hauses Österreich, die an Habsburg orientierten Adelsfamilien und einige kleinere Reichsstädte<sup>2</sup>. Die seit 1563 reformierte Kurpfalz ragte von Norden her mit Streubesitz in das Unterelsaß hinein, übte aber vor allem eine starke Machtprojektion auf ihre Nachbarn aus. Lutherisch waren die badischen Markgraftümer, die Grafschaft Hanau-Lichtenberg und die württembergischen Besitzungen Horburg und Reichenweier, der größere Teil des reichsunmittelbaren Adels und ebenfalls einige kleinere Reichsstädte<sup>3</sup>. Die Markgrafschaft Baden-Ba-

<sup>1</sup> *Bernard Vogler*, Histoire culturelle de l'Alsace. Du Moyen âge à nos jours, les très riches heures d'une région frontalière (La bibliothèque alsacienne, Strasbourg 1993); *ders.*, Histoire des chrétiens d'Alsace des origines à nos jours (Paris 1994); *ders.*, Histoire politique de l'Alsace. De la Révolution à nos jours, un panorama des passions alsaciennes (La bibliothèque alsacienne, Strasbourg 1995); *ders.*, *Michel Hau*, Histoire économique de l'Alsace. Croissance, crises, innovations: vingt siècles de développement régional (La bibliothèque alsacienne, Strasbourg 1997); *ders.* (Hrsg.), Nouvelle Histoire de l'Alsace. Une région au cœur de l'Europe (Histoire des territoires de France et d'Europe, Toulouse 2003).

<sup>2</sup> *Francis Rapp* (Hrsg.), Le diocèse de Strasbourg (Histoire des diocèses de France N.S. 14, Paris 1982).

<sup>3</sup> *Franz Brendle*, Dynastie, Reich und Reformation. Die württembergischen Herzöge Ulrich und Christoph, die Habsburger und Frankreich (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe B Forschungen Band 141, Stuttgart 1998); *ders.*, Die „Einführung“ der Reformation in Mömpelgard, Horburg und Reichenweier zwischen Landesherrn, Theologen und Untertanen, in: Württemberg und Mömpelgard. 600 Jahre Begegnung, hrsg. von *Sönke Lorenz* und *Peter Rückert* (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 26, Leinfelden-Echterdingen 1999) 145–168; *ders.*, Les enclaves territoriales et confessionnelles du duché de Wurtemberg. Montbéliard, Horbourg et Riquewihr, in: Les enclaves territoriales aux Temps Modernes (XIV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles). Colloque international

den kehrte durch eine frühe Rekatholisierung zur alten Kirche zurück, während in den Reichsstädten Colmar und Hagenau noch späte Stadtreformationen zu bikonfessionellen Verhältnissen führten<sup>4</sup>.

Das Herz der Region freilich schlug nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht in der großen Bürgerstadt Straßburg<sup>5</sup>. Auf ihren Straßen kreuzten sich die Ströme von einheimischen und fremden Waren, hier hatten der ritterschaftliche Adel und sogar die badischen Markgrafen feste Sitze, und hier war auch eine singuläre urbane Verdichtung der geistigen und religiösen Kräfte gegeben<sup>6</sup>. Straßburg hatte über Jahrzehnte hinweg als drittes Reformationszentrum neben Wittenberg und Zürich gewirkt<sup>7</sup>. Nachdem die freie Reichsstadt mit ihren circa 20 000 Einwohnern sich – den politischen Rahmenbedingungen gehorchend – seit den 1550er Jahren definitiv der lutherischen Richtung des Protestantismus angeschlossen hatte, behielt sie im Kreis der evangelischen Territorien und Städte des Reiches doch eine Kirche mit eigener Prägung und einer Ausstrahlungskraft, die über das Luthertum der Oberrheinregion hinausreichte<sup>8</sup>. Eine nie ganz vergessene Erinnerung an die oberdeutsche Theologie der reformatorischen Anfänge mit ihrer milden, auf Ausgleich bedachten Tendenz spielte dabei eine unverwechselbare Rolle<sup>9</sup>.

de Besançon 4 et 5 octobre 1999, hrsg. von *Paul Delsalle* und *André Ferrer* (Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté 706, Besançon 2000) 419–430; *ders.*, Reformation und konfessionelles Zeitalter, in: *Das Elsass. Historische Landschaft im Wandel der Zeiten*, hrsg. von *Michael Erbe* (Stuttgart 2002) 61–84.

<sup>4</sup> *Kaspar von Greyerz*, The late City Reformation in Germany. The case of Colmar 1522–1628 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 98, Wiesbaden 1980); *Georges Livet* (Hrsg.), *Histoire de Colmar* (Pays et villes de France, Toulouse 1983); *Volker Press*, Baden und badische Kondominate, in: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1600*, Bd. 5: *Der Südwesten*, hrsg. von *Anton Schindling* und *Walter Ziegler* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 53, Münster 1993) 124–166; im folgenden zitiert: *Schindling, Ziegler, Territorien*.

<sup>5</sup> *Rodolphe Reuss*, *Histoire de Strasbourg depuis ses origines jusqu'à nos jours* (Paris 1922); *Georges Livet, Francis Rapp* (Hrsg.), *Histoire de Strasbourg des origines à nos jours*, 4 Bde. (*Histoire des villes d'Alsace, Strasbourg 1980–1982*), hier: Bde. 2 u. 3; *dies.* (Hrsg.), *Histoire de Strasbourg* (Univers de la France et des pays francophones, Toulouse 1987).

<sup>6</sup> *Francis Rapp*, *Réformes et réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450–1525)* (Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes / Association des Publications près les Universités de Strasbourg 23, Paris 1974); *ders.*, *Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt*, in: *Schindling, Ziegler, Territorien*, Bd. 5, 72–95; *Anton Schindling*, *Kirche, Gesellschaft, Politik und Bildung in Straßburg – Aspekte der Reformationsgeschichte*, in: *Spezialforschung und „Gesamtgeschichte“ – Beispiele und Methodenfragen zur Geschichte der frühen Neuzeit*, hrsg. von *Grete Klingenstein* und *Heinrich Lutz* (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 8, Wien 1981) 169–188.

<sup>7</sup> *Marc Lienhard, Jakob Willer*, *Straßburg und die Reformation, die hohe Zeit der Freien Reichsstadt* (Kehl 21982).

<sup>8</sup> *Jean Lebeau, Jean-Marie Valentin* (Hrsg.), *L'Alsace au siècle de la Réforme 1482–1621. Textes et Documents. Ouvrage collectif* (Nancy 1985).

<sup>9</sup> *Beate Stierle*, *Capito als Humanist* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 42, Gütersloh 1974); *James M. Kittelson*, *Wolfgang Capito, from humanist to reformer* (Studies in medieval and reformation thought 17, Leiden 1975); *Hartwig Keute*, *Reformation und Geschichte. Kaspar Hedio als Historiograph* (Göttinger theologische Arbeiten 19, Göt-

Diese oberdeutsche Theologie der Straßburger Reformatoren Bucer, Capito und Hedio war stark vom Humanismus geprägt gewesen<sup>10</sup>. In der Gründung des großen städtischen Gymnasium Illustre, das 1566 zur Semi-Universität erhoben wurde, hatte die Symbiose von Humanismus und Reformation ihren dauerhaften Ausdruck gefunden. Der Schulleiter Johannes Sturm versuchte diese Synthese zu bewahren – in einer engagierten Pädagogik und humanistischen Antike-Rezeption, welche die sich öffnenden konfessionellen Gegensätze überbrücken sollte und dabei auch die Altgläubigen, ja sogar die Jesuiten, mit Wohlwollen einbezog. Bis 1581 leitete Johannes Sturm „seine“ Schule in einem irenischen humanistischen Geist<sup>11</sup>.

### Konfliktlinien und Bruchstellen

Die Straßburger städtische Kirche wurde seit den 1550er Jahren zunehmend von einer strikten lutherischen Orthodoxie erfaßt, welche auf die Verdrängung von Sympathisanten der oberdeutschen Tradition und des Reformiertentums zielte<sup>12</sup>. Johannes Marbach und sein Schüler und Nachfolger Johannes Pappus verkörperten als Präsidenten des Kirchenkonvents der Straßburger Pfarrer und Prediger diese lutheranisierende Tendenz<sup>13</sup>. Der Aufstieg des orthodoxen Luthertums be-

tingen 1980); *Marijn de Kroon*, Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement (Gütersloh 1984); *Martin Greschat*, Martin Bucer, ein Reformator und seine Zeit (1491–1551) (München 1990); *Thomas Kaufmann*, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 (Beiträge zur historischen Theologie 81, Tübingen 1992).

<sup>10</sup> *Georges Livet, Francis Rapp* (Hrsg.), Strasbourg au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle. Hommage à Lucien Febvre: Actes du Colloque International de Strasbourg (25.–29. mai 1975) (Collection Grandes publications / Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est 12, Strasbourg 1977); *Marijn de Kroon, Marc Lienhard* (Hrsg.), Horizons européens de la réforme en Alsace / Das Elsaß und die Reformation im Europa des XVI. Jahrhunderts. Mélanges offerts à Jean Rott pour son 65. anniversaire (Collection Grandes publications / Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est 17, Strasbourg 1980); *Jean Rott*, Investigationes historicae. Églises et société au XVI<sup>e</sup> siècle. Gesammelte Aufsätze zur Kirchen- und Sozialgeschichte, 2 Bde., hrsg. von *Marijn de Kroon* und *Marc Lienhard* (Strasbourg 1986).

<sup>11</sup> *Anton Schindling*, Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt – Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538 bis 1621 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 77, Wiesbaden 1977).

<sup>12</sup> *Johann Adam*, Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg bis zur französischen Revolution (Straßburg 1922); *ders.*, Evangelische Kirchengeschichte der elsässischen Territorien bis zur französischen Revolution (Straßburg 1928).

<sup>13</sup> Marbach stand dem Kirchenkonvent bis zu seinem Tod 1581 vor, Pappus war sein Nachfolger, bis er 1610 verstarb. *Manfred Rudersdorf, Anton Schindling*, Luthéranisme et université à l'époque confessionnelle. Une comparaison entre Strasbourg, Tübingen et Marbourg, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 135 (1989) 64–76; *James Kittelson*, Toward an established church. Strasbourg from 1500 to the dawn of the seventeenth century (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 182, Mainz 2000).

gann nach 1548 im Kampf gegen das Interim und erlebte seinen Durchbruch mit der Beseitigung des wiederhergestellten katholischen Gottesdienstes im Münster und den beiden Sankt-Peter-Stiftskirchen im Jahr 1559<sup>14</sup>. Straßburg war seitdem eine evangelische Stadt mit nur wenigen verbleibenden katholischen Restpositionen in Klöstern und Ordenshäusern. Daraus resultierte freilich ein ungelöster Konflikt zwischen der evangelischen freien Reichsstadt und dem katholischen Fürstbischof, den die Bürger gewaltsam aus seiner eigenen Kathedrale verdrängt hatten – und zwar im Widerspruch zum Reichsrecht des Passauer Vertrags und Augsburger Religionsfriedens<sup>15</sup>. Diese schwelende Auseinandersetzung um die öffentliche Feier der Messe im Münster sowie in Alt-Sankt-Peter und Jung-Sankt-Peter ließ sich leicht wieder entfachen und vom ungelösten Rechtsproblem zu einem aktuellen politischen Streitpunkt erheben<sup>16</sup>.

Die Straßburger Fürstbischöfe, die in Zabern residierten, mußten 1559 der überlegenen Macht der freien Reichsstadt weichen. Die humanistisch-irenische Gesinnung der Inhaber des Bischofsstuhles und ihre Herkunft aus dem Reichsgrafenstand, dessen Familien mehrheitlich im Laufe des 16. Jahrhunderts protestantisch wurden, trugen zur Nachgiebigkeit bei<sup>17</sup>. Der politische Kompromiß zwischen Katholiken und Protestanten im Augsburger Religionsfrieden wirkte sich auch am Oberrhein aus. Die Fürstbischöfe Wilhelm von Honstein und Erasmus von Limburg beschränkten sich darauf, Rechtspositionen nicht preiszugeben, ließen aber im übrigen der kirchlichen Entwicklung ihren freien Lauf<sup>18</sup>. Erst Fürstbischof Johann von Manderscheid unterstützte die sich allmählich formie-

<sup>14</sup> *Erdmann Weyrauch*, Konfessionelle Krise und soziale Stabilität, das Interim in Straßburg (1548–1562) (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 7, Stuttgart 1978).

<sup>15</sup> *Anton Schindling*, Der Passauer Vertrag und die Kirchengüterfrage, in: Der Passauer Vertrag von 1552. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung, hrsg. von *Winfried Becker* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 80, Neustadt an der Aisch 2003) 105–123.

<sup>16</sup> *Wilhelm Horning*, Die Jung-Sankt-Peterkirche und ihre Kapellen (Straßburg 1890).

<sup>17</sup> *Volker Press*, Reichsgrafenstand und Reich. Zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des deutschen Hochadels in der Frühen Neuzeit, in: *Volker Press*, Adel im Alten Reich. Gesammelte Vorträge und Aufsätze, hrsg. von *Franz Brendle* und *Anton Schindling* (Frühneuzeit-Forschungen 4, Tübingen 1998) 113–138; *Georg Schmidt*, Der Wetterauer Grafenverein. Organisation und Politik einer Reichskorporation zwischen Reformation und Westfälischem Frieden (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 52, Marburg 1989).

<sup>18</sup> *Richard Wolff*, Die Reichspolitik Bischof Wilhelms III. von Strassburg, Grafen von Honstein 1506–1541. Ein Beitrag zur Reichsgeschichte im Zeitalter Maximilians I. und Karls V. (Historische Studien 74, Berlin 1909); *Karl Hahn*, Die katholische Kirche in Strassburg unter dem Bischof Erasmus von Limburg (1541–1568) (Schriften des Wissenschaftlichen Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich an der Universität Frankfurt N.F. 24, Frankfurt a. M. 1940); *Francis Rapp*, Honstein, Wilhelm Graf von (1475–1541), in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches. Ein biographisches Lexikon, Bd. 2: 1448 bis 1648, hrsg. von *Erwin Gatz* unter Mitwirkung von *Clemens Brodtkorb* (Berlin 1996) 310–312; im folgenden zitiert: *Gatz*, Bischöfe; *ders.*, Limburg, Erasmus von (1502–1568), in: *Gatz*, Bischöfe 426 f.

renden Kräfte der katholischen Reform und Gegenreformation<sup>19</sup>. Er gründete 1580 in der fürstbischöflichen Stadt Molsheim ein Jesuitenkolleg<sup>20</sup>.

Die Konfessionalisierungstendenzen nach dem Konzil von Trient, dem Heidelberger Katechismus und der Konkordienformel erreichten zwar auch die Region rund um Straßburg. Sie wurden jedoch in ihrer Durchschlagskraft gebremst durch die allenthalben gegenwärtige anderskonfessionelle Nachbarschaft und die alltägliche Notwendigkeit, in vielen profanen Lebenszusammenhängen zusammen zu arbeiten – von der Wirtschaft und dem Verkehrswesen bis zur politischen Kooperation im Rahmen des Reiches und des Oberrheinischen Reichskreises. Symptomatisch dafür war die Position von Bischof, Domkapitel und Kollegiatstiften, deren Eigentumsrechte und Einkünfte in der Stadt Straßburg vom Magistrat nicht antastet wurden, auch wenn ihnen das Recht auf öffentlichen katholischen Gottesdienst verwehrt blieb. Allzu viel an Spannungen mit Magistrat und Bürgerschaft konnte sich der Fürstbischof also gar nicht leisten, wenn er den reibungslosen Bezug der hochstiftischen Einkünfte nicht gefährden wollte. Vom Straßburger Fürstbistum ging dennoch nach 1580 die konfessionelle Polarisierung und Konfliktverschärfung aus. Die Eskalation kam aus dem Domkapitel, dessen hochadelige Mitglieder aus Familien des Reichsgrafen- und Reichsfreiherrnstandes stammten, die nicht in der Region ansässig und oft mit dem gleichfalls reichsgräflichen Metropolitankapitel von Köln verbunden waren<sup>21</sup>.

### Konfliktzuspitzung um die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens: Kapitelstreit und Bischofskrieg

Im Straßburger Domkapitel waren um 1580 zehn Domherren katholisch und sieben evangelisch. Der Kölner Krieg 1583 verwandelte das bisher noch einigermaßen friedliche Miteinander der beiden Fraktionen in heftigen Streit, vor allem dadurch, daß der abgesetzte Kölner Kurfürst Gebhard Truchseß von Waldburg sowie drei weitere Kölner Domherren, die alle auch in Straßburg eine Pfründe hatten, kurz vor Jahresende durch ihre katholischen Kollegen aus dem Kapitel ausgeschlossen wurden<sup>22</sup>. Nach Ansicht der neugläubigen Kapitelmitglieder be-

<sup>19</sup> *Karl Hahn*, Die kirchlichen Reformbestrebungen des Strassburger Bischofs Johann von Manderscheid 1569–1592. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation (Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Kulturgeschichte von Elsaß und Lothringen 3, Straßburg 1913); *Louis Châtellier*, Manderscheid-Blankenheim, Johann Graf von (1538–1592), in: *Gatz*, Bischöfe 454 f.

<sup>20</sup> *Anton Schindling*, Die katholische Bildungsreform zwischen Humanismus und Barock. Dillingen, Dole, Freiburg, Molsheim und Salzburg. Die Vorlande und die benachbarten Universitäten, in: *Vorderösterreich in der frühen Neuzeit*, hrsg. von *Hans Maier* und *Volker Press* (Sigmaringen 1989) 137–176.

<sup>21</sup> *Moriz Ritter*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges, 2 Bde. (Stuttgart 1889–1895); *Max Lossen*, Der kölnische Krieg, 2 Bde. (Gotha 1882 und München, Leipzig 1897).

<sup>22</sup> *Aloys Meister*, Akten zum Schisma im Strassburger Domkapitel 1583–1592, in: *Mitthei-*

gründete ihre Abstammung von hochadeligen Eltern ein ausreichendes Anrecht auf ihre Stellen, das evangelische Bekenntnis sei kein triftiger Grund für einen Ausschuß; dennoch wurden sie durch Bischof von Manderscheid exkommuniziert.

Der Konflikt brach 1584 voll auf. Die protestantischen Domherren bemächtigten sich des „Bruderhofs“, eines Gebäudekomplexes beim Straßburger Münster, in dem sich der Sitz der Güterverwaltung des Domkapitels befand; sie konnten auf die wohlwollende Neutralität des Straßburger reichsstädtischen Magistrats zählen – das Mandat Kaiser Rudolfs II., welches die Stiftsuntertanen aufforderte, die „Bruderhöfischen“ nicht als rechtmäßige Mitglieder des Domkapitels zu betrachten, blieb wirkungslos. Auch ein Mandat, das die Rückgabe der eingezogenen Gebäude und Gelder forderte, konnte 1587 den Widerstand der evangelischen Partei nicht brechen. Einen politischen Rückhalt bot insbesondere Pfalzgraf Johann Casimir, der calvinistische Kuradministrator der Pfalz<sup>23</sup>. Die Kurpfalz nahm am Schicksal des Protestantismus im Westen des Reiches und in Westeuropa über ihr Territorium hinaus einen besonders regen Anteil, seitdem Kurfürst Friedrich III. sie zum reformierten Bekenntnis geführt hatte<sup>24</sup>.

Am Anfang der Krise stand also ein Rechtsstreit um den Geistlichen Vorbehalt des Augsburger Religionsfriedens<sup>25</sup>. Die Auseinandersetzung zog weite Kreise. Auf protestantischer Seite wurde das Eingreifen des mit der katholischen Liga in Frankreich verbundenen Herzogs von Lothringen befürchtet, und die Domher-

lungen der Gesellschaft für Erhaltung der geschichtlichen Denkmäler im Elsass 19/1 (1898); ders., *Der Strassburger Kapitelstreit 1583–1592. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation* (Straßburg 1899); *Franz Bosbach*, Truchseß von Waldburg, Gebhard (1547–1601), in: *Gatz*, Bischöfe 705–707.

<sup>23</sup> *Volker Press*, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559 bis 1619 (Kieler historische Studien 7, Stuttgart 1970); *Meimrad Schaab*, Geschichte der Kurpfalz, Bd. 2: Neuzeit (Stuttgart, Berlin, Köln 1992); *Meimrad Schaab* (Hrsg.), Territorialstaat und Calvinismus (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg 127, Stuttgart 1993); *Anton Schindling*, *Walter Ziegler*, Kurpfalz – Rheinische Pfalz und Oberpfalz, in: *Schindling*, *Ziegler*, Territorien, Bd. 5, 8–49; *Eike Wolgast*, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 10, Heidelberg 1998).

<sup>24</sup> *Peter Krüger*, Die Beziehungen der Rheinischen Pfalz zu Westeuropa 1576–82. Die auswärtigen Beziehungen des Pfalzgrafen Johann Casimir (Diss. München 1964); *Andreas Wirsching*, Konfessionalisierung der Außenpolitik. Die Kurpfalz und der Beginn der französischen Religionskriege (1559–1562), in: *Historisches Jahrbuch* 106 (1986) 333–360.

<sup>25</sup> *Anton Schindling*, Reichskirche und Reformation. Zu Glaubensspaltung und Konfessionalisierung in den geistlichen Fürstentümern des Reiches, in: *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, hrsg. von *Johannes Kunisch* (*Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 3, Berlin 1987) 81–112; *Walter Ziegler*, Die Hochstifte des Reiches im konfessionellen Zeitalter 1520–1680, in: *Römische Quartalschrift* 87 (1992) 252–281; *Eike Wolgast*, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16, Stuttgart 1995); *Franz Brendle*, *Anton Schindling*, Der Augsburger Religionsfrieden und die Germania Sacra, in: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, hrsg. von *Carl A. Hoffmann* u. a. (Regensburg 2005) 104–118.

ren dachten an die geheime Wahl eines dänischen Prinzen zum Bischof. Die freie Reichsstadt schloß ihrerseits mit den schweizerischen Orten Basel, Bern und Zürich ein Verteidigungsbündnis. Inzwischen hatten beide Lager auch neue Mitglieder des Domkapitels gewählt. Der Konflikt verschärfte sich nach 1588, als der katholische Dompropst festgenommen wurde und ein weiterer Sitz der Vermögensverwaltung des Hochstifts, der „Gürtlerhof“, in die Hände der Protestanten geriet. Auf beiden Seiten wurde nun militärisch aufgerüstet. Die Stadt ließ 1591 die bislang noch katholisch gebliebene Kartause dem Erdboden gleichmachen, um zu verhindern, daß ein Angreifer aus dem vor der Stadtmauer gelegenen Kloster ein Bollwerk für eine eventuelle Belagerung machen könnte.

Ein Abkommen, das die Interessen der evangelischen Domherren mit denen des Straßburger Magistrats eng verknüpfte, wurde geschlossen. Es kam aber vorläufig noch nicht zum Krieg, weil der sächsische Kurfürst Christian I. und der konfessionspolitisch besonders aktive Heidelberger Kuradministrator Pfalzgraf Johann Casimir, auf deren Unterstützung die protestantische Partei zählte, 1591 bzw. 1592 verstarben<sup>26</sup>. In diesen Jahren hausten freilich die durchziehenden Scharen der zur Unterstützung der Hugenotten in Frankreich vor allem von der Kurpfalz angeworbenen Söldner im ganzen Unterelsaß, so daß im Volk die Bezeichnung „Diebskrieg“ für den Konflikt aufkam. Beide Parteien bezichtigten sich gegenseitig, die raubenden Söldner ins Land gerufen zu haben<sup>27</sup>.

Der Tod des Bischofs Johann von Manderscheid am 2. Mai 1592 verschärfte die Konfrontation. Der protestantische Teil des Kapitels wählte bereits am 30. Mai den jungen Markgrafen Johann Georg von Brandenburg zum Bischof, einen jüngeren Bruder des späteren brandenburgischen Kurfürsten Johann Sigismund, der katholische Teil am 9. Juni den Kardinal Karl von Lothringen, der bereits das Bistum Metz innehatte. Katholischerseits wurde von dem Kardinal von Lothringen erwartet, daß er dank der Hilfe des lothringischen Herzogshauses genügend Mittel zur Verfügung hätte, um sich der protestantischen Partei zu widersetzen<sup>28</sup>. Kurz danach begann die militärische Gewaltanwendung. Den „welschen“ Söldnern der Katholiken gelang es, die Truppen der Stadt Straßburg und des hohenzollernschen Administrators zurückzudrängen und den Verkehr auf den Handelsstraßen zu blockieren.

Fürst Christian von Anhalt, der im Dienst der Kurpfalz stand, konnte zwar Ende 1592 die Lothringer schlagen und die fürstbischöfliche Stadt Molsheim zur Kapitulation zwingen, doch erschöpften diese Kriegshandlungen mit ihren unvermeidlichen Truppenwerbungen die Finanzkraft der Stadt Straßburg<sup>29</sup>. Verhand-

<sup>26</sup> Volker Press, Johann Casimir, Pfalzgraf bei Rhein, in: NDB 10 (Berlin 1974) 510–513.

<sup>27</sup> Rudolf Reuss, Zwei Lieder über den Diebskrieg oder Durchzug des navarrischen Kriegsvolkes im Elsass (1587). Mit historischer Einleitung und ungedruckten Beilagen (Straßburg 1874); ders. (Hrsg.), Die Beschreibung des bischöflichen Krieges anno 1592. Eine Strassburger Chronik mit Anmerkungen und ungedruckten Beilagen (Straßburg 1878).

<sup>28</sup> Louis Châtellier, Lothringen, Metz, Toul, Verdun, in: Schindling, Ziegler, Territorien, Bd. 5, 96–122.

<sup>29</sup> Volker Press, Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg, Statthalter der Oberpfalz, Haupt



lungen wurden eingeleitet, die bereits im Februar 1593 zu einem Waffenstillstand führten. Obwohl die Feindseligkeiten nicht wieder aufgenommen wurden, verschlechterte sich die Situation des evangelischen Lagers zusehends, besonders als die Konversion König Heinrichs IV. dem Religionskrieg in Frankreich ein Ende setzte und Lothringen nun seine ganze Kraft dem Elsaß zuwenden konnte. Konfliktverschärfend wirkte gleichzeitig auch das Vorgehen des Straßburger Magistrats gegen eines der letzten katholisch gebliebenen Frauenklöster in der Stadt, das Dominikanerinnenkloster Sankt Margaretha, das aufgehoben werden sollte. Wegen der Geltung des Normaljahres des Augsburger Religionsfriedens resultierte daraus ein heftiger Rechtsstreit, welcher einen Teil des „Vierklosterstreits“ bildete, der das Reichskammergericht beschäftigte. 1598 verbot das Kammergericht der Stadt weitere Eingriffe<sup>30</sup>.

Kardinal Karl von Lothringen wurde 1598 durch Kaiser Rudolf II. mit dem Fürstbistum belehnt und ernannte den Habsburger Erzherzog Leopold zu seinem Koadjutor<sup>31</sup>. Die protestantischen Domherren gaben die Hoffnung auf, ihre Sache noch durchsetzen zu können. 1604 wurde endlich in Hagenau ein förmlicher Frieden geschlossen: Der katholische Bischof wurde durch die Stadt Straßburg anerkannt, der hohenzollernsche Administrator verzichtete für eine Geldabfindung auf alle Ansprüche; 15 Jahre lang durften die protestantischen Domherren im Besitz ihrer Einkünfte bleiben, 1620 sollte das Domkapitel nur noch katholische Mitglieder zählen. Die Straßburger Krise seit 1583 mit Kapitelstreit und Bischofskrieg, die phasenweise ein gefährliches Gewaltpotential sichtbar werden ließ, ging also mit einem eindeutigen Sieg des Geistlichen Vorbehalts und der alten Kirche zu Ende<sup>32</sup>. Das Hochstift Straßburg blieb katholisch. Trotz der Konfliktzuspitzung und der Intervention auswärtiger Kräfte kam es 1604 mit dem Hagenauer Vertrag zu einer Regelung im regionalen Rahmen zwischen dem Fürstbistum und der freien Reichsstadt.

Die Niederlage der evangelischen Partei hatte seitens der Reichsstadt nicht verhindert werden können. Schon die Anleihen der französischen Hugenotten hatten die städtischen Finanzen überfordert, nahezu 200 000 Gulden waren Heinrich IV. geborgt worden. Ganz ohne Vorteil verließen die Straßburger aber den Verhand-

der evangelischen Bewegungspartei vor dem Dreißigjährigen Krieg (1568–1630), hrsg. von Franz Brendle und Anton Schindling, in: Staat und Verwaltung in Bayern. Festschrift für Wilhelm Volkert zum 75. Geburtstag, hrsg. von Konrad Ackermann und Alois Schmid (Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte 139, München 2003) 193–216.

<sup>30</sup> Dietrich Kratsch, Justiz – Religion – Politik, das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden sechzehnten Jahrhundert (Jus ecclesiasticum 39, Tübingen 1990); Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter (Deutsche Geschichte 5, Göttingen 2001) 90.

<sup>31</sup> Louis Châtellier, Karl, Herzog von Lothringen (1567–1607), in: Gatz, Bischöfe 354–356; ders., Leopold, Erzherzog von Österreich (1586–1632), in: Gatz, Bischöfe 416–418.

<sup>32</sup> Franz Brendle, Anton Schindling, Reichskirche und Reich in der Frühen Neuzeit, in: Alte Klöster, Neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803, Ausstellungskatalog zur großen Landesausstellung Baden-Württemberg 2002 in Bad Schussenried, Bd. 2.1: Aufsätze, hrsg. von Hans Ulrich Rudolf (Stuttgart 2003) 3–22.

lungstisch nicht. Der Brandenburger Administrator hatte 1597 den Zollkeller, das Burggrafenamt und das Schultheißengericht der Stadt verpfändet. Dabei blieb es, der Kardinal von Lothringen verlangte diese nicht mehr zurück. Die letzten institutionellen Verbindungen Straßburgs mit seinem ehemaligen bischöflichen Stadtherrn wurden dadurch aufgelöst. Im Gegenzug konnte der Bischof das Offizialat definitiv aus der Stadt abziehen und in Molsheim etablieren. Das nunmehr lückenlos katholische Hochstift und die freie Reichsstadt, die mehr denn je eine Hochburg des Luthertums war, schieden sich seit dem Hagenauer Vertrag an klarer gezogenen rechtlichen Grenzen. Aber entlang dieser Grenzen konnten sie sich doch auch als aufeinander angewiesene Nachbarn arrangieren.

Bei Kapitelstreit und Bischofskrieg lagen die Konfliktanlässe zwar in der inneren Situation des Hochstifts Straßburg. Die konfliktverschärfenden Faktoren wirkten jedoch von außerhalb in die Region hinein: Ausgehend von den im Domkapitel präsenten Kölner „Domgrafen“, von der Kurpfalz und ihren Verbündeten unter den evangelischen Reichsständen, von den katholischen Dynastien Habsburg und Lothringen und aus dem von Religionskriegen heimgesuchten Frankreich.

### Verhärtung der konfessionellen Lager: lutherische Orthodoxie versus katholische Reform

Die Festigkeit des Straßburger Protestantismus war während des Interims auf die Probe gestellt worden, ein kämpferischer Zug hatte den eher offenen und toleranten Charakter der frühen Reformation seitdem verwischt<sup>33</sup>. Die Protagonisten der neuen Richtung waren die Präsidenten des Kirchenkonvents, Marbach und Pappus<sup>34</sup>. Es gelang den beiden Theologen, die Straßburger Kirche für die lutherische Orthodoxie zu gewinnen, obwohl manche Erscheinungsformen, etwa die ausgesprochen schlichte Liturgie, bestehen blieben. Die „Confessio Tetrapolitana“, die faktisch schon 1563 aufgegeben worden war, als es nach dem Lehrstreit zwischen Marbach und Zanchi zur „Straßburger Konkordie“ kam, wurde 1598 offiziell durch das lutherische Konkordienbuch ersetzt. Auf Betreiben von Pappus wurde das Konkordienbuch in die neue reichsstädtische Kirchenordnung inseriert.

<sup>33</sup> *Wilhelm Horning* (Hrsg.), Briefe von Straßburger Reformatoren, ihren Mitarbeitern und Freunden über die Einführung des „Interims“ in Straßburg (1548–1554) (Straßburg 1887).

<sup>34</sup> *Wilhelm Horning*, Dr. Johann Marbach, Pfarrer zu St. Nikolai, Münsterprediger, Professor und Präsident des lutherischen Kirchenkonvents in Straßburg 1545–1581. Beiträge zu dessen Lebensbild mit Bezugnahme auf die Reformatoren Zell, Butzer, Hedio und Capito (Straßburg 1887); *ders.*, Dr. Johann Pappus von Lindau 1549–1610. Münsterprediger, Universitätsprofessor und Präsident des Kirchenkonvents zu Straßburg, aus unbenützten Urkunden und Manuskripten (Straßburg 1891); *ders.*, Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Straßburg unter Marbach und Pappus XVI. Jahrhundert (2. Hälfte) (*Compendium historiae ecclesiae evang. lutheranae argentorati. Saecula XVI. XVII. XVIII.*, Straßburg 1903).

Mit den Theologen der älteren Generation, die sich gegen diese Entwicklung sträubten, kam es zu scharfen Lehrdisputen, so mit Pietro Martyr Vermigli und Girolamo Zanchi, die – durch Marbach verdrängt – 1556 und 1563 das Gymnasium und die Stadt verließen. Der greise Rektor, große Gelehrte und hervorragende Pädagoge Johann Sturm wurde von Pappus heftig angegriffen, verlor schließlich die Unterstützung des Magistrats und wurde 1581 seines Amtes enthoben<sup>35</sup>. Sturms Kontrahent Johannes Pappus entbehrte selbst freilich keineswegs humanistisch-gelehrter Züge. Die von ihm und Marbach vertretene orthodox-lutherische Theologie verband damit prinzipienfeste Bekenntnistreue, sie kann allerdings nicht als „Konfessionsfundamentalismus“ bezeichnet werden<sup>36</sup>.

Es gelang den Vertretern der Lutheranisierung, die Unterstützung des Kirchenvolks in breiten Schichten zu gewinnen und so das Luthertum in der reichsstädtischen Bürgerschaft fest zu verankern. Reformierte, etwa zuwandernde Glaubensflüchtlinge, wurden argwöhnisch beobachtet; die wenigen verbliebenen katholischen Ordensleute führten ein abgeschirmtes, unauffälliges Leben<sup>37</sup>. Täufer – 1576 immerhin noch etwa 200, die in einem Wald unweit von Straßburg ihre Versammlungen abhielten – verloren immer mehr an Einfluß<sup>38</sup>. In der Elite konnten aber noch am Ende des 16. Jahrhunderts Spuren des Schwenckfeldischen Spiritualismus beobachtet werden. Daß viele Schriften Schwenckfelds aufbewahrt wurden, ist dem in Straßburg lebenden Daniel Sudermann zu verdanken<sup>39</sup>.

Die 1598 in Kraft gesetzte lutherische Kirchenordnung der Stadt Straßburg von Johannes Pappus sorgte nicht nur für die Einheit des Glaubens und des Kults, sondern auch für eine ernste Lebensführung der Gläubigen. Auf die „Zucht“ von Pfarrern und Gemeinden legten auch die 1553 durch Johannes Marbach aufgenommenen Visitationen der Landpfarreien großen Wert. Der Magistrat unterband solche Inspektionsreisen durch das Landgebiet der freien Reichsstadt jedoch 1559, weil er den Geistlichen keine allzu starke Autorität neben sich zubilligen wollte. Marbach, der sowohl das „Collegium Wilhelmitanum“ wie das Predigerkolleg leitete, kümmerte sich mit großem Engagement um die Heranbildung der zum

<sup>35</sup> *Charles Schmidt*, *La vie et les travaux de Jean Sturm* (Strasbourg 1855).

<sup>36</sup> *Wilhelm Horning*, *Kirchenhistorische Nachlese oder Nachträge zu den „Beiträgen zur Kirchengeschichte des Elsasses“* (sieben Jahrgänge) und *Biographien der Straßburger lutherischen Theologen Marbach, Pappus, J. Schmidt, Dannhauer, Dorsch, Bebel, S. Schmid, Spener*, u. a. Festschrift zum 400jährigen Geburtsjubiläum von Martin Butzer (Straßburg 1891).

<sup>37</sup> *Francis Rapp*, *La vie religieuse du couvent de Saint-Nicolas-aux-Ondes à Strasbourg de 1525–1593*, in: *Cahiers de l'association interuniversitaire de l'Est Strasbourg* (1962) 15–30; *François-Joseph Fuchs*, *Les catholiques strasbourgeois de 1529 à 1681*, in: *Archives de l'Église en Alsace XXII* (1975) 141–169.

<sup>38</sup> *Jean-Georges Rott* (Hrsg.), *Anabaptistes et dissidents au XVI<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque International d'Histoire Anabaptiste du XVI<sup>e</sup> Siècle tenu à l'occasion de la XI<sup>e</sup> Conférence Mennonite Mondiale à Strasbourg, juillet 1984 / 16th century anabaptism and radical reformation / Täuferium und radikale Reformation im 16. Jahrhundert* (Bibliotheca dissidentium: Scripta et studia 3, Baden-Baden 1987).

<sup>39</sup> *Marc Lienhard*, *Religiöse Toleranz in Straßburg im 16. Jahrhundert* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1/1991, Stuttgart 1991).

Pfarramt bestimmten Kandidaten<sup>40</sup>. Die Straßburger Kirche zeichnete sich in der Folge durch einen hohen Bildungsstand ihrer Geistlichen aus, zwei Drittel der Geistlichkeit besaßen 1598 einen akademischen Grad, 1619 sogar 83 Prozent<sup>41</sup>.

Auch die politische und soziale Elite der freien Reichsstadt erhielt dank des 1538 gegründeten Gymnasiums eine solide humanistische Ausbildung<sup>42</sup>. Im Jahr 1566 verlieh Kaiser Maximilian II. Straßburg ein Akademieprivileg, welches die überaus erfolgreiche und weit über das Elsaß hinaus attraktive Schule berechnete, ihre Absolventen zu Magistern zu graduieren<sup>43</sup>. Diese auf die artistischen Grade beschränkte Lehranstalt, eine „Semi-Universität“, erhob schließlich Kaiser Ferdinand II. 1621 zur Volluniversität mit vier Fakultäten<sup>44</sup>. Der Magistrat brachte es jedoch fertig, die korporative Selbstverwaltung der Hochschule einzuschränken und das Studienwesen, das er als ein wichtiges Instrument der Sozialdisziplinierung betrachtete, unter seiner Kontrolle zu halten<sup>45</sup>. Im Zeichen des rechtgläubigen Luthertums waren Hochschule und Kirche der freien Reichsstadt Straßburg um 1600 eingebunden in die lebendige geistige und kulturelle Gemeinschaft der lutherischen Territorien und Städte im Heiligen Römischen Reich, die sich um

<sup>40</sup> *Alfred Erichson*, Das theologische Studienstift Collegium Wilhelmitanum 1544–1894, zu dessen 350jähriger Gedächtnisfeier (Straßburg 1894).

<sup>41</sup> *Gerhard Meyer*, Zu den Anfängen der Straßburger Universität, neue Forschungsergebnisse zur Herkunft der Studentenschaft und zur verlorenen Matrikel. Aus dem Nachlaß des Verfassers hrsg. und bearb. von *Hans-Georg Rott* (Historische Texte und Studien 11, Hildesheim 1989).

<sup>42</sup> *Anton Schindling*, Die reichsstädtische Hochschule in Straßburg 1538–1621, in: *Stadt und Universität im Mittelalter und in der früheren Neuzeit*, hrsg. von *Erich Maschke* und *Jürgen Sydow* (Stadt in der Geschichte 3, Sigmaringen 1977) 71–83; *Pierre Schang*, *Georges Livet* (Hrsg.), *Histoire du Gymnase Jean Sturm. Berceau de l'Université de Strasbourg 1538–1988* (Collection Grandes Publications / Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est 34, Straßburg 1988).

<sup>43</sup> *Anton Schindling*, Humanistische Reform und fürstliche Schulpolitik in Hornbach und Lauingen – Die Landesgymnasien des Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken und Neuburg, in: *Neuburger Kollektaneenblatt* 133 (1980) 141–186.

<sup>44</sup> *Anton Schindling*, Institutionen gelehrter Bildung im Zeitalter des Späthumanismus. Bildungsexpansion, Laienbildung, Konfessionalisierung und Antike-Rezeption nach der Reformation, in: *Nicodemus Frischlin (1547–1590). Poetische und prosaische Praxis unter den Bedingungen des konfessionellen Zeitalters. Tübinger Vorträge*, hrsg. von *Sabine Holtz* und *Dieter Mertens* (Arbeiten und Editionen zur Mittleren Deutschen Literatur N.F. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999) 81–104; im folgenden zitiert: *Holtz*, *Mertens*, *Nicodemus Frischlin*; *Wolfgang Mährle*, *Academia Norica. Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575–1623)* (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 54, Stuttgart 2000).

<sup>45</sup> *Anton Schindling*, Straßburg und Altdorf – Zwei humanistische Hochschulgründungen von evangelischen freien Reichsstädten, in: *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit*, hrsg. von *Peter Baumgart* und *Notker Hammerstein* (Wolfenbütteler Forschungen 4, Nendeln/Liechtenstein 1978) 149–189; *ders.*, Die humanistische Bildungsreform in den Reichsstädten Straßburg, Nürnberg und Augsburg, in: *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts*, hrsg. von *Wolfgang Reinhard* (Mitteilung XII der Kommission für Humanismusforschung der DFG, Weinheim 1984) 107–120.

Kursachsen und im Südwesten um Württemberg und Hessen-Marburg bzw. Hessen-Darmstadt als Leitteritorien gruppierte<sup>46</sup>.

Die Konkurrenz der konfessionellen Kulturen profilierte sich jetzt immer schärfer<sup>47</sup>. Bereits 1617 hatten die Jesuiten für ihr Kolleg im fürstbischöflichen Molsheim die vollen Universitätsrechte von Papst und Kaiser erhalten<sup>48</sup>. Dies bot für die freie Reichsstadt den Anlaß, als Gegenleistung dafür, daß sie 1621 frühzeitig aus der protestantischen Union austrat, von Kaiser Ferdinand II. zu fordern, daß er ihrer „Semi-Universität“ dasselbe Privileg der Volluniversität mit Promotionsrecht in allen vier Fakultäten verlieh. Der Kaiser und die freie Reichsstadt nutzten die offene Situation nach der Schlacht am Weißen Berg zu ihrem jeweiligen Vorteil. Beide stellten konfessionelle Prinzipien und Bedenken zugunsten eines pragmatischen politischen Arrangements zurück. Daß die Gesellschaft Jesu vielen Protestanten als ein besonders gefährlicher Gegner erschien, beweisen die polemischen Schriften des Rabelais-Übersetzers Johann Fischart, insbesondere sein „Nachtrab“ von 1570 und seine „Beschreibung des vierhörigen Hütleins“ [Jesuitenhütleins] von 1580. Fischart verlieh den gerade im Straßburger Bürgertum umgehenden Ängsten einen beredten literarischen Ausdruck<sup>49</sup>.

Im katholischen Lager wehte nach dem Erfolg im Bischofskrieg ein schärferer Wind, die Zeit der dogmatischen Unschlüssigkeit und des Hinnehmens von un-

<sup>46</sup> *Manfred Rudersdorf*, Ludwig IV. Landgraf von Hessen-Marburg (1537–1604). Landesteilung und Luthertum in Hessen (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 144, Mainz 1991); *ders.*, Lutherische Erneuerung oder zweite Reformation? Die Beispiele Württemberg und Hessen, in: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, hrsg. von *Heinz Schilling* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195, Gütersloh 1986) 130–153; *ders.*, Die Generation der lutherischen Landesväter im Reich. Bausteine zu einer Typologie des deutschen Reformationsfürsten, in: *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, Bd. 7: Bilanz, Forschungsperspektiven, Register, hrsg. von *Anton Schindling* und *Walter Ziegler* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 57, Münster 1997) 137–170; *ders.*, Patriarchalisches Fürstenregiment und Reichsfriede – Zur Rolle des neuen lutherischen Regententyps im Zeitalter der Konfessionalisierung, in: *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, hrsg. von *Heinz Duchhardt* und *Matthias Schnettger* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Beiheft 48, Mainz 1999) 309–327; *ders.*, Orthodoxie, Renaissancekultur und Späthumanismus. Zu Hof und Regierung Herzog Ludwigs von Württemberg (1568–1593), in: *Holtz, Mertens, Nicodemus Frischlin* 49–80.

<sup>47</sup> *Anton Schindling*, Katholische und protestantische Kulturlandschaften im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, in: *Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts*, hrsg. von *Peter Claus Hartmann* (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12, Frankfurt a.M. 2004) 25–49.

<sup>48</sup> *Karl Hengst*, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, N.F. 2, Paderborn 1981).

<sup>49</sup> *Adolf Hauffen*, Johann Fischart. Ein Literaturbild aus der Zeit der Gegenreformation, 2 Bde. (Schriften des Wissenschaftlichen Instituts der Elsass-Lothringer im Reich, Berlin 1921/22); *Wilhelm Kühnmann*, *Walter E. Schäfer*, Literatur im Elsaß von Fischart bis Moscherosch. Gesammelte Studien (Tübingen 2001).

klaren Kompromißlösungen sollte jetzt vorbei sein. Die Wahl von Erzherzögen zu Straßburger Fürstbischöfen war dafür ein eindeutiges Signal. Erzherzog Leopold von Österreich, der 1607 die Nachfolge des Kardinals von Lothringen antrat, blieb zwar ohne Bischofsweihe und dankte 1625 als Fürstbischof ab, da er Landesfürst von Tirol wurde und heiratete. Doch führte er ein kirchliches Leben und war ein überzeugter Katholik im Sinne der tridentinischen Reform. Auch Weihbischof Adam Peetz widmete sich seinen geistlichen Pflichten. Die Jesuiten in Molsheim fanden in Erzherzog Leopold eine feste Stütze. Er vor allem betrieb 1617 bei Papst und Kaiser die Erhebung der Molsheimer Jesuitenschule zur Universität.

Leopolds Neffe, Erzherzog Leopold Wilhelm, war noch minderjährig, als ihn das Kapitel 1625 zum Fürstbischof wählte<sup>50</sup>. Obwohl er den Straßburger Bischofsstuhl bis zu seinem Tod 1662 innehatte, verbrachte er keinen einzigen Tag in seinem Bistum. Die tatsächliche Leitung der Diözese und des Hochstifts lag in den Händen des Weihbischofs, des Generalvikars und des Regiments in Zabern. Das „*Consilium ecclesiasticum*“ tagte in Molsheim, wohin das Offizialat verlegt worden war und wo auch die Domherren residierten. Die 1591 aus ihrem Straßburger Kloster vertriebenen Kartäuser siedelten sich ebenfalls in Molsheim an.

Die Jesuiten ließen sich nach der Gründung ihres Molsheimer Kollegs auch noch 1604 in Hagenau und 1615 in Schlettstadt nieder<sup>51</sup>. Ihre Seelsorgetätigkeit entfaltete sich in den Pfarreien, wohin sie zur Predigt berufen wurden und den Katechismus des Petrus Canisius – im Volksmund „Canisi“ genannt – den Gläubigen einzuprägen suchten. Ferner übernahmen sie die Seelsorge an Wallfahrtsorten, die ihnen durch den Bischof übergeben wurden und wo sie den Pilgern die Sakramente spendeten, zum Beispiel in Mariental bei Hagenau. Die Marianischen Kongregationen sollten die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft mit katholischem Denken prägen. Den Patres wurden auch die ersten, noch nicht sehr zahlreichen Alumnus des 1607 gegründeten und 1613 erweiterten Molsheimer Priesterseminars anvertraut. Die Fortschritte, die bei der Durchführung der katholischen Reform gelangen, blieben zunächst sehr bescheiden: Die 1605 bis 1607 und 1614 bis 1617 vorgenommenen Visitationen fanden noch vieles zu bemängeln. Selbst die Kollegiatstifte nahmen es mit der Disziplin nicht ernst; 1608 trat der Propst des Jung-St.-Peter-Kapitels zum Protestantismus über, weil seine unordentliche Lebensweise durch den Bischof gerügt worden war.

In den Benediktinerklöstern hatten sich die durch die Bursfelder Kongregation erzielten Besserungen im Laufe des 16. Jahrhunderts nicht halten können; Erzherzog Leopold begünstigte deshalb 1624 eine neue Kongregation, die im begrenzten Rahmen der Straßburger Diözese für die Wiederbelebung der benediktinischen

<sup>50</sup> Franz Heinz Hye, Leopold V., Erzherzog von Österreich-Tirol, in: Die Habsburger. Ein biographisches Lexikon, hrsg. von Brigitte Hamann (München 1988) 247–249; Alfred A. Strnad, Leopold Wilhelm, in: ebd. 250–252; Louis Châtellier, Peetz, Adam (gest. 1626), in: Gatz, Bischöfe 521 f.

<sup>51</sup> Paul Adam, Histoire religieuse de Séléstat, Bd. 1: Des origines à 1615 (Séléstat 1967), Bd. 2: De 1615 à 1790 (Séléstat 1971) (Publications de la Société des Amis de la Bibliothèque de Séléstat).

Observanz Sorge trug. Die Franziskanischen Gemeinschaften erlebten seit Anfang des 17. Jahrhunderts im Elsaß einen Neuanfang: Die Kapuziner ließen sich 1613 in Hagenau nieder, die Rekollekten übernahmen 1595 das frühere Oberservantenkloster in Zabern, siedelten sich 1619 in Schlettstadt an und 1631 in der Nähe von Mutzig. Die verödete Wallfahrt auf dem Odilienberg wurde 1605 lothringischen Prämonstratensern überlassen; sie konnten aber wegen des Dreißigjährigen Krieges erst viel später die geistliche Betreuung der Pilger aufnehmen.

Die Inspiration zur katholischen Reform kam von außen in die Region, gefördert vor allem von den Fürstbischöfen aus den Häusern Lothringen und Habsburg. Neue Institutionen und Priester neuen Typs markierten einen Wechsel und Aufbruch. Erfolge, die in die Breite und Tiefe der Gesellschaft wirkten, blieben aber lange aus, so daß eine Einwurzelung erst nach dem Dreißigjährigen Krieg gelang<sup>52</sup>. Die späte Durchsetzung des Tridentinums war keine Straßburger Besonderheit, sondern kennzeichnend für viele Regionen des Reiches<sup>53</sup>. Zu Gegenreformationen mit spektakulären Rekatholisierungen kam es vor oder während des Dreißigjährigen Krieges in der Straßburger Diözese nicht<sup>54</sup>. Inwieweit die zunächst eher bescheidenen Fortschritte der katholischen Reform die Kriegserfahrungen der Menschen prägten, etwa zu einer Sicht der Kriegsergebnisse als „Religionskrieg“ oder als „Strafgericht Gottes“ beitrugen, ist unbekannt und muß noch erforscht werden<sup>55</sup>.

### Kriegserfahrungen im Umfeld einer starken Reichsstadt

Am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges hatte sich der öffentlich wahrgenommene Gegensatz zwischen den beiden Konfessionen immer mehr verschärft. Symbolhaft dafür stehen einerseits die in den Jahren 1614/17 erbaute große Molsheimer Jesuitenkirche in nachgotischem Stil, andererseits das Reformationsjubiläum 1617, das den Straßburger Lutheranern Anlaß gab, das hundertjährige Bestehen ihrer Kirche zu feiern und sich gegenüber den Katholiken abzugrenzen. Mehrere gedruckte Flugschriften begleiteten das Reformationsjubiläum und die gleichzeitige Eröffnung der Universität in Molsheim mit scharfer Polemik gegen den je-

<sup>52</sup> *Louis Châtellier*, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le cadre de l'ancien diocèse de Strasbourg (1650–1770)* (Paris 1981).

<sup>53</sup> *Georg Schreiber* (Hrsg.), *Das Weltkonzil von Trient, sein Werden und Wirken*, 2 Bde. (Freiburg i.Br. 1951); *Anton Schindling, Walter Ziegler* (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, 7 Bde. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster 1–3 1989/97).

<sup>54</sup> *Wolfgang Seibrich*, *Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im deutschen Reich von 1580 bis 1648* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 38, Münster 1991).

<sup>55</sup> *Matthias Asche, Anton Schindling* (Hrsg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges* (Münster 2002); im folgenden zitiert: *Asche, Schindling, Strafgericht*.

weiligen konfessionellen Gegner. Beide Seiten versicherten sich so gegenüber ihren Anhängern ihres rechtgläubigen Standpunktes.

Der Oñate-Vertrag, den Erzherzog Ferdinand von Innerösterreich ebenfalls 1617 unterzeichnete, stellte die elsässischen Besitzungen Österreichs den Spaniern zur Verfügung. Durch das Elsaß verlief ja die viel benützte spanische Truppenstraße von Mailand in die Niederlande<sup>56</sup>. Daß sich in dieser gespannten Atmosphäre Angst und Mißtrauen ausbreiteten und in Kriegshandlungen umzuschlagen drohten, war nur allzu verständlich. Nach der Niederlage des Pfälzer „Winterkönigs“ am Weißen Berg vor Prag 1620 vergingen nur wenige Monate, bis sein Feldherr Graf Mansfeld, nachdem er das Hochstift Speyer verwüstet hatte, in das Elsaß einfiel und sich in Hagenau festsetzte. Seine Truppen plünderten 1621/22 die Dörfer und quälten die Bevölkerung. Die Stadt Straßburg ihrerseits schied frühzeitig aus der protestantischen Union aus und ließ sich diesen Schritt mit der Gegenleistung der Gewährung des kaiserlichen Universitätsprivilegs bezahlen<sup>57</sup>.

Im Zeichen der militärischen Überlegenheit der katholischen Heere in den 1620er Jahren wurden die noch ungelösten Streitfragen wieder aufgetischt. Straßburg, das sich aus dem Krieg heraushalten wollte, sah sich dem Druck des habsburgischen Fürstbischofs ausgesetzt, der – vor allem nach dem Restitutionsedikt – die Wiederzulassung des öffentlichen katholischen Gottesdienstes im Münster und den zwei Kollegiatstiften sowie die Rückgabe des nach dem Passauer Vertrag von 1552 entfremdeten Klosterbesitzes verlangte. Zu gewaltsamen Restitutionsversuchen kam es allerdings nicht.

Die Siege Gustav Adolfs von Schweden erschienen den Protestanten gleichwohl als ein Befreiungsschlag. Die Trauer, welche die Nachricht vom Tode des Königs 1632 auslöste, war umso tiefer. Die Lothringer, die 1635 das württembergische Reichenweier in Besitz nahmen, konnten als Vorboten eines kaiserlichen Rachezuges gelten. In diesem Kontext entstand das Bündnis zwischen der französischen Krone und dem protestantischen Heerführer Herzog Bernhard von Sachsen-Weimar. Nach dessen Tod 1639 wurde das direkte französische Protektorat über weite Teile des Elsaß ausgedehnt<sup>58</sup>. Seit dem Eintritt Frankreichs in den Dreißigjährigen Krieg 1635 diente das Elsaß zunehmend als militärisches Aufmarschgebiet. Der Krieg verlor jetzt allerdings schnell jeden Charakter eines „Religionskrieges“.

Während die militärische Gewalt vor den festen Mauern der Stadt tobte, dominierten an der neuen Straßburger Universität philosophisch der humanistische

<sup>56</sup> *Geoffrey Parker*, *The army of Flanders and the Spanish road, 1567–1659. The logistics of Spanish victory and defeat in the Low Countries' wars* (Cambridge studies in early modern history, Cambridge 1972); *Volker Press*, *Graf Otto von Solms-Hungen und die Gründung der Stadt Mannheim*, in: *Mannheimer Hefte* 1 (1975) 9–23.

<sup>57</sup> *Josef B. Ellerbach*, *August Scherlen*, *Der dreißigjährige Krieg im Elsaß (1618–1648)*, nach archivalischen Quellen dargestellt und mit zahlreichen zeitgenössischen Abbildungen versehen, 3 Bde. (Carspach, Mühlhausen i. Elsaß 1912–1928).

<sup>58</sup> *Wolfgang Hans Stein*, *Protection royale, eine Untersuchung zu den Protektionsverhältnissen im Elsaß zur Zeit Richelieus 1622–1643* (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte 9, Münster 1978).



Neustoizismus von Kaspar Bernegger<sup>59</sup> und Johann Heinrich Boecler sowie theologisch die lutherische Orthodoxie der „johanneischen Trias“ Johann Schmidt, Johann Georg Dorsche und Johann Conrad Dannhauer<sup>60</sup>. In dem hier vermittelten Denken wurzelten einerseits das späthumanistische Interesse für Politikwissenschaft und Reichsgeschichte und andererseits der frühe Pietismus Philipp Jakob Speners<sup>61</sup>. Die geistige Entwicklung in Hochschule und Kirche Straßburgs war bei aller lutherischen Prinzipienfestigkeit in keiner Phase von einer Spielart des „Konfessionsfundamentalismus“ gekennzeichnet<sup>62</sup>. Dem entsprach die pragmatische Politik des reichsstädtischen Magistrats, mit welcher er schließlich die Stadt im Wesentlichen unbeeinträchtigt durch die Fährnisse des Krieges hindurch brachte.

Auch auf der katholischen Seite war der konfessionalistische Standpunkt von politischen Interessen überlagert. Das Fürstbistum war seit dem Bischofskrieg in die dynastischen Planungen der katholischen Häuser Lothringen und Habsburg einbezogen. Für die beiden habsburgischen Erzherzöge auf dem Straßburger Bischofsstuhl, Leopold und Leopold Wilhelm, war Straßburg jedoch nur eine Nebenposition. Das Zentrum ihrer Interessen und ihres Machtkalküls lag anderswo. Nach dem Kriegseintritt des katholischen Frankreich verkehrten sich ohnehin die Fronten. Für einen „Konfessionsfundamentalismus“ war jetzt endgültig kein Platz mehr.

Die Oberrheinregion war dafür kein Erfahrungsraum – trotz der Kriegsverwüstungen und Bevölkerungsverluste. Es gab ohne Zweifel konfessionelle Konflikte, auch Verschärfungen, Verhärtungen und Eskalationen. In der Flugschriftenpolemik kam es zu schrillen Höhepunkten, wie in den antikatholischen Satiren Johann Fischarts und dem Flugschriftenstreit um das Straßburger Reformationsjubiläum von 1617. Aber inwieweit beeinflussten solche Druckwerke tatsächlich ein aggressives Verhalten der Menschen? Waren sie mehr als eine konfessionelle Selbstversicherung der beiderseitigen geistlichen und geistigen Eliten – also vor allem für die

<sup>59</sup> *Carl Bünger*, Matthias Bernegger. Ein Bild aus dem geistigen Leben Straßburgs zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges (Straßburg 1893); *Wilhelm Kühlmann*, Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 3, Tübingen 1982).

<sup>60</sup> *Wilhelm Horning*, Der Strassburger Universitäts-Professor, Münsterprediger und Präsident des Kirchenkonvents Dr. Johann Conrad Dannhauer, geschildert nach unbenützten Druckschriften und Manuscripten aus dem 17. Jahrhundert (Straßburg 1883); *ders.*, Dr. Johann Dorsch, Professor der Theologie und Münsterprediger zu Straßburg im 17. Jahrhundert, ein Lebenszeuge der lutherischen Kirche, geschildert nach unbenützten Urkunden und Manuskripten (Straßburg 1886); *ders.*, Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Straßburg im XVII. Jahrhundert (Compendium historiae ecclesiae evang. lutheranae argentinorati. Saecula XVI. XVII. XVIII, Straßburg 1903); *M. Schmidt*, Dannhauer, Johann Konrad (1603–66), in: RGG 2 (Tübingen 1958) 31.

<sup>61</sup> *Johannes Wallmann*, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (Beiträge zur historischen Theologie 42, Tübingen 1986).

<sup>62</sup> *Anton Schindling*, Humanismus und evangelische Theologie in Straßburg im konfessionellen Zeitalter – Bildungsangebot und Bekenntnistraditionen am Studienort des Liborius Wagner, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 43 (1981) 119–149.

Festigung des Wir-Gefühls im eigenen Lager der jeweils dazugehörigen Rechtgläubigen bestimmt? Bei aller polemischen Schärfe wurden von beiden Seiten die offiziellen kontroverstheologischen Standpunkte hinsichtlich des eigenen Bekenntnisses und der konfessionellen Unterscheidungslehren eingenommen; ein darüber hinausgehender apokalyptischer oder millenaristischer Erwartungshorizont ist nicht zu erkennen<sup>63</sup>. Die Kriegsleiden wurden vermutlich von den Gläubigen aller drei im Elsaß vertretenen Konfessionen vor allem mit dem traditionellen biblisch-christlichen Bild des „Strafgerichts Gottes“ gedeutet<sup>64</sup>.

Das Leben in der Region funktionierte weiterhin, wenn auch durch die Kriegereignisse in den 1590er Jahren und nach 1620 immer wieder beeinträchtigt. Die Straßburger Märkte, Landwirtschaft und Handwerk, die Schifffahrt auf Rhein und Ill, der nachbarschaftliche Interessenausgleich der fürstlichen, gräflichen, ritterschaftlichen und städtischen Obrigkeiten, die Organisation des täglichen Aufeinander-Angewiesenseins verliefen nicht immer spannungsfrei, gestalteten sich aber pragmatisch. Die militärische Gewalt wurde im Kapitelstreit und Bischofskrieg und dann im Dreißigjährigen Krieg von außen in die Region hineingetragen. Dort lagen gewaltfördernde und kriegstreibende Zentren, nicht in der Stadt Straßburg oder ihrem Umland.

Die freie Reichsstadt mit ihrer Universität und ihrer Kirche war eher ein geistiger, politischer und nicht zuletzt auch wirtschaftlicher Ruhepol der Stabilisierung und des gewährleisteten Nebeneinanders. Auch in der Kulturlüte in Straßburg während der Zeit des Krieges kommt dies zum Ausdruck, so in der Pflege der Literatur, der Gründung der „Tannengesellschaft“, einer Sprachgesellschaft, und dem Buchdruck<sup>65</sup>. In der Stadt wie im Fürstbistum war ein gefestigtes rechtgläubiges Konfessionsbewußtsein vorhanden, wie trotz aller Schärfe gerade der Flugschriftenstreit um das Reformationsjubiläum 1617 und die Molsheimer Universitätsgründung gezeigt hatte. Die rechtliche Abgrenzung war seit dem Hagenauer Vertrag 1604 einigermaßen klar gezogen. Dies war vielleicht nicht die schlechteste Basis für ein Interessenarrangement in den Wechselfällen des Dreißigjährigen Krieges.

<sup>63</sup> Hans-Jürgen Schönstädt, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 88, Wiesbaden 1978).

<sup>64</sup> Anton Schindling, *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung*, in: *Asche, Schindling, Strafgericht* 11–51.

<sup>65</sup> Walter Ernst Schäfer, Johann Michael Moscherosch. Staatsmann, Satiriker und Pädagoge im Barockzeitalter (München 1982); *ders.*, *Moral und Satire, Konturen oberrheinischer Literatur des 17. Jahrhunderts* (Frühe Neuzeit 7, Tübingen 1992); Monika Bopp, *Die „Tannengesellschaft“*. Studien zu einer Straßburger Sprachgesellschaft von 1633 bis um 1670. Johann Mathias Schneuber und Jesaias Rompler von Löwenhalt in ihrem literarischen Umfeld (Mikrokosmos 49, Frankfurt a. M. 1998).



*Eike Wolgast*

## Konfessionsbestimmte Faktoren der Reichs- und Außenpolitik der Kurpfalz 1559–1620

### I. Die Politik der Pfalz bis 1559

Die Kurpfalz war bis zur Jahrhundertmitte im Politik- und Ordnungszusammenhang des Heiligen Römischen Reiches ein eher „unauffälliger“ Reichsstand. Kurfürst Ludwig V. (1509–44) bemühte sich in seiner langen Regierungszeit, das Debakel des Landshuter Krieges zu Beginn des 16. Jahrhunderts zu überwinden<sup>1</sup>; zu einer gewissen Profilierung verhalf der Pfälzer Politik ihre Mitwirkung an den Vermittlungen zwischen den sich herausbildenden Konfessionsparteien seit 1532. Nach der konfessionell unentschiedenen Religionspolitik Ludwigs V. und Friedrichs II. (1544–56)<sup>2</sup> wurden bereits in der kurzen Regierungszeit Ottheinrichs (1556–59) die wichtigsten Koordinaten für die künftige Rolle der Pfalz im Reich und im europäischen Zusammenhang festgelegt<sup>3</sup>. Schon Ottheinrich besetzte die konfliktprovozierenden und -verschärfenden Felder, auf denen seine reformierten Nachfolger agierten und der Pfalz damit eine Sonderstellung im Reich verschafften:

1. Extreme Konfessionspolitik;
2. Streben nach Einheit der evangelischen Reichsstände;
3. Intervention zugunsten verfolgter Glaubensbrüder in Frankreich und in den Niederlanden.

Die Gründe Ottheinrichs lassen sich – neben der unbezweifelbaren persönlichen Frömmigkeit – aus drei Faktoren ableiten: der geopolitischen Lage der Pfalz; der antihabsburgischen Gesinnung des Kurfürsten nach seinen Erfahrungen als

<sup>1</sup> Vgl. *Meinrad Schaab*, Geschichte der Kurpfalz, Bd. 1 (Stuttgart 1988) 213–219; *ders.*, in: Handbuch der Baden-Württembergischen Geschichte, Bd. 2 (Stuttgart 1995) 276–288.

<sup>2</sup> Vgl. zuletzt *Eike Wolgast*, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 10, Heidelberg 1998) 17–24.

<sup>3</sup> Vgl. *Barbara Kurze*, Kurfürst Ott Heinrich. Politik und Religion in der Pfalz 1556–1559 (Gütersloh 1956); *Stadt Neuburg an der Donau* (Hrsg.), Pfalzgraf Ottheinrich. Politik, Kunst und Wissenschaft im 16. Jahrhundert (Regensburg 2002) (insbes. die Aufsätze von *Axel Gotthard* und *Frieder Hepp*).

Herzog von Pfalz-Neuburg; dem fragilen Kirchenwesen in diesem Territorium<sup>4</sup> und den völlig chaotischen kirchlichen Zuständen in der Kurpfalz am Ende der Regierung Friedrichs II.

Die Konfessionspolitik Ottheinrichs war seiner Territorialpolitik eindeutig vorgeordnet – eine um 1550 bereits unmodern gewordene Prioritätensetzung. Aus dieser Gesinnung heraus verzichtete Ottheinrich eher auf die Verlängerung des Pfandvertrags über die Landvogtei Hagenau als daß er bereit gewesen wäre, der von König Ferdinand daran geknüpften Bedingung, den kirchlichen Status quo aufrechtzuerhalten, zuzustimmen<sup>5</sup>. Ottheinrichs Reichsreligionspolitik war militant revisionistisch angelegt und begründete damit eine Tradition der Pfälzer Politik für das nächste halbe Jahrhundert. Mit Wilhelm von Hessen und Johann Albrecht von Mecklenburg hatte er sich bereits 1552 gegen den Passauer Vertrag gestellt. Abgesehen davon, daß der Vertrag gegen die Abmachung mit Frankreich, keinen Sonderfrieden einzugehen, verstoße, sichere er die Evangelischen nur auf ein halbes Jahr bis zum nächsten Reichstag. „Aber dem papistischen tail wirdt zur zeit, da wir noch das schwert in der hand haben, ir vormainte religion onunderschiedlich, frei und in genere zugelassen.“ Schon die verwendeten Konfessionsbezeichnungen hielten die protestierenden Fürsten für nicht akzeptabel: „Darzu inen zu ehren, uns aber zu hohen unehren und spott die alte religion genent.“<sup>6</sup> In seinem Bedenken zum Augsburger Reichstag 1555 verlangte Ottheinrich volle und dauerhafte Anerkennung der evangelischen Konfession und Freistellung der Untertanen katholischer Reichsstände, lehnte aber dieselbe Forderung für die evangelischen Reichsstände ab: „Nachdem unsere confession one mitl auf Christum und sein wort ... gegründet und derhalben ganz gewiß und onzweifelhaftig, so were keiner oberkait verantwortlich, iren underthanen offentliche abgoterei zu gestatten.“<sup>7</sup> An diesem disparitätischen Prinzip hielt er auch als Kurfürst fest. Sowohl auf den Reichstagen 1556/57 und 1559 wie auf dem Kurfürstentag 1558 versuchte er, die Freistellung zu erreichen, und zwar abgestuft: Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts als Minimallösung; Ausdehnung der Freistellung auf die Untertanen aller Stände; Freistellung nur zugunsten des Übertritts zum Protestantismus<sup>8</sup>. Die Gründe für diese intransigente Politik lagen auf der Hand und

<sup>4</sup> Vgl. Ottheinrich an Christoph von Württemberg, 16. April 1554: Das leidige Papsttum, „so in unserer landsart hieaussen (sc. Pfalz-Neuburg) noch gewaltig vorhanden ist“; Viktor Ernst (Hrsg.), Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg, Bd. 2 (Stuttgart 1900) 480.

<sup>5</sup> Vgl. Ernst, Briefwechsel, Bd. 4 (Stuttgart 1907) 404 f.; Kurze, Ott Heinrich 21 f.

<sup>6</sup> Friedrich Wilhelm Schirmacher, Johann Albrecht I. Herzog von Mecklenburg, Bd. 2 (Wismar 1885) 177.

<sup>7</sup> Gustav Wolf, Der Augsburger Religionsfriede (Stuttgart 1890) 32 Anm. \*.

<sup>8</sup> Die Instruktion Ottheinrichs von 1556 vgl. bei Gustav Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555–1559 (Berlin 1888) 234–250; die Instruktion von 1559 vgl. Deutsche Reichstagsakten Reichsversammlungen 1556–1662 (im folgenden zitiert: RTA RV): Der Kurfürstentag zu Frankfurt 1558 und der Reichstag zu Augsburg 1559 (Göttingen 1999) 269–271. Zum Problem vgl. Hugo Moritz, Die Wahl Rudolfs II., der Reichstag zu Regensburg

wurden teilweise von den Pfälzer Politikern auch klar bezeichnet: Im Gegensatz zu Nord- und Mitteldeutschland war in großen Teilen Südwestdeutschlands der Konfessionalisierungsprozeß noch in vollem Gange – Baden und die Pfalz hatten die Reformation erst 1556 eingeführt, und auch hinsichtlich möglicher Säkularisationen von mediatem und immediatem Kirchengut herrschte noch Klärungsbedarf. Hinzu kamen bei Ottheinrich ein ausgesprochen missionarischer Impuls sowie der Wille, die eigene Konfession nicht diskriminieren zu lassen, was in seiner Sicht durch die Bestimmungen des Religionsfriedens eklatant geschehen war.

Um die Pfälzer Revisionsforderungen durchzusetzen, war Ottheinrich 1556 bereit, die Beratung über die anderen Tractanda des Reichstags, insbesondere die Türkenhilfe, zu blockieren, bis die Religionsfrage geklärt war. Darin folgten ihm jedoch die anderen evangelischen Reichsstände unter Führung Kursachsens nicht. Erstmals entstand damit schon unter Ottheinrich die Konstellation, die für die Pfälzer Reichsreligionspolitik typisch wurde: Dem Pfälzer Reichsaktivismus stellte sich Sachsen, das durch jede Revisionsforderung letztlich das ganze Friedenswerk von 1555 gefährdet sah, hindernd in den Weg.

Nicht nur die Reichstage versuchte Ottheinrich für seine Zwecke zu instrumentalisieren. So tat er alles, um nach der offiziellen Abdankung Karls V. 1556 den für die Bestätigung Ferdinands als Nachfolger erforderlichen Kurfürstentag hinauszuzögern, und postulierte für die Zwischenzeit seinen Anspruch auf das alleinige Reichsvikariat<sup>9</sup>. Natürlich sollte diese Frist für die Ausbreitung der Reformation genutzt werden. Reale Züge nahm diese Forderung allerdings nicht an. Vom Wahltag 1558 berichtete Johann Ulrich Zasius dem bayerischen Herzog jedoch: „Palatinus (hätte) gern alles zerrütteth“, aber Sachsen und Brandenburg „halten sich heroice praeter omnem spem et opinionem.“<sup>10</sup>

Innerhalb der evangelischen Religionspartei drängte Ottheinrich auf möglichste Geschlossenheit, um in der Konfrontation mit dem konfessionellen Gegner „für einen Mann zu stehen“<sup>11</sup>. Die dogmatischen Differenzen unterschätzte der theologisch wenig gebildete Kurfürst völlig. Bei den Einigungsbestrebungen arbeitete er eng mit Christoph von Württemberg zusammen<sup>12</sup>. Auch hier nahm Kursachsen die Gegenposition ein. Es stand allen Vorabsprachen und Sonderzu-

(1576) und die Freistellungsbewegung (Marburg 1895); *Guðrun Westphal*, Der Kampf um die Freistellung auf den Reichstagen zwischen 1556 und 1576 (phil. Diss. Marburg 1975).

<sup>9</sup> Vgl. *Kurze*, Ott Heinrich 19–21 (mit irrigem Verweis auf die Goldene Bulle). Ottheinrich stützte sich auf das 1375 dem Pfalzgrafen verliehene Privileg des alleinigen Vikariats *absente rege*.

<sup>10</sup> *Anja Meußner*, Für Kaiser und Reich. Politische Kommunikation in der frühen Neuzeit: Johann Ulrich Zasius (1521–1570) als Rat und Gesandter der Kaiser Ferdinand I. und Maximilian II. (Husum 2004) 188.

<sup>11</sup> Diese Forderung war nach dem Debakel des Religionsgesprächs von 1558 für die Vorbereitung auf den Reichstag 1559 besonders wichtig; vgl. RTA RV 1558/1559 271 f. u. ö. Ottheinrich benutzte die Formel aber auch schon in seiner Instruktion für den Reichstag 1556; vgl. *Kurze*, Ott Heinrich 94 f. Anm. 25.

<sup>12</sup> Herzog Christoph war allerdings vor allem an einer dogmatischen Einheit des deutschen Protestantismus interessiert; vgl. z. B. *Ernst*, Briefwechsel, Bd. 2 478–481.

sammenkünften der evangelischen Partei ablehnend gegenüber, da dies nur zu Mißtrauen und Argwohn beim Kaiser und bei den Katholiken führen werde<sup>13</sup>. Während des Reichstags von 1559 erreichte Ottheinrich dennoch, daß die evangelischen Stände gesondert zusammentrafen, um eine gemeinsame Handlungslinie bei der Freistellung, den Religionsgravamina und den Supplikationen von Glaubensgenossen festzulegen.

Die geographische Lage ihres Landes hatte die Kurfürsten immer genötigt, den Vorgängen jenseits ihrer Westgrenzen besondere Beachtung zu schenken. Die Konfessionsspaltung zog auch auf diesem Feld politischen Agierens neue Probleme nach sich. Schon unter Ottheinrich begann die Pfalz, zum Zufluchtsort für verfolgte Glaubensgenossen zu werden, und wie Württemberg und Hessen wurde sie zur Adressatin von Hilfs- und Interventionsbitten. Wenn auf dem Frankfurter Kurfürstentag 1558 die evangelischen Kurfürsten, Wolfgang von Zweibrücken und Christoph von Württemberg auf Petitionen von Evangelischen in Frankreich und den Niederlanden reagierten, ist kaum daran zu zweifeln, daß Ottheinrich an dieser Entscheidung führend beteiligt war<sup>14</sup>.

Insgesamt bleibt festzuhalten, daß die Kurpfalz schon unter Ottheinrich mit ihrer revisionistischen Reichsreligionspolitik einen durchaus eigengeprägten Weg einschlug, ohne daß sie sich damals dogmatisch von den anderen lutherischen Reichsständen, insbesondere Kursachsen und Kurbrandenburg, unterschieden hätte. Zu untersuchen bleibt im folgenden, auf welche Weise die reformierten Nachfolger das bis 1559 geschaffene Politikprofil schärften, welche neuen Elemente sie einbrachten und wieviel größer ihre Risikobereitschaft in der je aktuellen Konfliktsituation war.

## II. Die Träger der Politik

Träger der Pfälzer Politik war der Kurfürst (Friedrich III., Ludwig VI., Friedrich IV. und Friedrich V.) bzw. der Kuradministrator (Johann Casimir, Johann II. von Zweibrücken). Er agierte gleichwohl nicht im freien Raum, sondern wurde beraten und beeinflusst. Wieweit diese Einwirkungen jeweils reichten bzw. wie groß die Selbständigkeit des Fürsten war, ist schwierig zutreffend abzuwägen. Feststeht, daß das Gewicht der Hofprediger im allgemeinen nicht allzu hoch zu veranschlagen ist – außer vielleicht bei dem alten Friedrich III. –, das Gewicht der

<sup>13</sup> Sachsen sah bei solchen Zusammenkünften auch die Gefahr einer eigenen Prestigeminderung, da die Kurpfalz als vornehmster weltlicher Reichsstand die Leitung beanspruchte; vgl. den Bericht Zasius' vom Reichstag 1559, daß der Pfälzer Kurfürst „stets nach dem Primat greift“ und besonders in Religionsfragen das „directorium“ beansprucht, was Dresden und Berlin nicht hinnehmen wollten; *Meußner*, Kaiser und Reich 349f. Friedrich III. war allerdings 1559 bereit, notfalls eine mit Sachsen abwechselnde Leitung der Sonderzusammenkünfte zu akzeptieren; vgl. *August Kluckhohn* (Hrsg.), Briefe Friedrichs des Frommen von der Pfalz mit verwandten Schriftstücken, Bd. 1 (Braunschweig 1868) 14.

<sup>14</sup> Vgl. *Ernst*, Briefwechsel, Bd. 4 497–500; RTA RV 1558/1559 532f.

politischen Ratgeber überwog zumeist eindeutig<sup>15</sup>. Allerdings blockierten sich die Berater nicht selten gegenseitig, so daß die Chance für eine eigenständige fürstliche Entscheidung größer wurde oder aber die politischen Aktivitäten überhaupt zurückgingen, wenn – wie bei Friedrich IV. und Friedrich V. – die Entscheidungsschwäche bzw. –unwilligkeit ein beträchtliches Ausmaß annahm.

Die Kurpfalz verfügte mit dem Oberrat, einem Gremium aus adligen und gelehrten Räten, über ein Verwaltungs- und Beratungsorgan, das effizient hätte arbeiten können, wenn die Homogenität seiner Mitglieder größer gewesen wäre. Stattdessen führten unterschiedliche soziale Herkunft, differierende Politikvorstellungen und sich widersprechende religiöse Optionen zu Spannungen, die den Oberrat zeitweise als verantwortliches Beratungsgremium mehr oder weniger lahmlegten. Über weite Strecken der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hin ist das Doppelphänomen zu konstatieren: Kampf im Oberrat und Kampf des Oberrats mit anderen Ratgebern des Fürsten<sup>16</sup>.

Die politischen Berater inner- und außerhalb des Oberrats waren – wie auch die meisten Hofprediger – Landfremde, stammten entweder aus anderen deutschen Territorien oder aus Westeuropa. Sie wurden in Heidelberg zusammengeführt durch ihre reformierte Konfession, die sie häufig in Verfolgungssituationen hatten bewähren müssen. Zumeist bemühten sie sich, die Pfälzer Politik aktiv für das calvinistische Postulat des „*avancement du royaume de Dieu*“ einzusetzen und ihr eine entschiedene konfessionelle Ausrichtung zu geben. Die Loyalität der landfremden Berater und Politiker galt der Landesherrschaft, nicht dem Land. Landstände als mögliches Gegengewicht und als Korrektur fehlten in der Kurpfalz.

Trotz der Schwierigkeiten, die Grenzen der Einflußnahme auf die Politikgestaltung genau zu bestimmen, seien die Hauptberater der Kurfürsten und ihre politischen Konzepte genannt. Ottheinrich berief nach seiner Regierungsübernahme den strengen Lutheraner und bisherigen ernestinischen Politiker Erasmus von Minckwitz zu seinem Kanzler<sup>17</sup>. Minckwitz kann Ottheinrich in seiner Religionspolitik jedoch lediglich bestärkt haben, da ihre Grundlinien schon vor 1556 festlagen.

Friedrich III. betrieb wie Ottheinrich Politik aus Glauben, ohne besondere Rücksicht auf seine territorialen und finanziellen Interessen zu nehmen<sup>18</sup>. Er opferte dieser Politik sogar seinen Lieblingssohn Christoph, der 1574 in den Niederlanden umkam. Wie in Heidelberg Politik gemacht wurde, ironisierte 1567 der Gesandte Karls IX. von Frankreich: „Man antwortet mir nur mit Stellen aus der heiligen Schrift und mit Offenbarungen und mit der Kraft Gottes, den sie täglich um Erleuchtung anrufen, das Unternehmen zu verfolgen, wenn es gut, es aufzu-

<sup>15</sup> Zum Behördenaufbau und zu den kurfürstlichen Räten vgl. *Volker Press*, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619 (Stuttgart 1970).

<sup>16</sup> Vgl. *Press*, Calvinismus 34–45.

<sup>17</sup> *Press*, Calvinismus 207 bezeichnet Minckwitz „geradezu als den maßgeblichen Staatsmann Ottheinrichs“.

<sup>18</sup> Vgl. zuletzt *Wolgast*, Konfession 33–73.



geben, wenn es böse sei.“ Er wunderte sich über die „unglaubliche Einfalt“ des Kurfürsten<sup>19</sup>.

Die Frage nach einer Einflußnahme auf Friedrich III. wurde schon von seiner Umgebung je nach politisch-religiöser Überzeugung des Urteilenden unterschiedlich beantwortet. Sein Sekretär Stephan Cirler berichtete 1561: „Principis pietatem ac constantiam nolo encomiis elevare. Er sitzt fürwar im Sattel und soll noch einem großen theologo, der sich etwas zu sein dünkt, zu schaffen geben. Ipsemet legit, perpendit, examinat ... nec ab alio iudicio more reliquorum principum pendet.“<sup>20</sup> Aus der Spätzeit liegen unfreundlichere Äußerungen vor, die die Selbständigkeit des Kurfürsten nahezu negieren. Der durch Konkurrenzneid überkritische und verbitterte Heidelberger Theologe Zacharias Ursinus konstruierte 1575 eine Beratungs- und Entscheidungsabfolge vom Hoftheologen Kaspar Olevian über den Kirchenratspräsidenten Wenzel Zuleger und den Kanzler Christoph Ehem zum Kurfürsten<sup>21</sup>. Aus demselben Jahr stammt das absprechende Urteil des Grafen Rochus von Lynar, der Kurfürst sei „ein alter Mann und was ihm die Pfaffen sagen, das halte er alles für ein Evangelium“<sup>22</sup>.

Friedrichs wichtigster politischer Berater war Christoph Ehem, der Minckwitz im Kanzleramt ablöste<sup>23</sup>. Sein Konzept entsprach der von Ottheinrich verfolgten Linie: Priorität des konfessionellen vor dem territorialen Interesse; Einheit der evangelischen Stände unter Pfälzer Führung; westeuropäische Dimension. Gerade seine Westeuropapolitik wurde Ehem nach dem Tode Friedrichs von Ludwig VI. vorgeworfen – sie sei zu kostspielig gewesen und habe nicht im Interesse der Kurpfalz gelegen<sup>24</sup>. Verfolgte Ehem in diesem Rahmen eher eine gemäßigte Politik, waren der Kirchenratspräsident Zuleger und der Theologe Olevian Exponenten eines militanten Calvinismus – bezeichnenderweise waren beide Glaubensflüchtlinge, Olevian aus Trier und Zuleger aus Joachimsthal, während Ehem aus Augsburg

<sup>19</sup> *Friedrich von Bezold* (Hrsg.), Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir mit verwandten Schriftstücken, Bd. 1 (München 1882) 24 f.

<sup>20</sup> *Ruth Wesel-Roth*, Thomas Erastus (Lahr 1954) 131 Anm. 57 (Cirler an Heinrich Bullinger, 11. Dez. 1561). Weitere Belege zur theologischen Selbständigkeit des Kurfürsten vgl. bei Wolgast, Konfession 34 Anm. 81.

<sup>21</sup> *Press*, Calvinismus 250: „Olevianus Zulegerum, hic Ehemium, hic vero Josiam (sc. Friedrich III.) regit.“

<sup>22</sup> Vgl. *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 (Braunschweig 1872) 852 (an August von Sachsen, 19. Sept. 1575). Um die Entrüstung Augusts über die oranische Hochzeit zu besänftigen, erklärte Landgraf Wilhelm dem Kurfürsten am 22. Sept. 1575, Friedrich III. sei „nunmehr quasi delirus und nicht pleni iudicii, sondern leßt sich in viell dinge von seinen pfaffen und schwürigen leuthen regiren“. *G. Groen van Prinsterer* (Hrsg.), Archives ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau Sér. I, Bd. 5 (Leiden 1838) 300. Vgl. auch das negative Urteil Bullingers über die Herrschaft der Ausländer in Heidelberg; *Zwingliana* 8 (1944–48) 101 (an Theodor Beza, 25. April 1575).

<sup>23</sup> *Press*, Calvinismus 224 spricht von „einem beherrschenden Einfluß“, den Ehem auf den Kurfürsten gewonnen habe. Er stützt sich bei seiner Überzeugung, Friedrich III. sei in hohem Grade von seinen Räten abhängig gewesen, auf Briefe der Kurfürstin Maria von Brandenburg-Kulmbach, einer entschiedenen Lutheranerin. Sie hatte jedoch alles Interesse, ihren Mann als von Calvinisten verführt hinzustellen.

<sup>24</sup> Vgl. *Press*, Calvinismus 276.

burg stammte. Zuleger und Olevian sollen auf den Kurfürsten beträchtlichen Einfluß ausgeübt haben, ebenso die beiden Hofprediger Petrus Dathenus und Daniel Tossanus d. Ä., der insbesondere als Mittler zwischen der Pfalz und den Hugenotten diente. Die Verbindung zu Frankreich hielt auch François Hotman<sup>25</sup> aufrecht, der zeitweise Rat Ottheinrichs und Friedrichs III. war.

Wieweit Johann Casimir selbständig handelte oder von Beratern abhängig war, läßt sich genauso schwer bestimmen wie bei Friedrich III. Er behielt zwar die Räte seines Vaters bei, seine Ratgeber während seiner Zeit als Pfalzgraf in Neustadt waren jedoch zwei Neulinge, Peter Beutterich und Fabian von Dohna. Beutterich, aus Mömpelgard stammend, übte offenbar zeitweise beträchtlichen Einfluß aus, wenn das Urteil eines hessischen Diplomaten zutrifft: „Casimirus ... totus iam a doctore suo (sc. Beutterich) dependet.“<sup>26</sup> Auch Dohna sah seinen Freund als „moderator et director omnium consiliorum arcanorum“<sup>27</sup>. Beutterichs Politik, bei der der konfessionelle Aspekt nicht im Vordergrund stand, war waghalsig und undiplomatisch, sein Feind Zuleger bezeichnete ihn 1582 als „Machiavellisten“<sup>28</sup>. Während Beutterichs Einfluß nach Übernahme der Kuradministration durch Johann Casimir rasch zurückging, blieb derjenige Dohnas erhalten<sup>29</sup>. Wieweit der Abenteurer Michel de L'Huguerye, der für die Beziehungen zu Frankreich zuständig war, mehr als nur ein ausführendes Organ der Anweisungen Johann Casimirs war, muß offen bleiben.

Der politisch schwächste und an den Geschäften am wenigsten interessierte unter den reformierten Kurfürsten war Friedrich IV., der zugleich am längsten regierte (1592–1610). Unter ihm begann die Herrschaft der Räte, der politischen und geistlichen Ratgeber, die sich unter Friedrich V. fortsetzte. Stärker als unter Johann Casimir wurde ab 1600 Politik wieder unter konfessionellem Vorzeichen betrieben. Vertreter einer antihabsburgischen Politik, gepaart mit einem militanten Calvinismus, war Michael Loefenius, Trierer Exulant und Mitglied des Oberrats<sup>30</sup>. Einflußreich waren daneben die Erzieher Friedrichs IV., Otto von Grünrade und Georg Ludwig von Hutten. Eine besondere politische Konzeption haben sie offenbar nicht verfolgt – die Bedeutung der Pfalz sank nach dem Tode

<sup>25</sup> Hotman widmete Friedrich III. 1573 seine „Franco-Gallia“; vgl. *Beza, Brutus, Hotman*, Calvinistische Monarchomachen (Klassiker der Politik 8, Köln-Opladen 1968) 203–207.

<sup>26</sup> *Press*, Calvinismus 318.

<sup>27</sup> *Press*, Calvinismus 317 Anm. 77; vgl. auch *Bezold*, Briefe, Bd. 1 339: „Was herzogk Johann Casimir vor sich nicht schreiben will, das lest ehr doctor Peuterich schreiben; der ist die zange, damit S. F. G. diesfalls ins feuer greift“ (Abraham Bock an Anna von Sachsen, 4. Apr. 1579).

<sup>28</sup> *Bezold*, Briefe, Bd. 2 (München 1884) 7. Ursinus vermittelte 1573 einen positiven Eindruck von Beutterich; vgl. *Hans Rott*, Briefe des Heidelberger Theologen Zacharias Ursinus aus Heidelberg und Neustadt a.H., in: *Neue Heidelberger Jahrbücher* 14 (1905) 89: „Homo facundus et ingeniosus atque, ut videtur, vir optimus. ... Latine, Graece, Hebraice doctus est, Germanicam, Gallicam, Italicam linguam callet ac si omnes essent ei maternae.“

<sup>29</sup> Vgl. das Selbstzeugnis Dohnas bei *Press*, Calvinismus 313 Anm. 58.

<sup>30</sup> Für die Familienverflechtung der hohen Pfälzer Beamtenschaft bildet Loefenius ein gutes Beispiel. Er war der Neffe Olevians und der Schwiegervater von Georg Michael Lingsheim.

Johann Casimirs für mehrere Jahre ab. Zuleger beklagte Anfang 1592 „zweispalt, uneinigkeit und missverstand unter denen räten, so mit I. Ch. Gn. (sc. Friedrich IV.) uferzogen seind und die I. Ch. Gn. ganz und gar regiren“. Kritik übte er insbesondere am Verrat der Prinzipien, die bisher die Pfälzer Politik bestimmt hätten. Die Vertrauten des jungen Kurfürsten, wankelmütige Bekenner, versuchten, diesem einzureden, allen Gefahren dadurch zu entgehen, „wan I. Ch. Gn. in religionen nicht so halstarrig seind, sondern sich in die zeit schicken, etwas nachgeben, und können doch I. Ch. Gn. im herzen glauben, was sie wöllen“. Zuleger warf ihnen Mangel an Glaubenstreue und Desinteresse am Calvinismus vor: Sie gingen darauf aus, die Vertrauten Friedrichs III. und Johann Casimirs, „die, so halstarrig und streng in der religion seien und sich nicht wissen in die zeit und leut zu schicken, aus dem rat (zu) schaffen, moderatos, das ist, die weder visch noch fleisch seind, in rat zu setzen“<sup>31</sup>. Auch wenn bei diesem Urteil die Verbitterung des ausgeschalteten Politikers zu berücksichtigen ist, spiegelt es doch das Abgehen von den bisher verfolgten politisch-konfessionellen Grundsätzen deutlich wider.

Neue Dynamik gewann die Pfälzer Politik erst, als Christian von Anhalt, der Statthalter der Oberpfalz, 1596 das Vertrauen des Kurfürsten gewonnen hatte. Endgültig erfolgte der Durchbruch nach der schweren Erkrankung Friedrichs IV. 1606. Christian von Anhalt war ein prominenter Repräsentant des Heidelberger Calvinismus aulicus, zugleich ein frommer Reformierter und ein Kavalier, während sein militärisches Talent geringer war als er offenbar selbst glaubte. Er besaß, was der Pfälzer Politik im letzten Jahrzehnt gefehlt hatte: ein konsistentes politisches Programm, das von der Dominanz der habsburgisch-katholischen Partei im Reich und in Europa ausging, zu deren Bekämpfung das Bündnis mit ausländischen Mächten gesucht werden mußte. Er läßt sich als geistiger Erbe Zulegers und Ehems bezeichnen<sup>32</sup>, aber mit größerer politischer Perspektive. Christian von Anhalt führte – bei weitgehender Passivität Friedrichs IV. und Friedrichs V. – die Pfalz aus wesentlich konfessionellen Gründen in den Großkonflikt, ohne dabei allerdings die vorhandenen Ressourcen realistisch abzuschätzen. Friedrich V., unselbständig, auch noch zu jung und unerfahren, folgte Christian von Anhalt. Der Oberrat bildete kein eigentliches Gegengewicht, zumal er überaltert war<sup>33</sup>. Es gab allerdings eine Gruppe, die zwar nicht offen der risikoreichen Politik opponierte, aber sich gegenüber den böhmischen Ambitionen zurückhielt. Ludwig Camerarius wurde dagegen zur Stütze der Politik Anhalts<sup>34</sup>. Abraham Scultetus als Hofprediger begleitete die Pfälzer Politik und legitimierte sie religiös<sup>35</sup>. Er war 1610

<sup>31</sup> *Bezold*, Briefe, Bd. 3 (München 1903) 621–623. Zuleger übte scharfe Kritik an der kurfürstlichen Personalpolitik, insbesondere an der Bevorzugung der Ritter.

<sup>32</sup> So *Claus-Peter Clasen*, *The Palatinate in European History 1559–1660* (Oxford 21966) 21.

<sup>33</sup> Darauf weist *Press*, *Calvinismus*, mehrfach hin, überschätzt jedoch diesen Faktor in seinen Auswirkungen auf die Pfälzer Politik.

<sup>34</sup> Vgl. *Friedrich Hermann Schubert*, *Ludwig Camerarius 1573–1651* (Kallmünz 1955) 29–107.

<sup>35</sup> Vgl. *Gustav Adolf Benrath* (Hrsg.), *Die Selbstbiographie des Heidelberger Theologen und Hofpredigers Abraham Scultetus (1566–1624)* (Karlsruhe 1966).

Feldprediger Anhalts im Jülicher Erbfolgekrieg und unterstützte 1614, aus der Pfalz beurlaubt, den brandenburgischen Kurfürsten bei dessen Versuch, in seinem Land den Calvinismus einzuführen. Verhängnisvoll wirkte Scultetus, als er das reformierte Bilderverbot im Dezember 1619 im Prager Veitsdom exekutierte. Von den Folgen seines Prager Engagements her gesehen, ließe sich Scultetus als der einflußreichste der Heidelberger Hofprediger bezeichnen. Das viel verbreitete Flugblatt mit dem Glücksrad zeigt ihn und Camerarius an der Kurbel des Rades, auf dem Friedrich V. zum König aufstieg und wieder stürzte<sup>36</sup>.

### III. Die Reichspolitik

Keiner der reformierten Pfälzer Regenten hat das Reich als Ordnungskonfiguration in Frage gestellt oder systematisch und bewußt eine Zerstörung des Reichsverbandes und seiner Institutionen betrieben. Wohl aber haben sie sich bemüht, das Reich ihren konfessionellen Interessen nutzbar zu machen, und – vor allem seit Ende des Jahrhunderts – versucht, eine gegenläufige Reichspolitik zu blockieren. Durch seine Konfessionsentscheidung nach 1560 führte Friedrich III. sein Land auf Dauer in eine gewisse Isolierung unter den evangelischen Reichsständen<sup>37</sup>, gab ihm aber mit dem reformierten Bekenntnis auch seinen besonderen Platz im Reichsgefüge. In seinem vermutlich von Christoph Ehem formulierten Testament sprach Friedrich III. 1575 von Deutschland als „unserm gemeinen und geliebten vatterland“<sup>38</sup>, dessen Interesse er jedoch mit dem eigenen Konfessionsinteresse identisch sah. Das Reich konnte er sich letztlich nur als evangelisch geprägt vorstellen. Dem entsprechend appellierte er in seinem Testament an seine geistlichen Mitkurfürsten, sich der reinen Lehre anzuschließen, wobei ihr Status als Fürsten nicht in Frage gestellt werden sollte. Falls sie sich nicht zum Übertritt entschließen konnten, sollten sie wenigstens für die allgemeine Freistellung eintreten und die Verfolgung ihrer andersgläubigen Untertanen beenden. Auch den evangelischen Mitkurfürsten legte er die allgemeine Freistellung ans Herz und

<sup>36</sup> Abbildung mit den Begleitversen vgl. in: *Badisches Landesmuseum Karlsruhe* (Hrsg.), *Die Renaissance im deutschen Südwesten zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg*, Bd. 1 (Karlsruhe 1986) 413. Auch in anderen Flugblättern wurde Scultetus für das böhmische Abenteuer mitverantwortlich gemacht; vgl. *Sigrid Wechsler* (Hrsg.), *Flugblätter. Aus der Frühzeit der Zeitung – Gesamtverzeichnis der Flugblatt-Sammlung des Kurpfälzischen Museums der Stadt Heidelberg* (Heidelberg 1980) Nr. 60, 61, 65, 66.

<sup>37</sup> Die Sicherung durch die Entscheidung der evangelischen Stände auf dem Augsburger Reichstag 1566, die Pfalz als zu den CA-Verwandten zugehörig anzuerkennen, hielt nicht lange vor. August von Sachsen erklärte 1575 gegenüber Erzbischof Daniel von Mainz: Er „halte weder von seiner (sc. Friedrichs III.) Religion noch andern Händeln und Praktiken lauter nichts“; *Albrecht P. Luttenberger*, Kurfürst, Kaiser und Reich. Politische Führung und Friedenssicherung unter Ferdinand I. und Maximilian II. (Mainz 1994) 155 Anm. 265.

<sup>38</sup> *August Kluckhohn* (Hrsg.), *Das Testament Friedrichs des Frommen Churfürsten von der Pfalz* (Abhandlungen der historischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 12/III, München 1874) 95.

forderte sie zugleich auf, bei der nächsten Wahl einen Fürsten ihres Bekenntnisses zum Kaiser zu wählen<sup>39</sup>. 1574 hatte Friedrich allerdings nicht einmal erreichen können, daß sich der sächsische und der brandenburgische Kurfürst mit ihm zu einer Vorbesprechung trafen, um die Wahl Rudolfs II. zu verhindern<sup>40</sup>. Notgedrungen ließ er daher auf die kaiserliche Werbung erklären, er wolle sich des „bißher gespürten aufrechten und gutherzigen Teutschen gemüts allezeit befinden“ lassen<sup>41</sup>. Johann Casimir notierte 1588 die Freistellung und die Abschaffung des Nuntius als Wahlbedingung – „oder ein ander kaiser machen, der uns gibt, was recht und billich, und justicia dem arm als dem reichen ergehen lass“<sup>42</sup>.

Den Gedanken eines nichthabsburgischen Kaisers griff Christian von Anhalt zusammen mit Ludwig Camerarius 1605 und vor allem zwischen 1616 und 1618 wieder auf. Um einen Wechsel der Dynastie zu erreichen, betrieben sie zunächst die Wahl des savoyischen Herzogs Karl Emanuel, dann die des bayerischen Herzogs Maximilian<sup>43</sup>. Das Ziel, das mit diesem Projekt verfolgt wurde, formulierte Christian von Anhalt unmißverständlich: „Zum Nachtheil der Katholiken und darauf berechnet, sie unter einander uneinig zu machen.“<sup>44</sup> Bei einer Beratung im Oberrat 1605 hatte Loefenius ein stufenweises Vorgehen vorgeschlagen, nachdem Einigkeit darüber bestand, daß ein evangelischer Fürst kaum durchzubringen sein werde: zunächst die Kandidatur des dänischen Königs vorzuschlagen, um dann in den Verhandlungen mit Sachsen und Brandenburg stufenweise auf geringere evangelische Fürsten zurückzugehen und schließlich einen katholischen Kandidaten, der nicht aus dem Hause Habsburg stammte, anzubieten<sup>45</sup>. An eine eigene Pfälzer Kandidatur ist offenbar nicht gedacht worden.

Durchgängig setzten die Pfälzer Kurfürsten auf das Reichsvikariat als Mittel zur Realisierung ihrer konfessionspolitischen Ziele. Nachdem schon Ottheinrich 1556 den Anspruch auf das Vikariat erhoben hatte<sup>46</sup>, empfahl Friedrich III. in sei-

<sup>39</sup> Vgl. *Kluckhohn*, Testament 96–99. Diese Ermahnung sollte den Kurfürsten in beglaubigter Abschrift zugestellt werden. Zur Pfälzer Kaiserwahlpolitik vgl. auch *Axel Gotthard*, Säulen des Reiches. Die Kurfürsten im frühneuzeitlichen Reichsverband, Bd. 2 (Husum 1999) 525–531, 567; ferner *Heinz Duchhardt*, Protestantisches Kaisertum und Altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staatsrecht (Wiesbaden 1977) 100–106.

<sup>40</sup> *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 741–744 (an die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, 9. Nov. 1574) 763–766 (Antworten vom 27. Nov. bzw. 4. Dez. 1574). Dagegen fanden Sonderverhandlungen Sachsens und Brandenburgs mit Mainz statt; vgl. *Moritz*, Wahl 84 f.

<sup>41</sup> *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 783 (an Maximilian II., Jan. 1575). In der Instruktion für seinen Sohn Ludwig zum Regensburger Wahltag (20. Sept. 1575) warf Friedrich III. erneut die Frage der Freistellung auf; ebd. 857. Vgl. auch ebd. 787 (an Ludwig VI., 30. Jan. 1575).

<sup>42</sup> *Bezold*, Briefe, Bd. 3 149.

<sup>43</sup> Friedrich V. reiste im April 1618 eigens nach München, um Maximilian für eine Kandidatur zu gewinnen; vgl. *Schubert*, Camerarius 82 f.; *Duchhardt*, Kaisertum 108–110; *Dieter Albrecht*, Maximilian I. von Bayern 1573–1651 (München 1998) 476–487.

<sup>44</sup> Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher (im folgenden zitiert: Briefe und Akten), Bd. 12 (München, Wien 1978) 206 (an Kanzler von der Grün, 12. Nov. 1617).

<sup>45</sup> Vgl. Briefe und Akten, Bd. 1 (München 1870) 439–443.

<sup>46</sup> Vgl. oben Anm. 9.

nem Testament, für den Fall, daß sich ein evangelischer Kaiser nicht durchsetzen ließ, wenigstens die Wahl möglichst lange hinauszuschieben und in der Zwischenzeit das Vikariat zur Förderung der evangelischen Konfession zu nutzen<sup>47</sup>. Konkrete Vorstellungen, was dabei zu bewirken sei, etwa die Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts, die Verkündung der allgemeinen Freistellung, das Verbot von Religionsprozessen beim Reichskammergericht, bestanden offensichtlich in Heidelberg nicht<sup>48</sup>. Als 1612 (Januar – Juni) und 1619 (März – August) tatsächlich – zum erstenmal seit 1519 – ein Interregnum eintrat, wurde am Heidelberger Hof erneut über dessen Nutzung für die eigenen Interessen nachgedacht, ohne daß mehr als die Errichtung eines Vikariatsrates geschehen wäre. Eine Abstimmung mit Kursachsen als dem zweiten Reichsvikar fand ohnehin nicht statt, so daß keine evangelische Vikariatspolitik betrieben werden konnte.

Das Forum der Reichs- und Deputationstage diente allen calvinistischen Kurfürsten – wie schon Ottheinrich – dazu, Konfessionspolitik zu machen, vor allem, um die ihnen anstößigen Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens immer erneut in Frage zu stellen. Das Postulat der Unilateralität bei der Freistellung wurde zwar nach Ottheinrich fallengelassen, aber das Tractandum Freistellung blieb unverändert bestehen. Selbst der lutherische Kurfürst Ludwig VI. verlangte in seiner Reichstagsinstruktion 1582, sich vor Abstellung der evangelischen Beschwerden nicht in Verhandlungen einzulassen, und forderte die Anerkennung der *declaratio Ferdinanda* und die Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts<sup>49</sup>.

Durchgängig wurde die Türkenhilfe als politischer Hebel eingesetzt. Einer kaiserlichen Gesandtschaft erklärte Friedrich III. in einer für sein Selbstverständnis bezeichnenden Formulierung im September 1576, die Pfalz gedächte, „nichts ... zu contribuiren, wir hätten dann unserm Herrn und Gott auch etwas erlangt“<sup>50</sup>. Diese Bedingung ließ sich allerdings, vor allem wegen der anders ausgerichteten Politik Kursachsens, niemals verwirklichen, machte die Pfalz aber zum Anführer einer kleinen Gruppe von Reichsständen, die sich erstmals 1594 bildete (die sog. Korrespondierenden)<sup>51</sup>. Mit Hilfe dieser Gruppe gelang nach 1600 die Lahmlegung der wichtigsten Reichsinstitutionen, gedacht als Mittel zur Durchsetzung der eigenen konfessionellen und politischen Ziele<sup>52</sup>, nicht aber motiviert durch

<sup>47</sup> Vgl. *Kluckhohn*, Testament 98. Weitere Belege zur Nutzung des Vikariats vgl. bei *Wolgast*, Konfession 54 Anm. 160. Vgl. auch *Gotthard*, Säulen 596–599.

<sup>48</sup> Nach dem Bericht des kaiserlichen Rates Hegenmüller über seine Verhandlungen in Mainz hatte Johann von Nassau, einer der Berater Friedrichs III., den geistlichen Kurfürsten „die Religion und matrimonia“ sowie Erblichkeit der Erzstifte im Fall des Interregnums in Aussicht gestellt; vgl. *Bezold*, Briefe, Bd. 1 186. In einer Denkschrift Zulegers von 1575 wurde die Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts, aber ohne Erblichkeit der Pfründen, als Vorbedingung für die Wahl Rudolfs genannt; vgl. *Moritz*, Wahl 83 Anm. 2. 129 f.

<sup>49</sup> Vgl. *Bezold*, Briefe, Bd. 1 466 f.

<sup>50</sup> *Bezold*, Briefe, Bd. 1 204.

<sup>51</sup> Dazu gehörten neben der Kurpfalz u. a. Pfalz-Zweibrücken, Braunschweig-Wolfenbüttel, Baden-Durlach, Hessen, Anhalt, die Wetterauer Grafen sowie nach dem Tod Johann Georgs 1598 auch Brandenburg. Vgl. Briefe und Akten, Bd. 1 61–69.

<sup>52</sup> Vgl. zum Folgenden *Moriz Ritter*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreforma-

eine grundsätzliche Negierung der Institutionen Reichstag, Deputationstag und Reichskammergericht. Die Kaiserwahl 1619 beweist, daß die Pfälzer Politiker am Reich festhielten und auch nicht an eine bevorstehende Endkatastrophe glaubten.

Durch die aggressive und kompromißunwillige Reichsreligionspolitik der Pfalz, der allerdings auf der Gegenseite eine ebenso unnachgiebige und zunehmend aggressiv werdende Haltung entsprach, wurden die bestehenden Konflikte im Reich verschärft und neue provoziert. Ihren Gegnern, auch denen im evangelischen Lager, galt die Pfalz als Unruhe- und Störfaktor von hohen Graden. Während sich Johann Casimir 1590 „als einen, ohne ruhm zu melden, getreuen patrioten“ bezeichnete<sup>53</sup>, der nach dem Beispiel seiner Vorfahren die Reichskonstitutionen achte und jeden Reichsstand unabhängig von seiner Konfession zu respektieren bereit sei, beschuldigte ihn der lutherische Pfalzgraf Georg Johann von Veldenz, „mit seinen stratagematibus die stende zu verwiglen und die potentaten in unruhe zu erwecken“<sup>54</sup>.

#### IV. Das Feindbild<sup>55</sup>

Schon Friedrich III. fürchtete das Bündnis Papst – Spanien zur Ausrottung des evangelischen Bekenntnisses, sparte aber den Kaiser noch aus. Zudem ordnete er es – anders als seine Nachfolger – explizit in einen apokalyptischen Kontext ein: „In disen letzten gefarlichen zeiten, da das ende der Welt je lenger, je mer herzu nahet ...“<sup>56</sup>. Später beherrschte das Trauma der großen papistisch-spanisch-habsburgischen Weltverschwörung, deren Ziel im Reich die potestas absoluta sei, die Pfälzer Politik<sup>57</sup>. Besonders perhorresziert wurde die spanische Inquisition. So verlangte Fabian von Dohna 1590, in der Einleitung zur Torgauer Bundesakte müsse die spanische Inquisition genannt werden „als der brunnen, dahero alle persecutiones und praktiken herfliessen“<sup>58</sup>. Unumwunden formulierten die Pfälzer Gravamina im gleichen Jahr: „Aller Schaden, Leid und Verkleinerung des Reiches kommt seit Menschengedenken vom Papst, Spanien und Österreich.“<sup>59</sup>

tion und des Dreißigjährigen Krieges (1555–1648), Bd. 2 (Stuttgart 1895, ND Darmstadt 1962).

<sup>53</sup> Bezold, Briefe, Bd. 3 408 (an Erzbischof Wolfgang von Mainz, 26. Okt. 1590).

<sup>54</sup> Bezold, Briefe, Bd. 3 429 (an Bürgermeister und Rat von Köln, 30. Jan. 1591). Gegenüber Alexander Farnese erklärte sich der Pfalzgraf im Febr. 1591 bereit, die Kurpfalz anzugreifen und entwickelte einen detaillierten Eroberungsplan; vgl. ebd. 459f.

<sup>55</sup> Vgl. allgemein Franz Bosbach (Hrsg.), Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit (Köln usw. 1992); darin insbesondere 73–94: Judith Pollmann, Eine natürliche Feindschaft: Ursprung und Funktion der schwarzen Legende über Spanien in den Niederlanden, 1560–1581.

<sup>56</sup> Kluckhohn, Testament 95.

<sup>57</sup> Vgl. etwa Briefe und Akten, Bd. 3 (München 1877) 53f. Vgl. auch Kluckhohn, Briefe, Bd. 2 25f. Anm. 2. 49–53. 105f.

<sup>58</sup> Bezold, Briefe, Bd. 3 418.

<sup>59</sup> Bezold, Briefe, Bd. 3 277.

Die Konflikte im Reich seit den achtziger Jahren wurden nicht von der Kurpfalz provoziert, integrierten sich aber in das in Heidelberg vorherrschende Feindbild und initiierten aktive Gegenpolitik, zumal sie sich häufig im geographischen Umfeld der Pfalz vollzogen – konfessionelles und territoriales Interesse trafen mithin zusammen und stimulierten einander. Solche Konflikte waren der Kölner Krieg, der Straßburger Kapitelstreit, das Vorgehen gegen die evangelischen Bürger von Aachen, die sich zuspitzende Jülicher Krise, die Spanier am Niederrhein, verbunden mit Gegenreformation in den von ihnen besetzten Städten, schließlich die Exekution der Reichsacht gegen Donauwörth. In den von den Pfälzer Politikern unter Johann Casimir aufgestellten und fortgeschriebenen Gravamina-Listen und Bedenken wurden als Klagepunkte benannt<sup>60</sup>:

- das Wirken der Jesuiten;
- die katholische Publizistik, die den Religionsfrieden als durch das Tridentinum erledigt abtäte, wenn nicht überhaupt deduziert würde, daß Ketzern keine Verträge zu halten seien;
- die parteiische Rechtsprechung des Reichskammergerichts und dessen konfessionell einseitige Besetzung;
- der Reichshofrat als Gerichtsstanz, die ausschließlich aus Katholiken zusammengesetzt sei und Unrecht spräche;
- die Verweigerung der Belehnung von geistlichen Fürsten ohne vorherige päpstliche Konfirmation (Administratorenstreit);
- die Annullierung der *declaratio Ferdinanda* und des *beneficium emigrandi* durch Zwang zur Konversion oder durch Austreibung;
- die Bestreitung des Reformationsrechts der Reichsstädte;
- die Parteilichkeit des Kaisers – „in summa: keiser heb einen hoch und den andern nieder respectu religionis, halt keine gleicheit“<sup>61</sup>.

Neben dieses Bedrohungsszenarium auf der Ebene des Reiches trat dasjenige auf der europäischen Ebene, wie es Camerarius 1618 zusammenfaßt: Die Stoßrichtung der päpstlichen-spanischen Macht geht gegen Frankreich, England, die Generalstaaten, Venedig, die evangelischen Schweizer und dabei insbesondere Genf, die evangelischen Stände in Böhmen, Österreich und Ungarn, die evangelischen und insbesondere die Stände der Union im Reich, die Jülicher Lande<sup>62</sup>.

Gegen die Bedrohungen und Gefahren hatten die evangelischen Stände nach den Vorstellungen der Pfälzer Politiker an dem Doppelziel festzuhalten: a) Schutz (und möglichst Ausbreitung) des eigenen Bekenntnisses gegen die *suppressio religionis*; b) Schutz der Libertät der deutschen Stände bzw. der deutschen Nation gegen den *dominatus absolutus*<sup>63</sup>. Großes Vertrauen auf den Religionsfrieden zu

<sup>60</sup> Die exemplarischen Pfälzer Gravamina von Febr. 1590 vgl. bei *Bezold*, Briefe, Bd. 3 274–278.

<sup>61</sup> *Bezold*, Briefe, Bd. 3 182 (Gravamina von 1589).

<sup>62</sup> Vgl. *John Gustav Weiss*, Beiträge zur Beurteilung des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, in: ZGO NF 46 (1933) 391–398. Die Schlußfolgerung Camerarius' lautete, daß die Unionsstände sich rüsten müßten, um den Gegner abzuschrecken.

<sup>63</sup> Vgl. *Helmuth Weigel*, Franken, Kurpfalz und der Böhmisches Aufstand 1618–1620 (Erlan-



setzen, wie es viele lutherische Stände unter Führung Sachsens taten, hielten die Pfälzer Politiker für falsch. Friedrich III. ermahnte August von Sachsen Ende 1572, angesichts der vielfältigen Bedrohungen „unserer sachen desto bas in acht zu haben und nitt also secure (zu) sitzen“<sup>64</sup>. Nicht auf Mittel und Wege bedacht zu sein, um dem Übel zuvorzukommen, hieße, Gott zu versuchen. Entsprechend forderte die Pfälzer Instruktion für die Beratung der evangelischen Stände in Worms 1586 dazu auf, sich nicht allzu sehr auf den Religionsfrieden zu verlassen<sup>65</sup>.

## V. Das Bemühen um eine Formierung der evangelischen Reichsstände

Die Pfälzer Politik schlug zwei Wege ein, um die vermeintlichen Bedrohungen abzuwehren, eine Union der evangelischen Stände und eine aktive Westeuropapolitik. Die bereits von Friedrich III. betriebene Union sollte sowohl die reformierte Kurpfalz im Schutz des Religionsfriedens halten als auch eine geschlossene Front gegen die Gegenreformation im Reich aufbauen, darüber hinaus die verfolgten Glaubensgenossen in Westeuropa unterstützen und sich als Bündnispartner für Frankreich, England und die Generalstaaten empfehlen<sup>66</sup>. Die Anläufe, um zu einer inhaltlichen Einigung innerhalb des deutschen Protestantismus zu kommen, blieben ergebnislos, obwohl die Pfälzer Politiker und Theologen, getragen von der Wahrheitsgewißheit ihrer konfessionellen Überzeugung, in souveräner Verachtung der dogmatischen und liturgischen Unterschiede immer wieder die Gemeinsamkeiten hervorhoben. Das differente Abendmahlsverständnis spielte Friedrich III. 1566 in seinem Bekenntnis vor dem Reichstag herunter als „stritt, der das fundament unserer seelen seeligkait nit betrifft“; „mehrer thails (ist) der streitt in wortten gelegen“, über die noch keine verbindliche Entscheidung getroffen worden sei<sup>67</sup>.

Nachdem es seit 1566 einige Jahre der friedlichen konfessionellen Koexistenz gegeben hatte – mehrere evangelische Fürsten trafen 1570 anlässlich der Hochzeit Johann Casimirs mit Elisabeth von Sachsen in Heidelberg die Abmachung, auf gegenseitige Schmähungen zu verzichten –, begann die Verketzerung der Kurpfalz

gen 1932) 106; vgl. auch Briefe und Akten, Bd. 1 374 (Heidelbergische Landrettungsnotel, 22. Febr. 1603).

<sup>64</sup> *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 556.

<sup>65</sup> *Bezold*, Briefe, Bd. 2 340.

<sup>66</sup> Vgl. *Wolgast*, Konfession 52–63. Schon unmittelbar nach Regierungsantritt hatte Friedrich III. die Parole Ottheinrichs aufgegriffen: Auf dem Reichstag sollten die Evangelischen „vor aynen man stehn und aus aynem mund reden“; *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 1 3 (an Johann Friedrich d. M. von Sachsen, 17. Febr. 1559).

<sup>67</sup> RTA RV Der Reichstag zu Augsburg 1566, Bd. 2 (München 2002) 1285. Zasius bescheinigte Friedrich III., er habe mit „unerschrockner dapferkeit ... und wie der lebendige gaist gottes ... geredt“; vgl. *Meußner*, Kaiser und Reich 296.

mit der Polemik Jakob Andreaes 1574 erneut. 1575 sah Friedrich III. theoretisch drei Möglichkeiten eines Einigungsprogramms: Übernahme des spiritualistischen reformierten Abendmahlsverständnisses, wobei jeder Fürst zusätzliche Formeln hinzufügen könne; Ausklammerung der strittigen Artikel; eine „politica concordia et pax“<sup>68</sup>. Da der Kurfürst die ersten beiden Möglichkeiten für unrealistisch hielt, blieb nur die dritte, die zu erreichen sich die Pfälzer Politik in der Folgezeit zum Ziel setzte. Aber erst nach dem konfessionellen Umschwung in Sachsen unter Christian I. wurde dieses Ziel in der Torgauer Union von 1591 kurzzeitig erreicht<sup>69</sup>.

Die Verhärtung der konfessionellen und politischen Fronten gegen das Jahrhundertende wird signifikant durch den Verzicht auf eine exclusio-Caesaris-Klausel im Torgauer Unionstext. Die Union verstand sich als Verteidigungsbündnis angesichts der Verfolgung des Evangeliums und seiner Bekenner, der Abtrennung von Territorien vom Reich und der Gefahr der Vernichtung der Reichsverfassung<sup>70</sup>. Als Ziel wurde demgegenüber formuliert: Erhaltung von Frieden und Ruhe im Reich sowie Schutz des Religions- und Profanfriedens. Legitimiert sahen sich die Bündnispartner durch die „von gott, natur und rechtswegen billiche defension“. Die Torgauer Union mußte schon durch ihre bloße Existenz konfliktverschärfend wirken – mit dem Tod Christians I. im Oktober 1591, dem der Tod Johann Casimirs Anfang 1592 folgte, brach das Bündnis jedoch rasch wieder auseinander. Scultetus reflektierte die fehlgeschlagenen Hoffnungen: „Quid nos igitur? Aureum saeculum nobis imaginabamur. Stultissime!“<sup>71</sup> Innerhalb eines Jahres seien der sächsische Kurfürst, der Pfälzer Kuradministrator und der hessische Landgraf Wilhelm gestorben, außerdem habe Heinrich IV. durch seine Konversion die Religion verraten.

Alle weiteren Bemühungen der Pfälzer Politiker, zu einem Bündnis der evangelischen Stände, und sei es auf lediglich regionaler Ebene, zu kommen, schlugen fehl<sup>72</sup>. Vor allem Sachsen kehrte zu seiner früheren Reichs- und Kaiserpolitik zurück, während Brandenburg wegen seiner Jülicher Ambitionen die Seiten wechselte und die Pfälzer Aktivitäten unterstützte. Erst das Schicksal Donauwörths führte zum Erfolg, dem Abschluß der Union von Auhausen am 15. Mai 1608. Die

<sup>68</sup> Vgl. *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 778–783 (an Landgraf Wilhelm, 21. Jan. 1575).

<sup>69</sup> Vgl. *Axel Gottbard*, 1591 – Zäsur der sächsischen und der deutschen Geschichte, in: *Neues Archiv für sächsische Geschichte* 71 (2000) 275–284; ferner *Dieter Cunz*, Die Regentschaft des Pfalzgrafen Johann Casimir in der Kurpfalz 1583–1592 (phil. Diss. Frankfurt a. M. 1934) 71–101; *Thomas Klein*, Der Kampf um die Zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591 (Köln, Graz 1962) 129–136; *Karlheinz Blaschke*, Religion und Politik in Kursachsen 1586–1591, in: *Heinz Schilling* (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195, Gütersloh 1986) 79–97.

<sup>70</sup> Vgl. *Bezold*, Briefe, Bd. 3 412–414, 431–458, 461–475; Briefe und Akten, Bd. 1 24–49. Ulrich von Mecklenburg kritisierte den Verzicht auf die Exklusionsformel; vgl. 416, 437.

<sup>71</sup> *Benrath*, Selbstbiographie 30f.

<sup>72</sup> Vgl. die Übersicht in Briefe und Akten, Bd. 1 713–729.

Bundesakte orientierte sich im wesentlichen am Torgauer Text<sup>73</sup>. Nichtübereinstimmung „in etlichen Religions puncten“ war kein Hinderungsgrund mehr – damit hatte sich der seit Friedrich III. verfochtene Pfälzer Standpunkt einer Vernachlässigung der dogmatisch-zeremoniellen Unterschiede gegenüber dem politischen Primärziel durchgesetzt. Das Bündnis gestattete zwar den Theologen, These und Antithese mit der Bibel zu bestätigen oder zu widerlegen<sup>74</sup>, Streitschriften und Kanzelpolemik waren dagegen ausdrücklich untersagt. Der Schutz des Religionsfriedens wurde nicht als Bundeszweck benannt, da insbesondere das streng lutherische Pfalz-Neuburg Skrupel hatte, ob alle Partner das gleiche Bekenntnis vertraten und im Konfliktfall auch wirklich im Schutz des Religionsfriedens standen – gezielt war damit natürlich auf die Kurpfalz<sup>75</sup>.

Bis 1610 traten zahlreiche Reichsstände der Union bei, die jedoch im wesentlichen ein südwestdeutsches Regionalbündnis blieb. Die Erwartungen der Kurpfalz, über die Union zu einem Gesamtbündnis der europäischen evangelischen Mächte zu kommen, erfüllten sich nicht, da die meisten Bundespartner als Aktionsrahmen lediglich das Reich ansahen und als Bundeszweck an der Defensive festhielten. Die Pfalz nahm ihrerseits bei ihrer Außenpolitik wenig Rücksicht auf die Union. So fielen ohne Konsultation der Unionsmitglieder die Pfalz, Ansbach und Baden im Frühjahr 1610 in das Hochstift Straßburg ein, um die dort für ein Eingreifen in Jülich zusammengezogenen Truppen Erzherzog Leopolds zu zerstreuen. Auch die bayerische Sukzession im Reich wurde von der Pfalz, nicht von der Union betrieben, ebenso wie die Böhmenpolitik Christians von Anhalt bis zur Schaffung vollendeter Tatsachen nicht mit den Unionsangehörigen abgestimmt war.

## VI. Internationale Religionspolitik

Unmittelbar konfliktverschärfend wirkte der Internationalismus der Pfälzer Politik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts<sup>76</sup>. Das für den Calvinismus be-

<sup>73</sup> Vgl. *Gottfried Lorenz* (Hrsg.), *Quellen zur Vorgeschichte und zu den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges* (Darmstadt 1991) 66–77 (Text der Unionsurkunde); *Briefe und Akten*, Bd. 1 704–708, 713–729. Zur Union vgl. *Axel Gotthard*, *Protestantische „Union“ und Katholische „Liga“ – Subsidiäre Strukturelemente oder Alternativentwürfe?*, in: *Volker Press* (Hrsg.), *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?* (München 1995) 81–112; *Winfried Schulze*, *Kaiserliches Amt, Reichsverfassung und protestantische Union*, in: *Heinz Duchhardt, Matthias Schnettger* (Hrsg.), *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum* (Mainz 1999) 195–209; *Gregor Horstkemper*, *Die protestantische Union und der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges*, in: *Winfried Schulze* (Hrsg.), *Friedliche Intentionen – kriegereische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?* (St. Katharinen 2002) 21–55.

<sup>74</sup> Dieses Zugeständnis ging auf eine Forderung von Pfalz-Neuburg zurück; vgl. *Briefe und Akten*, Bd. 1 710.

<sup>75</sup> Vgl. *Briefe und Akten*, Bd. 1 616 Anm. 1, 689.

<sup>76</sup> Vgl. *Wolgast*, *Konfession* 64–73, 87f., 96f.; ferner *Peter Krüger*, *Die Beziehungen der*

zeichnende Bewußtsein der internationalen Solidarität fand im Pfälzer Kurfürsten immer einen aktiven Vertreter. Dem Feindbild der internationalen Verschwörung gegen das Evangelium entsprach das Selbstverständnis, wie es der frühere Kirchenratspräsident und Ratgeber Friedrichs III., Wenzel Zuleger, 1592 definierte: die Pfalz als „die ruestcammer des teutschen lands ... wider aller tyrannen tyrannei“<sup>77</sup>. Seit Friedrich III. waren die Pfälzer Politiker davon überzeugt, daß der Kampf gegen die Evangelischen in Westeuropa nur der erste Schritt war, dem danach die Unterdrückung in Deutschland folgen mußte<sup>78</sup>. Die Verantwortung für das Schicksal der verfolgten Glaubensbrüder hat insbesondere Friedrich III. sehr persönlich-emotional empfunden. Er versuchte daher immer erneut, die evangelischen Reichsstände in die Pflicht zu nehmen: „Wir Teutschen (haben) bißhieber in rosen gesessen, die andern aber mitten im blut.“<sup>79</sup> Zahlreiche Flüchtlinge wurden in der Kurpfalz aufgenommen und angesiedelt<sup>80</sup>. In der Wahrnehmung des Augsburger Bischofs Kardinal Otto Truchseß von Waldburg erschien Friedrich III. denn auch 1572 als „author seditionum et receptor rebellium omnium nationum“<sup>81</sup>. Zur Dokumentation und zu Missionszwecken wurden in Heidelberg mehrere ausländische Bekenntnisschriften gedruckt<sup>82</sup>.

Rheinischen Pfalz zu Westeuropa 1576–82 (phil. Diss. München 1964); *Bernard Vogler*, Die Rolle der pfälzischen Kurfürsten in den französischen Religionskriegen, in: *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 37 (1970) 235–266; *E. J. Khouri*, England and the Attempts to form a Protestant Alliance in the Late 1560s: A Case Study in European History (Helsinki 1981); *Andreas Wirsching*, Konfessionalisierung der Außenpolitik. Die Kurpfalz und der Beginn der französischen Religionskriege (1559–1562), in: *Historisches Jahrbuch* 106 (1986) 333–360.

<sup>77</sup> *Bezold*, Briefe, Bd. 3 620. Zuleger beklagte, daß die gegenwärtige Schwäche des Oberrats diese Position zerstören werde oder der Pfalz „einen solchen stos tun, das die nit bald mer wird kriegsvolk wider die Spanier und den babst können ausruesten“.

<sup>78</sup> Vgl. als Beispiel das Schreiben des Kanzlers Justus Reuber an François Hotman, 2. Jan. 1586: „Nobis omnibus, qui res et negotia publica hic tractamus, satis constat, non solius Regis Navarraei et vestrarum Ecclesiarum hanc causam esse, sed nobis et nostris Ecclesiis eam esse vobiscum communem. Vos destinati primo ictui, nos secundo.“ *Francisci et Joannis Hotmannorum patris ac filii et clarorum virorum ad eos epistolae* (Amsterdam 1700) 186 f. Dieselbe Überzeugung spiegelt sich in der Pfälzer Nebenproposition zum Reichsdeputationsstag in Worms 1586; vgl. RTA RV: Der Reichsdeputationsstag zu Worms 1586 (Göttingen 1994) 168–170.

<sup>79</sup> *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 1 252 (an Johann Friedrich d. M. von Sachsen, 13. Jan. 1562); vgl. auch ebd. 260 f. Bd. 2 221 f. benutzt Friedrich III. den Vergleich mit der Pflicht zum Löschen, wenn das Haus des Nachbarn brennt, um für aktive Solidarität zu werben.

<sup>80</sup> *Gerhard Kaller*, Wallonische und niederländische Exulantsiedlungen in der Pfalz im 16. Jahrhundert. Entstehung und Stadterhebung, in: *Oberrheinische Studien* 3 (1975) 327–351; *Diether Raff*, Die Pfalz als Refugium, in: *Heidelberger Jahrbücher* 30 (1986) 105–122; *Edgar J. Hürkey* (Hrsg.), Kunst – Kommerz – Glaubenskampf. Frankenthal um 1600 (Worms 1995).

<sup>81</sup> *W. E. Schwarz*, Briefe und Akten zur Geschichte Maximilians II. Teil 2 (Paderborn 1891) 5 (Denkschrift für die römische Kurie).

<sup>82</sup> Vgl. *Walter Henss*, Der Heidelberger Katechismus im konfessionspolitischen Kräftespiel seiner Frühzeit (Zürich 1983) 57–65.

Über die persönliche Betroffenheit hinaus waren für Friedrich III. wie für seine reformierten Nachfolger die Beziehungen zu Westeuropa politisch besonders wichtig, um die trotz der Anerkennung auf dem Reichstag 1566 weiterbestehende konfessionelle Isolation des Landes zu kompensieren. Die gemeinsame Konfession wurde zudem genutzt, um die Internationale der Reformierten und das Eingebundensein der Pfalz in sie zu demonstrieren und dadurch das eigene Gewicht zu erhöhen. 1566 bezog sich Friedrich III. vor der Reichstagsöffentlichkeit ausdrücklich auf „soviel gewalttätige königreich und lande . . ., dieser lehr anhenngig“: Frankreich, England, Schottland, Schweiz, Italien und Niederlande<sup>83</sup>. Johann Casimir, Friedrich IV. und Friedrich V. bzw. ihre Berater setzten gleichfalls auf die Karte des calvinistischen Internationalismus, agierten aber rationaler und berechnender als Friedrich III. Dynastische Verbindungen und Erziehung von Pfälzer Prinzen in Westeuropa stärkten die internationale Dimension der Heidelberger Politik<sup>84</sup>.

Das von der Kurpfalz benutzte Instrumentarium für ihre internationale Religionspolitik war vielgestaltig. Gesandtschaften und Petitionen richteten sich an die verfolgenden Obrigkeiten, v. a. Frankreich, Spanien<sup>85</sup>, die niederländische Generalstatthalterschaft, Savoyen. Dabei bemühten sich die Pfälzer Politiker, mit lutherischen Reichsfürsten zusammenzuarbeiten, was aber häufig wegen der konfessionellen Differenzen scheiterte<sup>86</sup>. Das besondere Interesse der Pfälzer Kurfürsten galt stets Frankreich als dem natürlichen Gegengewicht zu Spanien, wobei auf zwei Ebenen Politik gemacht wurde, der Ebene der französischen Krone und der Ebene der Hugenotten.

Neben die diplomatischen Bemühungen trat die Finanzhilfe. Dabei überanstrengte sich die Pfalz deutlich, zumal versprochene Rückzahlungen von französischer Seite ausblieben und seit Friedrich IV. sehr viel mehr Geld als bisher für eine große Hofhaltung verbraucht wurde<sup>87</sup>. Nur selten und vorübergehend gelang es, andere Reichsstände für eine materielle Unterstützung der Hugenotten, Heinrichs von Navarra oder Wilhelms von Oranien zu gewinnen.

<sup>83</sup> RTA RV 1566 1286; vgl. auch *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 1 252.

<sup>84</sup> Friedrich II., Friedrich III. und Johann Casimir waren in Frankreich, Lothringen und Burgund erzogen worden. Friedrich III. hatte 1569 in zweiter Ehe die Gräfin Amalia von Brederode, Witwe des Führers des ersten Geusenbundes, geheiratet; eine Schwester des Kurfürsten war mit dem Grafen Egmont verheiratet. Friedrich IV. heiratete 1593 Louise Juliane, Tochter Wilhelms von Oranien, Friedrich V. 1613 Elisabeth, Tochter Jakobs I. von England.

<sup>85</sup> Kontakte zu Spanien hatten 1581/82 bestanden; 1588 wurde dem Kuradministrator Johann Casimir eine spanische Pension angeboten. Dieser sah jedoch als Basis für eine engere Verbindung nur eine Verständigung des spanischen Königs mit seinen niederländischen Untertanen auf dem Boden der Duldung beider Religionen und der alten Freiheiten. Er wolle sich nicht zur Unterdrückung der Religion oder „wider das vaterland deutscher nation“ gebrauchen lassen; *Bezold*, Briefe, Bd. 3 130 f.

<sup>86</sup> Um sich nicht durch Unterstützung von Calvinisten zu kompromittieren, wurde gelegentlich vor einer Hilfsleistung eine Glaubensprüfung verlangt; vgl. *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 1 501 (Christoph von Württemberg an Friedrich III., 30. März 1564); vgl. ebd. 714 f.; Bd. 2 5 f.

<sup>87</sup> Vgl. die Zahlen in: Briefe und Akten, Bd. 1 58–61; *Ritter*, Geschichte, Bd. 2 63 f. Anm. 1.

Das für die Zeitgenossen besonders spektakuläre und am meisten konfliktträchtige Mittel der Pfälzer Religionspolitik war die direkte Militärhilfe und die bewaffnete Intervention<sup>88</sup>. Friedrich III. hatte zunächst den Hugenotten ein Widerstandsrecht abgesprochen und sie zur Zurückhaltung ermahnt<sup>89</sup>, vollzog aber seit dem Anwachsen des Einflusses der Guises auf die französische Politik und dem Übertritt Condés zur evangelischen Partei einen Perspektivenwechsel<sup>90</sup>. Die Pfälzer Kriegszüge summieren sich zu einer eindrucksvollen Liste: 1567/68 (Frankreich, Johann Casimir), 1574 (Niederlande, Pfalzgraf Christoph), 1575/76 (Frankreich, Johann Casimir), 1578/79 (Niederlande, Johann Casimir), 1583 (Köln, Johann Casimir), 1587 (Frankreich, Fabian von Dohna), 1591/92 (Frankreich, Christian von Anhalt). Erfolge wurden allerdings niemals erzielt, manche Feldzüge endeten sogar im völligen Scheitern und im Zerwürfnis, so mit Heinrich IV. und Wilhelm von Oranien. In Briefen an Kaiser und Reichsstände wie in gedruckten Ausschreiben wurden die Feldzüge verteidigt. So rechtfertigte Johann Casimir 1583 die Intervention in den Kölner Konflikt damit, daß es nicht nur um Erzbischof Gebhard gehe, sondern auch um „handhabung, schutz und schirm unserer wahren Christlichen Religion Augspurgischer Confession und Teutscher Nation Freyheit, wider deß Papst zu Rom einbrechende Tyranny“<sup>91</sup>.

Zwar waren der Glaubensschutz und die Solidarität das Haupt-, nicht aber das einzige Movens bei Interventionen. Als Preis für den zweiten Frankreichfeldzug 1575/76 hatte sich Johann Casimir von Condé die 1552 dem Reich verloren gegangenen Hochstifte Metz, Toul und Verdun als Erbeigentum zusagen lassen. Friedrich III. hielt aber dennoch daran fest, daß sein Sohn „propter publicum bonum vornemblichen ausgezogen“ sei und sich durch „das privatum nit verführn lassen“ werde<sup>92</sup>. Johann Casimir selbst versicherte dem Kaiser, den Zug „gegen die jämmerliche Verfolgung und die drohende Ausrottung der Bekenner der wahren christlichen Religion“ zu unternehmen<sup>93</sup>. Zacharias Ursinus, der eine Pflicht, verfolgte Glaubensgenossen mit Gewalt zu unterstützen, nicht anerkannte, sah dagegen schon 1568 als eigentlichen Motor der direkten Militärhilfe den Wunsch des

<sup>88</sup> Die Gegenposition zur Interventionspolitik definierte Wilhelm von Hessen, der den Hugenotten das Recht zu aktivem Widerstand absprach. Außerdem vermutete er, daß der „status causae ... nit in religion, sonder vornemblich in politicis“ bestehe, und wies schließlich darauf hin, daß es genug Probleme im Reich gebe. Zudem entspreche es der Lehre Christi und den Exempeln der Kirche nicht, „das wir uns nun frembter nationen, die beids, moribus et linguis, von uns abgesondert, sachen wolten annehmen“; *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 871 f. (an Johann Casimir, 23. Sept. 1575).

<sup>89</sup> Vgl. *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 1 178–181 (an Coligny, 23. Mai 1561); vgl. auch 378 (an Philipp von Hessen, 11. März 1563).

<sup>90</sup> Vgl. *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 134–137 (an Christoph von Württemberg, 15. Nov. 1567).

<sup>91</sup> Vgl. *Karl Schottenloher*, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1585, Bd. 3 (Leipzig 1936) Nr. 30899 (nicht VD 16); *Bezold*, Briefe, Bd. 2 163 f. Anm. 3.

<sup>92</sup> *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 938 (an Wilhelm von Hessen, 14. Jan. 1576).

<sup>93</sup> *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 140 f. (an Maximilian II., 17. Nov. 1567).

Kurfürsten, „filium (sc. Johann Casimir) groß zu machen“<sup>94</sup>. Die Zuspitzung des französischen Gesandten, Johann Casimir „non quaerit religionem, sed regionem“<sup>95</sup>, war in dieser Einseitigkeit zwar unzutreffend, aber deutlich verbanden sich Sorge für die Glaubensbrüder und für das Vorankommen des Reiches Gottes mit pfälzischem Hausmachtinteresse. Der Frieden von Beaulieu 1576 ließ Johann Casimir im übrigen leer ausgehen; um den Frieden zu ermöglichen, verzichtete er gegen eine Geldentschädigung, die allerdings nicht gezahlt wurde, auf die Hochstifte.

Feste Bündnisse mit westeuropäischen Staaten konnten erst in der Phase der 1608 gegründeten Union abgeschlossen werden. Als vornehmster weltlicher Kurstand war die Kurpfalz zwar schon seit Ottheinrich Anlaufstelle von englischen und französischen Gesandtschaften mit Bündnisangeboten gewesen<sup>96</sup>, ein nachhaltiger Erfolg war aber ausgeblieben. Als Direktor der Union schloß die Pfalz Bündnisse mit Heinrich IV. (1610), Jakob I. (1612) und den Generalstaaten (1613). Allerdings warnte der Unionstag in Schwäbisch Hall 1610 vor zu engen Verbindungen mit fremden Mächten, da dies dem Bundeszweck der Erhaltung von „des reiches ordnungen und constitutiones“ abträglich sein könne<sup>97</sup>.

## VII. Böhmen und die Katastrophe der Pfälzer Politik

Die Pfälzer Politik im letzten Jahrzehnt vor der böhmischen Königswahl wurde von Christian von Anhalt, unterstützt von Ludwig Camerarius, geleitet. Christian war zunehmend von der Unausweichlichkeit des Krieges zwischen den Religionsparteien im Reich und in Europa überzeugt. Die Schwerpunktverlagerung der pfälzischen Außenpolitik von Westen nach Osten zeichnete sich frühzeitig ab, als der Fürst erwog, die innerhabsburgischen Gegensätze zu nutzen und mit Unions-truppen in Böhmen zu intervenieren<sup>98</sup>. Anlässlich einer Gesandtschaft der Union zu Rudolf II. (Juli-September 1609) verhandelte er außer mit den österreichischen auch mit Vertretern der böhmischen und schlesischen Stände über ein Defensivbündnis, gerichtet auf „Erhaltung der evangelischen Religion, des Ansehens des Kaisers und Königs von Böhmen und die Abwehr unfriedlichen Wesens“<sup>99</sup>. Hatte Anhalt zunächst Rückhalt bei Heinrich IV. gesucht, orientierte er sich nach dessen Ermordung auf England – 1613 fand die englische Heirat statt – und die General-

<sup>94</sup> *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 1054 („Monita“, dem Kurfürsten durch den Sekretär Cirler vorgelegt, 26. Mai 1568).

<sup>95</sup> *Kluckhohn*, Briefe, Bd. 2 773 (Bericht Peter Dathenus', Dez. 1574).

<sup>96</sup> Vgl. *Kurze*, Ott Heinrich 44–52.

<sup>97</sup> Briefe und Akten, Bd. 3 (München 1877) 97.

<sup>98</sup> Vgl. Briefe und Akten, Bd. 2 (München 1874) 12f. (an Friedrich IV., 16. Juni 1608); *Hans-Jörg Herold*, Markgraf Joachim Ernst von Brandenburg-Ansbach als Reichsfürst (Göttingen 1973) 152.

<sup>99</sup> Vgl. Briefe und Akten, Bd. 2 390–420 (Relation Anhalts über seine Verhandlungen am Kaiserhof); ebd. 409f. Anm. 1 der Entwurf eines Vertrags über gegenseitige Unterrichtung und Unterstützung zwischen Union und böhmisch-schlesischen Ständen.

staaten. Im August 1618 sah er die Zeit für den großen Krieg gekommen: „Die resolutio totius status Germaniae (will) auff armirung und krieg auslaufen. ... Salus patriae (ist) in nichts weiters als den armis und denselben guten anlegung und gebrauch zu suechen.“<sup>100</sup> Eine reale Aufrüstung fand jedoch kaum statt.

Auf dem Rothenburger Unionstag im Oktober 1618 traten Christian von Anhalt und Camerarius dafür ein, den Aufstand in Böhmen als „eine allgemeine religions- und freyheitssache“ zu werten<sup>101</sup>, konnten aber nur erreichen, daß die Union sich zu Schreiben an Kaiser, böhmische Stände und Sachsen bereit fand. Das Bewußtsein einer fundamentalen Bedrohung war unter den Bundesständen offensichtlich nicht vorhanden. Nach der Annahme der Wahl und der Inbesitznahme der Residenzstadt Prag erließ Friedrich V. ein öffentliches Ausschreiben an alle „christlichen Potentaten, Churfürsten und Stände“, in dem er sein Handeln vor allem mit religiösen Argumenten rechtfertigte<sup>102</sup>. Die auf ihn gefallene Wahl verstand er als Auftrag Gottes, dem er sich nicht entziehen durfte. Die Wahl abzulehnen, hätte Blutvergießen in Böhmen sowie Gewaltanwendung gegen die Pfalz und die evangelischen Reichsstände bedeutet. Die von ihm proklamierten Ziele waren die der Pfälzer Politik der letzten Jahrzehnte: Gottes Ehre, allgemeine Wohlfahrt, Schutz der Verfolgten und Erhaltung der „gemeinen Libertät“. Friedrich V. war offensichtlich von seiner Funktion als Gottes Werkzeug für die bedrängten Böhmen überzeugt<sup>103</sup>. In Flugschriften wurde er als der mystische Held der Endzeit gefeiert<sup>104</sup>.

Diplomatisch wie militärisch war die Böhmenpolitik miserabel vorbereitet und abgesichert. Die Schlacht am Weißen Berg, die eigentlich nicht kriegsentscheidend hätte sein müssen, ruinierte buchstäblich von einem Tag auf den andern die Position der Pfalz im Reichsgefüge und im europäischen Zusammenhang. Die Pfalz wurde von der sich rasch vertiefenden mitteleuropäischen Krise verschlungen – von einem die Politik aus konfessioneller Überzeugung aktiv mitgestaltenden und vorantreibenden Subjekt fiel sie in den Status eines bloßen Objekts, das am Ende des Krieges als einziger Reichsstand die alte Position nicht wiedergewinnen konnte. Die konfessionsbestimmte Politik der Pfalz hatte schließlich ihre eigenen Fundamente zerstört.

<sup>100</sup> Herold, Joachim Ernst 223 (Christian von Anhalt und Joachim Ernst von Ansbach an Friedrich V., 13. Aug. 1618).

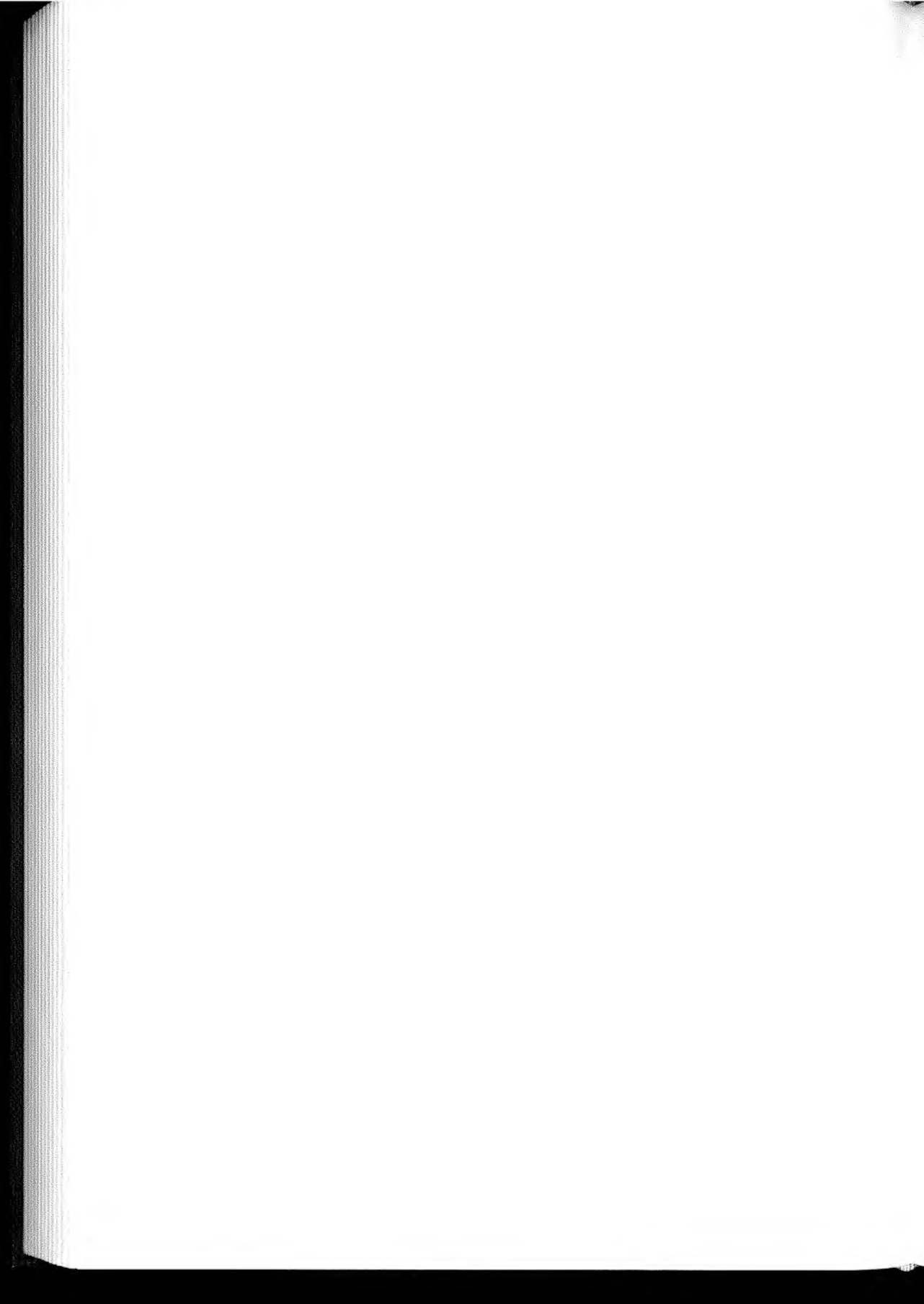
<sup>101</sup> Vgl. Weigelt, Franken 106–109; Herold, Joachim Ernst 224–226.

<sup>102</sup> Vgl. Lorenz, Quellen 409–418. Das Ausschreiben war von Camerarius verfaßt worden; vgl. Peter Bilhöfer, Nicht gegen Ehre und Gewissen. Friedrich V., Kurfürst von der Pfalz – der Winterkönig von Böhmen (1596–1632) (Heidelberg 2004) 74.

<sup>103</sup> Vgl. Bilhöfer, Ehre und Gewissen 72, 204f., 241 Anm. 517; John Gustav Weiß, Die Vorgeschichte des böhmischen Abenteuers Friedrichs V. von der Pfalz, in: ZGO NF 53 (1940) 469.

<sup>104</sup> Vgl. Johann Plaustrarius von Kaiserslautern, Wunder- und figürliche Offenbarung (1620); ausführlich referiert von Roland Haase, Das Problem des Chiliasmus und der Dreißigjährige Krieg (phil. Diss. Leipzig 1933) 54–60.





## *Holger Th. Gräf*

„... indem ihre Gnaden  
sich die Evangelische Christliche lehre bewegen  
und gegen die papisten gebrauchen lassen ...“

Protestantischer Fundamentalismus  
in Hessen und der Wetterau als kriegstreibender Faktor

### Vorüberlegung

Im Jahre 1616 stiftete die Witwe des sechs Jahre zuvor am Niederrhein gefallenen Grafen Albrecht Otto I. von Solms-Laubach (1576–1610) ein Epitaph, das in der Stadtkirche der kleinen Residenzstadt Aufstellung fand. Es ist in Öl auf Holz ausgeführt und mißt stattliche 204 cm in der Breite und 340 cm in der Höhe<sup>1</sup>. Die Schrifttafel in der Sockelzone informiert über den Graf und seine Todesumstände<sup>2</sup>. Eine Leiste mit den Wappen seiner sechzehn Ahnen trennt das eigentliche Epitaphbild davon ab. Dieses Bild weist drei Darstellungsebenen auf: Im Vordergrund ist die Grafenfamilie zu sehen, links der Graf, zwischen ihm und seiner Witwe der posthum geborene Nachfolger, angesprungen von einem Schoßhündchen. Weiter nach rechts folgen die lebenden und verstorbenen Töchter des Paares. Dahinter – von einer Balustrade abgetrennt – ist eine Auferstehungsszene dargestellt, teilweise geschickt vom Sonnenlicht hervorgehoben, genauso wie Teile der authentischen Ansicht Laubachs, in seiner hügeligen Waldlandschaft. Über

<sup>1</sup> Vgl. *Ernstotto Graf zu Solms-Laubach*, Clemens Beutler: Ein Laubacher Maler um 1600 (Laubach 1956); im folgenden zitiert: *Solms-Laubach*, Beutler.

<sup>2</sup> Der Text lautet: „Der hochwolgeborne Grave und Herr, Herr Albrecht Otto Grave zu Solmß, Herr zu Müntzenberg, Wildenfels und Sonnenwaldt etc. ist den 9.[en]December Ao 1576 uf diese weld gebohrn; hat mit der Durchleuchtigen Hochgebornen Fürstin, Frewlin Anna geborner Landgrävin zu Hessen am 28ten tag Octobris Ao 1601 zu Caßel beylager gehalten und ist Ao 1610 am 2 tag Martij, indem ihre gn.[aden] sich die Evangelische Christliche lehre bewegen und gegen die papisten gebrauchen lassen, vor Bredenbend Ritterlich streitend mit einem stück geschossen, daß uff der wahlstat plieben, hernacher sind ihre gn.[aden] auß Hengsperg gen Gülich in die Statt geführt und daselbst in der Kirchen in beysein etlicher königlicher gesanten, sieben Fürsten und vieler Graven, Herrn Obristen und befehlhabern stattlich zur erden bestattet worden.“

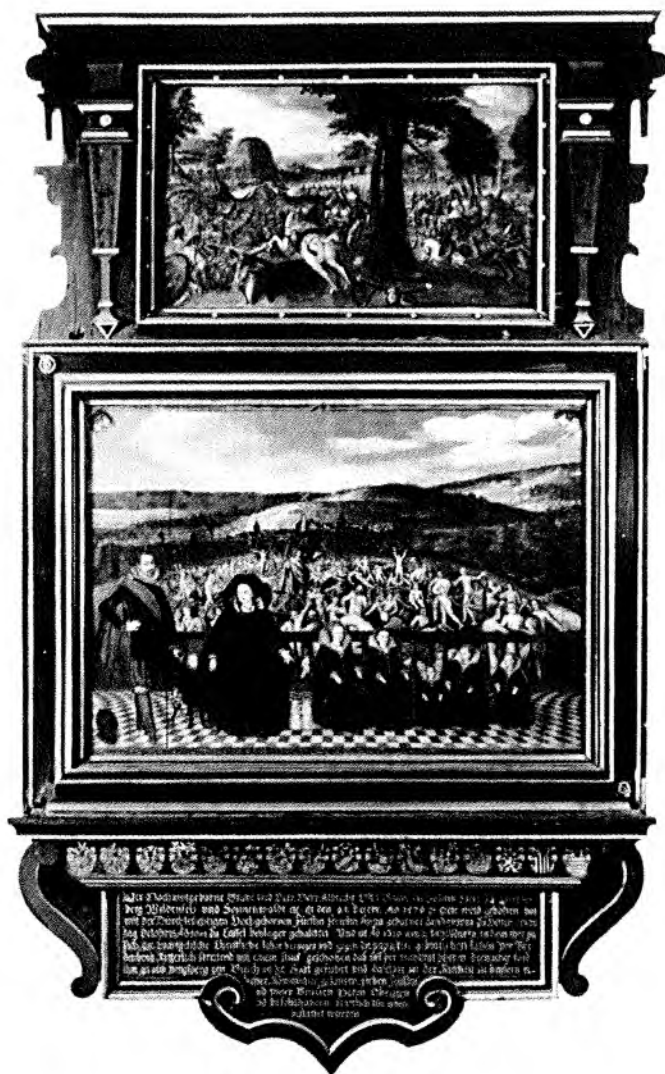


Abb. 1: Clemens Beutler: Epitaph für Graf Albrecht Otto von Solms-Laubach (1576–1610), 340 x 204 cm, Öl auf Holz, gemalt 1616, Stadtkirche Laubach, (aus: Solms-Laubach, Beutler, Nr. 17).

diesem Bild zeigt im Auszug ein weiteres Gemälde eine Reiterschlacht, die von Kämpfern in zeitgenössischen türkischen Trachten dominiert wird.

Angeregt durch den Hinweis von Rainer und Trudl Wohlfeil, „dass sich [Bild-epitaphien] neben sogenannten realkundlichen auch historische Aussagen entnehmen lassen, beispielsweise über religiöse und gesellschaftliche Vorstellungen, d. h.

über das Weltbild eines Einzelnen, von Familien und von sozialen Großgruppen, wie Gemeinden, Bruderschaften, Zünften und anderweitigen Korporationen oder Klöstern“<sup>3</sup>, soll dieses Gedächtnisbild auf eine mögliche konfessionsfundamentalistische Haltung befragt werden. Dazu wird von zwei Prämissen ausgegangen, die den Gegenwartsbezug der Thematik unterstreichen und die Chancen einer thesenhaften Beschäftigung mit einem als paradigmatisch aufgefaßten Begriff des „Konfessionsfundamentalismus“ für das Verständnis aktueller Entwicklungen<sup>4</sup> wie für die Entwicklungen um 1600 verdeutlichen können<sup>5</sup>:

*Erstens:* Um 1600, ebenso wie gegenwärtig, spielte im religiösen Fundamentalismus eine apokalyptische oder eschatologische Vorstellung vom Lauf der Geschichte eine große Rolle. Die Ereignisse der eigenen Gegenwart werden als Vorzeichen des nahenden Endes bzw. eines stattfindenden, alles dominierenden endzeitlichen Kampfes gedeutet. Wichtiger aber noch – und dadurch erst historisch wirkmächtig – wird dieser Glaube durch die Identifikation des machtpolitischen oder militärischen Gegners als dem Bösen an sich. Am Ende des Kampfes mit diesem Bösen kann nur dessen Vernichtung oder der eigene Untergang stehen. In diesem Kampf entscheidet sich das Heil der eigenen Seele wie das des eigenen Gemeinwesens: ewige Verdammnis oder die Auferstehung und das ewige Leben. Die eigene Existenz und das zeitgenössische politische Geschehen werden also in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang gesehen<sup>6</sup>. *Zweitens:* Der Fundamentalismus in Europa um 1600 – ebenso wie sein Auftreten in den USA in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts<sup>7</sup> oder seine gegenwärtige weltweite Konjunktur – ist grundsätzlich als Reaktion auf bzw. Symptom für eine umfassende Krise in den religiösen bzw. ideologischen Weltanschauungssystemen sowie in den Wirtschafts-, Politik- und Gesellschaftsordnungen zu sehen<sup>8</sup>. In geradezu genialer

<sup>3</sup> Rainer und Trudl Wohlfel unter Mitwirkung von Viktoria Strobbach, Nürnberger Bild-epitaphien. Versuch einer Fallstudie zur historischen Bildkunde, in: ZHF 12 (1985) 129–180, Zitat 135.

<sup>4</sup> Vgl. jetzt zum Überblick Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung (Querschnitte 16, Innsbruck, Wien, München, Bozen 2004); im folgenden zitiert: Six, Riesebrodt, Haas, Fundamentalismus.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Heinz Schilling, Die konfessionellen Glaubenskriege und die Formierung des frühmodernen Europa, in: Peter Herrmann (Hrsg.), Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart (Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft e.V. der Wissenschaften Hamburg 83, Göttingen 1996) 123–137.

<sup>6</sup> Ich würde hier nicht zögern, zumindest hypothetisch Samuel Huntingtons „Clash of civilizations“ als eine gleichsam säkularisierte Form dieser teleologischen Geschichtsauffassung zu betrachten; Samuel Huntington, Kampf der Kulturen (München, Wien 1996). Vgl. auch Six, Riesebrodt, Haas, Fundamentalismus 28–31.

<sup>7</sup> In den protestantischen Gemeinden des US-amerikanischen „bible belt“ entwickelte sich der Fundamentalismus in Reaktion auf die als krisenhaft empfundenen Prozesse der Industrialisierung, Urbanisierung und Säkularisierung seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; vgl. George Marsden, Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelism, 1870–1925 (New York 1980).

<sup>8</sup> Dazu den Beitrag von Bernd Roeck in diesem Band. Vgl. aber auch bereits Peter Clark (Hrsg.), The European Crisis of the 1590s: Essays in Comparative History (London 1985).

Weise gelang und gelingt es dem religiösen/konfessionellen Fundamentalismus, die aus der allgemeinen Krise resultierende Kombination von existentieller Bedrohung, von Zukunftsangst und Perspektivenlosigkeit aufgrund politischer und/oder sozioökonomischer Umbrüche nicht in Lethargie und Schicksalsergebenheit münden zu lassen, sondern einen geradezu charakteristischen nervösen Aktivismus zu generieren. Der Bogen wäre hier von den teilweise eruptiven Frömmigkeitspraktiken Einzelner und Gruppen bis hin zu der extensiven Verordnungstätigkeit der obrigkeitlichen Herrschaftsträger zu spannen.

In diesem Sinne wäre also „Fundamentalismus“ grundsätzlich weniger als kirchlich-theologisches Phänomen, sondern eher als strukturelles Problem in einer gesamtgesellschaftlichen krisenhaften Umbruchsituation zu betrachten. Die feinen Differenzierungen der theologischen Inhalte scheinen dabei insgesamt weniger geschichtswirksam als die verbreitete soziopsychische Erregung, die weite Teile der Bevölkerung, einschließlich der politischen und intellektuellen Eliten, über die Konfessionsgrenzen hinweg ergriffen und mobilisiert hatte<sup>9</sup>.

Im folgenden wird versucht, diese beiden Prämissen am konkreten historischen Befund zu testen. Dabei wird in Darstellung und Methode mit einem zugegebenermaßen riskanten Eklektizismus (von der historischen Faktorenbeschreibung bis zur Kunstgeschichte bzw. historischen Bildkunde) vorgegangen. Dieser Eklektizismus ist jedoch nötig, um dem thesenhaften Arbeitsbegriff „Konfessionsfundamentalismus“ adäquate historische Befunde überhaupt zuzuordnen, bzw. diese entsprechend (neu) beschreiben und interpretieren zu können<sup>10</sup>. In zwei Schritten werden die Probleme von der „Allgemeinen soziopsychischen Erregbarkeit in der Region“ (I.) auf „Die allgemeine Lage der Wetterauer Grafen und Albrecht Otto I. von Solms-Laubach“ (II.) abgeleitet, um davon ausgehend „Das Bildepitaph“ (III.) für diesen Grafen näher für unsere Fragestellung zu betrachten.

<sup>9</sup> In zahlreichen Arbeiten zu den Exulanten des 16. und frühen 17. Jahrhunderts sowie zu den staatlich-politischen Auseinandersetzungen im frühmodernen Territorialstaat des Alten Reiches hat Heinz Schilling wiederholt darauf hingewiesen, daß „der ‚gesellschaftliche und politische Charakter‘ einer Konfession nicht ausschließlich von ihrem Dogma und ihrer Spiritualität bestimmt wurde, sondern zu einem erheblichen Teil funktional gedeutet werden muß zu den übrigen Umständen des jeweiligen Gesellschaftssystems sowie der konkreten politischen Situation [...]“; vgl. *Heinz Schilling*, Konfessionskonflikt und Staatsbildung: eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 48, Gütersloh 1981) 380–387, Zitat 382; *Heinz Schilling*, Innovation through Migration: The Settlements of Calvinistic Netherlanders in Sixteenth- and Seventeenth Century Central and Western Europe, in: *Histoire Sociale – Social History* 26 (1983) 7–33; *Heinz Schilling*, Die frühneuzeitliche Konfessionsmigration, in: *Klaus J. Bade* (Hrsg.), Themenheft Migration in der europäischen Geschichte seit dem späten Mittelalter: Vorträge auf dem Deutschen Historikertag in Halle a.d. Saale, 11. September 2003 (IMIS 20, Osnabrück 2002) 67–89, hier 83, 85.

<sup>10</sup> Klaus Garber hat in seinem Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Anton Schindling auf dem in diesem Band dokumentierten Kolloquium ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Beschäftigung mit dem „Konfessionsfundamentalismus“ mehr erfordert als die (erneute) Lektüre der einschlägigen Korrespondenzen und Protokolle der damaligen Akteure und daher für eine Erweiterung des Quellenkanons plädiert.

## I. Allgemeine soziopsychische Erregbarkeit in der Region

Die in den Jahrzehnten vor und während des Dreißigjährigen Krieges allerorten festzustellende soziopsychische Erregbarkeit, gekoppelt mit einem eschatologischen Bewußtsein, das einen Zusammenhang zwischen der zeitgenössischen Erfahrung von Krieg und Gewalt und einer religiös begründeten Endzeiterwartung herstellte, hatte auch den hessischen Raum ergriffen<sup>11</sup>. Den längerfristigen Rahmen für diese Vorgänge stellt die im Zusammenhang mit der „Kleinen Eiszeit“ zu sehende konjunkturelle Krise ab den 1570er Jahren dar<sup>12</sup>. So wenig sich eine soziale Selektivität ausmachen läßt, so wenig sind zunächst Unterschiede zwischen den Angehörigen der unterschiedlichen Konfessionen zu erkennen. Um dem Handeln und Denken der Menschen um 1600 auch nur ansatzweise gerecht zu werden, ist es daher nötig, „die Naivität massiven religiösen Kurzschließens, welches aus irgendwelchen natürlichen Vorkommnissen [...] glaubte, unfehlbar ein Urteil Gottes ableiten zu dürfen“<sup>13</sup>, stets grundsätzlich mit zu bedenken<sup>14</sup>. Jedoch fällt die Entscheidung schwer, ob die in den politischen Korrespondenzen der Fürsten und Politiker vollzogene Verquickung der Berichte über Himmels- und Wunderzeichen mit den politischen und militärischen Ereignissen eher argumentativ instrumentalisiert worden ist oder wirklich ihrer tiefsten inneren Überzeugung entsprochen hat. Immerhin findet sich dieses Kurzschließen auch bei Fürsten mit bekannten naturwissenschaftlichen Neigungen und Kenntnissen sowie teilweise gepaart mit Spott für die kindliche Frömmigkeit und Wundergläu-

<sup>11</sup> Allgemein *Robin Bruce Barnes*, *Prophecy and the Eschaton in Lutheran Germany 1530–1630* (Richmond 1980); *Robin Bruce Barnes*, *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation* (Stanford 1988); *Hartmut Lehmann*, *Endzeiterwartung im Luthertum im späten 16. und im frühen 17. Jahrhundert*, in: *Hans-Christoph Rublack* (Hrsg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland: wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197, Gütersloh 1992) 545–554; *Matthias Asche*, *Anton Schindling* (Hrsg.), *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges* (Münster 2002) liefern zahlreiche südwestdeutsche Fallstudien zu diesem Themenbereich; zuletzt *Markus Meumann*, *The experience of violence and the expectation of the end of the world in seventeenth-century Europe*, in: *Joseph Canning*, *Hartmut Lehmann*, *Jay Winter* (Hrsg.), *Power, Violence and Mass Death in Pre-Modern and Modern Times* (Aldershot 2004) 141–159.

<sup>12</sup> *Wolfgang Behringer*, *Kleine Eiszeit und Frühe Neuzeit*, in: *Wolfgang Behringer*, *Hartmut Lehmann*, *Christian Pfister* (Hrsg.), *Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 212, Göttingen 2005) 415–508; im folgenden zitiert: *Behringer*, *Lehmann*, *Pfister*, *Konsequenzen*; *ders.*, *Die Krise von 1570. Ein Beitrag zur Krisengeschichte der Neuzeit*, in: *Manfred Jakubowski-Tiessen*, *Hartmut Lehmann* (Hrsg.), *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten* (Göttingen 2003) 51–156.

<sup>13</sup> *Ernst Walter Zeeden*, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 15, Stuttgart 1985) 95.

<sup>14</sup> Vgl. jetzt *Benigna von Krusenstjern*, „Gott der allmächtig, der das wetter fihren kann, wohin er will.“ Gottesbild und Gottesverständnis in frühneuzeitlichen Chroniken, in: *Behringer*, *Lehmann*, *Pfister*, *Konsequenzen* 179–194.

bigkeit ihrer Zeitgenossen<sup>15</sup>. So identifizierte etwa 1603 Landgraf Moritz der Gelehrte von Hessen-Kassel gegenüber seinem Onkel Ludwig IV. von Hessen-Marburg „ein seltzamb Spectacul“ am Himmel, das als Zeichen nahender Kriegsgefahr gedeutet wurde, als einen Meteoriten und die dabei vernommenen Geräusche als vom Wind übertragene Schüsse und Musik der Miliz, die in der Gegend ein Manöver abgehalten hatte<sup>16</sup>. Einige Jahre zuvor äußerte Moritz indes auch die Sorge, daß aufgrund der Konversion Heinrichs IV. von Frankreich, „Gott der Allmächtige, welcher bisher den König wunderbar gegen seine Feinde geschützt habe, seine Hand abthun und (den König) heftig strafen“ werde<sup>17</sup>.

Auf reformierter Seite erhielt die Entwicklung im chiliastischen Denken einen deutlichen Schub durch die Stilisierung des Pfälzer Kurfürsten als Lichtgestalt der nahenden Endzeit<sup>18</sup>. Damit ging auch die weitere Dämonisierung des politischen und militärischen Gegners einher. Diesem unterstellte man stets jenes aggressive Verhalten gegenüber den Glaubensverwandten, gegen das man sich mit einem Verteidigungsbündnis schützen müsse. Im Reich bereits seit den Pack'schen Händeln, in Europa seit dem Treffen von Bayonne 1565 wimmelte es in den politischen Korrespondenzen von dergleichen Gerüchten und Bündnisverhandlungen. Eine Allianz des Feindes mit den Mächten der Finsternis, seine Gleichsetzung mit dem Antichristen oder dem „Türken“ als dem Erbfeind der Christenheit erlangte rasch topischen Charakter<sup>19</sup>. So berichtete 1599 Herzog Johann Kasimir von Sachsen-Coburg mit unverhohlenem Entsetzen an Landgraf Moritz, daß eine

<sup>15</sup> Zum Folgenden siehe *Holger Th. Gräf*, Konfession und internationales System: die Außenpolitik Hessen-Kassels im konfessionellen Zeitalter (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 94, Darmstadt und Marburg 1993) 201–214; im folgenden zitiert: *Gräf*, Konfession.

<sup>16</sup> Staatsarchiv Marburg (im folgenden: StAMr) 4a 40, Lgf. Ludwig an Lgf. Moritz, Marburg 2. Okt. 1603; Lgf. Moritz an Lgf. Ludwig, Kassel 8. Okt. 1603.

<sup>17</sup> Zitiert nach *Christoph von Rommel*, Geschichte von Hessen, 10 Bde. (Kassel 1820–1858) hier Bd. 7, 256.

<sup>18</sup> Vgl. *Roland Haase*, Das Problem des Chiliasmus und der Dreißigjährige Krieg (Leipzig 1933) 53–59; im folgenden zitiert: *Haase*, Chiliasmus; und *Matthias Pöhl*, Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich, in: ARG 93 (2002) 278–293; im folgenden zitiert: *Pöhl*, Deutungsmuster; sowie den Beitrag von *Eike Wolgast* in diesem Band.

<sup>19</sup> Vgl. *Holger Th. Gräf*, „Erbfeind der Christenheit“ oder potentieller Bündnispartner? Das Osmanenreich im europäischen Mächtesystem des 16. und 17. Jahrhunderts – gegenwartspolitisch betrachtet (37–51); im folgenden zitiert: *Gräf*, Erbfeind und *Claire Norton*, „The Lutheran is the Turks' luck“: imagining, alliance and conflict on the Habsburg-Ottoman marches in an account of the sieges of Kanije (Nagykanizsa) 1600–1 (67–81), beide Beiträge in: Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie in der Neuzeit, hrsg. von *Marlene Kurz*, *Martin Scheutz*, *Karl Vocelka* und *Thomas Winkelbauer* (MIOG-Beiheft 48, Wien 2005); sowie *Eike Wolgast*, Die Wahrnehmung von Nichtchristen und konfessionellen Gegnern in der frühen Neuzeit, in: Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters, Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtstages von Professor Dr. Adolf Martin Ritter, hrsg. von *Angelika Dörfler-Dierken*, *Wolfram Kinzig* und *Markus Vinzent* (Mandelbachtal, Cambridge 2001) 131–149, hier 139–142, im folgenden zitiert: *Wolgast*, Wahrnehmung.

„schwarze Persohn“ als Bote zwischen dem Würzburger Bischof und den Spaniern am Niederrhein fungiere: Die regionale gegenreformatorische Macht kontaktiert die europäische Führungsmacht der Gegenreformation mit Hilfe eines Höllenknechtes<sup>20</sup>!

Die Auswirkungen dieser Phänomene wurden im hessischen Raum und der Wetterau in zweierlei Hinsicht zusätzlich gefördert. Zum einen wurden im Westen des Reiches, vom Oberrhein bis nach Ostfriesland, die Gefahren einer militärisch aggressiv auftretenden Gegenreformation und die Gräuel des konfessionell aufgeladenen Konfliktes ängstlich beobachtet bzw. deren Konsequenzen hautnah erlebt, sei es durch die Aufnahme von Exulanten, sei es durch Übergriffe der kriegführenden Parteien auf das Reichsgebiet, sei es durch Sold- und Kriegsdienste. Zum anderen entfalteten die Hugenotten nicht anders als die Niederländer intensive diplomatische Aktivitäten in den östlich benachbarten Reichsterritorien. Kaum ein protestantischer Hof oder eine Stadt zwischen Straßburg, Heidelberg, Frankfurt und Kassel, die nicht regelmäßig Gesandtschaften aus Frankreich und den nördlichen Niederlanden empfangen, die hier um politische, vor allem aber um finanzielle und militärische Unterstützung warben und dabei nicht müde wurden, die *leyenda negra* zu verbreiten<sup>21</sup>. Dementsprechend früh entwickelte sich unter den hessischen Landgrafen und den Wetterauer Grafen ein Gefühl für den Zusammenhalt des europäischen Protestantismus, das freilich in seiner Wirkmächtigkeit von der jeweiligen territorial- und reichspolitischen wie der dynastischen Situation abhängig war<sup>22</sup>.

## II. Die allgemeine Lage der Wetterauer Grafen und Albrecht Otto I. von Solms-Laubach

Es ist hier nicht der Ort, die hinlänglich bekannte Geschichte der Grafen von Solms-Laubach vor dem Hintergrund des Wetterauer Grafenvereins im 16. und frühen 17. Jahrhundert zu referieren<sup>23</sup>. Vielmehr soll nur mit wenigen Hinweisen

<sup>20</sup> StAMr 4h 39, Hrg. Johann Kasimir an Lgf. Moritz, Coburg 5. Februar 1599.

<sup>21</sup> Vgl. dazu künftig *Heinz Schilling*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1659 (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen, hrsg. von *Heinz Duchhardt* u. *Franz Knipping* Bd. 2, Paderborn 2007) hier Kap. A, VI. Neben ad hoc-Gesandtschaften bedienten sich die Generalstaaten mit Pieter Corn. Brederode aber auch bereits früh eines ständigen Gesandten bei den protestantischen Reichsständen, der in Heidelberg, Frankfurt und Hanau residierte und von dort aus die anderen Höfe besuchte. Vgl. *Uwe Sibeth*, Gesandter einer aufständischen Macht. Die ersten Jahre der Mission von Dr. Pieter Cornelisz. Brederode im Reich (1602–1609), in: ZHF 30 (2003) 19–52.

<sup>22</sup> *Gräf*, Konfession 84–107.

<sup>23</sup> Knapper Überblick, freilich mit Schwerpunkt auf den reformierten Grafschaften, bei *Georg Schmidt*, Die „Zweite Reformation“ im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins. Die Einführung des reformierten Bekenntnisses im Spiegel der Modernisierung gräflicher Herrschaftssysteme, in: *Heinz Schilling* (Hrsg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“: wissenschaftliches Symposium des



auf jene Fakten hingewiesen werden, die zum Verständnis der hier behandelten Fragen wichtig erscheinen.

Die Wetterauer Grafenfamilien sind im Grunde als „Modernisierungsverlierer“ im Prozeß der frühmodernen Staatsbildung zu begreifen. Sie konnten zwar im kirchlichen und Bildungsbereich beträchtliche Erfolge erzielen, machtpolisch spielten sie indes kaum eine Rolle, und mehr als eine defizitäre Staatlichkeit brachten sie nicht zustande. War ihre territoriale Machtbasis ohnehin bescheiden, so verschärfte sich die Situation durch weitere Teilungen des Besitzes im Laufe des 16. Jahrhunderts. „Der Wetterauer Grafenverein sollte die Nachteile (der so entstehenden) kleinräumigen Herrschaft in einem zunehmend territorialisierten und ‚verdichteten‘ Reich überwinden helfen.“<sup>24</sup> Dies gelang nur ansatzweise. Trotz mehrfacher Anläufe zur Durchsetzung von Primogeniturordnungen oder familiären Einigungsverträgen zur gemeinsamen Herrschaft und Steuerpolitik, führte der Zwist zwischen den Erben in den meist relativ kinderreichen Familien zu immer neuen Teilungen<sup>25</sup>. Bis zum Ende des Alten Reiches splitterten sich die Solms, um nur ein Beispiel zu nennen, in zehn Linien auf. Bei den Ysenburgern, Nassauern und den meisten anderen Dynastien sah es nicht viel anders aus<sup>26</sup>. Die knappen Ressourcen der oft nur wenige Quadratkilometer großen Teilgrafschaften mit ein paar tausend Einwohnern machten ein standesgemäßes Leben und Auftreten der Angehörigen der Grafenfamilien kaum möglich, zumal die Steuereinkünfte und landwirtschaftlichen Abgaben aus den in Westerwald und Vogels-

Vereins für Reformationsgeschichte 1985 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195, Gütersloh 1986) 184–213; im folgenden zitiert: *Schmidt*, Zweite Reformation. Vgl. zu Laubach immer noch *Otto Graf zu Solms-Rödelheim*, Friedrich Graf zu Solms-Laubach, erster regierender Graf zu Rödelheim, 1574–1635 (Berlin 1888); im folgenden zitiert: *Solms-Rödelheim*, Friedrich. Auf die zahlreichen biografischen Studien zu den unterschiedlichen Linien der Solms von *Friedrich Uhlhorn* sei pauschal verwiesen, die bibliographisch erfaßt sind bei *Georg Schmidt*, Der Wetterauer Grafenverein. Organisation und Politik einer Reichskorporation zwischen Reformation und Westfälischem Frieden (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 52, Marburg 1989) 632; im folgenden zitiert: *Schmidt*, Grafenverein.

<sup>24</sup> *Schmidt*, Grafenverein 1.

<sup>25</sup> Vgl. *Volker Press*, Die Landschaft aller Grafen von Solms. Ein ständisches Experiment am Beginn des 17. Jahrhunderts, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 27 (1977) 37–106, hier 39f., 61; im folgenden zitiert: *Press*, Landschaft; sowie *Friedrich Uhlhorn*, Die böhmische Linie des Hauses Solms-Lich, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 9 (1959) 86–119, hier 97–100.

<sup>26</sup> Vgl. den Überblick bei *Fritz Wolff*, Grafen und Herren in Hessen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: *Walter Heinemeyer* (Hrsg.), Das Werden Hessens (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 50, Marburg 1986) 333–347. An neueren Fallstudien nenne ich *Jürgen Ackermann*, Verschuldung, Reichsdebitverwaltung, Mediatisierung. Eine Studie zu den Finanzproblemen der mindermächtigen Stände im Alten Reich: Das Beispiel der Grafschaft Ysenburg-Büdingen 1687–1806 (Schriften des Hessischen Landesamtes für geschichtliche Landeskunde 40, Marburg 2002) sowie *Thomas Mutschler*, Haus, Ordnung, Familie. Wetterauer Hochadel im 17. Jahrhundert am Beispiel des Hauses Ysenburg-Büdingen (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 141, Marburg und Darmstadt 2004); im folgenden zitiert: *Mutschler*, Haus.

berg gelegenen und von der Klimaverschlechterung im Zuge der „Kleinen Eiszeit“ besonders betroffenen Höhenregionen zumindest relativ, wo nicht absolut, rückläufig waren<sup>27</sup>. Im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts versuchten die Solmser Grafen dieser finanziellen Misere mit einem gemeinsamen „Schuldentilgungswerk“<sup>28</sup> zu begegnen, das allerdings am Widerstand ihrer Landstände scheiterte.

In Konsequenz nicht zuletzt dieser politischen wie ökonomischen Mindermächtigkeit traten die Grafensöhne, und zwar nicht nur die nachgeborenen, sondern auch die potentiell nachfolgenden Grafen, in die Dienste zahlungskräftiger Reichsfürsten oder auswärtiger Mächte. Viele blieben sogar nach ihrem Herrschaftsantritt in auswärtigen Diensten, was freilich eine konsequente Regierungstätigkeit in ihrem Territorium erschwerte, so daß sich hier oft familiär begründete Beamtenseilschaften gegenseitig bekämpften und blockierten<sup>29</sup>. Zugespißt formuliert, gehörten sie also zu jenem Typus frühneuzeitlicher Fürsten, die Soldunternehmer wurden, um sich ihr eigenes kleines „Ländchen“ überhaupt leisten zu können<sup>30</sup>.

Gegen ein sogenanntes „Wartegeld“ nahmen die Grafen oft bereits in Friedenszeiten ein militärisches Amt bei einem Fürsten an und standen damit abrufbereit für einen Kriegszug zur Verfügung<sup>31</sup>. Den Konflikten in Frankreich und den Niederlanden sowie der konfessionellen Blockbildung im Reich entsprechend ergaben sich zwei Hauptbetätigungsfelder und zwei regelrechte Netzwerke dieser Militärelite: zum einen die in die Niederlande orientierte Gruppe um die nassau-oranischen Familien, zum anderen die stärker in die Kurpfalz ausgerichteten Solmser Familien. Die Dienste auf Seiten der Hugenotten können hier gewissermaßen als eine gemeinsame Schnittmenge verstanden werden. Diese Zusammen-

<sup>27</sup> Streit um Besteuerung und Abgaben waren in den Wetterauer Grafschaften, wie andernorts, die untrüglichen Symptome für diese Probleme. Vgl. *Georg Schmidt*, Agrarkonflikte im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins (ca. 1550–1650), in: *Wetterauer Geschichtsblätter* 33 (1984) 79–112; *Fritz Wieber*, Die Greifensteiner Rebellion in der Zeit Graf Wilhelms I., geb. 1570 – gest. 1635, in: *Heimatkalender des Kreises Wetzlar* 25 (1975) 101–134 sowie *Fritz Wieber*, Inhalt der Akten der Greifensteiner Rebellion von 1610–1625, in: *Heimatkalender des Kreises Wetzlar* 26 (1976) 123–153. Diese Interdependenzkette zwischen Klimaverschlechterung, Rückgang der Steuereinnahmen und daraus resultierenden Konflikten zwischen Ständen und Regierung skizzierten kürzlich *Behringer*, *Lehmann*, *Pfister*, Konsequenzen 14.

<sup>28</sup> *Press*, Landschaft 93.

<sup>29</sup> *Press*, Landschaft 53.

<sup>30</sup> So charakterisierte Wolfgang Kemp Federico da Montefeltro in seiner Rezension zu *Bernd Roeck*, *Andreas Tönnemann*, *Die Nase Italiens: Federico da Montefeltro, Herzog von Urbino*, in: *DIE ZEIT*, Nr. 20 vom 11. Mai 2005. Nach wie vor unentbehrliche Grundlage zu diesem Feld *Fritz Redlich*, *The German Military Enterpriser and his Work Force*, 2 Bde. (VSWG-Beihefte 47 und 48, Wiesbaden 1964 und 1965); im folgenden zitiert: *Redlich*, *Enterpriser*.

<sup>31</sup> Zu den finanziellen Größenordnungen der Besoldungen, Wartegelder und dgl. vgl. *Redlich*, *Enterpriser*, Bd. 1, 306–330.

hänge und Vernetzungen sind seit Jahrzehnten bestens bekannt und sollen hier nur in Erinnerung gerufen werden<sup>32</sup>.

Weniger bekannt ist hingegen die Tatsache, daß fast in allen Wetterauer Grafenfamilien ein oder mehrere Zweige lutherisch oder gar katholisch blieben. Das, was sich also in den Häusern Wasa, Wittelsbach oder Hessen abspielte, wiederholte sich scheinbar auf einer niedrigeren Ebene auch in den Grafenfamilien: die politische und dynastische sowie „die religiöse Konkurrenz stehen nebeneinander“<sup>33</sup>. Bei näherer Betrachtung ist dieses Bild für die Wetterauer Grafschaften indes zu relativieren, insofern die Grafen aus eindeutig politischer und familiär-dynastischer Rason weder die Konkordienformel unterschrieben noch der protestantischen Union als Reichsstand beitraten, sehr wohl aber als Einzelpersonen bzw. informelle Familiennetzwerke in deren militärischen Dienst eintraten<sup>34</sup>.

Bestimmend für die streng lutherische Ausrichtung der hier näher zu betrachtenden Grafschaft Solms-Laubach war der 1585 zunächst zum Stadtpfarrer und 1590 zum Superintendenten berufene Georg Fladung<sup>35</sup>. Fladung stammte aus Gotha, war 1566 an der Universität Jena immatrikuliert und nach dem Konfessionswechsel in der Kurpfalz 1583 von seinem Ethiklehrstuhl an der Universität Heidelberg vertrieben worden. In seiner Position in Laubach nahm er wesentlichen Einfluß auf die Ausbildung der jungen Grafen<sup>36</sup>. Aber auch der regierende Graf Johann Georg selbst vertrat streng lutherische Standpunkte, und sein Geschenk an Fladung und den zweiten Pfarrer in Laubach, von „2 Exemplar so D. Hunnius

<sup>32</sup> Ich verweise nur auf die Arbeiten von *Rolf Glawischnig*, *Niederlande, Calvinismus und Reichsgrafenstand 1559–1584*. Nassau-Dillenburg unter Graf Johann VI. (Schriften des Hessischen Landesamtes für geschichtliche Landeskunde 36, Marburg 1973); im folgenden zitiert: *Glawischnig*, *Niederlande*; *Volker Press*, *Calvinismus und Territorialstaat: Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619* (Kieler historische Studien 7, Stuttgart 1970); *Volker Press*, *Das alte Reich: ausgewählte Aufsätze*, hrsg. von *Johannes Kunisch* (Historische Forschungen 59, Berlin 1997) mit der Bibliographie Press'; und stellvertretend für eine ganze Reihe seiner einschlägigen Untersuchungen auf *Gerhard Menk*, *Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel, Franz Hotmann und die hessisch-französischen Beziehungen vor und nach der Bartholomäusnacht*, in: *Zeitschrift des Vereins für Hessische Geschichte* 88 (1980/81) 55–85; sowie *Gerhard Menk*, *Die politische Kultur in den Wetterauer Grafschaften am Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wirkung monarchomachischer Theorie auf den deutschen Territorialstaat*, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 34 (1984) 67–100, im folgenden zitiert: *Menk*, *Kultur*.

<sup>33</sup> *Wilfried Schulze*, *Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit“*, in: *ZHF* 14 (1987) 265–302, hier 293.

<sup>34</sup> *Schmidt*, *Zweite Reformation* 208 und *Schmidt*, *Grafenverein* 373–403 arbeitete die Überkonfessionalität der Politik des Grafenvereins als Überlebensnotwendigkeit heraus; vgl. auch *Glawischnig*, *Niederlande* 234–235.

<sup>35</sup> Vgl. *Friedrich zu Solms-Laubach* und *Wilhelm Matthaei* (Hrsg.), *Wetterfelder Chronik. Aufzeichnungen eines lutherischen Pfarrers der Wetterau, welcher den dreißigjährigen Krieg von Anfang bis Ende miterlebt hat* (Gießen 1882) 25–27, Zitat 26; im folgenden zitiert: *Solms-Laubach*, *Wetterfelder Chronik*; *Solms-Rödelheim*, *Friedrich* 56; *Schmidt*, *Zweite Reformation* 208.

<sup>36</sup> *Solms-Rödelheim*, *Friedrich* 47–48.

de Trinitate [hat] ausgehen lassen“<sup>37</sup> darf als eindeutiges Indiz gewertet werden<sup>38</sup>. So entwickelte sich die Grafschaft Solms-Laubach ab den 1580er Jahren zusammen mit Ysenburg zu einer Art Bollwerk der lutherischen Orthodoxie in der Wetterau. Die Laubacher Prinzen pflegten aber gleichzeitig einen freundschaftlichen Umgang mit den reformierten Vettern und den reformierten Kasseler Landgrafen, fochten in niederländischem Sold während der 1590er Jahre und in hessen-kasselischem Sold 1599 gegen die Spanier vor Rees am Niederrhein. Im darauffolgenden Jahr finden sich drei der Brüder wiederum auf niederländischer Seite in der Schlacht bei Nieuwpoort. 1602 verließen sie die niederländischen Dienste und kämpften ab 1603 in kaiserlichem Sold gegen die Osmanen und die protestantischen Aufständischen in Ungarn<sup>39</sup>.

Bei ihrem Kriegsdienst scheint also die Konfession zunächst nicht vorrangig gewesen zu sein, wie es bei der Fokussierung des Blickes auf die nassauisch-niederländischen oder solmsisch-pfälzischen Beziehungen erscheint. Wichtiger war offenbar das standesgemäße Auskommen und die Legitimation für den Solddienst, also für das Töten gegen Bezahlung, das auch für den adligen Kämpfer zunächst als eine Todsünde galt<sup>40</sup>. Dieser hohe Rechtfertigungsdruck generierte unterschiedliche Argumentationsmuster. So mußte es ein Kampf für eine gerechte Sache sein<sup>41</sup>. Der Waffendienst für den Kaiser war gewissermaßen konfessionsneutral. Der Kampf gegen den „Erbfeind der Christenheit“ war ebenso wie der

<sup>37</sup> *Solms-Rödelheim*, Friedrich 55.

<sup>38</sup> Es dürfte sich hier um die gleichermaßen anticalvinistische wie antijudaistische Hetschrift des 1575 von Tübingen nach Marburg berufenen Agidius Hunnius (1550–1603) handeln, die 1593 in Wittenberg und 1595 in deutscher Übersetzung auch in Frankfurt erschienen war: *Agidius Hunnius*, Calvinus Iudaizans: hoc est Iudaicae glossae et corruptele, quibus Iohannes Calvinus illustrissima scripturae sacrae loca & testimonia, de gloriosa trinitate, deitate Christi & Spiritus Sancti ... corrumpere non exhorruit; addita est corruptelarum confutatio (Wittenberg 1593); *ders.*, Calvinus Iudaizans, Das ist: Judische Glossen und Verkehrungen, mit welchen Johannes Calvinus die allertrefflichste Spruch und Zeugnuß der heyligen Schrift von der heyligen Dreyfaltigkeit, von der Gottheit Christi und deß H. Geistes ... zu verfälschen sich nicht geschewet hat: Sampt angeheffter solcher Verkehrungen Widerlegung (Frankfurt 1595).

<sup>39</sup> Und dies, obwohl im protestantischen Deutschland diskutiert wurde, daß „omnino causam et originem motus Hungarici istius esse persecutionem verae religionis“, wie etwa Georg Michael Lingelsheim an Jacques Bongars, Heidelberg 22. Juni 1605, schrieb, abgedruckt in *Hermann Hagen*, Zur Geschichte der Philologie und zur römischen Literatur (Berlin 1879) 178 ff., Zitat 178.

<sup>40</sup> Zur zeitgenössischen Diskussion vgl. etwa *Brage bei der Wieden* (Hrsg.), Leben im 16. Jahrhundert. Lebenslauf und Lieder des Hauptmanns Georg Niede (Selbstzeugnisse der Neuzeit 4, Berlin 1996) 52 f.; *Brage bei der Wieden*, Außenwelt und Anschauungen Ludolf von Münchhausens (1570–1640) (Hannover 1993) 168 f.

<sup>41</sup> Ein denkbar drastisches Kleindenkmal für dieses Dilemma ist die Weltgerichtsdarstellung auf dem Handschutz des Säbels von Hans (III.) Jauch, eines Schweizer Hauptmanns, der mehrfach im Sold der französischen Krone u. a. gegen die Hugenotten focht. Offensichtlich sollte die Szene gleichzeitig belegen und ermahnen, daß die Waffe stets im Dienst einer gerechten Sache geführt wurde bzw. zu führen sei. *Peter Jezler* (Bearb.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Katalog zur Ausstellung im Schweizerischen Landesmuseum Zürich und im Schnütgen-Museum Köln (Zürich 1994) 348 f.

Kampf gegen die ungarischen Protestanten im Dienste des Kaisers als oberstem Lehnsherrn für den Adel im Reich nicht weiter hinterfragbar. Der Kampf gegen die Spanier in den Niederlanden bzw. am Niederrhein wurde als Schutz für das Reich oder gleichsam als Vergeltung für die Humiliation der Väter und Großväter durch die Spanier auf dem Augsburger Reichstag von 1547 interpretiert, wenngleich hier die machtpolitische Bedrohung durch die Spanier mit der existentiellen Bedrohung des Protestantismus durchaus in eins gesetzt werden konnte<sup>42</sup>. Spätestens im Zuge des jülich-klevischen Erbfolgestreites, als seit 1609 vom Kaiser bzw. Reich legitimierte Truppen gegen die Truppen der protestantischen Unionsfürsten kämpften, geriet man mit diesen Legitimationsstrategien in Erklärungsnot. Gewiß waren den Protagonisten die machtpolitischen Konstellationen und europäischen Weiterungen dieses Konfliktes zumindest in Umrisen ebenso deutlich, wie ihnen die erbrechtlich begründeten Ansprüche geläufig waren. Aber die Entscheidung, mit bewaffneter Hand den Reichstruppen entgegenzutreten, machte eine Begründung auf der konfessionellen Ebene nötig. Damit ging es nicht mehr um die Durchsetzung dynastischer Erbansprüche oder die territorialpolitischen Machtverhältnisse am Niederrhein, sondern um den Fortbestand der eigenen Konfessionspartei in einem endzeitlichen Zweikampf zwischen Angehörigen des Reichsverbandes auf dem Boden des Reiches, der mit der Lähmung der Reichsorgane einherging<sup>43</sup>. Dies förderte eine mittelfristige Sensibilisierung für das europäische und reichspolitische Geschehen, allerdings in einer perspektivischen Engführung auf den konfessionalistischen Glaubenskampf, der zum eschatologischen Endkampf stilisiert werden konnte<sup>44</sup>.

Anhand weniger biographischer Eckdaten des Grafen Albrecht Otto I. von Solms-Laubach zeigt sich deutlich, wie ein Reichsfürst binnen weniger Jahre zum fundamentalistischen Glaubenskrieger werden und damit den Rechts- und Handlungsrahmen des Reiches verlassen konnte. Wie anhand des Epitaphbildes für ihn zu zeigen ist, werden seine Gegner – die Reichstruppen unter Erzherzog Leopold – in dieser Perspektive zu den neuen, eschatologischen Feinden, treten also die Papisten an die Stelle der Türken.

<sup>42</sup> *Solms-Rödelheim*, Friedrich 119; *E. F. Keller*, Geschichte Nassaus von der Reformation bis zum Anfang des 30jährigen Krieges (Wiesbaden 1864) 149–155.

<sup>43</sup> Daß die beiden ehemals lutherischen Kontrahenten, Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg, binnen weniger Jahre zu den Reformierten bzw. Katholiken übertraten, kann vor diesem Hintergrund weniger als ein Spiel mit dem konfessionellen Argument gesehen, als vielmehr mit dem Willen, das eigene machtpolitische Schicksal vom Gedeih und Verderb einer Konfessionspartei abhängig zu machen, erklärt werden.

<sup>44</sup> Die legitimatorische Funktion und Bedeutung des konfessionellen Arguments, die Verteidigung der wahren Religion, zur Rechtfertigung auswärtiger Kriege und mächtepolitischer Allianzen arbeitet heraus: *Heinz Schilling*, Johannes Althusius und die Konfessionalisierung der Außenpolitik – oder: warum gibt es in der *Politica* keine Theorie der internationalen Beziehungen?, in: *Frederick S. Carboney, Heinz Schilling, Dieter Wyduckel* (Hrsg.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius 1603–2003* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 131, Berlin 2004) 47–69, hier besonders 65 f.

Die engen Verbindungen zum hessischen Landgrafenhaus waren für den Lebenslauf des Albrecht Otto zweifellos entscheidend. Landgraf Moritz (1572–1632) war seit 1593 sein Schwager, und auf dessen Empfehlung hin absolvierte er eine Art militärisches Volontariat bei Georg Eberhard von Solms-Lich (1563–1602), der damals neben Moritz von Oranien als der bedeutendste Truppenführer aus dem Grafenverein in niederländischen Diensten galt<sup>45</sup>. Noch während sich Albrecht Otto in den Niederlanden aufhielt, starb im August 1600 sein Vater in Laubach. Das kleine Territorium wurde nun zwischen den beiden ältesten volljährigen Brüdern, Friedrich und Albrecht Otto, geteilt. Friedrich stand jedoch weiterhin in auswärtigen Militärdiensten, teils in niederländischem, teils hansestädtischem Sold und ab 1608 als Generalwachtmeister der Union<sup>46</sup>. Albrecht Otto hielt sich dagegen meist in Laubach und Kassel auf. Hier fand auch 1601 seine Hochzeit mit Anna (1583–1631) – einer Tochter des lutherischen Darmstädter Landgrafen – statt. Sein Schwager, Landgraf Moritz, hatte diese Verbindung gestiftet und finanzierte auch die Festlichkeiten im Kasseler Schloß<sup>47</sup>. Spätestens ab dieser Zeit war Albrecht Otto als Obrist eines hessen-kasselischen Regimentes bestallt<sup>48</sup>.

1603 brachten die Laubacher Brüder eine gemeinsame Landesordnung zustande. In deren Präambel heißt es, gleichsam ihre Herrschafts- und Politikauffassung auf den Punkt bringend: „... als unserer Unterthanen von Gott vorgesetzter Obrigkeit gebühret und oblieget [uns], mit Ernst dahin zusehen, welchergestalt [...] Gott dem Allmächtigen in unser Herrschafft und unter unsern Unterthanen möge ein christlich Kirch und sein Reich gebauet und gepflanzt, [...] werden. [...] Aber diesem zuwider befinden wir täglich, daß der große und meiste Hauff unserer Unterthanen Gottes Wortt, die hochwürdige Sacramenten, das h. Predig Ambt und hiermit Gott selbst [...] uffs Höchste und Aeufferst unehren und verachten, [...] dahero dann solche gottlose Leuth nicht allein für ihre Persohn mit ihren Kind p[ersonaliter] in Armuth und ahn Bettel Stab gerathen, sondern sie erregen und bringen auch Gottes gerechten Zorn, Ungnad und Straff uff ein gantzes Landt, wie dann der Allmächtig uns eine lange zeither mit allerley Plagen, als geschwinder theurerer Zeit, unerhörten Krankheiten, und dergleichen härtiglich an-

<sup>45</sup> *Rudolph von Solms-Laubach*, Geschichte des Grafen- und Fürstenhauses Solms (Frankfurt 1865) 199, im folgenden zitiert: *Solms-Laubach*, Geschichte. Vgl. auch die umfangreichen Berichte Albrechts Otto an seinen Schwager vom niederländischen Kriegsschauplatz in: StAMr 4f Solms-Lich zu Laubach 56.

<sup>46</sup> *Moriz Ritter* (Bearb.), Die Union und Heinrich IV.: 1607–1609 (Briefe und Acten zur Geschichte des Dreissigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher 2, München 1874) 62; im folgenden zitiert: *Ritter*, Briefe und Acten.

<sup>47</sup> Auszüge des Ehevertrages bei *Solms-Laubach*, Geschichte 253–257. Vgl. auch die umfangreiche Korrespondenz in StAMr 4f Solms-Lich zu Laubach 44 sowie 4c Hessen-Darmstadt 407, 409 und 758.

<sup>48</sup> *Holger Th. Gräf*, Söldnerleben am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges: Lebenslauf und Kriegstagebuch 1617 des hessischen Obristen Caspar von Widmarckter (Beiträge zur Hessischen Geschichte 16, Marburg 2000) 81 und StAMr 4f Solms-Lich zu Laubach 66.

gegriffen und gestrafft.“<sup>49</sup> Angesichts des bescheidenen Umfangs der Territorien mag man in diesem Herrschaftsanspruch eine gewisse kompensatorische Hypertrophie erkennen, allerdings – und darauf kommt es in unserem Zusammenhang an – ging es den Brüdern nicht allein darum, ein gottgefälliges Regiment zu führen, sondern sie beanspruchten tatsächlich „Gott dem Allmächtigen in unser Herrschaft [...] ein christlich Kirch und sein Reich“ zu errichten<sup>50</sup>. Indes sollte die „große Politik“ Albrecht Otto aus seiner „Herrschaft“ und an den Niederrhein führen.

Mit dem von Landgraf Moritz am 10. Juni 1609 vermittelten Dortmunder Vergleich zwischen Pfalzneuburg und Kurbrandenburg wurde ein gemeinsames Vorgehen gegen die Sequestration des jülich-klevischen Erbes durch kaiserliche Truppen unter Erzherzog Leopold vereinbart<sup>51</sup>. Bereits eine Woche später ritten die possedierenden Fürsten Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm und Kurfürst Johann Sigismund in Düsseldorf ein, in ihrem Gefolge u. a. Friedrich und Albrecht Otto von Solms-Laubach sowie drei ihrer jüngeren Brüder<sup>52</sup>. Friedrich von Solms-Laubach gehörte von Anfang an dem im September 1609 unter dem Direktorium von Christian von Anhalt eingesetzten Kriegsrat an, der die militärische Sicherung der Ansprüche der Possedierenden mit Hilfe der Unionstruppen sichern sollte. Albrecht Otto hatte am 8. August eine Bestallung als pfalz-neuburgischer Rat und Obrist erhalten<sup>53</sup>.

Zunächst zogen sich noch bis zum Jahresende die diplomatischen Verhandlungen mit König Heinrich IV. von Frankreich, die Kompetenzstreitigkeiten der Possedierenden untereinander und die Anwerbung zusätzlicher Truppen hin. Erzherzog Leopold ergriff unterdessen die militärische Initiative und besetzte ab September 1609 einen festen Platz nach dem anderen<sup>54</sup>. Ab November wendete sich jedoch das Blatt, die Unionstruppen errangen die Oberhand, und zum Jahresende hielten die Soldaten des Erzherzogs nur noch Jülich und die Wasserburg Breitenbend bei Linnich. Letztere wurde ab dem 8. Februar 1610 von den Unionstruppen belagert. Im Verlauf eines erfolgreich abgeschlagenen Entsatzversuches am 2. März wurde Albrecht Otto hier durch eine Stückkugel tödlich getroffen<sup>55</sup>. Seine Leiche wurde zunächst nach Heinsberg geschafft und dort einbalsamiert. Von einer Heimführung sah man aufgrund der anhaltenden Kriegsunruhen ab<sup>56</sup>. Nach der Eroberung von Jülich am 1. September 1610 bestattete man den Leichnam bereits am nächsten Tag in der dortigen Stadtkirche in Anwesenheit der englischen und französischen Gesandten, der Prinzen Moritz und Friedrich Heinrich

<sup>49</sup> Abgedruckt in *Solms-Rödelheim*, Friedrich 403–417, Zitat 403 f.

<sup>50</sup> Vgl. jetzt auch *Peter Becker*, Zur Theorie und Praxis von Regierung und Verwaltung in Zeiten der Krise, in: *Behringer, Lehmann, Pfister*, Konsequenzen 347–367.

<sup>51</sup> *Gräf*, Konfession 219, 267 f.

<sup>52</sup> *Solms-Rödelheim*, Friedrich 186.

<sup>53</sup> *Solms-Rödelheim*, Friedrich 196, Anm. 4; *Ritter*, Briefe und Acten, Nrn. 215, 235, 275.

<sup>54</sup> Zum Folgenden *Solms-Rödelheim*, Friedrich 221–234.

<sup>55</sup> Diese Ereignisse wurden zeitnah in einem Hogenberg'schen „Geschichtsblatt“ dokumentiert und fanden eine dementsprechend weite Verbreitung. Vgl. *Fritz Hellwig* (Hrsg.), *Franz Hogenberg – Abraham Hogenberg. Geschichtsblätter* (Neudruck Nördlingen 1983) Nr. 398.

<sup>56</sup> *Solms-Rödelheim*, Friedrich 233 f.; *Solms-Laubach*, Geschichte 251.

von Oranien, der possedierenden Fürsten sowie anderer Fürsten und hoher Militärs. Es darf also vermutet werden, daß man bewußt immerhin ein halbes Jahr gewartet hatte, um diese feierliche Beisetzung förmlich als „Staatsbegräbnis“ aufzuwerten und Albrecht Otto damit gleichsam stellvertretend für die anderen Opfer in der eroberten Hauptstadt zu bestatten<sup>57</sup>.

### III. Das Bildepitaph

In den letzten Jahren haben, nicht zuletzt von der Konfessionalisierungsdebatte<sup>58</sup> angeregt, Jan Harasimowicz zu Schlesien, Karin Tebbe zur Grafschaft Schaumburg und Katarzyna Cieślak zu Danzig monographische Untersuchungen zu Epitaphen vorgelegt<sup>59</sup>. Die mittlerweile diskutierten Vorschläge zu einer chronologischen, stilistischen und sachlogischen Systematisierung der Epitaphie und ihrer Programme können hier nicht referiert werden. Nur soviel sei definitiv festgestellt: Bildepitaphie sind in der Regel Gedächtnismale und keine Grabmäler. Sie folgen meist einem schematischen Aufbau und bestehen aus drei Teilen: einer religiösen und/oder allegorischen Darstellung, einem Porträt des Verstorbenen und einer über seine Person, sein Leben und die Umstände seines Todes informierenden Inschrift. Vorreformatorische und katholische Bildepitaphie verzichten meist auf letzteres und dienen eher als Andachtsbilder zum Zweck des Totengedächtnisses, während das lutherische Epitaph gleichsam als Bekenntnisbild das Wort Gottes und die Heilsbotschaft verkündet. Dementsprechend fanden Darstellungen des Gekreuzigten – meist vom Widmungsträger und/oder seiner Familie angebetet – und die Auferstehung Christi größte Verbreitung. Angesichts der zunehmen-

<sup>57</sup> *Solms-Laubach*, Wetterfelder Chronik 45, 153f. Spätestens mit dem Abbruch und Neubau der Stadtkirche von Jülich in den Jahren 1902/3 verschwand dieses Grabmal.

<sup>58</sup> Vgl. *Thomas Packeiser*, Zum Austausch von Konfessionalisierungsforschung und Kunstgeschichte, in: ARG 93 (2002) 317–338, hier 327 ff.; für den hier behandelten Zusammenhang exemplarisch wichtig *Jan Harasimowicz*, „Was kann nun besser seyn dann fuer die Freyheit streiten und die Religion“. Konfessionalisierung und ständische Freiheitsbestrebungen im Spiegel der schlesischen Kunst des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Klaus Bußmann und Heinz Schilling* (Hrsg.), „1648 – Krieg und Frieden in Europa“, Aufsatzband I zur Europa-Rat-Ausstellung zum 350. Jahrestag des Westfälischen Friedens (München 1998) 297–306.

<sup>59</sup> Vgl. *Jan Harasimowicz*, Lutherische Bildepitaphien als Ausdruck des „Allgemeinen Priestertums der Gläubigen“ am Beispiel Schlesiens, in: *Brigitte Tolkemitt, Rainer Wohlfeil* (Hrsg.), Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele (ZHF-Beiheft 12, Berlin 1991) 135–164; *Karin Tebbe*, Epitaphien in der Grafschaft Schaumburg. Die Visualisierung der politischen Ordnung im Kirchenraum (Materialien zur Kunst- und Kulturgeschichte in Nord- und Westdeutschland 18, Marburg 1996); im folgenden zitiert: *Tebbe*, Epitaphien; und *Katarzyna Cieślak*, Tod und Gedenken. Danziger Epitaphien vom 15. bis zum 20. Jahrhundert (Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung 14, Lüneburg 1998); im folgenden zitiert: *Cieślak*, Tod. Vgl. auch *Uwe Dörk*, Memoria und Gemeinschaft. Städtische Identitätskonstruktion im Totenkult. Drei Bestattungen in Bern und Ulm, in: *Rudolf Schlögl* (Hrsg.), Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt (Konstanz 2004) 517–561.





Abb. 2: Clemens Beutler: Auferstehung der Toten (nach Ezechiel Kap. 37.), Epitaphbild, 113 x 160 cm, gemalt 1616, Stadtkirche Laubach (Bildarchiv Foto Marburg Nr. 85.968).

den apokalyptischen Endzeiterwartungen erfreuten sich seit den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts und dem beginnenden 17. Jahrhundert Szenen des Jüngsten Tages bzw. des Weltgerichts zunehmender Beliebtheit<sup>60</sup>. Darüber hinaus sind Epitaphe als „Visualisierung der politischen Ordnung [und der Politik- und Herrschaftsauffassung, H.G.] im Kirchenraum“<sup>61</sup> anzusehen. Die Aufstellung des hier vorgestellten Epitaphs an der Westwand des südlichen Seitenschiffes, also rechts vom Chorraum – links befindet sich das Grabmal des Gründers der Laubacher Linie, Friedrich Magnus (1521–1561) – und vom gesamten Kircheraum her gut sichtbar, würde diesen Anspruch unterstreichen<sup>62</sup>.

Der Betrachter des Epitaphs denkt zunächst an eine der üblichen konventionellen Auferstehungsszenen. Glücklicherweise hat sich im Laubacher Archiv ein

<sup>60</sup> Cieslak, Tod 22–27. Anregend auch David H. Watters, „With bodilie Eyes“. Eschatological Themes in Puritan Literature and Gravestone Art (Studies in the Fine Arts: Iconography 3, Ann Arbor 1980).

<sup>61</sup> Tebbe, Epitaphien, Untertitel.

<sup>62</sup> Indes kann nicht ausgeschlossen werden, daß sich der ursprüngliche Standort an anderer Stelle in der Kirche befand, etwa bei der Fürstenloge, und das Epitaph erst bei Umbaumaßnahmen bzw. dem Neubau des Langhauses um 1700 hier Aufstellung fand. Der Standort kann im folgenden also nicht argumentativ genutzt werden.

Ratsbeschluß erhalten, der nähere Auskunft über das Programm und den Entstehungszusammenhang des Epitaphs liefert. Der Künstler erhielt demnach 230 fl., um ein „Epitaphium dergestalts zu mahlen, [daß er] zwo Historien, eine von Auferstehung des Todes Ezechielis am 37 C, die andere von Juda Maccabaeo wie derselbe stritten umbkommen 1 Maccab. 9 C.“ darstellen sollte<sup>63</sup>. Dieses Epitaphbild hat also nichts mit dem Weltgericht und dem Jüngsten Tag zu tun, denn in der Ezechiel-Prophetie (37,1–14) ist „von einer individuellen Auferstehung der Toten nicht die Rede. Es geht [vielmehr] um das Geschick Israels, das als ‚neue Schöpfung‘ in die neue Zukunft hineingehen darf“<sup>64</sup>. Durch das Wort Jahwes wird das vertrocknete Gebein zu neuem Leben erweckt, jener „gute Rest“ des Volkes Israel, das am Ende des babylonischen Exils wiederersteht. Für Gottes Wort stehen die Windallegorien, üblicherweise bibelgetreu vier, bei Beutler – wohl aus kompositorischen Gründen – nur zwei<sup>65</sup>. Im Grunde handelt es sich also um eine Heilsansage an das auserwählte Volk. Besonders in der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst erfreute sich die Ezechiel-Vision großer Beliebtheit, dünnte im Hochmittelalter aus, um im Spätmittelalter bis weit in das 16. Jahrhundert hinein fast völlig zu verschwinden. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts wird das Thema im lutherischen Bereich wieder von Malern und Bildhauern aufgegriffen<sup>66</sup>. Vorbereitet wurde diese Renaissance bereits durch Luther selbst. Entsprechend Ezechiel 38f deutete er den Ansturm der Türken als Teil der apokalyptischen Trias. Ein Sieg über die gottfeindliche Weltmacht würde für ihn das Ende der Zeit einleiten<sup>67</sup>. In der lutherischen Flugschriftenpublizistik der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts konnten aber auch die Moskowiter, die Franzosen und natürlich auch die Spanier in die Rolle des apokalyptischen Gegners des Volkes Jahwe gedrängt werden<sup>68</sup>. Vor dieser Konjunktur ist es nicht weiter verwunderlich, daß die Auferstehungsszene der Ezechiel-Prophetie durchaus auch in anderen zeitnahen lutherischen Epitaphen begegnet, gerade auch im Umfeld der Darmstädter Landgrafenfamilie<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> Gräflisches Archiv Laubach, Rubr. VIII, Nr. 45; abgedruckt bei *Solms-Laubach*, Beutler 17.

<sup>64</sup> *Walther Zimmerli*, Art. „Ezechiel/Ezechielbuch“, in: TRE 10 (1982) 766–781, hier 774.

<sup>65</sup> Vgl. *Thomas Raff*, Die Ikonographie der mittelalterlichen Windpersonifikationen, in: *Aachener Kunstblätter* 48 (1978/79) 71–218, hier 95–98.

<sup>66</sup> Immer noch grundlegend: *Wilhelm Neuss*, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts (Münster 1912) hier 261 ff. und *Rudolf Helm*, Skelett- und Todesdarstellungen bis zum Auftreten der Totentänze (Straßburg 1928) 48 f.; weitere Beispiele nennt *Andor Pigler*, Barockthemen. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts, Bd. 1 (Budapest 1956) 210 f.

<sup>67</sup> *Wolgast*, Wahrnehmung 140 f. und *Günther Vogler*, Luthers Geschichtsauffassung im Spiegel seines Türkenbildes, in: *Leo Stern, Max Steinmetz* (Hrsg.), 450 Jahre Reformation (Berlin(-Ost) 1967) 118–127.

<sup>68</sup> Vgl. *Volker Leppin*, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69, Gütersloh 1999) 99 f.

<sup>69</sup> *Cieslak*, Tod 20 und Abb. V, 20, 21a; *Georg Haupt*, Die Bau- und Kunstdenkmäler der Stadt Darmstadt (Darmstadt 1952) 143 f.; *Hans Lorenz*, Die Landgrafengräber und der

In einem für unsere Fragestellung wesentlichen Punkt unterscheiden sich aber alle diese Grabdenkmäler und Epitaphe von dem Laubacher Bild. Alle genannten Darstellungen – sei es die Auferstehung Christi oder die Ezechiel-Vision – sind durch Rahmen oder Architekturelemente von den Stiftern bzw. Widmungsträgern des jeweiligen Werkes deutlich getrennt. Sie stehen demnach als bildhafte Verkündigung des göttlichen Wortes. Der Hintergrund der biblischen Szenen wird in der Regel in diffuses Gewölk aufgelöst oder auf eine beziehungslose Landschaftsszenerie reduziert, ist also nicht verortet<sup>70</sup>. Im Laubacher Epitaph ist das Gegenteil der Fall. Die Grafenfamilie ist lediglich durch die durchbrochene Balustrade von der Auferstehungsszene getrennt. Zudem wird die Trennfunktion dieser Schranke durch zwei Aspekte relativiert. Zum einen lehnen sich einige der Auferstandenen, ins Gespräch vertieft, auf die Balustrade – eine Szene, die an Dürers Männerbad erinnert; sie ragen also förmlich in das Diesseits herein. Zum anderen hat sich der Maler selbst an zentraler Stelle unter den Auferstandenen dargestellt, den Blick auf den Betrachter gerichtet<sup>71</sup>. Der Hintergrund des Geschehens wird eben keineswegs zur diffusen Landschaft, sondern zur realistischen Darstellung der Residenzstadt. Die Auferstehungsszene findet also nicht irgendwo, sondern offensichtlich auf dem örtlichen Friedhof statt. Dadurch, daß der Graf und seine Kinder nicht auf das Bildgeschehen orientiert sind, wie dies sonst üblich ist, sondern sich ebenfalls dem Betrachter zuwenden, wird die eigentliche Aussage bzw. Intention des Werkes unterstrichen. Die Grafenfamilie und in Konsequenz das von ihr beherrschte Gemeinwesen sind nicht Betrachter, sondern Teile des Heilsgeschehens, d. h. Heilsgeschichte findet hic et nunc, vor Ort statt. Der Rolle des Grafen und seines Todes wird in diesem Zusammenhang zentrale Bedeutung beigemessen, was kompositorisch durch den auf ihn gerichteten Blick seiner Witwe hervorgehoben wird.

Damit erklärt sich auch das obere Bild im Auszug des Epitaphs, die Darstellung eines Reitergefechtes mit Kämpfern in türkischer Kleidung. Es handelt sich um die in den apokryphen Makkabäerbüchern beschriebenen Kämpfe des Judas Makkabäus gegen die Seleukidenherrschaft<sup>72</sup>. Bemerkenswerterweise macht das

Hochaltar in der lutherischen Pfarrkirche zu Marburg, in: Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 1 (1924) 99–194; Kilian Heck, Das Grab als Buch. Zum Image lutherischer Landesherren um 1600, in: Andreas Köstler, Ernst Seidl (Hrsg.), Bildnis und Image. Das Porträt zwischen Intention und Rezeption (Köln 1998) 179–195; Rudolf Adamy, Kreis Friedberg (Kunstdenkmäler im Großherzogthum Hessen Bd. 3,2, Darmstadt 1895) 31–34.

<sup>70</sup> Paul Schoenen, Art. „Epitaph“, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 10 (München 1967) Sp. 872–921, hier 904.

<sup>71</sup> Zur Funktion des Porträts für die Aktualisierung alttestamentarischer Historien vgl. Friedrich Polleross, Between typology and psychology: the role of the identification portrait in updating Old Testament representations, in: *Artibus et historiae* 12 (1991) 75–117. Vgl. auch die Selbstdarstellung des Künstlers bei Frans Floris: Das jüngste Gericht, 1565, KHM Wien, dazu Christine Göttler, Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation (Berliner Schriften zur Kunst 7, Mainz 1996) 268–274. Möglicherweise diente dieses Werk Beutler als Vorbild.

<sup>72</sup> Klaus Dieter Schunk, Art. „Makkabäer/Makkabäerbücher“, in: TRE 11 (1991) 736–745; im folgenden zitiert: Schunk, Makkabäer.

Makkabäerbuch keine Aussagen über eine Existenz nach dem Tod, kennt aber die Erwartung eines neuen Propheten und zeichnet sich durch ein „dynamisches Verhältnis zwischen Gesetz und Zeitgeschehen“ aus; so kann etwa die Forderung des Sabbatgebotes der Notwendigkeit des Verteidigungskampfes untergeordnet werden<sup>73</sup>. Als Ursache für diese Auseinandersetzungen gelten die Maßnahmen Antiochus' IV. gegen die Religionsausübung der Juden. Der Schlachtentod des Judas Makkabäus ist demnach einerseits als Ausdruck für unbedingtes Gottvertrauen im Kampf gegen den übermächtigen Gottesfeind zu verstehen, aber andererseits eben auch für die Überwindung des Glaubensfeindes und die Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem nach dem Sieg über die Seleukiden. Diese Sicht der jüdischen Märtyrer zieht sich durch das „historische Gedächtnis der abendländischen Christenheit“<sup>74</sup>: von den Kirchenvätern über die Kreuzzugstheologie bis hin zu dem Händelatorium „Judas Maccabaeus“ anlässlich des englischen Sieges über die schottischen Anhänger des katholischen Stuartprätendenten bei Culloden im April 1746.

Die Kernaussage der Epitaph-Inschrift teilt mit, daß sich der Graf von der „Evangelischen Christlichen lehre [hat] bewegen, [... in Konsequenz daraus] gegen die papisten [hat] gebrauchen lassen“ und im Kampf gefallen ist. Weder sein Solddienst, noch sein Dienstherr werden genannt, alleine die „Evangelische Christliche lehre“ erscheint als Antrieb. Der Graf wird damit also eindeutig in die Nachfolge des Judas Makkabäus gerückt. Die gegnerischen Reiter auf dem Schlachtenbild als Türken darzustellen, mag als ein Hinweis auf den Dienst des Grafen gegen den Erbfeind der Christenheit wenige Jahre zuvor verstanden werden. Den Tod fand er jedoch gegen den neuen Erzrivalen, den „neuen Glaubensfeind“, eben die „Papisten“, wie sie seit Jahrzehnten in den apokalyptischen Flugschriften bezeichnet wurden<sup>75</sup>. Daß die „Papisten“, also konkret die Habsburger, im Türkenkrieg wenige Jahre zuvor die Soldgeber des Grafen waren, ist in dieser Konstruktion des eschatologischen Glaubenskämpfers nur störendes Detail.

## Resümee

Die Analyse des Epitaphes vor dem Hintergrund der Biographie Albrecht Ottos von Solms-Laubach sowie der allgemeinen Situation dieses kleinen Territoriums im Bereich des Wetterauer Grafenvereins rechtfertigt die Benutzung des Begriffes

<sup>73</sup> Schunk, Makkabäer 738.

<sup>74</sup> Vgl. Klaus Schreiner, Die Makkabäer: Jüdische Märtyrer und Kriegshelden im liturgischen und historischen Gedächtnis der abendländischen Christenheit, in: ders., Märtyrer, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung (Otto-von-Freising-Vorlesung der Katholischen Universität Eichstätt 18, Opladen 2000) 1–53, hier 35 ff. und 52, Anm. 118.

<sup>75</sup> Dies verschärfte sich im reformierten Bereich ab den 1610er Jahren und führte in Böhmen, aber auch in den Niederlanden und Siebenbürgen, sogar zu einer politischen Annäherung an die Osmanen; vgl. bereits Haase, Chiliasmus 59–61; Pohlig, Deutungsmuster 288–291; Gräf, Erbfeind; Wolgast, Wahrnehmung 141.

„(Konfessions-) Fundamentalismus“. Darüber hinaus kann der darin zum Ausdruck kommenden Sicht auf das Zeitgeschehen und die Bewertung des politischen und militärischen Gegners als eschatologischem Religionsfeind eine kriegstreibende Wirkung attestiert werden. Indem nämlich die Solddienste des Grafen in eine aktive und gottgefällige Teilnahme am Kampf gegen die Feinde der wahren christlichen Religion umgedeutet wurden, konnte damit die sonst gerade bei den Lutheranern beachtete reichs- und kaisertreue Politik unproblematisch ausgesetzt werden. Das Schicksal der eigenen Person wie des eigenen Gemeinwesens wird durch die Aufhebung in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gleichzeitig aus den gegebenen familiären, politischen und nicht zuletzt (reichs-)rechtlichen Bezügen zumindest potentiell herausgehoben<sup>76</sup>. Das heißt, die konfessionsfundamentalistische Position, die in dem Epitaph greifbar wird, kann gleichermaßen als Legitimation wie als Antrieb für ein Handeln jenseits der durch Reich und Adelskorporation vorgegebenen Grenzen verstanden werden. Dies bedeutet freilich nicht zwingend, daß ein durch persönliche Freundschaft bzw. innerfamiliäre Raison vorgegebenes Handeln über die Konfessionsgrenzen hinweg von vornherein unmöglich gemacht worden wäre, wie etwa die Kontakte zu der reformierten Linie in Solms-Hungen oder dem reformierten Landgrafen Moritz zeigen. Es bedeutet aber sehr wohl, daß es auch im Luthertum ein Potential an fundamentalistischen Positionen gab, das bei gegebener gesellschaftlicher und politischer Situation aktiviert werden konnte.

Zweifellos sind dies insgesamt Vorgänge, die ohne die Reformation und Konfessionalisierung sowie der damit verbundenen Herausbildung des frühmodernen territorialen (Konfessions-) Staates wie einer säkularen Mächteordnung nicht denkbar wären, allerdings – und hier lohnte vielleicht ein breiter angelegter Vergleich mit den gegenwärtigen Phänomenen des Fundamentalismus<sup>77</sup> – war es erst die allgemeine Krise seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, welche die Zeitgenossen in eine fundamentalistische Falle rennen ließ, aus der sie sich erst im Laufe des Dreißigjährigen Krieges nach und nach befreien konnten<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. *Menk*, Kultur 70 f., 87 f., der hier für die 1570er und 1580er Jahre neben der dynastischen Familiensolidarität die monarchomachischen Argumentationsmuster der Herborner Juristen als zentrales Agens im Engagement der Wetterauer Grafen gegen Spanien in den Niederlanden konturiert, damit freilich im wesentlichen auf den reformierten Bereich begrenzt bleibt.

<sup>77</sup> *Gisbert Gemein, Hartmut Redmer*, Islamischer Fundamentalismus (Münster 2005), die ihr besonderes Augenmerk dem sozioökonomischen Bedingungsfeld sowie der „Politisierung“ und „Militarisierung einer Religion“ widmen. Vgl. auch *Rüdiger Lohker*, Islamismus und Globalisierung, in: *Six, Riesebrodt, Haas*, Fundamentalismus 117–133.

<sup>78</sup> Dazu *Heinz Schilling*, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: *Klaus Bußmann und Heinz Schilling*, „1648 – Krieg und Frieden in Europa“, Aufsatzband I zur Europa-Rat-Ausstellung zum 350. Jahrestag des Westfälischen Friedens (München 1998) 13–22; *Heinz Schilling*, Die neue Zeit: vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten, 1250 bis 1750 (Berlin 1999) 382–455, hier besonders 442–446 zu „Hegemonie und Konfession – die Staaten- und Glaubenskriege und die Herausbildung der säkularen Mächteordnung“.

## Axel Gotthard

### „Sey ein durchgehend werkh wider die Evangelische“

#### Bedrohungsszenarien in lutherischen Ratsstuben

##### I.

Auch die katholische Liga umspannte sehr verschiedenartige Territorien, Typen, Temperamente<sup>1</sup>, aber es gab eine alle einende strukturkonservative Grundhaltung, gab einen großen gemeinsamen Nenner: nämlich die Erhaltung des verfassungsrechtlichen Status quo. Die vom politischen System strukturell benachteiligte<sup>2</sup> evangelische Seite mußte auf Innovationen drängen – aber auf welche? Systemstabilisierende Detailkorrekturen, energischer Umbau, Abriß? Die eine, Regionen und hierarchische Ebenen integrierende reichspolitische Diagnose, die alle mitreißende Therapieempfehlung hat auf evangelischer Seite nicht existiert. Geschichtsbild und Zukunftserwartung, Risikoeinschätzung und Risikobereitschaft waren an den zahlreichen protestantischen Residenzen sehr unterschiedlich ausgeprägt<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ich kann das hier nur chiffrenhaft andeuten. Nuancierungen, Belege: *Axel Gotthard*, Maximilian [sc. von Bayern] und das Reich, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 65 (2002) 35–68; *Axel Gotthard*, Strukturkonservativ oder aggressiv? Die geistlichen Kurfürsten und der Ausbruch des deutschen Konfessionskriegs, in: *Friedliche Intentionen – kriegserische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?*, hrsg. von *Winfried Schulze* (St. Katharinen 2002) (im folgenden: *Schulze*, Intentionen) 140–168; *Axel Gotthard*, Protestantische „Union“ und katholische „Liga“ – subsidiäre Strukturelemente oder Alternativenentwürfe? (im folgenden: *Gotthard*, Union und Liga), in: *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, hrsg. von *Volker Press* und *Dieter Stievermann* (München 1995) 81–112.

<sup>2</sup> Das wurde evident, seit das katholische Deutschland die Reihen schloß und sich zum (vorerst politischen und juristischen) Kampf formierte – man bedenke: katholischer Kaiser (also Reichshofrat ...), katholischer Erzkanzler (also Reichstagsdirektor ...), deutliche katholische Majorität im Fürstenrat, überwiegend katholischer Reichsdeputationstag, usw.

<sup>3</sup> Erneut: Ich muß verknapen und zuspitzen. Nuancierungen, Belege: *Axel Gotthard*, „Wer sich salviren könd solts thun“. Warum der deutsche Protestantismus in der Zeit der konfessionellen Polarisierung zu keiner gemeinsamen Politik fand, in: *Historisches Jahrbuch* 71 (2001) (im folgenden: *Gotthard*, Wer sich salviren könd) 64–96. Pfälzer, „Aktionspartei“: *Axel Gotthard*, „Bey der Union ain directorium“. Benjamin Bouwinghausen und die protestantische Aktionspartei, in: *Dimensionen der europäischen Außenpolitik zur Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*, hrsg. von *Friedrich Beiderbeck*, *Gregor Horstkemper*, *Winfried Schulze* (Berlin 2003) 161–186. Kursachsen: *Axel Gotthard*, „Politice seint wir

Ich will im folgenden drei Schlaglichter auf die evangelischen Denkschulen und Politikstile der Jahrzehnte um 1600 werfen. Zwei fokussieren die Ränder der breiten Palette, das dritte wird, viel weniger scharf umrissen, mittlere Positionen streifen.

Heidelberg kann ich in diesem Rahmen<sup>4</sup> nur eine Stippvisite abstatten. Konfessionspolitik war dort traditionell Europapolitik. Man hielt eine Abschirmung des Reiches von den ringsum lodernden konfessionellen Konflikten weder für möglich noch für wünschenswert. Die in katholischen Augen seit Generationen unberechenbare und latent aggressive pfälzische Politik resultierte nicht zuletzt aus einem tiefverwurzelten Gefühl der Schwäche, besser gesagt: der Verletzlichkeit. Daß der Religionsfrieden den Calvinismus nicht zuverlässig unter sein Schutzverprechen nahm, ist nur einer der Gründe hierfür<sup>5</sup>. Man sah sich mit einem länderübergreifenden, monolithischen katholischen Block konfrontiert, die ihn lenkenden Drahtzieher in Rom und Madrid würden nicht rasten und nicht ruhen, ehe die Ketzerei in der Mitte des Kontinents ausgerottet war<sup>6</sup>. Man trudle auf eine „universalmutation“<sup>7</sup> zu, finstere Kräfte „woltens gern über einen haufen im reich werfen“<sup>8</sup>, „ist grosser apparens, dass in Deutschland der krieg wird anfangen“<sup>9</sup>.

Bäpstisch“. Kursachsen und der deutsche Protestantismus im frühen 17. Jahrhundert, in: Zeitschrift für historische Forschung 20 (1993) 275–319; Axel Gotthard, 1591 – Zäsur der sächsischen und der deutschen Geschichte, in: Neues Archiv für sächsische Geschichte 71 (2000) 275–284; Axel Gotthard, Johann Georg I., in: Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige, hrsg. von Frank-Lothar Kroll (München 2004) 137–147.

<sup>4</sup> Mit der pfälzischen Politik befaßt sich nämlich in diesem Band ausführlich Eike Wolgast.

<sup>5</sup> Auf Grundzüge dessen, was Akten der Jahrzehnte um 1600 als typisch „calvinische“ Außenpolitik bezeichnen werden, stoßen wir denn auch schon vor der Calvinisierung der Kurpfalz: vgl. Axel Gotthard, „Frölich gewest“. Ottheinrich, ein unpolitischer Fürst?, in: Pfalzgraf Ottheinrich. Politik, Kunst und Wissenschaft im 16. Jahrhundert, hrsg. von Barbara Zeitelback (Neuburg 2002) 71–93, hier vor allem 78–84. Die Kurpfälzer konnten als Regenten über wenig territorialisierte, spät konfessionalisierte Gebiete innerhalb langgestreckter, unsicherer, teilweise unklarer Grenzstreifen mit der Augsburger Ordnung nicht so restlos zufrieden sein wie beispielsweise die Dresdner, das freilich hat der Übergang zum Calvinismus natürlich verstärkt. Der traditionelle Stolz der pfälzischen Wittelsbacher, einem der königsfähigen Geschlechter Mitteleuropas anzugehören, und die ungesicherte territoriale Basis standen in einem als schmerzlich empfundenen Mißverhältnis zueinander. Man konnte weniger verlieren und glaubte (durch eine risikobereite Politik) viel mehr gewinnen zu können als die Regenten der meisten anderen evangelischen Reichsterritorien.

<sup>6</sup> Die „papisten“ haben sich „zusammen ligirt und verbunden, evangelische religion aufzurotten“: Votum der Wetterauer Grafen vom 7. März 1599 am Frankfurter Protestantenkonvent, Briefe und Akten zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges, Bd. 1, bearb. von Moriz Ritter (München 1870) (im folgenden: Briefe und Akten 1) Nr. 26 (hier S. 148). Solche und ähnliche Voten ließen sich dutzendfach beibringen.

<sup>7</sup> Christian von Anhalt an Friedrich von der Pfalz, 1606, April 19: Briefe und Akten 1, Nr. 399 Anm. 1.

<sup>8</sup> „Von dem hunt dem papst her“ kommt viel Übles, er und die Spanier „woltens gern über einen haufen im reich werfen“: so Christian von Anhalt Anfang Juli 1611 mündlich zum Herzog von Württemberg, Protokoll: Briefe und Akten zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges, Bd. 9, bearb. von Anton Chroust (München 1903) (im folgenden: Briefe und Akten 9) Nr. 256.

<sup>9</sup> Schreiben des kurpfälzischen Geheimen Rates Hans Meinhard von Schönburg an den

Die Katholiken hatten „une generale et universelle intention, à exercer notre patience et à nous ruiner“, sie waren „par tout le monde presque conjuré à notre ruine“<sup>10</sup> – eine weltweite Verschwörung zur Vernichtung des deutschen Protestantismus also. Auf die universelle Bedrohung hatte die universelle Therapie zu antworten: ein über den ganzen Kontinent geknüpftes Netz zur Eindämmung der europaweit wirksamen katholischen Aggression. Konfliktmeidungsstrategien konnten angesichts eines so konfrontationsbereiten, zum äußersten entschlossenen Gegners nicht greifen, waren Flucht aus der Wirklichkeit. Ludwig Camerarius pflegte es so auf den Punkt zu bringen: „In extremis muß man extrema wagen.“<sup>11</sup>

Im Kurfürstentum Sachsen raubten solche Verschwörungsszenarien niemandem den Schlaf. Das den westeuropäischen Glaubenskriegen entlegene, früh territorialisierte und konfessionalisierte Land hatte sich seit den 1540er Jahren prächtig entwickelt, man war in Dresden mit dem Status quo rundum zufrieden. Das Reichsgebäude war – als ein Gehäuse, in dem man sich generationenlang so unbehelligt hatte entfalten können – offenkundig vortrefflich, man konnte bei jedem Umbau nur verlieren. „Cum stupore et admiratione“ bewunderte man in ganz Europa „Harmoniam Imperii Romani“<sup>12</sup>, glaubte man in Dresden beobachten zu können, als sich die meisten lutherischen Residenzen wegen der Blockade des Reichssystems längst auf einen nahezu unausweichlichen Glaubenskrieg eingestellt hatten. Besagte „harmoniam“ konnte es nur stören, wenn sich die Protestanten auf spezifische konfessionelle Interessen einschworen und zu einem Konfessionsbündnis zusammenschlossen. Die Einschätzung der evangelischen Union durch die Dresdner Kurfürsten war schlicht und unerschütterlich: Ihre „ganze Intention“ gehe „alleine dahin, den kayserlichen Decretis nicht zu pariren“<sup>13</sup>. Wenn der badische Markgraf Georg Friedrich im April 1610 an Christian II. appellierte, er sei doch „ein Churfürst des Reichs und nicht des Kayzers“<sup>14</sup>, übersah er, daß die Formel ‚Kaiser und Reich‘ in Dresden keinesfalls die Pole in einem dualistisch angelegten System bezeichnete, daß sie dort nicht für libertär verstandene, potentiell

Nürnberg Patrizier Ernst Haller von Hallerstein [ca. 20. September 1612]: Briefe und Akten zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges, Bd. 10, bearb. von Anton Chroust (München 1906) Nr. 268.

<sup>10</sup> Schreiben des pfälzischen Großhofmeisters Johann Albrecht von Solms an Benjamin Bouwinghausen, 1617, Januar 18: Bayerisches Hauptstaatsarchiv München Kasten blau 89/5.

<sup>11</sup> Vgl. Friedrich Hermann Schubert, Ludwig Camerarius 1573–1651. Eine Biographie (Kallmünz 1955) 75.

<sup>12</sup> So schwärmte die Graue Eminenz des Dresdner Kurhofes, Kaspar von Schönberg, einer Aufzeichnung des badischen Markgrafen Georg Friedrich (vom 23. April 1610) über seinen Dresdenaufenthalt zufolge: Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A, tom. 7, fol. 1014–1053. Schönbergs Replik auf den badischen Vortrag stimmte eine Eloge aufs Reich und sein Oberhaupt an, die man eher in der Entourage Karls V. als in der Umgebung eines protestantischen Reichsfürsten des 17. Jahrhunderts ansiedeln möchte.

<sup>13</sup> So faßte es Christian II. in einem Satz zusammen: an die Unierten, 1610, März 18, Hauptstaatsarchiv Dresden Loc. 7272, I. Buch Unio und Zusammensetzung, fol. 153–166.

<sup>14</sup> Vortrag Georg Friedrichs in Dresden, 1610, April 11, Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 7, fol. 980–1003.



antithetische Zweiheit stand, sondern für ‚organische Einheit‘ (das beliebte Bild vom „Haupt und seinen Gliedern“ kommt in den Dresdner Akten besonders häufig vor). Daß die Kurfürsten des Kaisers „innerste, geheimste Räte“ seien, war in Sachsen nicht abgestandene politische Leerformel, sondern Handlungsmaxime, Reichs- und Kaiserstreue waren deckungsgleich.

Interessanter als die – von mir deshalb auch nur gestreiften – verfassungspolitischen Überzeugungen der Dresdner ist in unserem Zusammenhang, daß ihnen ein spezifisches Geschichtsbild korrespondierte. Es ist sicher nicht falsch, zu konstatieren, daß Kursachsen von den meisten Unionsterritorien eine unproblematischere geostrategische Lage und glücklichere historische Erfahrungen trennten, aber man darf den Dresdnern auch attestieren, daß sie sich die jüngere Geschichte schöner färbten. Verknüpften sich in Heidelberg, aber beispielsweise auch in Amberg oder in Ansbach, der Schmalkaldische Krieg, die Hugenottenkriege, der Selbstbehauptungsversuch der Generalstaaten<sup>15</sup>, der Kampf um Jülich, dann endlich um Böhmen zu einer langfristig und breitflächig angelegten europäischen Kampagne gegen den wahren Glauben, sah man in Dresden auch die Vergangenheit mit den Augen des kaiserstreuen Katholiken. Die katholischen Reichsfürsten hätten seit Generationen „keinen Evangelischen Standt, ratione Religionis, beleidiget“<sup>16</sup>, machten sich die Dresdner weis. Jener Schmalkaldische Krieg, der an den meisten Unionshöfen als traumatisierende Urerfahrung religiöser Unterdrückung präsent war<sup>17</sup>: Er war aus Dresdner Perspektive ein rundum erfreuliches Ereignis. Man dachte gern an diese Tage zurück, verdankte man ihnen doch territoriale Zugewinne und vor allem den Kurhut. Johann Georg I. wird noch in seinem Testa-

<sup>15</sup> Die entsprechenden Vertreibungen und Exilschicksale trugen natürlich zum Entstehen überterritorialer calvinistischer Netzwerke bei, über die wir mittlerweile recht gut informiert sind, dank verschiedener Studien insbesondere von Heinz Schilling und Gerhard Menk. Vgl. zuletzt *Johannes Arndt*, *Das Heilige Römische Reich und die Niederlande 1566 bis 1648. Politisch-konfessionelle Verflechtung und Publizistik im Achtzigjährigen Krieg* (Köln, Weimar, Wien 1998) passim (z. B. 182 ff.).

<sup>16</sup> Esaias von Brandenstein und Marx Gerstenberg an Christian II., 1610, Oktober 26, Hauptstaatsarchiv Dresden Loc. 8806, Siebzehende Buch Jülichische Sachen, fol. 237–240. Ich zitiere deshalb wiederholt aus Dresdner Akten von 1610, weil damals an der Elbe intensiv über einen Beitritt Kursachsens zur katholischen Liga(!) diskutiert wurde, während sich andererseits evangelische Werber für die Union die Klinke in die Hand gaben. Das animierte zu einer Reihe von Standortbestimmungen, während die Dresdner Akten der ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts ansonsten eine bemerkenswert geringe Selbstreflexivität erkennen lassen.

<sup>17</sup> Es wird in dieser Studie noch mehrfach deutlich werden. Natürlich war dementsprechend auch der Schmalkaldische Bund stets präsent. Die den desaströsen Reichstag von 1608 flankierenden Debatten über die Gründung der Union hatten die Kurbrandenburger angefacht. Diese nun berichteten bezeichnenderweise am 9. Januar 1608 Folgendes nach Berlin: Es besteht „kein zweifel“ daran, „das der widrigen religion anverwante durch getrieb des hellischen ottergesichts, der Jesuiten... mit allen evangelischen stenden es uf Tonawerdisch [donauwörthisch: die Okkupation dieser Reichsstadt durch bayerische Truppen!] zu machen, wo got es zugebe, gantzlich gesonnen. Wil darumb... uf einen newen Schmalkaldischen bunt zu dencken die höchste notturt sein“ (Briefe und Akten I, Nr. 529, hier S. 658). Vgl. zu Donauwörth noch unten Anm. 30.

ment von 1652 ausdrücklich herausstreichen, man sei dem Reichsoberhaupt schon deshalb zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet, weil „durch dessen gute affection“ 1547 die Kurwürde „auf unser haus transferiret“ worden sei<sup>18</sup>. Das verpflichtete zu immerwährender Gefolgschaft. Der Dresdner Hof war mit einer forciert kaisernahen Politik seit den 1540er Jahren gut gefahren, im Lichte dieser Tradition bekam sogar die Erinnerung an den großen Moritz eine merkwürdige Färbung – pointiert ausgedrückt: Der „Judas von Meissen“ wurde wichtiger als der Initiator des Fürstenkriegs. Das heißt, als „Judas“ firmierte er natürlich in Dresden nicht. Aufs Jahr 1546 zurückblickend, nahm man dort keinesfalls einen Glaubenskrieg wahr; wer es anders sehen wollte, wurde mit dieser – aus Dresdner Sicht rhetorischen – Frage konfrontiert: Habe Karl V. nach seinem Sieg von Mühlberg denn auch nur „ein dorff pfaffen verjagt“?<sup>19</sup>

Der durch Erinnerungsarbeit entkonfessionalisierten Vergangenheit korrespondierten der Wunsch und die Zuversicht, auch aktuelle Tagespolitik ohne ständigen Rekurs auf trennende Konfessionszugehörigkeiten gestalten zu können. Aus Dresdner Perspektive war nicht der deutsche Protestantismus, sondern die Stabilität des politischen Systems in Gefahr. Gefordert war deshalb nicht etwa energische konfessionelle Interessenwahrung, sondern konfessionsübergreifende Anhänglichkeit ans katholische Kaiserhaus.

Zurüstung<sup>20</sup> auf die ohnehin kaum vermeidbare europaweite Entscheidungsschlacht zwischen Licht und Finsternis<sup>21</sup>; Zuversicht, den Frieden durch eine Abschirmung der europäischen Mitte von den Glaubenskriegen ringsum und eine

<sup>18</sup> Testament vom 30. Juli 1652, Hauptstaatsarchiv Dresden Loc. 10520 Abschriften vom Testament Kurfürst Johann Georg I.

<sup>19</sup> Protokoll der Beratungen der Dresdner mit dem badischen Markgrafen Georg Friedrich, 1610, April 11, Hauptstaatsarchiv Dresden Loc. 8804 Vierzehende Buch Jülichische Sachen, fol. 208–225. Natürlich erwuchs die spezifisch kursächsische Reichspolitik nicht einsinnig einem bestimmten Geschichtsbild. Vgl. zu den vielen anderen Wurzeln dieser Politik: *Gott-hard*, *Politice*, zusammenfassend 314–318.

<sup>20</sup> Das meint eine mentale Disposition, die dem ohnehin nur schwer zu Vermeidenden das Beste abzugewinnen suchte, und umtriebige *diplomatische* Aktivitäten; daß die heidelbergisch geführte Union 1619 *militärisch* gut gerüstet gewesen wäre, kann man nicht sagen, aber das hat verschiedene Gründe, die ich hier nicht ausbreiten kann. Vgl. unten Anm. 39.

<sup>21</sup> Daß sich „die politischen und konfessionellen Traktate der niederländischen und ostfriesischen Calvinisten“ im anhebenden 17. Jahrhundert durch „ein ausgeprägtes eschatologisches Bewußtsein“ auszeichneten, daß ihre Autoren überall „das eschatologische Ringen zwischen Gut und Böse“ beobachten zu können meinten, fiel bereits *Heinz Schilling* in dieser wichtigen Arbeit auf: *ders.*, Calvinismus und Freiheitsrechte. Die politisch-theologische Pamphletistik der ostfriesisch-groningischen ‚Patriotenpartei‘ und die politische Kultur in Deutschland und in den Niederlanden, in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 102 (1987) 403–434, Zitate: 420 bzw. 413. Die ausnahmslos instruktiven Beiträge (von *Thomas Kaufmann*, *Robin B. Barnes* und *Hartmut Lehmann*), die in Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, hrsg. von *Manfred Jakubowski-Tiessen* u. a. (Göttingen 1999) die Zeit um 1600 behandeln, fokussieren meines Erachtens zu einseitig das Luthertum; daß die „apokalyptischen Erwartungen“ dort am ausgeprägtesten gewesen seien, „wo die lutherische Reformation fest institutionalisiert worden war“ (so *Robin B. Barnes*, 129), bezweifle ich überdies.

von konfessionellen Gesichtspunkten weitestgehend absehende, auf „Gehorsam“ der Reichsspitze gegenüber einschrumpfende Reichspolitik dauerhaft bewahren zu können – die Haltung der meisten Unionshöfe<sup>22</sup> läßt sich selbst bei mutiger Pointierung nicht auf so griffige Nenner bringen wie die in Heidelberg beziehungsweise in Dresden obwaltende.

Vergleicht man Unionsakten mit kursächsischen, fällt zunächst einmal auf, daß die meisten Ratsgremien viel weniger geschlossen waren, als das in Dresden über Jahrzehnte hinweg fast immer der Fall gewesen ist. An den meisten Unionshöfen war die ganze Palette evangelischer Denkschulen und Politikstile in ein und demselben Beraterkreis vertreten<sup>23</sup>. Verschiedene Kräfte zerrten in sehr verschiedene Richtungen, die Politik des Territoriums war die häufig schwankende oder doch oszillierende Resultante.

Diese Kursausschläge bezeugen kein Herumtändeln, haben nichts Spielerisches an sich. An den meisten Unionshöfen rang man bitterernst mit sich und als belastend empfundenen Zeitumständen. Das Bedrohungsgefühl war viel größer als an der Elbe. Es war nicht eigentlich festumrissen, aber intensiv, reichte von der Sorge um „land und leut“ – weil nämlich die Gegenseite untrüglichen Indizien zufolge daran arbeitete, die Ordnung von 1555 einzureißen – bis hin zu sehr persönlichen Ängsten, die skurril anmuten und die wir doch ernstnehmen sollten. Ist es wirklich nur eine Fußnote, wenn da evangelische Räte ihre Fürsten davor warnten, Reichsversammlungen zu besuchen, weil ihre wohlbehaltene Rückkehr „aus mittel so viel jesuitischer starker papisten“ fraglich sei<sup>24</sup>, allgemeiner gesagt: wenn die face-to-face-Kommunikation der politischen Eliten auch<sup>25</sup> aus durchaus lebhaft empfundenen, bei gegebenem Anlaß geradezu panischer Furcht vor einer zweiten Bartholomäusnacht versickerte? Das geht nicht zuletzt auf das Konto einer katholischen Kampfliteratur, zu deren Lieblingsvokabeln die Verben „exstir-

<sup>22</sup> Vgl. zur Geschichte der Union: *Winfried Schulze*, Kaiserliches Amt, Reichsverfassung und protestantische Union, in: *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, hrsg. von *Heinz Duchhardt* und *Matthias Schnettger* (Mainz 1999) 195–209; *Gregor Horstkemper*, Die protestantische Union und der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges. Konfliktverschärfung als Auswirkung der gescheiterten Integration von Bündniszielen und Partikularinteressen, in: *Schulze*, Intentionen 21–51; *Gotthard*, Union und Liga.

<sup>23</sup> Das ist nicht systematisch aufgearbeitet, aber ich meine die Unionsakten recht gut zu kennen. In Stuttgart reichte das Spektrum von einem Benjamin Bouwinghausen (dem meines Erachtens neben Christian von Anhalt wichtigsten Exponenten der evangelischen „Aktionspartei“ im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges, vgl. Anm. 3) bis hin zu einem Melchior Jäger, dessen Positionen nahtlos in den Dresdner Hofrat gepaßt hätten. Ich charakterisiere die Weltsicht Jägers zusammenfassend in *Axel Gotthard*, Konfession und Staatsräson. Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608–1628) (Stuttgart 1992) (im folgenden: *Gotthard*, Konfession und Staatsräson) 21 f.

<sup>24</sup> Rätegutachten für Johann Friedrich von Württemberg, 1613, Juli 27: Hauptstaatsarchiv Stuttgart A262 Büschel 83, fol. 84–86.

<sup>25</sup> Es ist natürlich nur einer von verschiedenen Gründen. Ich versuchte das kommunikative Desaster der Vorkriegszeit kürzlich an anderer Stelle zu analysieren: *Axel Gotthard*, Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619 – ein Resultat gestörter politischer Kommunikation, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002) (im folgenden: *Gotthard*, Kommunikation) 141–172.

pare“ und „außrotten“ gehörten<sup>26</sup>, mir drängt sich der Eindruck auf, daß solche Traktate vor allem von evangelischen Lesern ernstgenommen wurden<sup>27</sup>.

Man sorgte sich an den Unionshöfen, durch falsche politische Schritte in existentielle Gefahr zu geraten – eine Befürchtung, die den ihrer selbst sehr gewissen Dresdnern nicht in den Sinn gekommen wäre. Die Koordinaten ihrer Reichspolitik waren seit Jahrzehnten festgezurr, warum nur waren all die anderen so begriffsstutzig, nicht am Dresdner Wesen genesen zu wollen? Versucht man aus den Akten etwas so schwer verifizierbares wie die Grundstimmung herauszudestillieren, die dem Kleinklein der Tagespolitik unterliegt, stößt man an den Unionshöfen auf viel Düsternis.

Vor allem seit 1608, seit dem heutzutage viel zu wenig bekannten Scheitern des Regensburger Reichstags dieses Jahres<sup>28</sup>, das für mich den Beginn der Vorkriegszeit markiert: „De comitiis si quid vis, omnia ibi lenta et turbulenta et uno verbo ad bellum spectant.“<sup>29</sup> Schon bei Reichstagsbeginn waren die Protestanten erbittert, erregt, die Okkupation Donauwörths durch bayerische Truppen war ein Fanal, man nahm es als Auftakt einer bewaffneten Restitutionskampagne wahr<sup>30</sup> und fragte sich besorgt, welches evangelische Territorium als nächstes an der

<sup>26</sup> Vgl. zur damaligen Kontroverspublizistik zuletzt Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden* (Münster 2004) (im folgenden: *Gotthard, Religionsfrieden*) Kapitel E.

<sup>27</sup> Die katholischen „Politici“ jedenfalls taten die evangelischen Besorgnisse mit leichter Hand ab – es sei durchaus ärgerlich, was an Gelehrtenpulten zusammengeschmiert werde, aber man möge doch „Privat-Schriefften“ von Personen, die gar keine Kenntnis der „Arcana Imperii“ besäßen und in politischen Dingen „keine Experiencz haben“, nicht so ernstnehmen ... Solche (jahrzehntelang durchweg ähnlich lautende) Beteuerungen, die eine beiläufige Geringschätzung der katholischen Kampfliteratur erkennen lassen, haben nicht wirklich beruht.

<sup>28</sup> Vgl. zuletzt Gotthard, *Religionsfrieden* 461–471 und 612f.

<sup>29</sup> „Vertrauliches Schreiben aus Regensburg“, 29. 4. 1608: Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, Bd. 6, bearb. von Felix Stieve (München 1895) Nr. 161. Die kuriöse Mischung aus Pseudo-Latein („landgravius“) und in Regensburg aufgeschnappten, deutschsprachig wiedergegebenen Zitaten, die keine offiziöse Aufzeichnung überliefert hat („vermeinet uns in ein boxhorn zu treiben“, „wöllen etlichen pfaffen die platten scheren“, „das ihr aber die clöster den unserigen wolt wider abtringen, versprich ich euch, es werde noch blau augen kosten, ehe es dahin kompt“), ist unbedingt lesenswert. Gegen Ende des Reichstags und danach war Kriegsgefahr in aller Munde, es gehört zur Vorgeschichte der Gründung der Union (und also nicht hierher). Von den gedruckten Quellen sind ebda., Nr. 187 (Verfasser ist Wolf von Metternich) und Nr. 218 aufschlußreich.

<sup>30</sup> „Donawörth ist ein lumpennest, was hat es aber für ungelegenheit und weiterung causirt“, seufzte der eigentliche Spiritus rector der Kompositionsbewegung der Vorkriegsjahre, Zacharias Geizkofler, in einem Schreiben an jenen Melchior Khlesl (vom 11. Februar 1615), auf den die Literatur die Idee der „composition“ (zu ihr allgemein unten Anm. 38) gern zurückführt: Staatsarchiv Ludwigsburg B90 Büschel 45<sup>b</sup>. Weil die evangelische Seite in Donauwörth eine widerrechtliche Okkupation wahrnahm, wuchs das Gefühl existentieller Unsicherheit weiter an, schrumpfte das ohnehin kaum mehr vorhandene Grundvertrauen in Verlässlichkeit und Geschäftsfähigkeit der reichspolitischen Mitakteure weiter zusammen. Daß der Einmarsch in Donauwörth aus katholischer Warte nur ein Anfang sei, ist eine in Unionsakten durchgängige Einschätzung; als gedruckten Beleg nenne ich Briefe und Akten 9, Nr. 305 (hier S. 699). Vgl. noch unten Anm. 57.

Reihe sein würde. Die dann, in Regensburg, von den katholischen Reichstagsteilnehmern ins Spiel gebrachte Restitutionsklausel war eine „furchtbar ernste Kriegserklärung“<sup>31</sup>. Sie weist voraus auf den Kriegeausbruch zehn, das Restitutionsedikt zwanzig Jahre danach. Beides zeichnete sich für die Unionsstände seit 1608 deutlich ab. Alles sprach nun in ihren Augen dafür, daß „in kurzem ein greulich blutbat in Teuttschlant angerichtet“ wurde, hilflos saß man „wie die schaf unter den wölfen“<sup>32</sup>.

Sorgten sich die Unionshöfe um Immobilien oder aber um Seelen? Weil unsere Phantasie nicht hinreicht, die Vormoderne mit anderen Menschen als dem kapitalistischen Homo oeconomicus zu bevölkern, sind wir ja schnell mit dem Verdacht zur Hand, es sei damals nicht um den Glauben, sondern ‚eigentlich‘ um Besitztitel gestritten worden. Den Zeitgenossen war die umgekehrte Blickrichtung mindestens so geläufig: „Es ist nit allein umb die güter, sonder in effectu umb die religion zu thun, welche ohne dazu gehörige güter nicht zu erhalten.“<sup>33</sup> Die Unionshöfe sorgten sich um Macht und Einkünfte, und sie sorgten sich um den in ihren Augen einzig wahren Glauben. Wir können, was für die Zeitgenossen untrennbar aneinanderhing, nicht quantifizierend gegeneinander verrechnen. Es ging eben ums Ganze: um die politische *und* die geistige Identität, oder, um ein Zasius-Wort abzuwandeln: um Christus *und* Fiskus<sup>34</sup>. Land und Leute, Wahrheit und Seelenheil: Alles stand auf des Messers Schneide. Schon hatte man „mit wolvertrauen den mern tail verscherzet“, unübersehbar war nun „das ubrige wenige auch in disputation und gefar“, sollte man denn den wahren Glauben „in wint schlagen“, sich von den „ohnfriedfertigen vertrücken und verschlingen lassen“?<sup>35</sup> Was hier in Worten

<sup>31</sup> Das erkannte schon *Moriz Ritter*, *Der Ursprung des Restitutionsediktes*, in: *Historische Zeitschrift* 78 (1896) 62–106, hier 78.

<sup>32</sup> So versuchten die kursächsischen Reichstagsgesandten ihrem phlegmatischen Auftraggeber die Stimmung unter den evangelischen Kollegen nahezubringen. Ich zitiere aus dem Kontext in der mutigen Relation (1608, Januar 27: Hauptstaatsarchiv Dresden Loc. 10209 Vierte Buch Reichtagssachen 1608): „... was an underschiedlichen orten wieder unsere religionsverwanten zu gentzlicher underdruckung derselben, und dargegen die paebstischen greuel mit macht und gewalt vortzusetzen, vorgenommen worden“, davon pflegt man „an den orten, so den pabstischen etwas weit entlegen [sc. wie in Dresden!] oftmals das wenigst zu erfahren... Es entpfindens aber diejenigen mit schmerzen, so unter oder bei den catholischen sitzen, wie die schaf unter den wölfen“.

<sup>33</sup> Ludwig Camerarius an Wilhelm Jocher, 1618, Juli 18: Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. Neue Folge, Bd. 1.1, bearb. von *Karl Mayr-Deisinger* und *Georg Franz* (München, Wien 1966) (im folgenden: Briefe und Akten Neue Folge 1.1) Nr. 27 Anm. 1 (auf S. 45).

<sup>34</sup> Am Augsburger Reichstag von 1555 hatte Johann Ulrich Zasius im Zusammenhang mit der katholischen Forderung nach einem besonderen Bestandsschutz für Hochstifte einmal zu bedenken gegeben, daß ja „diejenigen [sc. Fürstbischöfe], die die Religion änderten, und denen der Fiscus lieber als Christus, viel besser daran seyn würden, als die bey der alten Religion beharrten“: *Michael Ignaz Schmidt*, *Geschichte der Deutschen*, Bd. 6 (Ulm 1785) 247. Vgl. zu Zasius jetzt die sehr lesenswerte Erlanger Dissertation von *Anja Meußner*, *Für Kaiser und Reich. Politische Kommunikation in der frühen Neuzeit: Johann Ulrich Zasius (1521–1570) als Rat und Gesandter der Kaiser Ferdinand I. und Maximilian II.* (Husum 2004).

<sup>35</sup> Johann Schweikhard von Mainz an Melchior Khlesl, 1612, Dez. 17: Briefe und Akten zur

des Mainzer Kurfürsten Johann Schweikhard widergegeben wurde, hätte so auch an jedem Unionshof formuliert werden können. Die beiden Konfessionsbündnisse waren sich doch in einem einig: Der Gegner befand sich in skrupelloser Offensive, selbst stand man mit dem Rücken an der Wand.

Nicht nach kursächsischer Ansicht, aber in den Augen der meisten evangelischen Politiker war der Reichsverband schwer, seit 1608 womöglich irreparabel geschädigt<sup>36</sup>. Eben deshalb, weil dem Reich keine konfliktkanalisierenden Organe mehr eigneten und weil dieser zerschlossene Rechtsschutzverband nicht mehr schützen konnte, suchte man 1608 sein Heil in einem Selbsthilfebund. Schlechterdings eine Kriegsallianz war die Union für die meisten ihrer Mitglieder nicht<sup>37</sup>. Wollte man die wechselvolle Geschichte dieses Bündnisses knapp resümieren, mußte man sie zwischen diese Pole spannen: Kriegsverhütung<sup>38</sup> und Zurüstung auf den ja doch unausweichlichen Krieg. Hier setzte jeder Rat die Akzente wieder anders, steuerte jeder Unionshof einen etwas anderen Kurs, aber alles auf eine Karte setzte keiner von ihnen. Wir tun uns leicht damit, neunmalklug vom heutigen Schreibtisch aus zu urteilen, daß deshalb Kriegsverhütung wie Zurüstung<sup>39</sup> ziemlich zaghaft gewesen seien.

Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, Bd. 10, bearb. von Anton Chroust (München 1906) Nr. 318.

<sup>36</sup> Der Zustand des Reiches sei mittlerweile „dermaßen beschaffen“, daß „sich niemand allein auf die reichssazungen verlassen darf“, deshalb müsse die Union ins Leben treten: So urteilte am 8. Mai 1608 ein württembergisches Rätegutachten, Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 2, fol. 108–122. Nie und nimmer hätte man in Dresden so negativ über das Reichssystem geurteilt. Hier hatte man nach wie vor „keiner Union nötig, da man in solchen terminis verharrete“, wie sie Kaiser und Reichsgesetze vorgeben, „gebe die Reichsverfassung genuegsamb ordnung“: Bericht Georg Friedrichs von Baden über seine Gespräche in Dresden, 1610, April 23, ebd. tom. 7, fol. 1014–1053.

<sup>37</sup> Sondern Organ zur friedlichen Interessenwahrung sowie subsidiäres Hilfsorgan für den lädierten Reichsverband, eine Stütze, die man ins morsche Gebälk der Reichsverfassung einzog. Natürlich, für einige Höfe war die militärische Komponente des Bundesschlusses von Auhausen zentral! Die eklatanten Unterschiede hinsichtlich dieser Prioritätensetzung wurden schon im Frühsommer 1610 deutlich, als einige Unionsfürsten ohne vorherige Konsultation der Verbündeten Unionstruppen ins Elsaß führten, die dort diverse Scharmützel schlugen. Das fügte dem Bündnis in seinem dritten Jahr Wunden zu, die nie mehr verheilen würden. Knappe Skizze, mit den Belegen: *Gothard*, Wer sich salviren könd 73 f.

<sup>38</sup> Damit ist der Versuch einer „Komposition“ angesprochen: So nannte man das im Vorkriegsjahrzehnt. Die üblicherweise beiläufig auf Melchior Khlesl zurückgeführte Kompositionsbewegung hat ihre kräftigsten Wurzeln an einigen Unionshöfen, eigentlicher Spiritus rector war meines Erachtens Zacharias Geizkofler. Analyse ihrer Ziele, Abriß ihrer Geschichte: *Gothard*, Konfession und Staatsräson 124–195, 474 f.

<sup>39</sup> Es wäre genauso unfair, vom heutigen Schreibtisch aus zu bemängeln, daß diese Kriegsvorbereitung vor allem in umtriebiger Diplomatie bestanden habe, in Allianzprojekten, anstatt in jener Sanierung der Staatsfinanzen, die eine eigene imposante Bewaffnung erst hätte ermöglichen können. Große Dissonanzen in der Union wirkten zudem destruktiv, auf viele demotivierend. Diese wahrnehmungsgeschichtliche Studie stößt, solche Sachverhalte andeutend, an ihre Grenzen, vgl. schon Anm. 20.

## II.

Und als in Böhmen tatsächlich ein Krieg ausbrach? Erneut ist die Haltung der calvinistischen Pfälzer und der Dresdner viel leichter auf den Punkt zu bringen: Friedrich von der Pfalz wurde zum „Winterkönig“; Kursachsen stellte sich auf die Seite der katholischen Habsburger und marschierte in den Lausitzen ein. Die Rolle der Union ist auf knappem Raum nicht zu rekapitulieren; auf Terminologie des 19. Jahrhunderts zurückgreifend, könnte man vielleicht als wohlwollende Neutralität etikettieren, aber das trifft nur ganz ungefähr. Ich muß besagte Rolle in diesem Rahmen auch nicht nuanciert charakterisieren, hier interessieren nicht so sehr Taten, interessieren Wahrnehmungsweisen. Welches Bild haben sich die lutherischen Unionshöfe von den böhmischen Vorgängen gemacht, stechen die Farben von den anderswo verwendeten ab?

Die Wahrnehmung des Fenstersturzes in Europa zeigt instruktiv die Bedeutung der von (neo-) realistischen außenpolitischen Analysen<sup>40</sup> vernachlässigten kognitiven Filter und „belief systems“ im Bereich der internationalen Beziehungen. Ein und dasselbe Ereignis wurde an den Höfen des Kontinents ganz unterschiedlich wahrgenommen. Mächten manche unzweideutig eine „guerra die stato“ aus – Krieg nicht um den Glauben, sondern um eine Krone und ein Land<sup>41</sup> –, war für andere nicht minder klar, daß da eine „guerre de religion“ anhub<sup>42</sup>. Blicken wir ins Reich, stoßen wir auf dieselben Divergenzen, manchmal sogar innerhalb ein und derselben Dynastie. Wenn Johann Kasimir von Sachsen-Koburg im August 1618 nach Dresden schrieb, man müsse sich der Glaubensgenossen in Böhmen annehmen, weil es „um die religion“ zu tun sei und weil im Fall eines katholischen Sieges „insgmein von den friethässigen esauten blutdürstig erweckte große mutatio-

<sup>40</sup> Vgl. unten Anm. 47.

<sup>41</sup> So brachte der venezianische Gesandte Girolamo Lando nach einer persönlichen Audienz beim englischen König Jakob dessen Sichtweise auf den Punkt: Relation Landos, 1620, März 19: Calendar of State Papers and Manuscripts, Relating to English Affairs, existing in the Archives and Collections of Venice, and in other Libraries of Northern Italy, Bd. 16, hrsg. von Allen B. Hinds (London 1910) Nr. 294. Ich werde die ganze Palette europäischer Einschätzungen demnächst an anderer Stelle ausbreiten, hier, wo der *deutsche* Protestantismus im Mittelpunkt stehen soll, müssen deshalb Andeutungen genügen.

<sup>42</sup> So etikettiert das wichtige Gutachten des Pariser Parlamentspräsidenten Pierre Jeannin vom Februar 1620, Abdruck: [Anonym], Ambassade extraordinaire de Messieurs les ducs d'Angoulesme... (Paris 1667) 25–33. In Paris sah man von Anfang an ein „preiudice irreparable“ für die „religion catholique“: Ludwig XIII. an Denis de Marquemont, ohne Datumsangabe [wohl spät im Jahr 1618] zitiert bei Victor-Lucien Tapié, La politique étrangère de la France et le début de la guerre de trente ans (1616–1621) (Diss. Paris 1934) 277f. Skizze der damals, vor der Neuorientierung unter Richelieu, konfessionsgeleiteten Pariser Außenpolitik: Axel Gotthard, Wende des böhmisch-pfälzischen Krieges. Wie Frankreich und England 1620 die Großmachtposition Habsburgs retteten, in: Formen internationaler Beziehungen in der Frühen Neuzeit. Frankreich und das Alte Reich im europäischen Staatensystem. Festschrift für Klaus Malettke zum 65. Geburtstag, hrsg. von Sven Externbrink und Jörg Ulbert (Berlin 2001) 395–417.

nes“<sup>43</sup> drohten, konnte er damit an der Elbe nur Kopfschütteln ernten, denn dort ging man davon aus, daß die religiöse Rhetorik der Aufständischen eine illegitime Rebellion drapiere. Die Unruhen würden lediglich „vor eine religionssache ausgegeben“: Davon waren die kursächsischen Räte tatsächlich überzeugt, eines der in Dresden seltenen Beratungsprotokolle, vom August 1618, kündet davon<sup>44</sup>.

Die Religion spielt in diesem Protokoll fast keine Rolle! Ursachenforschung treibend, hielt man sich bei ihr erst gar nicht lang auf, beiläufig<sup>45</sup> erwähnten alle Wortmeldungen, was ohnehin selbstverständlich war, nämlich daß diese natürlich von den Insurgenten vorgeschoben werde. Niemand nahm ihnen den Majestätsbrief weg, der Chef des Hauses Habsburg, Matthias, beteuerte ausdrücklich, daß er das nicht vorhabe: Das genügte den Dresdnern, man hat treuherzig geglaubt, was man glauben wollte, und angestrengt nicht gesichtet, was man nicht sehen wollte. Natürlich, sich die Dinge so zurechtzulegen, erleichterte die Fortführung eines längst zur albertinischen Haustradition geronnenen Politikstils, ersparte Irritationen und Neujustierungen, aber es ist doch interessant, einem internen Dokument ablesen zu können, wie diese Tradition die subjektive Wahrnehmung lenkte<sup>46</sup>. Die Dresdner heuchelten nicht etwa nach außen hin, daß sie den Aufständischen ihre religiösen Motive nicht abnahmen, sie haben wirklich keine Sekunde lang an solche geglaubt, sich mit diesem Aspekt erst gar nicht ernsthaft auseinanderzusetzen.

Das läßt an der Triftigkeit eines Dreierschemas zweifeln, mit dem ich bisweilen geliebäugelt habe, um das Gestrüpp evangelischer Politiken im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts in Reih und Glied zu bringen: Vorrang konfessioneller Interessenwahrung bei den Heidelbergern, bei den Dresdnern aber eine konfessionsneutrale Politik nach Maßgabe der territorialen Ratio status, während sich die meisten Unionshöfe einer quälenden Spannung *zwischen* Konfession und Staatsräson ausgesetzt sahen. Das Schema ist verführerisch, scheint beispielsweise plausibel machen zu können, warum die Politik vieler Unionshöfe jener gradlinigen Konsequenz, jener wuchtigen Konturen entbehrt, die wohlwollenden Beobachtern historiographische Elogien erleichtern. Freilich, wir dürfen nicht dem Kardinalfehler

<sup>43</sup> Johann Kasimir an Johann Georg von Sachsen, 1618, August 14: Briefe und Akten Neue Folge 1.1, Nr. 41 Anm. 1.

<sup>44</sup> Es liegt in Hauptstaatsarchiv Dresden Loc. 9168 Dritte Buch Unruhe im Königreich Böhmen, fol. 21–42. Hier interessieren Wahrnehmungsweisen, interessiert nicht die kursächsische Böhmenpolitik. Über diese informiert ein exzellenter Aufsatz: Frank Müller, Der Absturz vom Grat. Die Niederlage der kursächsischen Deeskalationsstrategie nach dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, in: Schulze, Intentionen 52–70.

<sup>45</sup> Die Voten sind in dieser Hinsicht wie hingehuscht, überhaupt nicht prägnant. Man wollte sich auf dieses Feld erst gar nicht begeben. Entschieden wird freilich wieder und wieder betont, daß viele Calvinisten in Böhmen das große Wort führten: Jedenfalls war es keine *lutherische* „religionsache“!

<sup>46</sup> Der vulgärsoziologische Reflex „welche Interessen legten es nahe, diese oder jene Deutung in manipulativer Absicht nach außen hin herauszustreichen?“ wäre natürlich zu simpel. „Interessen sind ideenbezogen“: M[ario] Rainer Lepsius, Interessen, Ideen und Institutionen (Opladen 1990) 7.



der in den Politikwissenschaften dominierenden<sup>47</sup> „(neo)realistischen“ Schule der Erforschung außenpolitischer Prozesse aufsitzen, in jenem „Staatsinteresse“, das sie axiomatisch allen Analysen zugrundelegt, etwa eine leicht objektivierbare Kategorie zu sehen, die man, anstatt nach ihren Entstehungsbedingungen zu fragen, einfach voraussetzen könne<sup>48</sup>. Es ist gerade besonders spannend, zu rekonstruieren, woraus sich die vorgebliche Staatsräson speiste, welche Ängste und Visionen in sie einfließen. Sorge um die evangelische Substanz des eigenen Staatswesens gehörte in Dresden nicht zu den maßgeblichen Faktoren. Wohl malte man dort ausgiebig die multiplen Gefahren für die Stabilität der Region, des Reiches, Europas aus<sup>49</sup>. Man sah nicht die eigene Konfession, sondern den Frieden in Gefahr. Frieden: das war der Zentralwert, und man definierte ihn für damalige Verhältnisse avantgardistisch, nämlich als „Ruhe und Ordnung“<sup>50</sup>. Die altüberkommenen Denkkategorien des *Bellum iustum* klangen nur ganz sporadisch an.

Nach außen hin<sup>51</sup> glaubte man den eigenen politischen Kurs denn doch theologisch begründen zu müssen, unter Rekurs auf zahlreiche Bibelstellen. Kursachsen durfte den Böhmisches nicht beispringen, weil es verboten war, „frembder Sünden sich theilhafftig zu machen“, „das hiesse ja nicht nur in eine frembde, sondern auch gar böse Sache sich gemenget, das hiesse treten auff den Weg der Sünder“. Warum war Parteinahme für die Aufständischen Sünde? Natürlich streicht die kursächsische Apologie heraus, daß Luther „Gehorsam“, nicht Aufsässigkeit gepredigt habe. Neben den zornigen Kommentaren des Reformators zum Bauernkrieg begegnet, wieder einmal, der Schmalkaldische Krieg, aber nicht etwa als Prototyp erlaubter Notwehr bei religiöser Bedrückung: „Es erinnere sich jetzo

<sup>47</sup> Ich halte theoretische Erörterungen hier bewußt knapp; meine nächste Monographie, das Plädoyer für eine erneuerte Diplomatiegeschichtsschreibung (und in diesem Rahmen für eine Mentalitätsgeschichte der vormodernen Entscheider über Krieg und Frieden), wird sich ausgiebig mit den bei der Erforschung internationaler Beziehungen gängigen methodischen Ansätzen auseinandersetzen. Leicht lesbare Hinführung zur neorealistischen Denkschule: *Ole R. Holsti*, *International Relations Models*, in: *Explaining the History of American Foreign Relations*, hrsg. von *Michael J. Hogan* und *Thomas G. Paterson* (Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney 1991) 57–88.

<sup>48</sup> Ein methodisch aufgeklärter Neorealist würde widersprechen und erklären, er leite das „nationale Interesse“ aus seinen systemischen Voraussetzungen ab: nämlich der Struktur der gerade gegebenen Staatenwelt und der Plazierung der betreffenden Nation in ihr. Für alle anderen Wurzeln außenpolitischer Entscheidungen sind seine Analysemethoden blind.

<sup>49</sup> Ob man vor allem des Territoriums oder aber des Reichswohls wegen um den Frieden bangte: das gewichtete jeder Ratgeber wieder anders. Überhaupt ließe sich im zeituntypisch geschlossenen Beraterkreis Johann Georgs nach forciert sächsischen, also eng territorialstaatlichen oder aber betont reichspatriotischen Standpunkten (die sich das behauptete Reichswohl freilich nach der kursächsischen *Ratio status* zurechtlegten) noch am ehesten eine Binnengliederung durchführen.

<sup>50</sup> Anders formuliert: Es ging zunächst um eine stabile Ordnung, nicht die ‚richtige‘ Ordnung. Die Dresdner konnten leicht so argumentieren, daß das junge Kurfürstentum ohne störende mächtige katholische Nachbarn mit der ‚Ordnung von 1555‘ zufrieden war. Mit der Ordnung überhaupt verteidigte man aus Dresdner Sicht ohnehin die beste aller denkbaren.

<sup>51</sup> Zum Folgenden: [*Anonym*], *Deutliche vnd gründliche Außführung dreyer jetzo hochnöthiger vnd gantz wichtiger Fragen ...* (o. O. 1620). Die Zitate: ebd., 5 f. bzw. 36 bzw. 17 ff.

allein der Christliche Leser, was es für einen Aufschlag genommen, Anno 1547 mit etlichen, die wieder jren Keyser sich auffgeleget haben, ob nit Gott selbst, ungeachtet jhres eyfers in der Religion“ – wie er ja die böhmischen Aufständischen noch nicht einmal auszeichne – „eine ernste Straff vber sie verhenget habe“. Seitenlang weist die Apologie sodann nach, daß die böhmische Erhebung kein neuer „Maccabeer Krieg“ sei, wiewohl ja diese Gleichsetzung derzeit, wie der unbekannte Autor einräumt, „fast für vnwiederleglich gehalten“ werde – offenbar deuteten manche Zeitgenossen Antiochus IV. Epiphanes als Präfiguration des Habsburgers Ferdinand.

Die Dresdner legitimierten ihre Politik mit Bibelstellen, ihre Motive wurzeln anderswo. An den meisten Unionshöfen war auch der interne Diskurs theologisch durchtränkt, weshalb man in Böhmen nicht etwa einen rebellischen Anschlag auf die monarchische Staatsform wahrnahm, sondern den Selbstbehauptungskampf evangelischer Gewissen gegen religiöse Unterdrückung.

Im Oktober 1618 mußten die Auhäuser an ihrem Unionstag in Rothenburg einen gemeinsamen Reim auf die böhmischen Vorgänge finden. Bis auf die Votanten der Reichsstädte Speyer und Schwäbisch Hall sowie die noch zögernden Kulmbacher legten sich alle ausdrücklich darauf fest, daß man mit einer „religions sach“ konfrontiert sei, „daz das werkh die Religionem concernire“<sup>52</sup>. Schuld waren, wie es unisono hieß, „die Jesuiten“<sup>53</sup>, sie hatten „die Kirch rasirt“, waren „uff extirpationem der religion“ aus, heute in Böhmen, morgen im Reich. Dort, im Reich, *mußte* sich ein wacher Beobachter betroffen fühlen<sup>54</sup>, denn: „Es hab ein Connexitet des Majestätsbriefs Inböhmen wie der religion fried Imreich“, sei ja

<sup>52</sup> So drückt es eine undatierte Ulmer Relation aus Rothenburg aus: Stadtarchiv Ulm A1338, Nr. 3866. Kurfürst Friedrich war „so wohl anfangs, vortgangs und ausgangs halben, Im gewissen gesichert, daz es ein religion sach“, erklärte beispielsweise sehr nachdrücklich der pfälzische Votant: Protokoll der Rothenburger Beratungen, Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 20, fol. 474–538 (Zitat: fol. 493). Das Folgende hauptsächlich nach demselben; ich belege nicht jedes Zitat eigens, hier interessiert ja das Typische.

<sup>53</sup> „Der blutdürstige Jesuit“: Das ist interessanterweise ein Topos, der in evangelischen Akten jeglicher Provenienz begegnet, in heidelbergischen genauso wie in denen anderer Unionshöfe oder aber in kursächsischen. Daß man in Dresden alle Entwicklungen, vor denen sich nicht einmal dort die Augen ganz verschließen ließen, finsternen „fremdbden“, nichtdeutschen Kräften, insbesondere aber „dem Jesuiten“ anlastete, war ein Denkklichee, das kritischer Fragen an die Hofburg entthob, mittels dessen man sein Bild vom unparteiischen, den Reichsverband integrierenden Kaiser unbefleckt hielt. Die ubiquitäre Präsenz des Topos „blutdürstiger Jesuit“ warnt davor, *einzelne* Feindbilder für sich genommen überzubewerten. Es kommt immer darauf an, in welchen funktionalen Zusammenhängen sie jeweils standen. Natürlich wurden diese Zusammenhänge den dem Feindbild Verfallenen nicht bewußt.

<sup>54</sup> Besonders drastisch erklärte der Ansbacher: In Böhmen enthüllt der Widerpart sein wahres Gesicht, konziliante Gesten im Reich (Böhmen gehörte für die meisten Zeitgenossen – eindeutiger als für die moderne Forschung – nicht dazu) sind nur taktisches Spiel und Ablenkungsmanöver, „sobaldt man Imreich der composition gedacht, sey es anderswo vorgegangen“, und auch im Reich soll damit nur Zeit gewonnen werden, „biß Sie Iren Vorthel erlangt“. Man muß zurüsten, „mit Inen nit zuhandlen“, „salus patriae bestehe fast allein uf den wafen“: Protokoll, hier fol. 478 f.

„ein gemeine sach, Majestatt brieff und Gravamina<sup>55</sup> eine Sach“. Alle Votanten wußten, daß der ganze Protestantismus „in hechster gefahr“ war. Man interpretierte das böhmische Geschehen vor der Folie der dem Konfessionsdissens erwachsenden Desintegrationsprozesse im polarisierten Reichsverband, schon deshalb war keine Sekunde unklar, wem die Sympathien gehörten, schon deshalb spielte der verfassungspolitische Gesichtspunkt „Monarchie versus Ständemacht“ keine nennenswerte Rolle<sup>56</sup>. Man verschrieb sich fast vollständig der konfessionellen Lesart, hatte für ständerechtliche Gehalte der Auseinandersetzung an den meisten Höfen nicht einmal einen Seitenblick übrig. Die Unionsfürsten nahmen die böhmischen Widerständler als Glaubenskämpfer wahr.

Hatte die Hofburg nicht die Parole „Rebellion“ ausgegeben? Diesen rhetorischen Kunstgriff entlarvte nicht zuletzt der Blick zurück. Verschiedene Rothenburger Votanten befragten historische Exempel, am häufigsten wurde der als Landfriedensexekution verkleidete Konfessionskrieg von 1546/47 zur Orientierungshilfe erklärt: Es sei „ein religions sach wie anno 46 bey dem schmalkaldischen Bund“, damals habe der Kaiser auch „vorgewendt, treffe gehorsamb an, aber außgang habs geben damaln daz es religion betroffen hab“<sup>57</sup>. Half ferner das heilsgeschichtliche Panorama der Apokalypse, obwohl ja keine Theologen mitberieten? Der Markgraf von Baden-Durlach wies wortreich nach, daß „das Pabsthum vom teufel herkomme, der ein Mörder und lügner“, die Weltläufte wurden „alwegen erger“. Sein konkretester Ratschlag – wohlgermerkt nicht vor einem Theologenzirkel, sondern vor „Politicis“ – lautete so: „in die ruten zu fallen, mit abstellung Prachts unbilligs“<sup>58</sup>.

Die skizzierten Deutungsmuster überdauerten die Ausweitung der Prager Querelen zur habsburgischen Staatskrise. Gewiß, auch die anderen Dimensionen des in Böhmen aufgebrochenen Konflikts wurden im Lauf der Zeit schärfer wahrgenommen. Man machte sich klar, daß Habsburg schon aus reichsverfassungspolitischen Gründen und solchen der europäischen Hausräson niemals klein beige-

<sup>55</sup> Auf langen Gravaminalisten pflegten die beiden konfessionspolitischen Lager seit Generationen Fehlinterpretationen und bösertige Verdrehungen des Augsburger Religionsfriedens durch den Widerpart zu geißeln. Vgl. zu diesen auf den ersten Blick spröden, doch aufschlußreichen Quellen, denen sich von den ersten feinen Haarrissen im Reichsgefüge bis hin zur Totalkonfrontation der Prozeß der Desintegration des politischen Systems ablesen läßt, *Gotthard*, Religionsfrieden 355–385.

<sup>56</sup> Sorgen um die monarchische Staatsform begegnen nur ganz sporadisch, in Spurenelementen. Beispielsweise heißt es in einem württembergischen Rätegutachten vom 27. August 1619, wenn sich Friedrich nicht als König und Christian von Anhalt nicht als Heerführer in Böhmen engagierten, könne es passieren, daß die Böhmisches „eine Rempublica formiren, welche... allen Firsten gefehrlich“: Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 22, fol. 1000–1002.

<sup>57</sup> So drückten es die Württemberger aus: Protokoll (vgl. Anm. 52), fol. 480f. Nürnberg: „Es sey ein religions sach... anno 46 hett man auch also procedirt, und vorgeben, es sey nit umb religion, aber effectus habs anders geben, Ingleichen mit Thonawerth“ (ebd., fol. 490). In Donauwörth hatten 1607 bayerische Truppen die katholische Lesart des Reichsstädteparagraphe des Augsburger Religionsfriedens exekutiert, vgl. schon Anm. 30.

<sup>58</sup> Protokoll, hier fol. 481.

ben *konnte*, daß deshalb, so die evangelischen Ständeführer nicht rasch ausgeschaltet wurden, eine langjährige Auseinandersetzung drohte<sup>59</sup>. Aber daß man eine solche Domestizierung der Widerständler dennoch nicht wünschte, lag an konfessionellen Sympathien, der weiterhin dominierenden religiösen Deutung des Geschehens. Der Diskurs an Unionstagen, aber auch in jenen Ratsgremien, über deren Debatten Verlaufsprotokolle informieren, blieb konfessionell durchtränkt<sup>60</sup>.

Wer – an Unionstagen, an einzelnen Unionshöfen – konfessionelle Aspekte an den Rand rückte, wurde weiterhin belehrt, daß „dis pure ein Religions Weesen were“, „es were ein pur lautter Religions Sache“. Die Gegner trachteten danach, „Consilium Tridentinum zu effectuiren, religion friden ufzuheben“. Also waren alle Protestanten in Gefahr, mußten sie alle in großer Sorge sein: „Sey ein durchgehend werkh wider die Evangelische“<sup>61</sup>, es drohe die „ausrottung des hailig Evangelii“, der „universal ruin“<sup>62</sup>. Der Gegner bekannte ja offen, daß es, „da man mit den Böhmen fertig[,] den Evangelischen [sc. Reichs-]Ständen, sambt irer Kürchen und Schulen gelten werd“<sup>63</sup>. Katholische Zeloten unter Anführung „der Jesuiten“

<sup>59</sup> Man kann es in den Stuttgarter Beratungsprotokollen gut verfolgen. Schon am 28. Mai 1619 unkte Vizekanzler Sebastian Faber, der Streit in Böhmen werde „in diesem oder folgenden Jar nit ausgetragen, es lüge dem haus Osterreich viel an dieser Cron Böhheim, solt es dieselb verlieren, werds schwer fallen, uf dieser Cron bestehe die kayserliche Cron“; sollte Ferdinand jetzt Böhmen verlieren, wird er es nie hinnehmen, „bis Spania oder Osterreich nit werden mehr könden vorkommen“ (Protokoll, Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 39, fol. 638–643). Ein Rätegutachten vom 4. Juni prognostiziert, es sei ein „langer Krieg“ zu erwarten, er werde „vil jahrlang wehren“ (ebd. tom. 22, fol. 241–257). Am 7. September 1619 warnte Hofrat Veit Breitschwert, es drohe ein „bellum civile“ im ganzen Reich, drohten europaweite Kämpfe über viele Jahre hinweg, man wisse ja, wie lang schon um die niederländischen Nordprovinzen gerungen werde: ebd. tom. 25, fol. 85–92. Es ließen sich viele ähnliche Belege beisteuern.

<sup>60</sup> Zugegeben: Die Annahme, wir erhaschten als Leser unverstellte Blicke in die Gehirne und Herzen der damaligen Redner, wäre so naiv, wie die modernen Beobachtern naheliegende Unterstellung propagandistischer Absichten anachronistisch wäre. Die Unionsdiplomaten schütteten nicht ihre Herzen aus, sie votierten im Rahmen der Diskurstradition eines konfessionell definierten, machtpolitisch und geostrategisch heterogenen Bündnisses, dessen gemeinsamer Nenner allen bewußt war; votierten indes nicht für eine breitere Öffentlichkeit, katholische Ohren oder die Nachwelt. Wer Denken und Fühlen der damaligen politischen Eliten kennenlernen will, muß sich durch solche mehr oder weniger mühselig lesbaren Protokolle kämpfen, noch näher an die Wahrnehmungsmuster der damaligen Entscheidungsträger heranzurücken, ist dem Historiker nicht gegeben.

<sup>61</sup> Die Zitate: Bericht des Obristen Fuchs an Ferdinand II. über Gespräche in Stuttgart, 1619, August 29: Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien Böhmen 55, fol. 73–78; Votum Nürnbergs am Heilbronner Unionstag im Sommer 1619, Protokoll: Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 22, fol. 683–775 (hier fol. 694); Hofrat Andreas Lemblin bei Beratungen in Stuttgart am 28. Mai 1619, Protokoll: ebd. tom. 39, fol. 638–643.

<sup>62</sup> Die Unierten an den König von Dänemark, 1619, Juli 4: ebd. tom. 22, fol. 341–343. Also handelte es sich bei gewissen Hilfsmaßnahmen für die Widerständler um ein „gemeines Evangelisches ReligionsWerckh“: Abschied des Nürnberger Unionstags, 1619, Dezember 10, ebd. tom. 24, fol. 513–518.

<sup>63</sup> Württembergisches „Memorial loco Bedenkens“ für den Nürnberger Unionstag, s. d. [November 1619], ebd. tom. 24, fol. 59–77. Am Nürnberger Konvent erklärte der Stuttgarter

hatten die Protestanten im Reich jahrzehntelang in wachsendem Ausmaß drangsalirt, beschimpft, bedroht, aber weil man wacker dageengehalten hatte, hatte sich der tückische Widerpart nun vorübergehend einem schwächeren Gegner zugewandt, hatte er sich die armen Böhmischen zum dankbaren Opfer erkoren, um anschließend<sup>64</sup> im Reich mit frischem Rückenwind weitermachen und die Ketzeri ausrotten zu können: Das war das an den Unionshöfen gängige Bedrohungsszenario<sup>65</sup>.

Ein bibelfester Mensch wußte, was der kleinen Schar der Rechtgläubigen in der Stunde ihrer tiefsten Bedrängnis zu widerfahren pflegte. Der gesandte Retter hieß Friedrich. In der panegyrischen Publizistik dieser Tage war die Wahl des Pfälzers

Vizekanzler Sebastian Faber: Es sei ja „nit zu zweyfflen“, daß Ferdinand, wenn er „in Böhmen fertig“ sei, unverzüglich „an die Stifft und Clöster [sc. die einst evangelische Reichsstände eingezogen hatten] auch gehen“ werde: Protokoll, ebd., fol. 771–911 (hier fol. 787). Die Ulmer Gesandten resümierten: Verschiedene fürstliche Votanten sprachen für „viam facti“, denn „wann die Gegentheil in böhmen glückh haben sollten, solches auch dene Evangelischen [sc. im Reich] gelten würde“ (Relation aus Nürnberg, 1619, November 13: Stadtarchiv Ulm A1343, Nr. 4400y).

<sup>64</sup> Oder, da sie nun schon einmal aufgerüstet hatten, sogar zeitgleich? Wer konnte sicher sein, daß die Katholischen nicht „ihre Consilia mutiren, das bletlin umbwenden und was sie mit uns ufs letzet zu sparen furgehabt, zu erst ins Werkh“ richteten? So schwarz malt ein Gutachten der württembergischen Hofräte Bouwinghausen und Lemblin, 1619, Juni 5: Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 22, fol. 259–262. Der Unterstellung, der Gegner werde von Böhmen aus auf Kerngebiete des Reiches ausgreifen, korrespondierte die Gegenstrategie dieses Gutachtens – man mußte den Spieß umdrehen, „mit den Päpstischen [sc. Reichs-] Ständen ratione gravaminum bey jetziger occasion“, nämlich der Schwächung der katholischen Kaiserdynastie zuhause, „ein mahl, ein end machen, damit man der mahl einest zu ruhe komme“. Diese Strategie befürworteten aber bei weitem nicht alle Unionspolitiker, ich stelle an anderer Stelle schematisierend „drei Strategien zur böhmischen Krise“ vor: *Gotthard*, *Konfession und Staatsräson* 268–271.

<sup>65</sup> Ich kann ein damit zusammenhängendes, weit verbreitetes Interpretationsmuster hier nur andeuten. In den Jahren 1614 bis 1616 waren an den katholischen rheinischen Kurhöfen einige Gutachten ausgebrütet worden, die der Hofburg anempfahlen, die katholische Auffassung von Reich, Recht und Gesetz mit Waffengewalt und spanischer Truppenhilfe zu exekutieren. ‚Überbringer‘ eines solchen Gutachtens in Wien war der Innsbrucker Erzherzog Maximilian, und dieses Gutachten (nicht die anderen, auf die ich in den Archiven stieß) wurde durch eine Indiskretion, die ich nicht aufklären konnte, 1616 als „Armierungsplan Erzherzog Maximilians“ im evangelischen Deutschland bekannt. Die Bestürzung war groß, nicht nur, aber natürlich auch an den Unionshöfen. Kein konkret benennbares Einzelereignis hat derart zur Vereisung des reichspolitischen Klimas in der Vorkriegszeit beigetragen. Das evangelische Deutschland interpretierte fortan vieles vor diesem Hintergrund, so auch die böhmischen Ereignisse. Das in der vorletzten Anm. genannte Gutachten für den Nürnberger Unionstag fährt nach der dort zitierten Stelle so fort: Der Gegner hat sich erkennbar „nach Inhalt Ertzhertzogs Maximiliani Bedenkhen“ verhalten. Ein kurpfälzisches Gutachten vom März 1619 resümiert so: Es ist ganz offensichtlich, daß dem Armierungsplan Maximilians „in allen Puncten durchauß bißhero nachgegangen“ worden ist „und dadurch... zu dieser Böhmischen Empörung und erfolgtem offenen Krieg Anlaß gegeben worden“. Vgl. zu den Armierungsgutachten der rheinischen Erzbischöfe *Axel Gotthard*, „Als furnembsten gliedern des Heiligen Reichs“. Überlegungen zur Rolle der rheinischen Kurfürstengruppe in der Reichspolitik des 16. Jahrhunderts, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 59 (1995) 76–78 sowie ergänzend *Gotthard*, *Kommunikation* 162–164.

nicht etwa Frucht jahrelanger Geheimdiplomatie, sondern Schickung Gottes, sie erteilte auch den ahnungslos Erwählten völlig unvorbereitet<sup>66</sup> – weshalb er zunächst zagte und zögerte, um sich seiner böhmischen Sendung dann doch mutig zu stellen, weil „das bonum publicum freylich mehrers, als das privatum zu respectiren“ ist. Wunder ereigneten sich eben unversehens, jählings<sup>67</sup>. Die Mission des biblisch präfigurierten Retters war klar vorgezeichnet: Er würde den „Mayestätbrief handhaben, für den Aufwigliern<sup>68</sup> defendiren, damit dem heiligen Geist sein lauff gelassen werde“<sup>69</sup>.

Es mag für die Denkgangsart der damaligen Entscheidungsträger aufschlußreich sein, daß wir in Beratungsprotokollen und diplomatischen Korrespondenzen zunächst auf dasselbe Interpretationsmuster stoßen. Die böhmische Königswahl war Fügung Gottes: sei „aus Gottes schikung beschehen“<sup>70</sup>, „Gottes will“, „rüre von Gott her“, der seiner verzweifelten Herde diese „occasion [...] praesentire“<sup>71</sup>, sei eine „schickung des Almechtigen“<sup>72</sup>. Daß Friedrich dieser Schik-

<sup>66</sup> Die Heidelberger selbst stellten den Sachverhalt von Anfang an so dar, in Briefen, diplomatischen Gesprächen, publizistischen Auftragswerken. Sie gaben sich so überrascht, wie die anderen sein sollten. Am Rothenburger Unionstag vom September 1619 erklärte Ludwig Camerarius, sein Herr könne „wohl bezeugen“, daß er wegen der Königskrone „nie“ mit den böhmischen Ständen „tractirt, auch nach höheren digniteten nie gestrebt“ habe: Protokoll, Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 25, fol. 294–341 (hier fol. 295). Lord Doncaster berichtete Sir Robert Naunton am 7. Oktober 1619, Friedrich habe ihm gegenüber „protested, with very much and credible zeale and fervor, that no levity, nor ambition, but only a desire to be an instrument of God's glory, had embarked him“: Letters and other Documents illustrating the Relations between England and Germany at the Commencement of the Thirty Years' War, Bd. 2, hrsg. von Samuel Rawson Gardiner (London 1868) Nr. 28. Auch das wohl von Camerarius verfaßte Manifest des neugewählten Böhmenkönigs (Unser Friderichs Von Gottes Gnaden Königs in Böhheim... Offen Ausschreiben..., Prag 1619) stellt ganz auf dieses Muster ab: zunächst harmlose Ahnungslosigkeit – dann Ergriffensein von Gottes Ruf.

<sup>67</sup> Deshalb betont auch die erbauliche frühneuzeitliche Jubiläumsliteratur zum Augsburger Religionsfrieden, wie unvorhersehbar plötzlich dieser über die rechtgläubige Schar gekommen sei: „auf einmal“ trat „Ruhe“ ein, „ehe man sichs versahe, so war der Friede da“, „als die Noth am grösten war, da war deine Hülfe am nechsten, und dein allmächtiger Arm schaffete einen Frieden, ehe sichs jemand vermuthen konte“, „wie der Blitz aufgehet... so plötzlich, so unvermuthet war deine Hülfe da“: vgl., mit den Belegen, Gotthard, Religionsfrieden 619.

<sup>68</sup> Natürlich: Die Jesuiten und ihre politischen Handlanger, nicht die Defensoren sind die Gesetzesbrecher!

<sup>69</sup> [Anonym] („Johann Huss redivivus, Martyr Constantiensis Constantissimus“), Böhmisches Freudenfest, welches Die Göttliche Mayestät, den Böhmen zu celebriren vnd zu halten, Zeit vnd Mittel verordnet vnd gegeben hat ... (Prag o. J. [Herbst 1619]).

<sup>70</sup> Stuttgarter Beratungsprotokoll vom 1. September 1619, Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 39, fol. 635 f. (Votum Sebastian Fabers).

<sup>71</sup> Ich zitiere aus den Eröffnungsvorträgen am Rothenburger Unionstag vom September 1619: Protokoll, Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 25, fol. 294–341.

<sup>72</sup> Johann Friedrich von Württemberg an Friedrich von der Pfalz, 1619, September 1: Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 23, fol. 15 f. Stimmen, die das bezweifelten, waren zunächst selten, auch sie bedienten sich religiöser Argumentationsmuster. So warnte der württembergische Hofrat Veit Breitschwert, es sei nicht gottgefällig, sich gegen die „höchste oberkeit“ zu stellen, den Kaiser herauszufordern, wie das ausgehe, zeige der Schmalkaldische Krieg, der um die „beschirmung des hailigen wort Gottes“ geführt – aber eben doch ver-

kung etwas nachgeholfen hatte, wußte man an den meisten Höfen der Union nicht, und daß es dann doch herauskam, gehört schon in die Verfallsgeschichte dieses Bündnisses.

### III.

Wiewohl die Unionshöfe „ein durchgehend werkh wider die Evangelische“ diagnostizierten, waren ihre Therapieversuche wenig durchgreifend. Daß die Union die böhmischen Widerständler nur sehr halbherzig unterstützt hat, zeigt uns, daß territoriale Außenpolitik nie auf Konfessionspolitik einschrumpfte, nicht einmal, als religiöse Emphase an ihrem mitteleuropäischen Siedepunkt war, nicht einmal zwischen 1600 und 1630. Das tief und ehrlich empfundene Mitgefühl mit den Glaubensgenossen in Böhmen war zu verrechnen mit oft geringen eigenen Mitteln, einer nicht selten exponierten geostrategischen Lage, mancher schreckte davor zurück, den definitiven Bruch mit dem ideellen Oberhaupt des christlichen Abendlandes und dem obersten Lehnsherrn<sup>73</sup> zu riskieren. Nirgendwo ging Staatsräson in Konfession auf<sup>74</sup>.

Diese Beobachtung führt mich zur Frage, inwiefern Europa in den Jahrzehnten um und nach 1600 ein „Konfessionsfundamentalismus“ prägte, wann und warum er wieder verblaßt ist. Ich will abschließend, mein engeres Thema zurücklassend, einige Überlegungen im Rahmen dieses viel weiteren Horizonts anstellen.

Mitteleuropa schien die dort besonders früh drohende Gefahr einer konfessionellen Polarisierung besonders früh gebannt zu haben: Mit dem Augsburger Reli-

loren worden sei: Gutachten Breitschwerts vom 7. September 1619, Hauptstaatsarchiv Stuttgart A90A tom. 25, fol. 85–92. Die Straßburger erklärten am Rothenburger Unionstag im September 1619, sie hätten die Nachricht von der Wahl einerseits mit Freude vernommen, sprächen doch viele Indizien dafür, daß „der Almechtige laß sich gefallen“; andererseits habe man es in Böhmen eben mit dem Kaiser zu tun, „von dem sich nit abzusondern“. Sie könnten sich nicht entscheiden, „stehe in Gottes hand obs gemeint uns zu strafen oder zuhelffen“: Protokoll des Rothenburger Unionstags im Herbst 1619 (wie vorige Anm., hier fol. 314–316).

<sup>73</sup> Daß die Hofburg gewohnheitsmäßig den „Gehorsam“ der Vasallen einforderte (übrigens eines von verschiedenen Problemen damaliger Versuche „neutraler“ Politik – wie konnte man sich eine „neutralitet wider das oberhaupt“ herausnehmen!), hat viel mehr gewirkt, als moderne Analytiker des Krieges zur Kenntnis nehmen wollen. Das Alte Reich war eben nicht nur politisches System (mit Kompetenzen, Rechten und Pflichten), sondern auch auf „Gehorsam“ und „Treue“ gestellter Lehnverband.

<sup>74</sup> *Heinz Schilling* hat einmal zu Recht festgestellt, daß in „Alteuropa... Kirche und Staat anders als in der modernen Welt nicht getrennte Bereiche, sondern strukturell miteinander verflochten waren. Grundlage war aber kein Monismus wie im Falle fundamentalistischer Religionssysteme, sondern ein Dualismus, in dem Staat und Kirche stets unterscheidbar blieben und keine dieser Gewalten die andere bedingungslos ihrem Gesetz unterwerfen konnte“: Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: 1648. Krieg und Frieden in Europa. Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, hrsg. von *Klaus Büßmann* und *Heinz Schilling* (München 1998) 13–22, hier 18f.

gionsfrieden, einem in manchen Hinsichten avantgardistischen Vertragswerk<sup>75</sup>, das die Epoche<sup>76</sup>, in die hinein es wirken mußte, indes nicht dauerhaft zu befrieden vermochte. Der Augsburger Religionsfrieden versuchte den Konfessionsdisens durch seine Verrechtlichung politisch handhabbar zu machen, aber dieses Recht war noch ancilla theologiae. Die Ausdifferenzierung von Recht und Glauben, Jus und Theologie hatte noch kaum begonnen, man könnte auch sagen: Das Recht war noch nicht säkularisiert. Weil es für alle Zeitgenossen aufs innigste mit dem Glauben verbunden war und blieb, hatte die Glaubensspaltung zu einer Spaltung des Rechts geführt<sup>77</sup>, die bis in alle seine Verästelungen hineinreichte, vom Umgang mit einmal der Kirche gestiftetem Besitz bis hin zu Ehesachen. Es war aber nicht nur das materielle Recht gespalten, auch die Gerechtigkeit war zerbrochen, es gab keine gemeinsamen Maßstäbe mehr dafür, allen Dingen den ihnen angemessen Platz in der Seinsordnung zuzuweisen. Kaum war 1555 der Bereich eines politischen Friedens abgesteckt, begann das gespaltene Recht bedrohlich alle seine Ränder zu umbranden und in seine Lücken hineinzustoßen.

Der zunächst einmal verständnislose Bewohner eines modernen, multiethnisch zusammengesetzten, wirtschaftsliberal regierten Gemeinwesens, das etwa noch vorkommende religiöse Bindungen als „Privatsache“ erachtet, muß sich klarmachen, daß zwei für uns grundlegende historische Durchbrüche damals noch fern lagen: Der Breitenerfolg jener „Aufklärung“, die Respekt vor den Teilwahrheiten und Heilschancen anderer Religionen der Mindestausstattung bürgerlichen Anstands und intellektueller Reputierlichkeit zurechnen, insofern zum selbstverständlichen Bestandteil des geistigen Mainstreams machen wird; und der Breitenerfolg jenes Wirtschaftsliberalismus, der die Weltanschauung der autonomen, staatlichem und juristischem Zugriff entzogenen Privatsphäre des Individuums zuweisen wird. Wenn auch andere Religionen Teilwahrheiten enthalten, der Mensch womöglich überhaupt nur Teilwahrheiten erhaschen kann, ist die Ausrottung anderer Weltanschauung nicht mehr sittlich geboten, sondern bei der Wahrheitssuche kontraproduktiv. Wenn jeder seines (irdischen und womöglich ewigen) Glückes Schmied ist, enthebt das neben dem Nachbarn auch den Staat seiner Verantwortung dafür. Was einmal zentrales Anliegen verantwortungsvoller Politik gewesen war, das Seelenheil der „schäfelein“, kann dem einzelnen Untertanen bzw. Bürger aufgebürdet und damit aus dem Raum des Politischen verbannt wer-

<sup>75</sup> Das wird deutlich, wenn wir den Augsburger Religionsfrieden in eine Geschichte der Säkularisierung, der Menschenrechte, übrigens auch der Territorialisierung einordnen. Ich verweise für alle Einzelheiten auf meine Monographie zum Religionsfrieden.

<sup>76</sup> Also das Konfessionelle Zeitalter. Wie sich diese Epoche in den *longue-durée*-Trend der Säkularisierung des einst christlichen Abendlandes einfügt, kann hier nicht ausdiskutiert werden. Problemskizze: *Gottward*, Religionsfrieden 501–510. Es ist ein Verdienst *Heinz Schillings*, das Konfessionelle Zeitalter wieder ins Gespräch gebracht, für die Forschung interessant gemacht zu haben. Seine Veröffentlichungen zu dieser Epoche aufzulisten, würde jede Fußnote sprengen.

<sup>77</sup> Darauf hat der Staatskirchenrechtler *Martin Heckel* in zahlreichen noch immer lesenswerten Studien hingewiesen. Ich nenne exemplarisch sein vorzügliches Handbuch: *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen 1983 u. ö.).



den. Das Staatswohl definiert sich ohne Rücksicht aufs ewige Wohl der Bevölkerung. So, wie Pax, in den Gelehrtenstuben des Mittelalters und der anhebenden Neuzeit Komponente einer untrennbaren Trias Frieden-Recht-Gerechtigkeit, nach dem Zeitalter der Glaubenskriege zu „Ruhe und Ordnung“ einschrumpft, schrumpfen auch die Staatsziele. Den Weg zur Moderne pflastern Ausdifferenzierungen und Segmentierungen – beispielsweise zwischen Politik, Recht und Religion, zwischen öffentlich relevant und privat. Solche Unterscheidungen waren indes den allermeisten Menschen der Jahrzehnte um 1600 noch nicht einmal denkbar, wir hätten ihnen – beispielsweise – nur sehr schwer erklären können, was wir denn mit einem Begriff wie der „Privatsphäre“ eigentlich meinen<sup>78</sup>. Ein Politiker um 1600 war nicht mit sich im Reinen, wenn er nicht der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen und das Seelenheil möglichst vieler Menschen zu ermöglichen suchte: Dieses Kernproblem des konfessionell gespaltenen Reiches konnte der Religionsfrieden nicht neutralisieren, insofern hat er weniger den Konfessionsdissens denn den Diskurs über ihn verrechtlicht.

Die Konfessionsparteien kämpften nicht wirklich um Rechtspositionen, sondern im Dienste der von ihnen exklusiv besessenen universalen Wahrheit, sie kämpften um Seelen, aber weil 1555 besiegelt worden war, daß das Medium des diskursiven Austauschs mit dem Widerpart auf der Bühne der Reichspolitik das Recht war, weil die 1555 festgelegte diskursive Währung Paragraphen des Religionsfriedens auf die Verhandlungstische packte und nicht Glaubensartikel, hatte man seine Wahrheit im Medium einer Auslegung der Augsburger Ordnung zu verfechten. Es ist kaum anzunehmen, daß man den Religionsfrieden dabei zynisch mißbraucht, daß man einfach verlogene Schlagworte vor sich hergetragen hätte – nicht, weil die damaligen Menschen edler und wahrhaftiger gewesen wären als der kapitalistische Homo oeconomicus (wer wollte das ermesen!), sondern weil bei ihnen Recht, Politik und Theologie gedanklich völlig ineinander verschränkt waren. Sie fochten für viel mehr als ‚nur‘ für Rechtspositionen, doch spricht nichts dafür, daß sie nicht davon überzeugt gewesen wären, daß das Recht auf ihrer Seite stand: Sie kämpften für ihr gutes Recht, von dem sie schon deswegen nicht abrücken konnten, weil es auf ihre Wahrheit und ihre Gerechtigkeit verwies.

Diese Wahrheit hatten Politiker und Publizisten mit ihren je eigenen Waffen zu verfechten, und doch lassen sich die jeweiligen Konjunkturkurven konfessioneller Militanz einigermaßen synchronisieren (nur sind die Pendelausschläge unterschiedlich heftig). Betrachten wir, zunächst einmal, die politische Bühne, dann wird uns deutlich, wie sehr spezifische Zeitumstände den zeittypischen Politikstil prägten. Der Zweite Religionsfrieden von 1648 erwuchs dem dreißigjährigen

<sup>78</sup> Daß gerade der Augsburger Religionsfrieden eine avantgardistische Friedenskonzeption verkörperte und daß an ihn anknüpfende Diskurse den privaten Innenraum antizipierten: das steht auf einem anderen Blatt. Ich muß für diese vielschichtigen Prozesse auf *Gotthard*, Religionsfrieden Kapitel D verweisen; Zusammenfassung: *Axel Gotthard*, Säkularisierung – Toleranz – Menschenrechte. Ideen- und mentalitätsgeschichtliche Blicke auf die Augsburger Ordnung, in: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, hrsg. von *Carl A. Hoffmann* u. a. (Augsburg 2005) 282–289.

deutschen Konfessionskrieg, der Erste Religionsfrieden von 1555 einer Dekade voller Instabilitäten, Scharmützel und Schlachten. Solang diejenigen Diplomaten maßgeblich blieben, die sich auf das Vertragswerk von Augsburg zusammengerauft hatten, vermochte dieses tatsächlich zu befrieden. Als Politiker die Bühne betraten, deren Jugend nicht die Unsicherheiten des Schmalkaldischen Krieges, des Fürstenaufstands, des Markgrafenkriegs überschattet hatten, die vielmehr die jeweilige schulspezifische Interpretation des Religionsfriedens eingebleut bekommen und internalisiert hatten, eskalierte der Konflikt der Lesarten. Derselbe Gesetzestext, der dem Reichsverband zunächst einen kraftvollen Verdichtungsschub verliehen hatte, wirkte nun zunehmend desintegrativ. In Jesuitenkollegs gestählte katholische Regenten begannen zu bedauern, daß die Altvorderen in einem Augenblick der Schwäche zu viel Terrain preisgegeben hätten, evangelische Regenten sahen sich der wachsenden katholischen Konfliktbereitschaft wegen um ihre Expansionserwartungen betrogen, steigerten sich, wiewohl nennenswerte Terrainverluste bis ins frühe 17. Jahrhundert hinein ausblieben, zunehmend in die Rolle der verfolgten Unschuld hinein – was sich in katholischen Augen als endlich energische Sicherung der kläglichen Restbestände ausnahm, empfanden Protestanten als militantes Roll back. Existenzangst machte sich breit, nicht nur an jenen calvinistischen Residenzen, die sich auf das Schutzversprechen von 1555 noch weniger verlassen konnten als lutherische.

Während ein Reichsorgan nach dem anderen ausfiel, während katholische und evangelische Politiker immer weniger Lust verspürten, sich mit den Protagonisten des anderen Lagers überhaupt noch an einen Tisch zu setzen, so ihre Feindbilder dem Realitätstest auszusetzen, warfen katholische Publizisten immer eindringlicher die Frage auf, ob man mit Lebewesen, die nicht auf dem Boden der Wahrheit stünden, überhaupt Frieden schließen könne und ob man in Augsburg tatsächlich mit ihnen hätte paktieren dürfen. Die 1555 ausgeklammerte Wahrheitsfrage drängte ein halbes Jahrhundert danach machtvoll in die gelehrten und die politischen Diskurse zurück. Erstere stellten immer lautstärker die Entkoppelung vollständigen Menschseins von religiösen Wahrheitskriterien, letztere die Rollenausdifferenzierung zwischen dem Politiker und dem Angehörigen einer Bekenntnisgemeinschaft in Frage. Diese Segmentierungen waren zukunftsweisend, aber den damaligen Eliten wurden sie um und nach 1600 immer unglaublicher. Es wurde immer schwieriger, einen Kernbereich reichspolitischen Aushandelns und reichspolitischen Krisenmanagements gegen das anbrandende Wahrheitsproblem abzuschirmen.

James Turner Johnson hat bei verschiedenen englischen, aber auch französischen Autoren des Konfessionellen Zeitalters, leider beiläufig<sup>79</sup>, eine Wegwen-

<sup>79</sup> Der Autor interessiert sich generell mehr fürs *Ius in bello* als fürs *Ius ad bellum*, und hinsichtlich des letzteren führt er hauptsächlich den Nachweis, daß die „maintenance of religion“ bei zahlreichen Autoren des Jahrhunderts nach 1560 als *Iusta causa firmiere*. Das forciert meines Erachtens nur, was der mittelalterlichen *Bellum-iustum*-Doktrin ohnehin inhärent gewesen ist: Natürlich erachtete Thomas von Aquin die Bedrängnis der Kirche, des wahren Glaubens als gerechten Kriegsgrund. Vgl. *James Turner Johnson*, *Ideology, Reason,*

dung vom Konzept des erlaubten, da gerechten Krieges hin zum gottgewollten Krieg ausgemacht, zur „idea that God commands certain wars“. Das ist eine aufschlußreiche Akzentverlagerung, denn die mittelalterlichen Kanonisten, das *Decretum Gratianum* oder auch Thomas von Aquin waren immer von der Frage ausgegangen, ob Kriegführen unter allen Umständen Sünde oder doch unter bestimmten Voraussetzungen, trotz des Gebots der Nächstenliebe, erlaubt[!] sei. Außerdem verdient erwähnt zu werden, daß gelehrte und literarische Diskurse über Krieg und Frieden im ausgehenden Mittelalter, der anhebenden Neuzeit häufig fast ohne theologische Reflexionen ausgekommen waren, und daß sich im 16. Jahrhundert offenbar eine Höherbewertung des Friedens (in der Vormoderne nie ein Wert an sich!) angebahnt hatte<sup>80</sup>. Beide Entwicklungen, Säkularisierung wie Entmilitarisierung, scheint das späte 16. Jahrhundert wieder umgedreht zu haben. Man hielt es wieder für vordringlich, vor dem faulen Frieden zu warnen, man beschwor den mehr als gerechtfertigten, weil notwendigen Krieg. Zahlreiche Politiker, die sich aus den Glaubenskriegen dieser Zeit unter Berufung auf ihre „neutralité“ oder „neutralitet“ heraushalten wollten, merkten es an der geringen Akzeptanz, die sie mit dieser – noch nicht zum Rechtstitel geronnenen – Denkfigur fanden: Der Gerechte Krieg des Konfessionellen Zeitalters erlaubte nicht nur, er erheischte Teilnahme, nämlich Parteinahme für die gerechte Sache, für die Wahrheit, „neutrales“ Abseitsstehen war nicht nur schändlich, war sündhaft<sup>81</sup>.

and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts 1200–1740 (Princeton 1975) insbesondere 81–131; das gleich folgende Zitat 104.

<sup>80</sup> Letzteres gilt für die Chronistik und die „politische Ereignisdichtung“: *Martin Linde*, *Timann Brakel und der Livländische Krieg (1558–1582/83)*, in: *Die Wahrnehmung und Darstellung von Kriegen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von *Horst Brunner* (Wiesbaden 2000) vor allem 248; *Sonja Kerth*, *Der Landsfrid ist zerbrochen. Das Bild des Krieges in den politischen Ereignisdichtungen des 13. bis 16. Jahrhunderts* (Wiesbaden 1997) vor allem 258; vgl. noch *Horst Brunner* u.a., *Dulce bellum inexpertis. Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts* (Wiesbaden 2002) passim. Alle genannten Autoren kommen zum Ergebnis, daß im 16. Jahrhundert häufiger und positiver über den Frieden geschrieben worden sei als zuvor. Waren humanistische Einflüsse hierfür verantwortlich?

<sup>81</sup> Exemplarisch für Dutzende ähnlicher Äußerungen aus Politikermund nenne ich diese besonders prägnante – der Relation des brandenburgischen Gesandten Wilmersdorf zufolge schleuderte ihm Gustav Adolf das entgegen: „Ich will von keiner Neutralität nichts wissen noch hören... Hier streitet Gott und der Teufel. Will Sr. Lbd. es mit Gott halten, wohl, so trete Sie zu mir; will Sie es aber lieber mit dem Teufel halten, so muß Sie fürwahr mit mir fechten, tertium non dabitur“. Aus der Relation zitiert ausgiebig *Karl Gustav Helbig*, *Gustav Adolf und die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg 1630–1632* (Leipzig 1854) 12–18, hier 14. Um wenigstens einen einzigen gedruckten Beleg anzufügen: [*Anonym*], *Postilion, An alle und jede Evangelische Könige und Potentaten... von etlichen vertriebenen Badi-schen, Wirtenbergischen, Pfaltzischen und Augspurgischen Theologis und Politicis spedirt* (o. O. – „unterm blawen himmel, nicht weit von Straßburg“ – 1631) unpag., weiß, daß „Gott dergleichen Neutralitet das ist zwischen Gott und dem Teuffel höher hasset und anfeindet, als einem rechten pur lautern Abfall zum Teuffel“. Neutrale „spotten des Herrn Christi ins Angesicht, in deme sie ihre thorhaffte Hoffnung zugleich uff dem Antichrist und Christum setzen“. Ich plane eine größere Veröffentlichung über die spezifischen Probleme neutraler Politik in der Vormoderne; hier streife ich dieses Thema daher nur ganz oberflächlich.

Vielleicht am schmerzlichsten bekamen das viele Regenten deutscher Mittel- und Kleinterritorien ohne eigene Kriegsziele nach 1618 zu spüren.

Um in Mitteleuropa zu bleiben: Für viele deutsche Autoren der Jahrzehnte um und nach 1600 ließe sich ein dem Johnsonschen Befund vergleichbarer Zug zur Kriegsverherrlichung und zur Fundamentalkritik am Gedanken eines Friedens über Glaubensgrenzen hinweg nachweisen, so zunächst vor allem für die Protagonisten der katholischen Hetzliteratur gegen die Augsburger Ordnung von 1555. In ihren Augen war jeder Versuch, mit Häretikern friedlich zusammenzuleben, „so wenig möglich, als daß sich einer mit Koth schön machen“ könne, außerdem „mit Sünden vermengt vnnd besudelt“. Frieden mit Häretikern konnte so wenig bestehen wie Eintracht „zwischen einem Wolff vnd einem Schaff, zwischen Hundt vnd Katzen, zwischen Fewr vnnd Wasser“<sup>82</sup>. Diese Autoren drehselten schon vor 1619<sup>83</sup> ihre Deliberationes „de haeresibus extirpandis“<sup>84</sup>, riefen zu den Waffen, weil zu streiten jetzt Christenpflicht sei, und gaben schon Jahre vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges ihre Kampfparolen<sup>85</sup> aus. Die evangelische Pamphletistik scheint mir in den frühen 1630er Jahren den Siedepunkt religiöser Emphase erreicht zu haben, nun hieß es auch dort, Protestanten könnten mit Katholiken grundsätzlich nicht friedlich zusammenleben, so wenig, wie sich dem Buch Daniel zufolge „Eisen mit Thon mengen lest“<sup>86</sup>. Gustav Adolf war diesen Autoren ein von Gott gesandter Erlöser<sup>87</sup>, an seiner Seite zu kämpfen nicht erlaubt, sondern gefordert, „vnserer schuldigkeit, wegen des Bundts, so wir mit Gott haben“, unausweichlich „vermöge des Bunds vnd Eydes mit Gott auffgerichtet“<sup>88</sup>; wer sich versagte, „der leugnet vnserem Herren Gott den schuldigen tri-

<sup>82</sup> Andreas Erstenberger („Franciscus Burgkardus“), *De Autonomia*. Das ist: Von Freystellung mehrerley Religion und Glauben... (München <sup>2</sup>1602), fol. 207 ff.

<sup>83</sup> Also vor der Ausweitung der böhmischen Querelen zum mitteleuropäischen Glaubenskrieg und vor dem Erscheinungsjahr von Kaspar Schoppes „*Classicum belli sacri*“, wo wir das von Johnson für den westeuropäischen Bereich konstatierte Konzept des „Holy War“ schon im Titel finden.

<sup>84</sup> Ich spiele auf *Johann Paul Windeck*, *Prognosticon fvtvri statvs ecclesiae*... (Köln 1603) an. Das mit Abstand größte Kapitel des Buches ist überschrieben mit „*deliberatio de haeresibus extirpandis*“, in diesem Rahmen, also einem Aufruf zur Ausrottung des Protestantismus, wird auch der Religionsfrieden „gewürdigt“.

<sup>85</sup> „*Convertamus ad Deum, et non deerit*“: so rief der mainzische Rat Wilhelm Ferdinand von Efferen 1613 zu den Waffen. Das bemerkenswerte Gutachten ist abgedr. in: *Europäische Staats-Consilia oder curieuse Bedencken*... In Religions-Staats-Kriegs- und andern wichtigen Sachen..., Bd. 1, hrsg. von *Johann Christian Lünig* (Leipzig 1715) Nr. 131.

<sup>86</sup> *Postilion*, Abschnitt 112.

<sup>87</sup> Ich will gar nicht aus den bekannten, immer wieder besprochenen schwedischen Propagandaschriften zitieren. Gott „hat disen Kriegs-fürsten“, Gustav Adolf, „ymb seines Namens Ehre willen, zu aller beträngten rettung vnd erlösung, vns wunderbarlicher weise... zugesendet“, „alß eines zu errettung der rechtgläubigen Kyrchen, vnd zu restabilirung der reinen Evangelischen vnd Apostolischen Lehr, von Gott geordnet und gesendten werckzeugs“: so formuliert [*Anonym*], *Gespräche und Discursen zweyer Evangelischer Eydtgenossen, von dem gegenwertigen Zustand*... (o. O. [1632]) fol. 21 bzw. fol. 24.

<sup>88</sup> Ebda., fol. 38 bzw. fol. 20.

but“<sup>89</sup>. Man mußte gegen Papst und Spanien kämpfen, sich gegen jeden faulen Frieden stemmen, „alldieweil allhier der Göttliche Befehl in acht genommen werden muß, daß man Gott mehr als den Menschen zu gehorchen“<sup>90</sup>, und: „Gott befiehlt vns den Krieg wider das Babsthumb gestreng“<sup>91</sup>. In der Flut derartiger Elaborate ist kaum je von Klugheit und Interessen die Rede, sondern von „Abgötterey“ und „Teuffel“, „dem Anti-Christ“ und vom „grimmigen Zorn Gottes, sampt der Ewigen Verdammnis“. In den Bestandsaufnahmen solcher Schriften wird nicht der Frieden (oder das Staatsinteresse), sondern „das Blut Jesu Christi mit Füßen getreten“<sup>92</sup>.

Und doch, ausgerechnet in der Zeit der zugespitzten konfessionellen Konfrontation wurde ihren eigenen Sachzwängen gehorchende Politik auf den Begriff gebracht, als „ratio status“, als „Staatsräson“<sup>93</sup>! Ausgerechnet, als der martialische Chor konfessioneller Schlachtrufe kräftig answoll, erwuchs auch, fast aus dem Nichts, die frühe politologische Literatur, die die Staatsräson zu konkretisieren, in ihre Facetten zu entfalten, politisch handhabbar zu machen versuchte. Gerade der Zeitraum, in den sich die Springfluten militanter Kontroverspublizistik ergossen, sah auch die erste Woge einer kühl mit dem Staatsinteresse kalkulierenden, sich betont abgeklärt gebenden Klugheitsliteratur: Beides nämlich ereignete sich zeit-

<sup>89</sup> Und wird dadurch „ein Mörder an sich selbst“: [Anonym], Bedencken eines guten Eydgenossen... (o. O. 1632) fol. 43. Wer jetzt abseits stand, war „Gottvergessen, trewloses, vnverschambtes Hertzens“, „einer Bestien, eines Monstri, vnd keines Menschen“ Art, war dem „Teuffel“ verfallen. „Allein solche Leuth, oder viel mehr vnvernünfftige Thier...“: ebd.

<sup>90</sup> [Anonym], Magna Horologii Campana, Tripartita. Das ist, Ein Dreyfache, im gantzen Teutsch-Landt hellauttende Glocke, vnd Auffwecker... (o. O. 1632) 22. Vgl. noch, beispielsweise, 69 oder 74.

<sup>91</sup> Marginalie neben Abschnitt Nr. 115 im Postilion. Der „Normaltext“ daneben führt aus: Gott gibt „vns die Päßtler ... preiß vnd frey. Diweil dasselbe ohne Schwerdschlag nicht geschehen kan, befihlet vns GOTT solche ernste gestrenge vnd harte Kriege, darin vnd damit wir die Päßtler zweyfach eyfferiger, als sie vns verfolgen sollen.“ Vgl. beispielsweise noch Nr. 119 (Endzeitszenario, der Jüngste Tag dräut, deshalb muß „Babylon“ jetzt „durch das Schwert des Volcks Gottes fallen“) oder Nr. 101.

<sup>92</sup> Ich habe hier einfach aneinandergereiht, was auf einer einzigen Seite (7) diese Schrift, erneut aus dem Jahr 1632, bietet: [Anonym], Evangelischer Hertz-Klopffer, oder Lutherischen Gewissens-Weckerlin... (o. O.). Die nächste Seite beginnt mit dem „Jüngsten Tag“, spricht dann erneut vom „Teuffel“... Der „Hertz-Klopffer“ wendet sich an evangelische Söldner, die ihren Dienst in katholischen Heeren, wo ja der „Feld-Herr ein rechter Patronus Babylonis, der Vorfechter der Anti-Christischen Babel“ sei, zu quittieren hätten: eigentlich ein Leserkreis, bei dem man eine Ansprache in nüchternem Tone annehmen möchte – doch nicht während des Siegeslaufs Gustav Adolfs! „Die erste Welt hat es zusamt Sodoma vnd Gomorra tausent mal nicht so grob gemacht, vnd ist doch jene mit der allgemeinen Sündflut erschreckenlich erseufft, diese aber mit Himmelischen Feuer gewrelich eingäschert worden, wir würdts dann euch ergehen? ... O deß schrecklichen Vrtheils! ach deß grossen Jammers!“

<sup>93</sup> Die frühe gelehrte Verbreitung ist neuerdings gut aufgearbeitet, insbesondere durch Studien von Herfried Münkler, Wolfgang E. J. Weber und Michael Stolleis. Ich nenne exemplarisch: Wolfgang E. J. Weber, Staatsräson und konfessionelle Toleranz. Bemerkungen zum Beitrag des politischen Denkens zur Friedensstiftung 1648, in: Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur, hrsg. von Johannes Burkhardt und Stephanie Haberer (Augsburg 2000) 165–205.

gleich im frühen 17. Jahrhundert. Ich meine beobachtet zu haben, daß die „ratio status“ zudem just in diesen Jahren in die Ratsprotokolle einzusickern begann.

Ohnehin erreichte die konfessionelle Militanz der Politiker nie die der Publizisten. Es ist bezeichnend, daß die katholischen Höfe 1629, als sie den deutschen Konfessionskrieg gewonnen zu haben und deshalb ihre Kriegsziele realisieren zu können schienen, 'lediglich' ihre Lesarten des Ersten Religionsfriedens oktroyierten. Forderungen nach einer Annullierung der Augsburger Ordnung blieben Schreibtischtätern vorbehalten. In den Ratsstuben waren Konfession und Staatsräson nie deckungsgleich, wenngleich die gemeinsame Schnittmenge erheblich gewesen ist und mit großer Ernsthaftigkeit stets aufs Neue abgezirkelt wurde. Nichts wäre verkehrter als die Ansicht, die damaligen Politiker hätten zynisch mit konfessionellen Versatzstücken jongliert, Konfession kühl kalkulierend als Legitimitätsgenerator im Inneren und Mobilisierungsfaktor für äußere Konflikte instrumentalisiert<sup>94</sup>. Dazu fehlte die innere Distanz. Selbst ein taktisch so flexibler Mann wie Maximilian von Bayern rang – nicht selten verzweifelt – um die gemeinsame Schnittmenge zwischen Konfession und Staatsräson<sup>95</sup>. Es waren ja nicht nur die Beichtväter der Jahrzehnte um 1600 gläubig. Wer das nicht ernstnehmen, diesen grundlegenden Unterschied zur säkularisierten europäischen Moderne beim Blick zurück nicht akzeptieren kann, wird Politik des Konfessionellen Zeitalters nicht angemessen nachzeichnen können.

Was forcierte nun die Staatsräson, desavouierte die konfessionelle Kampfliteratur? Was ließ auf die Epoche der hitzigen Glaubenskämpfe die kühl kalkulierten

<sup>94</sup> Diskussion der Grenz- und Zweifelsfälle: *Gotthard*, Konfessionskrieg 171 f. mit Anm. 86. Vgl. zu Richelieu außerdem *Heinz Schilling*, Formung und Gestalt des internationalen Systems in der werdenden Neuzeit – Phasen und bewegende Kräfte, in: *Kontinuität und Wandel in der Staatenordnung der Neuzeit. Beiträge zur Geschichte des internationalen Systems*, hrsg. von *Peter Krüger* (Marburg 1991) 31. Ich will noch auf diesen geistreichen kurzen Aufsatz hinweisen: *Winfried Schulze*, Resümee, in: *Dimensionen der europäischen Außenpolitik zur Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*, hrsg. von *dems.* (Berlin 2003) 337–350. Schulze akzentuiert einige Sachverhalte etwas anders als ich (verknappt, damit zugespitzt: Die damaligen Machthaber vermochten Konfession kühl kalkulierend und zielgenau instrumentell einzusetzen, vor allem freilich für den inneren Staatsaufbau; für Außenpolitik, deren Gesetzmäßigkeiten Schulze mit den Augen eines Neorealisten sieht, war sie weniger wichtig), aber die gedrängte gedankenreiche Studie ist allemal sehr lesenswert.

<sup>95</sup> Vgl. zuletzt, mit der weiteren, reichhaltigen Literatur *Gotthard*, Maximilian; ich versuche dort, Maximilians Politik im Spannungsfeld dreier Pole – Konfession, bayerischer Staatsräson und deutscher Libertät – zu vermessen, und beurteile sie insgesamt sehr kritisch: Maximilian trägt meines Erachtens ein erkleckliches Maß Mitschuld daran, daß dem Kampf um Böhmen ein dreißigjähriger europäischer Krieg erwuchs, doch hier ist entscheidend, daß seine Politik nichts Spielerisches oder Hazardierendes an sich hatte. Wie auch immer man zu den Resultaten, der damaligen bayerischen Politik, stehen mag: Er rang sie sich geradezu selbstquälerisch, in unentwegter Gewissensprüfung, ab. Die älteren Biographien sind durch diese ganz vorzügliche jetzt obsolet geworden: *Dieter Albrecht*, Maximilian I. von Bayern 1573–1651 (München 1998). Knapperes Lebensbild auf dem neuesten Forschungsstand: *Helmut Neuhaus*, Maximilian I., Bayerns großer Kurfürst, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 65 (2002) 5–23. Instruktiv auch ebd. 69–99: *Michael Kaiser*, Maximilian I. von Bayern und der Krieg. Zu einem wichtigen Aspekt seines fürstlichen Selbstverständnisses.

Kabinettskriege der Barockzeit folgen? Offenbar mußte man dreißig Jahre lang leidvoll erfahren und gedanklich verarbeiten, daß um höchste Werte und letzte Wahrheiten militärisch zu ringen bestenfalls trügerische Scheintriumphe, vor allem aber unermessliches menschliches Leid eintrug, ehe der Versuch einer Verrechtlichung des konfessionellen Zwiespalts dauerhaft befriedend wirken konnte. Mit dem Scheitern des Restitutionsedikts, dem Tod Gustav Adolfs zerstoßen in den frühen 1630er Jahren kurz nacheinander auf beiden Seiten inbrünstig gehegte Hoffnungen, das hat nachhaltig ernüchternd gewirkt. Die stammtsichtaugliche Formel, man werde „aus Schaden klug“ – sie mag für den Historiker unbefriedigend sein, aber genau so ist es gewesen. Der diskriminatorische Kriegsbegriff des *Bellum-iustum*-Konzepts wurde im nicht enden wollenden Krieg seit 1618 so ad absurdum geführt wie dreihundert Jahre später, in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs, das uneingeschränkte *Ius ad bellum* des souveränen Einzelstaats<sup>96</sup>. Das Zeitalter der Glaubenskämpfe hat die Säkularisierung von Krieg und Frieden forciert, weil theologische Doktrinen zwar vielleicht schon vorher profane Staatenkonflikte kaum zu bändigen vermochten, nun indes auch noch selbst unglaublich geworden sind.

Eigentlich war man ja schon einmal aus Schaden klug geworden, in den 1550er Jahren, aber offensichtlich mußte der Leidensdruck noch größer werden. Daß das Reich ein zweites Mal Anlauf nehmen mußte zu seinem Religionsfrieden, und das, nachdem man schon sehr früh zu einer in mancherlei Hinsicht wegweisenden Ordnung gefunden hatte: Diese unheilvolle Doppelung war die schlimmste vormoderne Katastrophe der deutschen Geschichte. Machte man 1648 alles besser als hundert Jahre zuvor? Man versuchte schon, aus alten Fehlern zu lernen, baute seine Therapieversuche auf einer genauen Diagnose auf; doch hat auch der Zweite Religionsfrieden seine Problemzonen, er füllte alte Lücken und schuf neue Zweifelsfragen. Entscheidend ist nicht die unterschiedliche Güte der Paragraphen, sind unterschiedliche Mentalitäten im Umgang mit ihnen. Pointiert gesagt: Nicht wegen des Westfälischen Friedens, wegen des Dreißigjährigen Krieges ließ sich Mitteleuropa nie mehr in einen Glaubenskampf reißen. Als der Zweite Religionsfrieden verabschiedet wurde, begann sich überall auf dem Kontinent das geistige Klima zu ändern – das abendländische Zeitalter der Glaubenskriege neigt sich seinem Ende zu, nur eine Generation später wird die Frühaufklärung anheben. Der Westfälische Religionsfrieden hatte sich in einem ganz anderen mentalitäts- und ideengeschichtlichen Umfeld zu bewähren als der von Augsburg.

<sup>96</sup> Bekanntlich übertrugen Völkerbundssatzung und Briand-Kellogg-Pakt, konsequenter die Charta der Vereinten Nationen das *Ius ad bellum* vom einzelnen Völkerrechtssubjekt auf die Völker(rechts)gemeinschaft: Ende der klassischen, Beginn der modernen Ära des Völkerrechts! Ob mit den Irakkriegen die völkerrechtliche Postmoderne begonnen hat? Um das zu beurteilen, fehlt wohl noch der klärende zeitliche Abstand.

IV.  
Konfessionsfundamentalismus  
in West- und Osteuropa:  
Politische und kulturelle Leitbilder  
und Grenzen der Durchsetzung





William Monter

## Campanella's Universal Monarchy and Lerma's Pax Hispanica, 1598–1620

During the period covered by this conference, principally the first two decades of the 17<sup>th</sup> century, the most powerful ruler in Europe was undeniably Philip III of Spain. Yet from the perspective of this conference, Spain seems oddly out of place. After Philip II's death in 1598, it virtually abandoned the militant Catholicism which had informed Philip II's attempted "grand design" for the confessional reconquest of northern Europe. At a time when the baroque papacy was rebuilding Rome and sponsoring a worldwide thrust of Catholic expansion, the Spanish colossus abandoned military action against heretics in favor of a *Pax Hispanica* by making settlements with its principal Protestant enemies; Spain remained at peace with them until 1619.

Under Philip III's and Lerma's *Pax Hispanica*, one key ideological component of an aggressively militant posture almost vanished from early 17<sup>th</sup>-century Mediterranean Catholicism: apocalypticism became marginalized to the point of invisibility. "In politics", noted Giorgio Spini over fifty years ago, "Machiavellism, Tacitism, reason of state (*ragion di stato*) express a radical distrust in the possibility of subverting ... historical actuality; the religion, ecclesiology, and piety of the late Counter-Reformation lack any suggestion of eschatological tension or criticism of the status quo."<sup>1</sup>

Philip II's desire to extirpate Protestantism in northern Europe still attracted a few followers. But by far the most brilliant among them, Tommaso Campanella, was also undoubtedly the strangest; not without cause, the Spanish considered him dangerous, and his work remained an "underground classic" until the outbreak of the Thirty Years War<sup>2</sup>. Captured after a failed popular uprising in his native Calabria in 1599, this Dominican prophet-conspirator barely avoided a well-deserved public execution by Spanish authorities in Naples with a brilliantly-feigned "madness", which he sustained under forty hours of continuous

<sup>1</sup> G. Spini, *Ricerca dei libertini* (Florence 1950) 42–44.

<sup>2</sup> The bibliography on Campanella is immense. In this essay I have leaned heavily on what is by far the best survey in English: John M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World* (Princeton 1997) and profited from the recent brief survey by today's greatest Campanella scholar: Germana Ernst, *Tommaso Campanella: Il libro e il corpo della natura* (Bari 2002).

torture in 1601 through an amazing act of willpower. Afterwards, he was legally insane according to canon law and could not be executed. But both ecclesiastical and secular officials agreed that he was also far too dangerous to be let free; for the next quarter-century, Campanella remained imprisoned in a series of Neapolitan dungeons before Urban VIII dared to order him transported to Rome. "You must know (*es de saber*)", noted a dry Spanish postscript to Campanella's lengthy and eloquent plea in Italian to Philip III in 1610, promising to perform many major intellectual tasks at either Spain or Rome, "that we've kept him imprisoned for twelve years, and that if he gets free, he will turn everything upside down (*si se soltase, revolveria el mundo*), although he offers to perform all these rash deeds (*temeridades*)."<sup>3</sup>

It was probably during a lengthy stint in the prisons of the Roman Inquisition in the 1590s that this brilliant Dominican first composed a remarkable essay outlining how Spain could recover its authority in the rebellious Low Countries<sup>4</sup>. Campanella himself soon incorporated it into a major political treatise about the Spanish monarchy, offering a detailed set of guidelines to help Spain's ruler acquire hegemony not only throughout Europe but across the entire world<sup>5</sup>. Because of Campanella's prominent participation in an abortive anti-Spanish (and even more, anti-feudal) revolt in 1599, 19<sup>th</sup>-century Italian patriots considered him a hypocrite, but there is no reason to question the sincerity of his pro-Spanish stance; current scholarship substantiates his boast that: "I constructed the lordship of both Spain and the church while I was imprisoned for disturbing them."<sup>6</sup> Written in 1598, Campanella's *Spanish Monarchy* provides an unusually brilliant – even lurid – political testament for the age of Philip II. We should not forget that its author was a combination of Nostradamus and Rip van Winkle: Born a Spanish subject in 1568, Campanella began this work while Philip II was alive; soon after Philip's death, he was kept imprisoned for over a quarter century. For our purposes, the curious European-wide fate of this remarkable treatise provides some exceptionally rich insights into the high-confessional world of the early 17<sup>th</sup> century.

What distinguishes Campanella's work from other blueprints for Spanish hegemony is its peculiar mixture of brilliant suggestions, including much concrete advice as cynical as anything ever proposed by Machiavelli, with a badly-outdated medieval theocracy. If, in the words of a mid-17<sup>th</sup> century English editor, it offers "advice to the king of Spain for attaining the universal monarchy of the world"

<sup>3</sup> Campanella, *Lettere*, ed. V. Spampanato (Bari 1927) 413. The letter itself is on pp. 74–82.

<sup>4</sup> Only four separate manuscripts of it survive, one at Paris (where it was published twice in the 17<sup>th</sup> century), one at Vienna, and two in Rome; see Luigi Firpo's critical edition in *Tommaso Campanella, Discorsi ai principi d'Italia ed altri scritti filo-ispatici* (Turin 1945) 53–54, 65–88.

<sup>5</sup> For a critical edition, convincingly dated to 1598 and based on five early manuscripts without interpolations from Botero, see *La monarchia di Spagna: Prima stesura giovanile*, ed. Germana Ernst (Naples 1989).

<sup>6</sup> Quoted by Ernst, Campanella 54.

from "an Italian friar and second Machiavel"<sup>7</sup>, its author is enormously ambivalent towards the author of *The Prince*; in 1730, Hermann Conring noted ironically that Campanella was simultaneously a "sharp censor and a subtle master of Machiavelli's maxims"<sup>8</sup>. In fairness, we must note that Campanella consistently faulted Machiavelli for ignoring the fundamental social power of religion; whether true or false, *religio vinculum societatis*. But the importance of true religion extends far beyond that.

Campanella's *Spanish Monarchy* begins with general considerations. At its outset, this work explained that the rise of empires results from a combination of three causes: the will of God, human prudence (which Campanella distinguishes from egotistical "reason of state", but which consists primarily of finding how to unite one's subjects while dividing one's enemies), and "occasion", which resembles pure chance. "It is the property of prudence", Campanella explains, "to know how to make use of occasion."<sup>9</sup> In combination, these three factors constitute Fate. Drawing upon both Scriptural prophecies and recent historical developments, its fourth chapter demonstrates that Spain is the world monarchy long ago foretold by (among others) his fellow Calabrian, Joachim of Fiore. Behind the universal advance of Spanish political power, this Dominican envisaged an ultimate subservience to religious ends. The king of Spain was called the "Catholic king" (and Campanella, like many other authors, was quick to point out that "catholic" meant "universal"); but, he immediately added, Spanish authority must ultimately be deployed in the service of the Roman Catholic pontiff. "The monarchy of Spain ought to proceed", he insisted, "under confederacy with the Pope." Ironically, agents of the papacy, subservient to the Spanish monarch, kept the author imprisoned even as they industriously copied this treatise.

Following two brief transitional chapters (7–8), most of Campanella's treatise provides a detailed blueprint for the Spanish monarchy's future growth into a genuinely universal state. Pointing to the favorable circumstances of 1598 – with Spain's close neighbors both weak and divided over politics and religion, while Spain's more remote enemies (chiefly the Ottoman Empire) remained powerful – Campanella sanguinely asserts (in the 1654 English version) that "attaining the empire of the whole world is a very feasible business (Latin editions use *facillimum*) for him (the Spanish king) to bring about"<sup>10</sup>; shortly thereafter, he repeats that "the attempt of not only maintaining, but enlarging this so great a monarchy" becomes "very feasible (*facilem*)"<sup>11</sup>. There follows a long middle section, chapters 10–18, addressing issues of government within Iberia: here, Campanella discusses laws, councillors, the court system, the nobility, soldiers, and state revenue, con-

<sup>7</sup> See the title-page of the second (1660) English edition. I have consulted both English editions (the first from 1654) at Chicago's Newberry Library: Case J22.149 and Ayer 108.C175/1654.

<sup>8</sup> Quoted by *Ernst*, Campanella 55.

<sup>9</sup> Ayer 108.C175, Chap. 7, p. 30.

<sup>10</sup> Ayer 108.C175, Chap. 7, p. 30.

<sup>11</sup> *Ibid.* Chap. 8, p. 31; Latin ed. 66.

cluding with some remarks about handling conspiracies and prophecies. Chapters 19 through 27 then address issues of Spanish policy throughout Europe, beginning with regions under its direct rule. Chapters 28–30 discuss Spanish strategy in Africa, Persia, and the Turkish Empire, preceding a final section devoted to Spain's overseas empire. Campanella was well aware of the worldwide dimensions of Philip II's empire and its successful exportation of Catholicism overseas to America and the Philippine islands. His final chapter celebrated Spanish navigational accomplishments and naval power, obviously an indispensable element of any emerging universal monarchy. Despite the defeat of the Armada in 1588, Campanella remained convinced that Spain still ruled the greater oceans (indeed, soon after 1600 they would discover a very distant land and name it Australia, in honor of Philip III's queen).

But in order to become a universal monarchy, Spain first had to subdue two major non-Catholic powers, namely the Protestants and the Turks. And in this context Campanella's advice becomes extremely controversial, although frequently highly original – as one would expect from an author who was also composing one of Europe's greatest utopias around this time. Several of Campanella's suggestions seem amazingly shrewd and farsighted, although impossible to realize. Consider for example his vigorous arguments for Hispanizing peoples around the world through intermarriage<sup>12</sup> – a policy Campanella knew from experience that Spaniards avoided at Naples, and which was in any event impossible to implement in a nation obsessed with “purity of blood”. If Campanella did not object to using Spanish noblemen to govern Italy and command its fortresses, he also recommended that Italian noblemen be sent to Spain for similar purposes<sup>13</sup>. Another aspect, similarly appealing to many modern readers, is Campanella's ferocious denunciation of noble privilege; he loathed the parasitic Neapolitan baronage and urged the Spanish monarch to promote a kind of intellectual and military meritocracy<sup>14</sup>. In discussing Spanish policies in America, Campanella leaned heavily on the criticisms of his fellow Dominican Las Casas, but asserted that part of the solution was to create a purely indigenous religious order, the “Order of Preachers of the New World”<sup>15</sup>. However, Campanella had no patience with heretics. Despite his long bouts of inquisitorial imprisonment and atrocious torture, he firmly asserted that princes should burn obstinate heretics “if you can, and render them as infamous as possible ... I would also have them to be burnt out of the Imperial constitutions”, he added, because of the public damage caused by their sedition<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> For example, *Ibid.* Chap. 17, p. 97: “Because the Spanish are hated by all nations, the best course would be that the king should endeavour to reconcile them with Spaniards by intermarrying with them.”

<sup>13</sup> *Ibid.* Chap. 17, p. 104.

<sup>14</sup> *Ibid.* Chap. 14, pp. 62–65; on p. 119, the Latin text twice calls them *indignos*.

<sup>15</sup> *Ibid.* Chap. 31, p. 218.

<sup>16</sup> *Ibid.* Chap. 18, p. 111.

Some other suggestions seem both radical and ingenious. Consider his recommendation in Chapter 27 that the Spanish create academies in northern Europe to teach Arabic along with mathematics and astrology. Since Protestants were excellent Biblical grammarians, and since Islam "agrees very much with Calvinism", Campanella believed that sending these pupils to dispute with Moslems would presumably create as many different heresies among them as among Protestants<sup>17</sup>. Of course, Campanella also mentioned that the Turkish sultan, presumably fearing that religious disputations might reduce militarism among his subjects, had refused a printing press offered by the Grand Duke of Tuscany<sup>18</sup>.

Occasionally, Campanella's endlessly fertile but apparently outlandish suggestions cut surprisingly close to actual historical developments. For example, his suggestions for Spanish policy in the Holy Roman Empire began early in this treatise, when Campanella asserted that the Spanish king must "use his utmost endeavor that he may be chosen Emperor" and "by that means, . . . attain to whatever his heart can wish"<sup>19</sup>. In Rudolf II's time, the idea of the Spanish Habsburgs dispossessing their Austrian cousins and becoming emperors themselves did not seem at all fantastic. Back in 1598, Campanella foresaw the possibility that the Germans "may elect some heretic to be the Emperor", which very nearly happened in 1619; and his suggestions for a consequent Spanish invasion of the Empire with an international army and for subduing Protestants by setting Lutherans against Calvinists were actually followed brilliantly that same year by the Spanish ambassador Oñate, with regard to the Elector of Saxony<sup>20</sup>. With respect to Spanish domestic policies, Sir John Elliott has pointed out how closely Olivares' "Union of Arms" followed Campanella's suggestions in the 1620s<sup>21</sup>.



By 1660, Campanella's treatise on the Spanish monarchy had been printed nine times in Protestant Europe, beginning with a German version in 1620 and including five pocket-sized Latin editions by the famous house of Elzevir after 1640<sup>22</sup>. No known edition came from a Catholic press; in France, that perennial rival of the Spanish Habsburgs, the first translation appeared less than a decade ago (1997), published together with Campanella's much later eulogy of French power<sup>23</sup>. However, in an age of printing which simultaneously continued an extremely lively manuscript culture long after 1600<sup>24</sup>, Campanella's *Spanish Mon-*

<sup>17</sup> Ibid. Chap. 27, pp. 182–83; he also insisted elsewhere that by improving the study of Arabic, "the Turks may be the better convinced of their errors": Chap. 18, p. 112.

<sup>18</sup> Ibid. Chap. 30, p. 210.

<sup>19</sup> Ibid. Chap. 4, p. 12.

<sup>20</sup> Ibid. Chap. 23, pp. 139–43 (quote, p. 140).

<sup>21</sup> John H. Elliott, *The Count-Duke of Olivares* (New Haven 1986) 199–200.

<sup>22</sup> See Luigi Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella* (Turin 1940) 63–65. I have consulted the first Latin edition at the Newberry Library: Case Miniature J22.143.

<sup>23</sup> See Campanella, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France* (Presses Universitaires de France, Paris 1997).

<sup>24</sup> See the third volume (*Correspondence in the age of Printing*, ed. by Francisco Bethen-

*archy* quickly became a 17<sup>th</sup>-century underground classic. So far, nearly a hundred manuscript versions of it have been located. As Headley notes: "The immense philological and textual difficulties associated with this work surpass in complexity those of any other of Campanella's recovered writings (which include about two dozen titles, including a *Theologia* eventually published in thirty volumes between 1936 and 1980) and help explain the absence of a critical edition of the *Monarchia di Spagna* up to this time."<sup>25</sup>

Most appear to have been made in the 17<sup>th</sup> century, and virtually all of them are in Italian – a language in which this work was not printed until 1854. It seems likely that the Papacy, which introduced a world-wide Congregation *de Propaganda Fide* before Campanella was released from his Neapolitan prison, was interested in spreading this ambitious scheme for world domination on behalf of the Roman Church discreetly, whereas Philip III's Spain (with one small and partial exception) preferred to smother a daring blueprint for Spanish political hegemony. But why have so many manuscripts of this work survived, compared for example with about fifteen copies of Campanella's other Utopian "underground classic", his *City of the Sun*?

Discovering where these manuscripts survive offers essential clues for learning who purchased them and read Campanella's *Spanish Monarchy* in the seventeenth century. Using the comprehensive index to Paul Kristeller's monumental six-volume *Iter Italicum* to supplement Firpo's still-valuable list of known manuscripts from 1940 reveals that surviving manuscripts of Campanella's *Spanish Monarchy* lie scattered across major libraries from Russia to the United States<sup>26</sup>. For example, they can be found at a Dominican convent in Croatia, a university library in Poland, and Denmark's royal library<sup>27</sup>. The single largest group exists at Paris: no fewer than thirteen manuscripts, eight of them in the French national library<sup>28</sup>. Another cluster of six are in London, mostly owned by British statesmen similarly keeping a watchful eye on the ever-dangerous Spaniards<sup>29</sup>. Outside Italy, smaller groups of three apiece exist in such major centers as Munich (all at the *Bayerische Staatsbibliothek*), Berlin, and Toledo (at the *Archivo y Biblioteca Capitulares*)<sup>30</sup>. Overall there are fifteen manuscripts in France and nearly that many in Germany; in addition to Munich and Berlin, Campanella's *Spanish Monarchy* also exists (always in Italian) at Frankfurt, Hamburg, Hanover, Konstanz, and Wolfenbüttel<sup>31</sup>, not counting two other copies in Vienna<sup>32</sup>. Everywhere, the picture

court) in the four-volume series on Cultural Exchange in Europe, 1400–1700, forthcoming from Cambridge University Press.

<sup>25</sup> Headley, Campanella 204.

<sup>26</sup> Firpo, Bibliografia 62 (#39) (Lenin Library); Iter VI, 370 (University of Pennsylvania library).

<sup>27</sup> Iter III, 183b (Kobnhavn); IV, 428b, 430b (Wrocław – two copies); V, 439a (Dubrovnik).

<sup>28</sup> Firpo, Bibliografia 62–63 (#46–58).

<sup>29</sup> Ibid. IV, 70a, 123b, 150b, 174a, 197a (formerly among the royal manuscripts) 209a. Firpo, 61 also lists a copy in Trinity College, Cambridge.

<sup>30</sup> Firpo, 61 (Berlin and Munich); Iter IV, 642b, 644b, 645a (Toledo).

<sup>31</sup> Iter III, 358b, 528b, 552b, 596a, 734a; Hanover copy noted by Firpo, 61.

seems similar: the audience for Campanella's *Spanish Monarchy* was Europe's political decision-making elite, primarily in France and England, two major European monarchies nervously attempting to probe Spanish political designs. Significantly, there is a complete disconnect between the manuscript history and the publication history of this work: no manuscript of this work has yet been found anywhere in the Low Countries, where its first fragmentary version and all its pre-1670 Latin editions were printed.

Since all manuscript copies are in Italian, it seems probable that nearly all of them were made in Italy. Unsurprisingly, half of the known manuscripts of Campanella's *Spanish Monarchy* can still be found there. They exist in every major Italian capital, with at least five each preserved at Venice, Turin, and Naples<sup>33</sup>; other copies are scattered across various ecclesiastical and secular collections throughout Italy<sup>34</sup>. With a handful of exceptions, nearly all of them were made after 1606 and include numerous interpolations from Giovanni Botero's well-known *Reason of State*, then unavailable to Campanella himself but probably added by professional copyists in Rome (where at least eight copies survive). In this form, the work became more valuable to anti-Habsburg political leaders, who probably acquired copies at places like Venice or even Rome.

Manuscript copies of Campanella's treatise on the Spanish monarchy even circulated discreetly in Spain itself while Philip III's government kept the author imprisoned at Naples. In addition to two Spanish manuscripts known to Firpo and three more (all from ecclesiastical libraries) added by Kristeller, an uncatalogued copy in New York is apparently of Spanish provenance<sup>35</sup>. Moreover, a manuscript of Campanella's closely related work, a vigorously pro-Spanish *Discourse to the Princes of Italy* (first printed at Naples in 1848), existed in the library of the Count-Duke of Olivares, the last great heir of Philip II's "Grand Design"<sup>36</sup>. Ultimately, as the Thirty Years War began, fragments of Campanella's main treatise on the Spanish monarchy finally began appearing in print, although in oddly disjointed forms: hysterical Protestants began revealing its sinister Machiavellian tactics, while a Spanish friar plagiarized its prophetic introductory arguments.

\* \* \*

Meanwhile, Philip III's omnipotent *valido*, the reputedly corrupt and indolent Duke of Lerma, liquidated both religious wars bequeathed by the so-called "Prudent king", Philip II, making peace with England's new monarch, James I, in 1604 and granting tacit recognition to the Low Countries rebels through a twelve-year

<sup>32</sup> Firpo, 61 (both in the Hofbibliothek).

<sup>33</sup> Ibid. 60–61 (Naples and Turin); for Venice, see Iter II, 279, 281, 287, 292; VI, 269a. There are three each in Florence (Iter I, 116, 181; II 506) and Modena (Firpo, 60).

<sup>34</sup> For example, in ecclesiastical collections at Viterbo (Iter II, 307), Pisa (VI, 140b), or Padua (VI, 125b), or in state collections at a smaller capital like Lucca (Firpo, 60).

<sup>35</sup> Ibid. 204 n. 24; compare Iter V, 323b, in the Pacheco collection.

<sup>36</sup> Elliott, Olivares 199. A Spanish translation of this treatise is also preserved at Naples: Iter I, 435.



truce in 1609. Lerma directed a Spanish colossus attempting to defend its world-wide gains under Philip II, but short of people after the devastating Castilian plague of 1596–1602 and chronically short of money to pay its soldiers. Lerma's *Pax Hispanica* was a gigantic holding operation designed to preserve a maximum of prestige with diminished resources, as dozens of Spanish economic reformers called *Arbitristas* proposed remedies for its afflictions<sup>37</sup>.

On those rare occasions when purely religious motives continued to drive Spanish politics under Philip III and Lerma's *Pax Hispanica*, their major achievement was domestic: the expulsion of 225 000 Spanish Moriscos, a decision taken on the same day that the preliminary truce with the Dutch was being signed. Carried out between 1609 and 1614, it constituted the largest forced religious emigration in early modern European history. A major "fundamentalist" act, diametrically opposed to Campanella's goal of assimilated Hispanization, it obviously diminished Spain's human and economic resources considerably. We do not know why this decision, which had been under consideration for twenty-five years, was made at this particular time, although most scholars assume that Lerma wished to distract attention from the "shameful" implicit Spanish recognition of Dutch sovereignty through a spectacularly popular act of xenophobia<sup>38</sup>. The expulsion of the Moriscos would also figure in the first and only public appearance of Campanella's *Spanish Monarchy* in Spain itself.

To appreciate the political context in which Campanella's *Spanish Monarchy* began appearing in print, we must also briefly examine the "Spanish origins of the Thirty Years War". In Spanish politics, the period 1618–1620 constitutes a brief interregnum between Lerma's formal retirement from court (after becoming a cardinal) and the emergence of Olivares as the new *valido* after Philip III's death in 1621. At this time, the most important Spanish adviser was Baltasar de Zuñiga, a widely-traveled diplomat who had served most recently and brilliantly at the Imperial court in Vienna. Goaded by shrill warnings from Count Oñate, his successor at Vienna, Zuñiga persuaded the Council of State and Philip III to commit Spanish military and financial resources for the first time to combat the Protestant menace in central Europe<sup>39</sup>.

The revival of Spanish anti-Protestant military aggression after 1618 coincided with the first appearance of a few bits of Campanella's guidebook for Spanish world rule, although in ways which sent radically different messages. One year before Protestants made a German translation of his full treatise on the Spanish

<sup>37</sup> Much of this section relies on two recent studies of early 17<sup>th</sup>-century Spanish politics, based on Spanish archival sources: *Antonio Feros*, *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III, 1598–1621* (Cambridge 2000); and *Paul Allen*, *Philip III and the Pax Hispanica, 1598–1621* (New Haven 2000). The paucity of a direct "paper trail" makes a biography of Lerma himself risky.

<sup>38</sup> See most recently *Feros*, 203–04. The best history of Spain's Moriscos calls it "una medida muchas veces aplazada y que al fin se decidió por razones que no están claras": *A. Domínguez Ortiz* and *B. Vincent*, *Historia de los moriscos* (Madrid 1978) 177.

<sup>39</sup> See also the older and carefully-documented account by *Bohdan Chudoba*, *Spain and the Empire, 1519–1643* (Chicago 1952) 200–248.

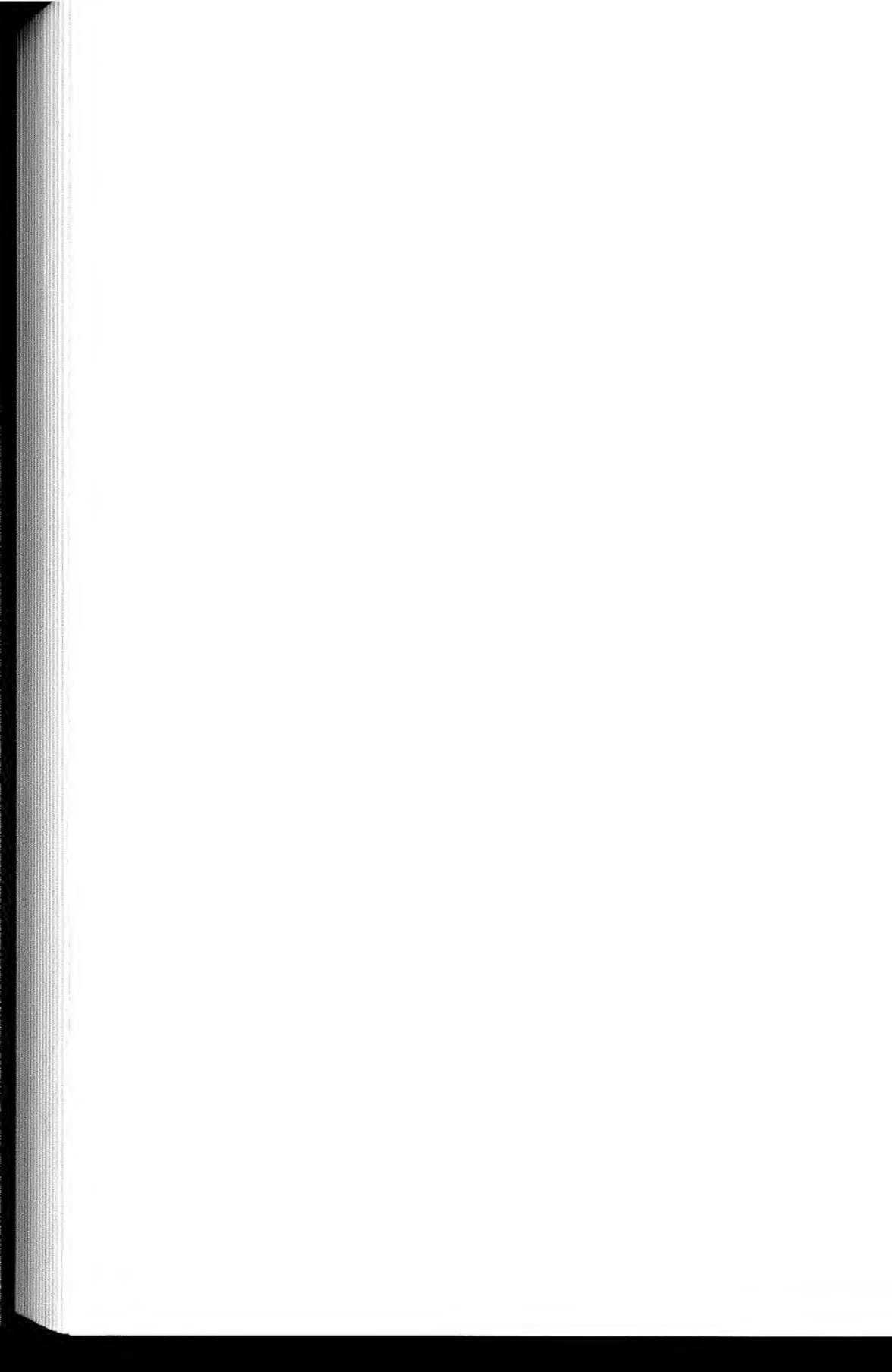
monarchy (with many interpolations from Botero) and published it while Spanish armies poured into central Europe in 1620, this work already had its first fragmentary diffusion. Northern European Protestants struck first. In 1619, with the twelve-year truce about to expire, an unidentified *lief-hebber des Naderlants* published a ten-page Flemish translation of Campanella's advice about how Spain could reassert its authority in the Low Countries. In a typically Protestant error, he misread the author's monastic "Fr." and mistakenly attributed the work to "Franciscus" Campanella<sup>40</sup>.

The Spanish version of 1619 is a partial plagiarism, often verbatim, published at Logroño by another friar, Juan de Salazar, under the title of *Politica española*<sup>41</sup>. Avoiding Campanella's detailed and frequently Machiavellian advice for achieving Spanish hegemony – the very reasons provoking frightened and infuriated Protestants to publish other parts of it just then – Salazar (who had lived in Rome in 1606 and probably obtained a copy of the work then) instead copied only some of its early sections, those which argued that Spanish greatness was irresistibly ordained by God. While Zuñiga began diverting Spanish soldiers and Spanish money away from a planned attack on Algiers into central Europe (where Oñate would send some of them to fight at the decisive battle of the White Mountain), Salazar added his own twist to his plagiarism of Campanella. He replaced the Italian friar's suggestions for promoting Hispanization through assimilation with their diametrical opposite: a chauvinistic celebration of an "ethnically-cleansed" Spain, finally free of crypto-Moslems. Turning reality upside down, Salazar asserted that less was more: the "miraculous expulsion of the Moriscos, which the majesty of Philip III accomplished in 1610", had fulfilled the first part of the Old Testament prophecies which predicted the diminution of the Ottomans, so that "we may rest assured that the second part concerning the ruin of the Turk will also be fulfilled"<sup>42</sup>. As it began its final drive for European hegemony, Spanish propaganda trumpeted Campanella's most archaic prophecies while ignoring his more innovative and ingenious suggestions which might have improved their chances.

<sup>40</sup> *Firpo*, Bibliografía 34.

<sup>41</sup> For a detailed survey, see Henry Méchoulan, Juan de Salazar lecteur de *La Monarchie Espagnole* de T. Campanella dans *La Politique Espagnole*, in: *Ethno-Psychologie* 28 (1973) 103–121.

<sup>42</sup> I use the translation by David Graizbord, *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580–1700* (Philadelphia 2004) 25–26.



Willem Frijhoff

## Catholic Apocalyptics in a Protestant Commonwealth?

The Dutch Republic (1579–1630)

The question I would like to ask is simple. How come that, in spite of some rather short lived eschatological representations or apocalyptic feelings, the oppressed Catholic minority of the United Provinces did not clearly develop, during the first half century after the formal introduction of the Reformation in that country, an outspoken form of either religious or political fundamentalism expressed, for instance, in a chiliastic mentality? The question urges the more as strong currents of the public Reformed Church adhered simultaneously to a variety of clearly fundamentalist forms of eschatology and apocalypticism. Was it perhaps because Catholicism is less prone to millenarian interpretations of social reality than Calvinism? Is fundamentalism incompatible with the position of retreat in public life enforced upon the Dutch Catholics? Must we perhaps invoke some other reason? This reversed approach of the theme of this conference may enlighten *a contrario* some of its aspects.

We should distinguish between two forms of eschatology. Firstly, a positive form, i.e. the sentiment that the end of the worldly *church* and the secular time is coming – still better: that it is quite near indeed, since, for instance, the expected victory of the true Church or the imminent conversion of the Jews prefigures such a final turn. Secondly, a negative, apocalyptic form of eschatology expressed in the fear of God's wrath, for the sins of his people, and in the apprehension that major catastrophes will precipitate the end of the *world*, apart from any clear and positive views of the Lord's Kingdom to come. It is, I think, useful to distinguish explicitly between eschatology and apocalypticism, though in real life they do interact constantly, of course. Eschatology is a normal element of every form of ecclesiology, whereas apocalypticism is much more a mentality case, a cultural phenomenon limited in time. In what follows, I shall focus on this cultural notion, not on theology or politics as such.

## Protestant apocalypticism

Some years ago, Andrew Cunningham and Ole Peter Grell, in their study *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, have analyzed in detail the various forms of apocalyptic terror in Protestant Europe, with much attention for the Calvinist Netherlands<sup>1</sup>. Their analysis holds with the lines of investigation put forward by Heinz Schilling. In their view, Calvinism was particularly prone to identify secular events, social oppositions, physical disasters and collective traumas as portents predicting the imminent coming of the Last Days. Yet, after the early, militant apocalypticism developed during the first decades of the Dutch Revolt, no strong links appear with political decision-making. In the Northern Netherlands, for instance, the theological divisions at the time of the Truce (1609–1621) may have scandalized Calvinist theologians, but many political regents preferred to keep their distance. The pamphlet war on predestination among the Protestants, or on the Antichrist against the Catholics, remained very much a matter of ministers, and not even of all. Antichrist aroused learned disputations by prominent theologians: first the great Jacobus Arminius and Franciscus Gomarus themselves, then, against Hugo Grotius's criticism of the current Antichrist-fashion in his *Commentatio de Antichristo* (1640), Samuel Maresius and Johannes Coccejus<sup>2</sup>. The real echo of such writings among the simple faithful remains questionable, although they were undoubtedly involved in the everyday disputes<sup>3</sup>. One of the political exceptions was the powerful orthodox Amsterdam burgomaster Reinier Pauw, who until his eviction from office in 1622, and after a short return definitely in 1628, intervened eagerly in the religious matters in order to warrant Amsterdam's orthodoxy. If natural disasters, sea-monsters washed ashore and other portents worked easily as providential messengers bringing the proof of the righteousness of the Calvinist creed, their use as metaphors of the fate of the Dutch state was much more questionable<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Andrew Cunningham, Ole Peter Grell, *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe* (Cambridge 2000). See also Willem Frijhoff, *Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in: Willem Frijhoff, Robert Muchembled, Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Préface par Jean Delumeau (Le temps et les hommes, Paris 1978) 263–362; Willem Frijhoff, *Embodied Belief. Ten essays on religious culture in Dutch history* (ReLiC: Studies in Dutch religious history 1, Hilversum 2002).

<sup>2</sup> Frits Broeyer, *De Antichrist als actueel thema in de zeventiende-eeuwse Republiek*, in: Theo Clemens, Willemien Otten, Gerard Rouwhorst (eds.), *Het einde nabij? Toekomstverwachting en angst voor het oordeel in de geschiedenis van het christendom* (Nijmegen 1999) 225–244.

<sup>3</sup> A.Th. van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen: Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt* (Assen 1974).

<sup>4</sup> Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (New York 1987) 130–150.

In fact, it is the international circulation of apocalyptic themes, only partly dependent from local political or religious realities, that strikes the observer. Apocalyptic pamphlets appear often as imported from the millenarian English circles around such popular authors as Thomas Brightman, John Napier, or William Perkins, and they reflect the political anti-Catholic fears of that country. Quite a lot of publications were simple translations from German prints, pamphlets, or books into Dutch, like the works of Paul Grebner and others around 1600<sup>5</sup>. This may be a strong proof of the persisting cultural unity of the Dutch and German space, but much less of the apocalyptic appropriation of Dutch history. Other examples include writers of foreign origin like Jacobus Brocardus, who, born at Venice, converted to Calvinism and fled to Holland, later to France. A scriptural prophet, mocked by the common people, he published almost simultaneously three apocalyptic books in a strongly anti-Catholic vein: *Interpretatio et paraphrasis Apocalypseos* (Leiden 1580, also in English translation), *Interpretatio mystica et prophetica libri Geneseos* (Leiden 1580 and 1584), which was criticized by the Synod of Middelburg in 1581, and *De antibaptismo jurantium in Papam* (Leiden 1580). His influence is difficult to measure but all in all it appears as negligible. His texts reflect mainly his own voice.

In the Dutch Republic, millenarian and chiliastic movements developed both inside and outside the public Church, but independently from actual forms of oppression. Outside the Calvinistic Church, Anabaptists and Collegiants represented in the Netherlands their most common form. The Anabaptists internalized their millenarian tendencies of the first half of the sixteenth century and converted them into an ecclesiology of the perfect community of believers that prefigured the last times<sup>6</sup>. Henceforth, their chiliasm was inner-directed and marked by a strong and steady refusal of political commitment. In other groups, apocalypticism was not fashionable before the second quarter of the seventeenth century, when the Thirty Years War and the renewed attacks on the French Huguenot strongholds revived the anxieties of the Protestant faithful, the more so as the war with the Catholic king in their own country was far from finished. The future of Protestantism itself was now at stake. While the public Reformed Church remained reluctant towards chiliasm and millenarianism, considered as theologically unsound and politically unruly, adherents of millenarian expectations now assembled into all sorts of mostly small, marginal, and short-living dissenting groups of believers and self-styled theologians.

Among the Collegiants, Adam Boreel and Daniel de Breen prophesied in the 1650s the coming of God's kingdom. They were followed by Friedrich Breckling, Joachim Oudaen, Allard de Raedt, Jan Rothe and others in the 1660s and 1670s.

<sup>5</sup> M.E.H.N. Mout, *Prognostica tijdens de Nederlandse Opstand*, in: C. Augustijn et al. (ed.), *Kerkhistorische opstellen / Essays on Church history* presented to Prof. dr. J. van den Berg (Kampen 1987) 9–19; on Grapheus: *Jeroen Salman*, *Populair drukwerk in de Gouden Eeuw. De almanak als lectuur en handelswaar* (Zutphen 1999).

<sup>6</sup> Peter Nissen, 'Onse salicheit is seer nabi getreden'. Toekomst- en eindtijdverwachtingen in het Nederlandse doperdom, in: *Clemens*, *Het einde nabij?* 215–224.

Similar feelings were expressed by Petrus Serrarius (or Serrurier), who was at the center of a huge chiliastic network of dissenters expecting the kingdom of Christ to come. Among them were foreign theologians like Paul Felgenhauer, John Dury, Samuel Hartlib or Jan Amos Comenius. Virtually all the chiliasts considered the conversion of the Jews, numerous in Amsterdam, as the condition of the return of the Messiah but also as the sign of his coming. They made strong plans to further that event. Among the Jews themselves, Menasseh ben Israel, author of the *Spes Israelis* (1650)<sup>7</sup>, was the catalyst of the expectations which culminated in the hope fed around the figure of Sabbatai Zvi, the new Messiah and king of the Jews established at Amsterdam in 1665–66, before his conversion to the Islamic creed shortly after<sup>8</sup>.

Within the Reformed church, early, Puritanistic Pietism was probably the most privileged current that fostered chiliastic feelings<sup>9</sup>. There had been of course apocalyptic currents among theologians before the coming of Puritanism to the Netherlands. A good example is *Claire exposition de l'Apocalypse* (Flushing 1609, Middelburg 1614; Dutch translation by Godfried Udemans, Middelburg 1611), a violent anti-Roman commentary on the Apocalypse by Jean Taffin Junior, who was a minister of the Walloon Church at Flushing 1590–1611, and thence at Middelburg. Starting with the influence of English Puritanism in the 1600s, transmitted through many translations, by Flemish migrants and by the Protestant English refugees themselves, Puritanistic Pietism quickly developed in the coastal provinces, especially in Zeeland, as a method to foster the achievement of a clear conscience and pure church, ready to welcome the coming Messiah. The conversion of the Jews played an important role in their vision too<sup>10</sup>. Important Pietistic authors like the members of the families Teellinck and Van Laren (or Larenus), or influential ministers such as Godfried Udemans, Abraham Costerus or Jacobus Koelman were convinced that the return of the Messiah was near and that the principal task of the Dutch state was to assist the Church in preparing the faithful for his reception<sup>11</sup>. In particular, Daniel van Laren, Reformed minister at Flushing

<sup>7</sup> Willem Frijhoff, *Marijke Spies*, 1650: Hard-Won Unity. Transl. by Myra Heerspink Scholz (Dutch Culture in a European Perspective, Assen, Basingstoke 2004) 419–423.

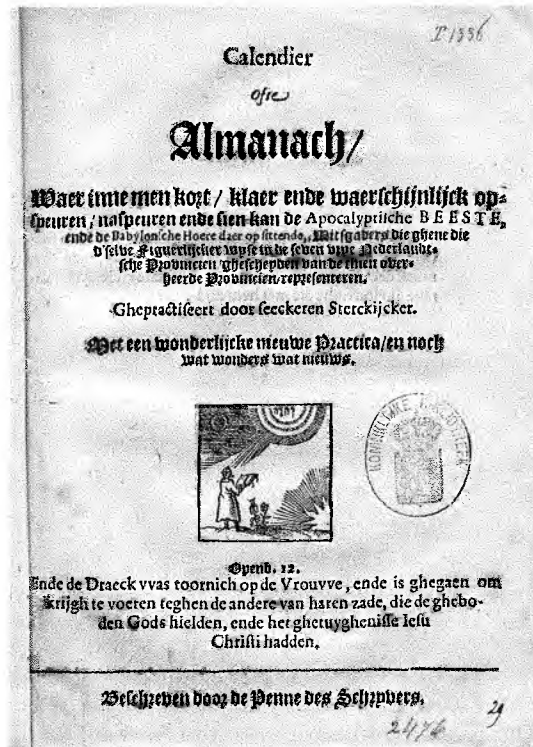
<sup>8</sup> *Gerschom Scholem*, Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626–1676 (London 1973), contains copies of several pamphlets.

<sup>9</sup> *J.R. Beeke*, Assurance of faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation (New York 1991); *C. Graafland*, Toekomstverwachting der puriteinen en haar invloed op de Nadere Reformatie, in: Documentatieblad De Nadere Reformatie 3 (1979) 65–95; *T. Brienens*, Eschatologie, in: *T. Brienens et al.*, Theologische aspecten van de Nadere Reformatie (The Hague 1993) 279–310; *M. van Campen*, Het millennium gewogen. Het duizendjarige rijk in de visie van de Nadere Reformatie, in: De Nadere Reformatie 24 (2000) 20–36.

<sup>10</sup> *T. Brienens*, De joden in de visie van de Nadere Reformatie, in: Documentatieblad De Nadere Reformatie 5 (1981) 109–139; *W. J. Op't Hof*, De visie op de Joden in de Nadere Reformatie tijdens het eerste kwart van de zeventiende eeuw (Amsterdam 1984).

<sup>11</sup> *C.J. Meense*, Enkele opmerkingen over het chiliasme en de Nadere Reformatie, in: Documentatieblad De Nadere Reformatie 6 (1982) 5–15; *C. J. Meense*, De toekomstverwachting van de Nadere Reformatie in het licht van haar tijd. Een onderzoek naar de verhouding tus-

Fig. 1: Title page of: *Calendier ofte Almanach, Waer inne men kort, klaer ende waerschiynlijck opspeuren, naspeuren ende sien kan, de Apocalypische BEESTE, ende de Babylonsche Hoere daer op sittende, Mitsgaders die ghene die d'selve Figuerlijcker wyse in de seven vrye Nederlandtsche Provincien, gescheyden vande thien overheerde Provincien representeren...* (s.l., 1617) [Knuttel 2475].



and after 1624 at Arnhem, aroused a strong apocalyptic current among his flock. His conviction that the martyrs will be resuscitated one thousand years before the general resuscitation (Apoc. 20) was condemned at the Synod of The Hague in 1624 (articles 42 and 49)<sup>12</sup>.

Pushed by the pressure that the quarrel between the Arminians and the Gomarists exerted upon the feelings of Protestant identity, pamphlets were published in which the Beast and the Whore of the Apocalypse were unambiguously identified [fig. 1] or the protective task of the political authorities towards God's church was strongly advocated. In the pamphlet *Wat wonder wat nieuws Van de Kercke Godes ende Christi*, the rabid Calvinist law-student Vincent van Drielenburch accumulated in 1617, at the time of the clash between stadholder Maurice and grand pensionary Oldenbarnevelt, dozens of learned speculations, symbolisms, ana-

sen het zeventiende-eeuse chiliasme en de toekomstverwachting van de Nadere Reformatie, met name bij *Jacobus Koelman* (Kampen 1990).

<sup>12</sup> G. Vrolijkert, *Vlissingsche kerkhemel* (Flushing 1758) 73; J. van den Berg, Joseph Mede and the Dutch Millenarian Daniel van Laren, in: *Michael Wilks* (ed.), *Prophecy and Eschatology* (Oxford 1994) 111–122.



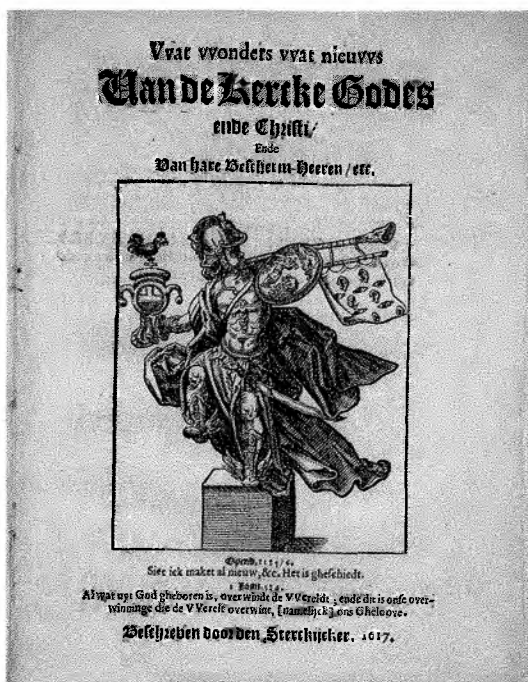


Fig. 2: Title page of: *Wat wonders wat nieuws Van de Kercke Godes ende Christi, Ende Van hare Bescherm-Heeren, etc.* (s.l., 1617) [Knuttel 2474].

grams, chronograms and numerological considerations in order to identify Babel's whore, the Antichrist and its assistants, with the papacy and its Arminian accomplices, Holland's liberal regents [fig. 2]<sup>13</sup>.

The lasting uncertainty about the outcome of the war against the king of Spain was of course the context of this spiritual upsurge. After the breathing space of the Truce (1609–1621), the war had resumed with an impressing series of successes by the troops of this militantly Catholic king on the very borders of the young Republic. In the 1620s, the frontiers of Zeeland, Holland, Gelderland and Overijssel were under pressure all at the same time. Occasionally, as under count Montecuculi in 1629, the troops of the enemy approached Amsterdam at a menacing pace. Like elsewhere in Protestant Europe, the papacy was considered among the Protestants of the Northern Netherlands the realization of the apocalyptic metaphors and the political nightmares of the day. But just like elsewhere, such fears may well have been mere rhetorical figures, preachers' *topoi* with little real power to mobilise the masses. Yet, the Calvinists were rightly alarmed, because their power was in jeopardy – perhaps more because of the evident appeal of Arminia-

<sup>13</sup> On Drielenburch: P.C. Molhuysen, P.J. Blok, L. Knappert (eds.), *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, 10 vol. (Leiden 1911–1937; reprint Amsterdam 1974) [hereafter NNBW] VIII, 431.

nism than of the persistence of Catholicism. The latter was a clear-cut enemy, far away from Protestant dogma, liturgy, and spirituality, and therefore as easy to identify, as it was easy to combat. Arminianism, on the contrary, was a way of interpreting common truths that insidiously sapped the attainments of the Reformation itself. It was the enemy from within threatening to subvert Protestantism and to overthrow the achievements of the Reformation in contemporary Europe.

### Catholic expectations

With respect to Catholic expectations of the future, I distinguish three phases, roughly corresponding to three generations in succession<sup>14</sup>. As for the sources, we have to be more cautious than with regard to Protestantism. Catholic theological writings in Latin, French or Dutch were common to the Northern and the Southern Netherlands, but since they were mainly products from the Catholic South, they are difficult to use in a perspective of cultural appropriation in the North. We know who made them and with what scope, and we know sometimes how they were spread, but very few is known about their actual use. Therefore, I will take my evidence mainly from private records (letters, ego-documents) and so-called popular sources, such as pamphlets, prophecies and miracle stories<sup>15</sup>.

A first phase goes from the formal introduction of the Reformation, scheduled from the 1570s and the 90s, according to the provinces and the military successes of the States army (but in the eastern and southern parts of the country even to the 1630s), until the years 1610s. These are the years of forced reduction of the visible presence of the Catholic Church, of a reduction of the numbers of its official representatives and of the church's symbolic representation in the public space. This anti-Catholic policy was of a mixed nature: partly political (the Catholics were mistrusted for their eventual allegiance to the Spanish king, considered as high treason), partly religious, just like the Dutch Revolt itself<sup>16</sup>. The outcome of this process of public reduction was a climate of fear for persecution and a tendency among the Catholics to retreat from political commitment in public life. The 'Beggars', i.e. the Protestant militants among the insurgents, still dominate the political scene, and their own nickname "geuzen" will remain the popular Cath-

<sup>14</sup> Several paragraphs in my book "Embodied belief" on this issue have been discussed by *Theo Clemens*, The restricted eschaton of the Dutch Roman Catholics in the seventeenth and eighteenth centuries, in: *Wilks*, Prophecy and Eschatology 141–150; *Theo Clemens*, De Nederlandse rooms-katholieken in de zeventiende en achttiende eeuw en hun omgang met de toekomst, in: *Clemens*, Het einde nabij? 245–257.

<sup>15</sup> Pamphlets referred to as 'Knuttel' followed by a number are found in the Royal Library at The Hague and listed in *W. P. C. Knuttel*, Catalogus van de pamfletten-verzameling, berustende in de Koninklijke Bibliotheek, 9 vol. (The Hague 1889–1920).

<sup>16</sup> *Henk van Nierop*, Het verraad van het Noorderkwartier. Oorlog, terreur en recht in de Nederlandse Opstand (Amsterdam 1999).



Fig. 3: Woodcut preceding the pamphlet: *Een oud Schipper van Monickendam* (1608?) [Knuttel 1471]. On top on the left-hand side the slogan "long live the Beggars" (the 'guesen', i.e. the Protestants).

olic name for their Protestant opponents all along the seventeenth and eighteenth centuries [fig. 3]<sup>17</sup>.

The second phase goes from the Truce and the internal problems of the Reformed Church – i.e. the battle between Arminians and Gomarists, solved at the Synod of Dordrecht in 1618–19 –, to the 1630s and 1640s. It is a period of renewed collective confidence of the Catholic community, a new openness, the sentiment that the public space is still theirs, and a prophetic spirit directed towards a change of the public religion. The Catholics felt themselves again at home in their country. In their eyes, the protestant churches were still public churches: they were the public churches, and therefore property of all, to begin with the Catholics themselves. They used them for a walk, as a public gathering space or for musical performances, and maintained their tombs and burial-vaults in the public churches. In some of these, like St. John's collegiate church in Utrecht, an altar remained in place in an aisle as late as the 1640s. It is shown, with some kneeling faithful in front of it, as 'St. Anthony's Chapel' on the beautiful painting of the

<sup>17</sup> Willem Frijhoff, *The panic of June 1734*, in: *Frijhoff, Embodied Belief* 181–213.

church's interior in 1645 by Pieter Jansz Saenredam (1597–1665) [actually conserved at the Centraal Museum, Utrecht], and mentioned in the travel account of the French canon Claude Joly who visited the church in 1646<sup>18</sup>. The Catholic priests, though still persecuted in many places, elaborated gradually a new national Catholic identity, playing with national values, venerating martyrs for the national cause, and enhancing the cult of the national saints, the founders of Christendom in the early medieval Netherlands. In spite of the opposition of the Reformed consistories, Catholicism returned to a certain amount of normality, though still without visibility in the public space<sup>19</sup>.

The third phase starts roughly after 1650, when confessional identities become every time clearer and the Dutch Republic anchors itself in a multi-confessional state. That is the time for a rising apocalypticism among the Dutch Catholics, since it is only at that very moment that they realize that their mono-confessional Catholic past is definitely gone. A new confessional consciousness developed, based on the national historical perspective of the Catholic community or, as far as the religious orders were concerned, oriented towards the international church of the Catholic Reformation. The year of disaster 1672, when in the occupied provinces the Catholic religion was for a short time reestablished in the public space, next to the Reformed church, served in this respect as a catalyst. It showed the impossibility to realize henceforth a purely mono-confessional community, and stressed the necessity to accommodate a multi-confessional regime in a yet mono-confessional state.

Calvinistic discourse, in particular that of the so-called Further or Second Reformation, involved from the start a strong polemic against Catholicism, notably against Catholic cult and devotional practice which because of their psychological attraction to the masses appeared as a constant menace for the ruling Church. However, the protesting church ministers rarely succeeded in convincing the magistrates to enforce political adhesion of the Catholics to the state's public religion. The problem of public fundamentalism is therefore largely one of intention and perception, not of action. In fact, ever since the formal adoption of the Reformed Church as the sole public church of the new commonwealth, shortly after the signature of the Union of Utrecht on 29 January 1579, public discourse had to be Calvinistic in nature, whereas the population itself remained very far from massive conversion. One has estimated that as late as the Truce, about 1610, not more than ten per cent of the population was confessing members of the Reformed

<sup>18</sup> *Claude Joly, Voyage fait à Munster en Westphalie, et autres lieux voisins, en 1646 & 1647* (Paris 1670). I owe this reference to Andreas Nijenhuis, who at the IUE of Florence prepares a PhD dissertation on the French image of the United Provinces.

<sup>19</sup> Cf. *Frijhoff, Spies*, 1650: Hard-won Unity 349–427; *F. G. M. Broeyer*, *Ijkpunt 1650: 'Andre gezinthen met tolerantie getolereert'*, in: *C. Augustijn, E. Honée* (eds.), *Vervreemding en Verzoening. De relatie tussen katholieken en protestanten in Nederland 1550–2000* (Nijmegen 1998) 35–67. On toleration in the Dutch Republic: *C. Berkvens-Stevelinck, J. Israel, G. H. M. Posthumus Meyjes* (eds.), *The emergence of tolerance in the Dutch Republic* (Leiden, New York, Cologne 1997); *R. Po-Chia-Hsia, Henk van Nierop* (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge 2002).

Church<sup>20</sup>. That does certainly not mean that all the others were Catholic, but the Catholics probably formed at least a third, perhaps still half of the population around 1630, and as during several decades no enforcement of public religion had been observed, many other inhabitants were alienated from any established church. It took the Reformed Church in the Netherlands several decades to realize that the true Christian flock remained a minority in the country. They had to adapt their strategy to a confessing minority church (though in a monopoly position in the public space), and to redraft the proposed equivalence between the Dutch people and God's own Israel in different terms, i.e. between the purer part of that people and God's Israel. In spite of the formal interdiction of the Catholic Church and its public ceremonies, freedom of conscience continued to be protected everywhere, even by fierce Calvinists. In everyday life a non-confessional *ecumenicity* (as I have called it elsewhere) between all Dutch citizens had been worked out in a multitude of social domains, that was largely supported by the secular authorities<sup>21</sup>.

### Interconfessional apocalypics

During the first period, resentments conveyed in the deluge of Catholic publications coming out of the Spanish Netherlands fed the political offensive of the Reformed authorities against the Catholics<sup>22</sup>. Reversely, the Catholics, who in their own eyes were still the legitimate faithful opposed to an imported heresy, responded by some basic forms of sacred panic that could probably have developed rather easily into a clear-cut apocalypticism if the religious authorities had given their open support. Remarkable forms of divine punishment or other heavenly ordeals reputedly often followed iconoclasm and other forms of sacrilege committed by the Protestants upon sacred images, books, or rituals<sup>23</sup>. In the midst of the Reformation process, at the festivity of the Holy Virgin's Assumption (15 August 1574), three guards at the city hall of Gouda were celebrating a mock mass with three celebrants when one of them was summoned home because his wife and children all of a sudden died from the plague. He followed them to the grave cry-

<sup>20</sup> Willem Frijhoff, *Kalvinistische Kultur, Staat und Konfessionen in den Vereinten Provinzen der Niederlande*, in: Peter Claus Hartmann (Hrsg. unter Mitarbeit von Annette Reese), *Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts* (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 12, Frankfurt a.M. u.a. 2004) 109–142.

<sup>21</sup> Frijhoff, *Embodied Belief* 31, for a definition; Frijhoff, *Spies*, 1650: *Hard-won Unity* 50 (and register i.v.).

<sup>22</sup> Listed in: *Bibliotheca Catholica Neerlandica impressa, 1500–1727* (The Hague 1954). Cf. J. Andriessen S.J., *De Jezuïeten en het samenhangheidsbesef der Nederlanden, 1585–1648* (Antwerp 1957) 229–324.

<sup>23</sup> This theme is developed in the collection of exemplary stories by Augustinus Wichmans, *Apotheca spiritualium pharmacorum contra luem contagiosam aliosque morbos* (Antwerp 1626) 23–49, 309–313: persecutors of the Church and the saints, and desecrators, are often stricken by some disease or other punishment that reflects their crime.

ing: "I am damned to hell."<sup>24</sup> Other examples came from foreign countries. Thus the Catholic friar Wouter Jacobsz in the still Catholic town of Amsterdam relates in his diary on 11 September, 1577 news from England about the oppression of the Catholics in that country, noticing with satisfaction that their oppressors had been destroyed by the wrath of God<sup>25</sup>.

Sasbout Vosmeer, the first apostolic vicar of the so-called Holland Mission (i.e. the Dutch Catholic Church under the cross), was prone to chiliastic interpretations of what happened to his country and his flock. He proposed to canonize as a martyr for the Catholic faith the young Burgundian Balthasar Gérard, murderer of William the Silent, the Orange stadholder shot to death in July 1584. He even composed a liturgical service in his honor. However, a better-informed cleric destroyed the service and the tortured murderer's skull (considered as a relic) around 1650<sup>26</sup>. In any case, the very fact of the confessional diversity on the Dutch territory obliged the Catholics in the North, supported by their priests who sometimes pertained to the same families as the liberal or even the Reformed magistrates, to a real co-existence. They could not allow themselves the luxury of a lasting political alienation, just as their numerical importance prevented magistrates from having any desire for some sort of *endgültiger Lösung* of the Catholic question. The magistrates themselves were often hard on the rigorous Calvinists, who were never able to get themselves recognized as a State Church in the full sense of the word. "They like to govern as Beggars [*geuzen*, Protestants]", the Calvinist leader Voetius was to say, "but to die as Papists"<sup>27</sup>.

### Portents of reestablishment

We have knowledge of some prophecies from the latter sixteenth and the first half of the seventeenth century from the Catholic community. But it is remarkable how little they are religiously loaded. They are usually in keeping with the prophecies of older traditions, when Christendom was not yet divided. They often predicted, in a quite general way, natural or political disasters, and as far as there was a presence of a religious dimension, it dealt with universal apostasy and God's wrath, not with particular confessional tensions. The opponents were not yet

<sup>24</sup> *I. H. van Eeghen* (ed.), *Dagboek van broeder Wouter Jacobsz* (Gualtherus Jacobi Masius), Amsterdam 1572–1578 en Montfoort 1578–1579, 2 vol. (Werken Historisch Genootschap IV, 5–6, Groningen 1959–1960) I, 438–439 (at 4 Sept. 1574).

<sup>25</sup> *Van Eeghen* (ed.), *Dagboek Masius II*, 682.

<sup>26</sup> *L. J. Rogier*, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16<sup>e</sup> en de 17<sup>e</sup> eeuw*, 2 vol. (Amsterdam 1947) II, 33–37. Cf. *J. G. Frederiks* (ed.), *De moord van 1584. Oorspronkelijke verhalen en gelijktijdige berichten van den moord gepleegd op prins Willem van Oranje* (The Hague 1884); *Peter Paul de Baar, Els Kloek, Tom van der Meer*, Balthasar G. Het relaas van een katholieke jongen die Willem van Oranje vermoordde en bijna heilig verklaard werd (Amsterdam 1984).

<sup>27</sup> Quoted by *W. P. C. Knuttel*, *De toestand der Nederlandsche katholieken ten tijde der Republiek*, 2 vol. (The Hague 1892–1894) I, 271.

identified<sup>28</sup>. The priest Ottho Hilverbeek, for instance, predicted in his sermons at Amsterdam the persecution, destruction and civil war of the Revolt, quoting Ezechiel 21:14 ("Hic est gladius occisionis magnae qui obstupescere eos facit"), in which he discovered the chronogram 1572. He identified many portents, among which bursting dikes and great floods (the All Saints Flood of 1570 was indeed one of the worst of early modern times), an extraordinary star (supernova) and bright light in the sky (aurora borealis). However, the enemies fled when, strengthened by the warnings of a peasant from the nearby village of Abcoude, the citizens of Amsterdam carried the Holy Sacrament (conserved at the local miraculous shrine) in procession around the town<sup>29</sup>.

An early example of this a-confessional (or better: pre-confessional) apocalypticism can be found in the archive of Tilman Vosmeer, canon at Cologne, the brother of the apostolic vicar Sasbout Vosmeer and mentioned as a possible bishop of Haarlem. The prediction for the years 1570–80 was allegedly taken from an Italian manuscript, three hundred years old<sup>30</sup>. We read there:

- 1572 Pastor non erit [There will be no Pastor]
- 1573 Ira Dei super nos [God's wrath upon us]
- 1574 A paucis recognoscetur Deus [Only a few will acknowledge God]
- 1575 Prelium magnum erit in universa terra [A great fight will be all over the earth]
- 1576 Africa ardebit [Africa will burn]
- 1577 Surget maximus vir [A very great man will arise]
- 1578 Europa trepidabit [Europe will be shaken]
- 1579 Fames erit super universam terram [There will be famine all over the earth]
- 1580 Erit unus pastor et unum ovile [There will be one shepherd and one flock]

One pastor and one flock – a desire for a return to unity, in other words, not a spirit of revenge between the two main confessional groups. The question of guilt is not even posed – or rather, it is posed in very general terms. The Catholic leaders are convinced that the divisions will pass, and that Christian unity will be restored on a short term.

Miraculous phenomena are also generally seen in those years<sup>31</sup>. Willem Jansz Verwer, a brewer from Haarlem, mentioned in his diary a number of 'miracles' worked by God at the long and painful siege of his hometown in 1572, but didn't

<sup>28</sup> About the place of prophecy in general in the period under consideration: *Frijhoff*, *Prophétie et société* 265–283.

<sup>29</sup> *Petrus van Opmeer*, *Martelaars-Boek, ofte Historie der Hollandse Martelaren, Welke om de Christen Catholijke Godsdienst, Van de Hervormde Nieuwgesinde seer wreed zijn omgebracht*, 2 vol. (Antwerp 1700–1702) II, 51–52. The author was in Amsterdam in 1577–1578 and died in 1595 at Delft: NNBW V, 404–405. The original Latin edition dates from 1625. On the Holy Shrine of Amsterdam, see: *P. J. Margry*, *Amsterdam en het mirakel van het heilig sacrament. Van middeleeuwse devotie tot 20<sup>e</sup>-eeuwse stille omgang* (Amsterdam 1988); *P. J. Margry* (ed.), *Goede en slechte tijden. Het Amsterdamse Mirakel van Sacrament in historisch perspectief* (Aerdenhout 1995).

<sup>30</sup> Het Utrechts Archief, Archief van de Oud-Bisschoppelijke Cleresie [hereafter AOBC], n° 413. About him: NNBW X, 1139.

<sup>31</sup> Cf. *P. A. M. Geurts*, *De Nederlandse Opstand in de pamfletten 1566–1584* (Utrecht 1978) 297–298.

draw any conclusion about the future<sup>32</sup>. Nor were natural phenomena in later years, such as an earthquake, nightly appearances of lightning, and a comet in 1580, interpreted as clear omens<sup>33</sup>. This may not be a coincidence as the author of the diary is, certainly, a Catholic, but at the same time pro-Revolt or pro-Dutch and decidedly anti-Spanish. It is true that his contemporary Petrus van Opmeer, the author of the Catholic Book of Martyrs, who remained a royalist, saw the relief of Amsterdam in the year 1577 as clearly predicted by a number of messengers of doom, but even here the terms remained extremely vague. He speaks of a comet, 'the first spectrum of many more precarious accidents', of the rumour that the 'scales in the Weigh-House of the town lifted themselves and had moved the heavy weight from its position', of whales which were washed ashore, and of slaughtered eagles (which reputedly were unclean creatures). Between the Satisfaction of 1576 and the Alteration of 26 May 1578 (i.e. the rendition of the city of Amsterdam to the States army and the introduction of the Reformation in the town) he interprets even more terrible events: another comet 'in the form of a stretched out sword', an earthquake, nightly fire-glows, a torrential rain and a beard which apparently grew six feet long. Other prophets of doom showed themselves in public, such as a certain Joris of Westphalia, or Weyntje, a simple farmer's wife, who predicted the destitution and disasters of the town of Amsterdam<sup>34</sup>.

The number of prophecies in the broader sense of the word, that is, predictions of a change within an unspecified time, is remarkably small. On the other hand, the correspondence of the apostolic vicar Sasbout Vosmeer, mostly with his brother Tilman, mentions many *portenta*, i.e. miracles, visions and omens of a change that will take place shortly, in a foreseeable space of time, highlighting the right to existence of the old unified religion and placing the actual restoration of the old traditions in view<sup>35</sup>. To give just three examples: in 1589, after the interdiction of the pilgrimage to Bergen in North-Holland five holy hosts stuck together. These were the hosts saved miraculously from the water in the Saint Elisabeth Flood (1421) and worshipped thereafter<sup>36</sup>. The new miracle prefigured the speedy restoration of the old pilgrimage. In 1591, dozens of eagles appeared, besides sea-monsters and flocks of birds that darkened the sky. Prince Maurice's successful campaign may have influenced this metaphorical pessimism<sup>37</sup>. In June 1598, when the Archduke had just accepted the government of the Southern Provinces but could not find a hearing in the North, the sky remained dark for thirty-six hours,

<sup>32</sup> *Willem Jansz Verwer*, *Memoriaelbouck. Dagboek van gebeurtenissen te Haarlem van 1572–1581*, ed. by J.J. Temminck (Haarlem 1973) 63, 85, 93.

<sup>33</sup> *Ibidem* 214, 218.

<sup>34</sup> *Van Opmeer*, *Martelaars-Boek* II, 298–299.

<sup>35</sup> Sasbout to Tilman Vosmeer, between 1584 and 1600: AOBC, n° 386, f. 64r, 90r; n° 387, f. 256v, 259r, 309v, 350–352, 373, 411r; n° 388, f. 767r; n° 390, f. 1217r. To nuncio Frangipani, 20 May 1589; AOBC, n° 319.

<sup>36</sup> AOBC, n° 387, f. 272r. There had been 5000 pilgrims during the last year before the Alteration. See about this pilgrimage: *Willibrord Lampen*, *Alcmaria eucharistica* (Alkmaar 1929) 121–123.

<sup>37</sup> AOBC, n° 378, f. 481r.



the earth on the seabed shook, and more than a hundred ships perished. Vosmeer thought the end of times to be close<sup>38</sup>. He was, by the way, not the only priest who saw that change was at hand or when it did not occur, fell into despair. Others also partook in this sensitivity for signs, like the canon of Haarlem, Adalbert Eggius, the deacon of Utrecht, Lambertus van der Burch, and Sasbout's cousin, Petrus Vosmeer<sup>39</sup>. They refused to consider a *radical* split with the old order, as they imagined that shortly everything would turn out well again.

Whatever the case, the principal elements of these narratives change little; they adopt the broad outlines established in Vosmeer's *Insinuatio*, i.e. the report on the situation of the Dutch Catholic Church he sent to Rome in 1602, and remain motivated by the fragility of life, by illuminations and the repose of the soul. Their organization is simple and always spectacular; "alium visi", said Vosmeer, "quoties haereticorum communionem accederet, a diabolo visibiliter occupari et per confessionem ab eo liberari"<sup>40</sup>. Unless we are victims of the point of view of the compilers, the latent appeal for a miracle seems to intrude upon the heretic's conscience as soon as a hopeless human situation requires divine intervention. Thus, each *pestilentia* or *lues epidemica* (plagues, dysentery, and typhoid fever) brings its own lot of conversions. If it concerns cattle, people from all confessions seem to resort to treatments reputed to be Catholic or, at any rate, exploited as such by the intellectual leaders of the Catholic community<sup>41</sup>.

In his 1602 mission report, Sasbout himself has recorded this conviction in an unambiguous way. He cites some fifty examples of heavenly visions, heretics or rebels punished, and priests performing miracles, as different aspects of the approaching Judgment of God that would restore the old order<sup>42</sup>. Nevertheless, already in this text we find the first essay to confessionalize the new situation. To be true, the heretic is simply punished, not banished – he is the one who has gone astray and not yet an opponent on an equal level. Nevertheless, within the Catholic community a first reconstruction is already taking place, by emphasizing the role of the priest, the interpretation specialist, as prime mover of the community and by regarding the laity only as his assistant.

From the first decades, a specific model of the Church marked the miracle narratives. Simplifying an extremely complex history, we can say that the apostolic vicars and the secular priests in their service played the card of national integration

<sup>38</sup> AOBC, n° 389, f. 1033r, 1035, 1040r.

<sup>39</sup> AOBC, n° 273, f. 726; n° 275, f. 1151r, 1163r. Eggius: NNBW III, 320–322. On the Prognosticon of Dean Van der Burch: *P. M. M. Geurts*, Kleingoed in drieën, in: *Uit bibliotheek-tuin en informatieveld* (Utrecht 1978) 126–134.

<sup>40</sup> "I have known a person who as often as he attended Holy Communion at the heretics', was visibly possessed by the devil and could only be delivered by confessing himself"; *G. Brom* (ed.), *Insinuatio status provinciarum in quibus haeretici dominantur* [1602], in: *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, 17 (1889) 150–179, quotation 167. Cf. *Knuttel*, *De toestand I*, 131.

<sup>41</sup> For Protestant equivalents, see *Cunningham, Grell*, *The Four Horsemen* 274–304.

<sup>42</sup> *Brom*, *Insinuatio*; analysed by *Frijhoff*, *The function of the miracle*, in: *Embodied Belief* 118–121.

through *continuity*, when putting into order the disintegrating Church entrusted to them. Supported by the Catholics' forced withdrawal from public life, which favored the birth of a charismatic leadership, all the more acceptable in that it had strong thaumaturgic accents<sup>43</sup>, they wanted to rebuild their Church. Therefore, they choose to give priority to the national values that the Protestants had questioned, to seek compromise with the civil authorities by all possible means, and to assert untiringly that the apostolic succession had never been interrupted. At the same time, they found themselves faced with missionaries, members of international religious orders (the Jesuits, the Benedictines, the Mendicant Orders), often of foreign origin, who were bearers of a new Counter-Reformation spirituality and far less inclined to make a deal with the established régime of an oligarchic Republic. The missionaries sought for integration above all in the form of a complete break with the past, which would bring about the construction of a new, and finally more "modern" church corresponding closely to the values of contemporary Counter-Reformation Catholicism. Hence, a dual ecclesiastical model came to divide the Dutch Catholic Church, affected, as the century went on, by an internal conflict, indefinite but also increasingly bitter, on the pretext of (anti)Jansenism.

### Confessional identity

We must now ask the question whether we can speak of a truly Catholic expectation for the future and of some form of Catholic fundamentalism in the time of the Republic. This question is less rhetorical than it may seem. When we speak of Catholic expectations, it really implies that a (at least diffuse) consciousness of a Catholic identity in the Republic existed, against a just as clearly profiled opponent. In that case, the Catholics must have regarded themselves as a separate group in society with their own future. In other words, a confessional identity must have emerged, whilst religion in broader lines was a constitutional principle of society.

Such consciousness did probably not arise immediately at the time of the formation of the Republic, as sometimes has been thought. How important the role of Calvinism as a motive for the Revolt may have been, the political separation between North and South did not carry with it in itself a crystallization of religious differences<sup>44</sup>. The majority of the population was probably baptized and married in whatever church it was most convenient or fashionable<sup>45</sup>. In the dec-

<sup>43</sup> Examples in the "Breve Chronicon PP. Missionariorum S.J. in Transisalanía", in: *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, 6 (1879) 409; *Rogier, Geschiedenis II*, 331.

<sup>44</sup> A fine but clearly limited example of early a-confessional religiosity transcending virtually all boundaries is the sixteenth-century Family of Love: *Alastair Hamilton, The Family of Love* (Cambridge 1981).

<sup>45</sup> Cf. *H. P. H. Nusteling, Binnen de vesting Nijmegen, Confessionele en demografische verhoudingen ten tijde van de Republiek* (Zutphen 1979) and my review in *Archives de sciences sociales des religions*, 51:2 (1981) 205–206.

ades after 1600, the Calvinist Church had still only few active members, and neither the Catholics nor the Calvinists disposed of many new ministers in the first ten years of the Republic's existence. There was probably no lack of clergy as such, but it is often very hard, at least for the rural areas, to ascribe them unambiguously to a particular church. Several decades after the introduction of the Reformed Church as the dominant religion, there were still Catholic regents in the town councils. One of them was the father of the apostolic vicar Joan van Neercassel, who was for several periods an alderman in the town of Gorcum<sup>46</sup>, though probably not in the professing, anti-Protestant and confessional sense with which such regents were charged later on. For the rural areas of the North and East, one could speak of a confessional vacuum that existed for several decades<sup>47</sup>. For the Catholics, but probably not only for them alone, the first phase brought a loss of identity, strengthened by the fact that in the Northern provinces the Counter-Reformation emerged too late. We find a poignant expression of this in Vosmeer's cry that only seventy priests had remained faithful to the Roman Catholic Church.

In my opinion, it was not until the Synod of Dordt that the theological mainstream, in fact the winning party, within Calvinism, gained a clear-cut and consequently a confessional outlook. From then on, this stream could profess being the established Church and did so immediately. With an accelerated pace it monopolized the pulpit, the bench, and the lectern, and in so doing it dragged not only Remonstrants but also Catholics, Lutherans and Mennonites in a denominational process, by placing confession, and its true explanation, at the center of the social community, and increasingly linked the perception of Christian identity to membership of an organized Church<sup>48</sup>.

This development had important consequences for ecclesiastical demography, and hence for the sense of presence of the churches as such. The division of society in clearly demarcated denominations forced the 'undecided' to make at least a passive choice<sup>49</sup>. A splendid example is the slow religious evolution of the Utrecht erudite polygraph and lawyer Arnoldus Buchelius (1565–1641) from traditional Catholic to militant Calvinist, over a period of several decades, recently analyzed by Judith Pollmann<sup>50</sup>. However, we still know very little of the precise development of the proportions between the churches, and it is, if one accepts the foregoing view, still a question whether we can make more than a rather general statement about the initial period. However, it is certain that in the years after Dordt a sudden shock must have rippled through the Catholic population. After fifty

<sup>46</sup> M. G. Spiertz, Jeugd- en vormingsjaren van Johannes van Neercassel, apostolisch vicaris (1663–1686), in: *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland*, 18:2 (1976) 171.

<sup>47</sup> For Friesland: M. G. Spiertz, *De ontwikkelingsgang van de katholieke Missie in Friesland*, *ibidem* 21:2 (1979) 262–292.

<sup>48</sup> Cf. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1969).

<sup>49</sup> Cf. J. A. de Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie* (Assen 1964) 54–68.

<sup>50</sup> Judith Pollmann, *Religious Choice in the Dutch Republic: The Reformation of Arnoldus Buchelius (1565–1641)* (Manchester 1999).

years of uncertainty – a lifetime for the people in those times – a whole new generation who had not known, or hardly known, the situation before the introduction of the Reformed religion, had suddenly realized that a very different situation had emerged. The Catholic Church was no longer the established Church, but the Reformed one had taken over this position. The Catholic confession had become a denomination beside other denominations.

The shock that accompanied this insight reveals itself in the reversal of what I would call an accusatory (or denouncing) phase into a defending (or apologetic) phase. In the Catholic historiography<sup>51</sup> as well as in the pastoral theology<sup>52</sup> of that time, this reversal is clearly noticeable. The facts have now come home to them. The heretics have become the established authority, the new aristocracy. They have hardly anything in common with the Beggars (*Geuzen*) of the first hour. No longer are they arrogantly accused, but regarded as socially equal and troubled with contentions. We find a splendid example of this new attitude in *The Sincere Scriptural Roman-Catholic Silencer, of all current anti-Catholic Teachers and Pupils of the New-denomination* – even the title is a revealing announcement. This work by the parish priest of Stompwijk near Zoeterwoude, Christiaan Vermeulen did not appear until 1647, but saw then at least fifteen prints<sup>53</sup>. The Catholic population began to experience its identity in a radically different way in those years. It realized the fact that because of its church membership it formed a minority of ‘outsiders’. The ongoing reinterpretation of the Revolt in a confessional sense could only strengthen that consciousness, until the Catholics rediscovered their share therein at the end of the eighteenth century<sup>54</sup>. This ecclesiastical, con-

<sup>51</sup> Cf. for the first period: *B. A. Vermaseren*, *De katholieke Nederlandsche geschiedschrijving in de XVII<sup>e</sup> eeuw over den opstand* (Maastricht 1941; reprint Leeuwarden 1981); *A. E. M. Janssen*, *Pennestrijd om den gelove*, in: *Theoretische geschiedenis* 9 (1982) 340–345. Further: *Andriessen*, *De Jezuïeten*; *Maurits Sabbe*, *Brabant in 't verweer*. Bijdrage tot de studie der Zuid-Nederlandsche strijdliteratuur in de eerste helft der 17<sup>e</sup> eeuw (Antwerp 1933). Literature on Catholic historiography and pastoral theology in the period after 1650 remains remarkably scarce.

<sup>52</sup> See broadly for some details: *M. G. Spiertz*, *Godsdienstig leven van de katholieken in de 17<sup>de</sup> eeuw*, in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, 15 vol., VIII (Haarlem 1979) 344–357, and the literature referred there; further *H. Roodenburg*, *Protestantse en katholieke askese. Gedragsvoorschriften bij contrareformatorische moralisten in de Republiek (± 1580–± 1650)*, in: *Amsterdams sociologisch tijdschrift*, 8:4 (1982) 612–635. Also belonging to this change is the silent acceptance of the mission situation of the North and of the separation between North and South, which appears to have occurred sooner with the laity than with the priests.

<sup>53</sup> [*Christiaan Vermeulen*], *Den Oprechten Schriftuerlijcken, Rooms-Catholijken Mondt-Stopper, van alle tegenwoordige oncatholijcke Leeraars en Nieuw-Gesinde Leerlingen* (Cologne 1647). On the author: NNBW III, 1295.

<sup>54</sup> See for this and the following: *M. J. M. van der Heyden*, *De dageraad van de emancipatie der katholieken. De Nederlandsche katholieken en de staatkundige verwickelingen uit het laatste kwart van de 18<sup>e</sup> eeuw* (Nijmegen 1947); *J. M. G. Thurlings*, *De wankle zuil, Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme* (Nijmegen, Amersfoort 1971) 58–82; *J. A. Bornevasser*, *De Nederlandse katholieken en hun negentiende-eeuws vaderland*, in: *Tijd-*

fessional component became central in the construction of a new identity. The fact that an apostolic vicar like Joan van Neercassel, with his ambitions as a Church ruler, governed the Catholic community for twenty-five years, gave an extra stimulus from within and from above to this development.

With the awareness of this new identity, real tensions developed between behavior and experience. At a certain point in time the Catholics must have realized as an indisputable fact that they had definitely lost their churches, that they were excluded from public office and that they had lost their grip at every level on government policy. I would place this rising awareness in the late 1640s and the 1650s, i.e. during the time of the Peace of Westphalia and the Great Assembly of 1651. At the first, Spain disappeared from the scene and with it the Catholics' troublesome problem of political loyalty. The second confirmed the minority position of the Catholics and at the same time guaranteed their individual right of existence. It was only then that the Dutch Catholics, in order to survive as a group, sought en masse refuge in a strategy of adaptation, which stemmed from the existing situation. The mechanisms employed were part of the ecumenicity of everyday life, an attitude characterized as far as possible by social integration, and, if not otherwise possible, confessional tolerance<sup>55</sup>. They included the adaptation of professional choice by a readjustment of the elites to commercial and intellectual professions wherever they couldn't find access to political power, and a preference for political opposition, for example during the so-called *Plooierijen*, the political disturbances at the beginning of the eighteenth century, and the Patriot Movement at its end.

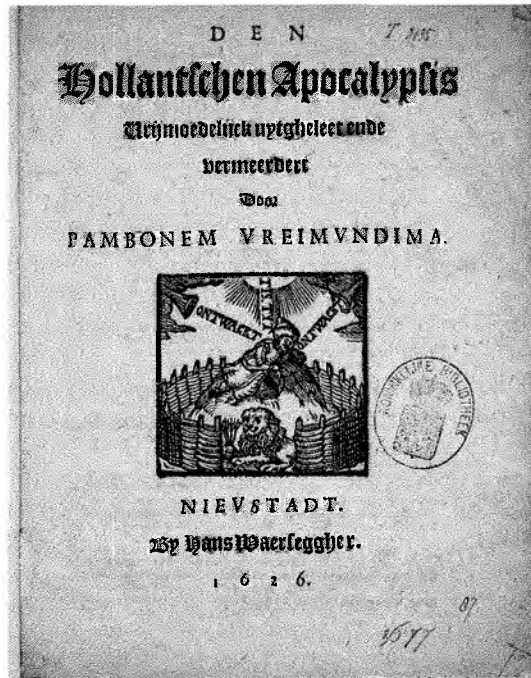
### Three examples

I shall now give some examples of this changing sense of identity and of the expectation of the future. The first example is about a Catholic text, the other about a miracle. I will finish with a Protestant text. First the Catholic text. Support for the Dutch Catholics came largely from the Southern Netherlands. Although North and South were politically split up since 1579, and pertained religiously to opposite camps, the cultural unity of the greater Netherlands still survived. As far as the Catholics in the North were concerned, this unity was even reinforced by the formation of their spiritual elite at the University of Louvain, by the Catholic printing press in the South, above all at Antwerp, and by the activities of the religious orders and congregations, first of all the Jesuits. Militant pamphlets and books, and above all seditious sermons were published in the South. In 1625, just after the death of prince Maurice, considered the protector of Calvinism, the Antwerp Jesuit Carolus Scribani (1561–1629) published a small booklet entitled *Den*

schrift voor geschiedenis, 95 (1982) 577–583; *Th. H. J. Clemens*, De omwenteling van 1795, in: *Spiegel historiael*, 13:12 (1978) 729–735.

<sup>55</sup> See footnote 21.

Fig. 4: Title page of: *Den Hollantschen Apocalypsis Vrijmoedelijck uygheleet ende vermeerderd Door Pambonem Vreimundima* (Nieuwstadt [=Antwerp], 1626) [Knuttel 3677].



*Hollantschen Apocalypsis* [The Apocalypse of Holland], under the pseudonym of Pambo Vreimundima [Free Mouth]<sup>56</sup>. The title page shows a woodcut with a clear symbolic meaning: the emblematical Virgin of Holland, sleeping in the so-called *Hollandse tuin* (the Holland garden, otherwise the province of Holland) and watched over by the Dutch lion, is hearing voices from above crying “t’Is tijt” (time has come) and “ontwaeckt” (wake up) [fig. 4]. The printer calls himself Hans Waersegger at Nieuwstadt, that is: Hans the Prophet (or the Truthsayer) in the New City<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> L. Brouwers S.J., Carolus Scribani S.J., 1561–1629: Een groot man van de Contra-Reformatie in de Nederlanden (Antwerp 1961); Andriessen, *De Jezuïeten*, uses Scribani’s works extensively. He is also one of the subjects of Robert Bireley S.J., *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill/N.C. 1990). Scribani’s text is part of a larger discourse against prince Maurice, anonymously published in Latin as “*Veridicus Belgicus*” (1625; Knuttel, 3678) and published in Dutch translation as “*Den Ghereformeerden Hollantschen Apocalypsis*” at the end of “*Den Nederlantschen Waer-segger*” (99–143), printed at Amsterdam by Joris Veseler in company with one of the main booksellers of the town, Broer Jansz, in 1625 or 1626 (Knuttel, 3609, new ed. 3679). A German translation was soon published in Augsburg (Knuttel, 3610), beside French (Knuttel, 3677A) and Italian translations (Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 1570, f. 161–192).

<sup>57</sup> I use the copy Knuttel, 3677.

In 28 pages the author examines first the political situation of Europe. He then continues with a satirical view of the political and military events of the last decades in the United Provinces, under stadholder Maurice. He stresses the contradiction of the political choice of the North for a freedom of religion, that over and over again amounts in fact to a lack of religious freedom for the Catholics and for those Protestant regents who fought for a liberal concept of freedom, such as the grand pensionary Johan van Oldenbarnevelt, decapitated in 1619 for alleged high treason. The apocalyptic charge of the pamphlet lies mainly in the catalogue of Protestant cruelties, the accumulation of crimes committed by the Reformed Dutch under their political and military leader Maurice of Nassau, and under their intellectual leader, the orthodox theologian Gomarus. Scribani predicts a moral as well as a political breakdown of the Dutch commonwealth, unless a more lenient policy towards Catholicism and freedom of religion are realized. His appeal goes to the new stadholder, Frederick Henry of Orange, and to the Dutch Catholics to unite themselves and to work together against the English influence, both political and religious. The *Dutch Apocalypse* was reprinted several times, translated into English, French, German and Italian, and counter-attacked by Reformed opponents, like the lawyer Petrus Quesnel from Middelburg. The Court of Holland seized the text and forbade its diffusion on 19 January 1626<sup>58</sup>. Such texts had their counterpart in similar treatises by Protestant authors, like the *Baswyne des Oorloghs, Ofte Waerschouwinghe, aen de Vereenichde Nederlanden, dat de selvige in den oorloge met den Coningh van Spaengien moeten continueren*, printed also in 1625 and meant to encourage the continuation of the war for perfectly opposite reasons [fig. 5]<sup>59</sup>.

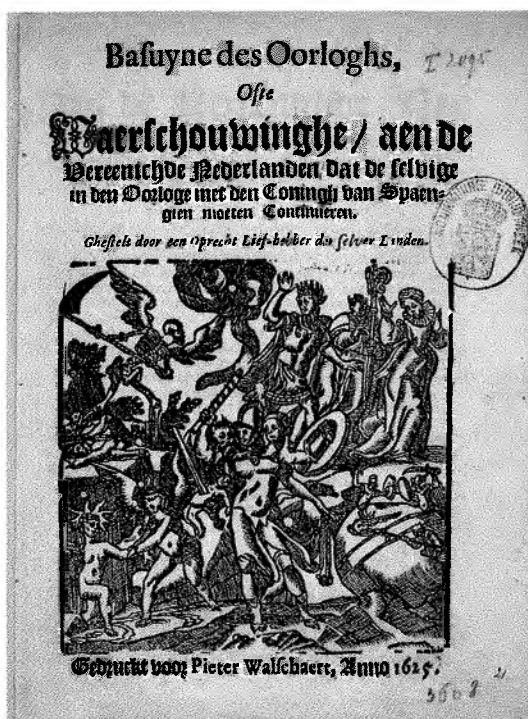
The second example concerns a wonder in favour of the *Catholics*, which took place in Bloemendaal near Haarlem at the turn of the year 1627–28. The war between Spain and the United Provinces had started up again since the end of the Truce in April 1621. The outcome of the war was more uncertain than ever: while in 1622 stadholder Maurice of Orange managed to lift the Siege of Berg-op-Zoom with great difficulty, his adversary, Spinola, reclaimed Breda in 1625. After a resounding siege, Prince Frederick Henry, who had just succeeded his half-brother Maurice as General-in-chief of the army of the Republic, took in 1627 the small town of Groenlo (Grol), the last fortress to the North of the Rhine and the Maas which was still in the hands of the Spanish. But in the Empire, Tilly and Wallenstein triumphed, and the Catholic cause seemed closer than ever to victory. In this context, the Catholics of the Northern provinces can catch their breath and foster new hope.

And in fact, on Saint Sylvester's Eve of the year 1627 or on New Year's Day of 1628, a patent sign was given to the public in expectation of the upcoming restoration of the Catholic religion. On that day, an old dead apple tree was sold and

<sup>58</sup> W. P. C. Knuttel, *Verboden boeken in de Republiek der Vereenigde Nederlanden. Beredeneerde catalogus* (The Hague 1914) 8, n° 30.

<sup>59</sup> Knuttel, 3608.

Fig. 5: Title page of: *Basuyne des Oorloghs, Ofte Waerschouwinghe, aen de Vereenichde Nederlanden, dat de selvige in den Oorloge met den Coningh van Spaengien moeten Continueren* (s.l. [Amsterdam] 1625) [Knuttel 3608].



cut down in the village of Bloemendaal, near Haarlem, a place where the Catholics were still numerous.

The new owner claimed to have seen strange figures when cutting the wood in two [fig. 6]. These figures soon were interpreted as images of bishops, priests, nuns, and musical instruments foreshadowing the public restoration of the Catholic faith. News of the wonder spread quickly, not only by public rumour, but also through historised images<sup>60</sup>. In his letter of 11 February 1628 to the abbot of Saint-Cyran barely a month after the discovery of the sign, the bishop of Ypres, Cornelius Jansenius, wrote about the emotion evoked in his native country by the wonder:

“All of Holland, all the way into the States themselves, is astonished by a tree that was found cut since last year, whose insides are all shaped like diverse sacred images, particularly of Our Lady, of a mitred bishop in his seat, a priest dressed for

<sup>60</sup> Figuren gevonden in een Tack van een Appelboom omtrent Bloemendael (s.l., s.a.), engraving in-plano (Muller, *Historieplaten*, no. 1584; The Hague, Royal Library, sign. 1056 E 3 [1]); cf. H. van de Waal, *Drie eeuwen vaderlandsche geschied-uitbeelding 1500–1800. Een iconologische studie* (The Hague 1952) I, 21.



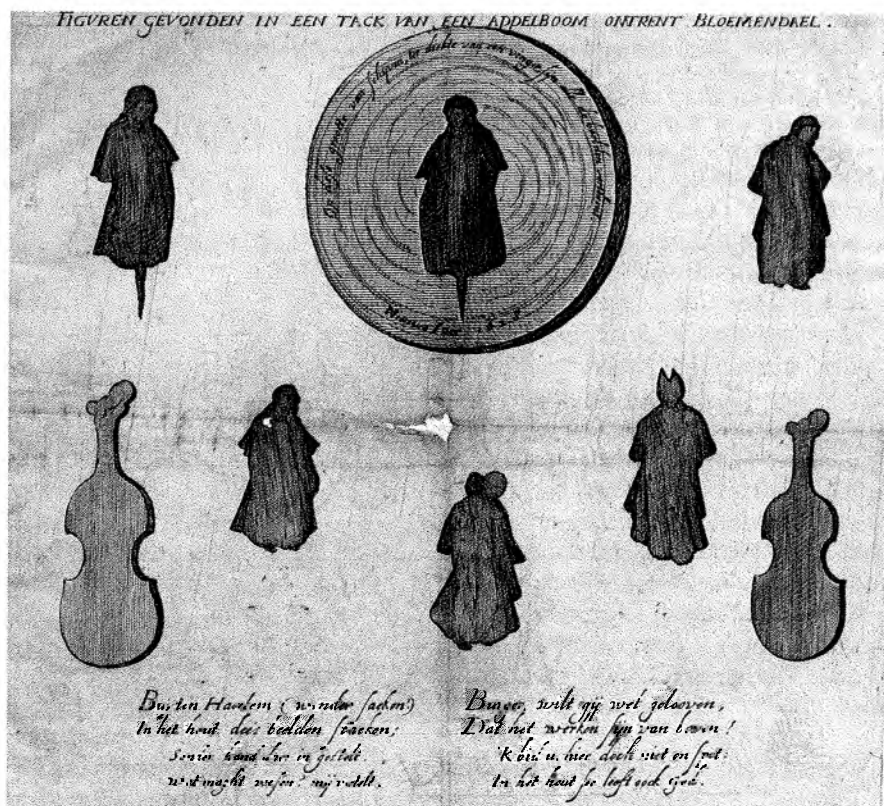


Fig. 6: Woodcut: *Figuren gevonden in een tack van een appelboom omtrent Bloemendael* (1628) [Royal Library, sign. 1056 E 3 (1j)].

mass, monks, nuns, and musical instruments that are used in Catholic churches. It is something very real and printed by the Dutch themselves, and written by priests whom I know and various others that saw it since it is being shown for money with a incredible concourse of people. And it should be noted that among these figures there is also one of an Imperial crown with a sceptre and two hands touching each other. The magistrate has kept it for himself. Everybody takes this as a wonder and prediction of the future, especially an army of twenty thousand warriors of the Emperor who are on the borders of Holland without, however, having declared war.”<sup>61</sup>

Jansenius not only refers to the information provided by his friends, eyewitnesses of the wonder and worthy of faith because they are priests, but must have

<sup>61</sup> Jean Orcibal (ed.), *Correspondance de Jansénius* (Louvain, Paris 1947) 399–400, letter n° CXVII.

seen with his own eyes one of the engravings that were published at that time. A text in Spanish probably originating from the Southern Netherlands noted, besides the concourse of curious people who from the first day brought the owner more than 50 florins, the embarrassment of the magistrate of Haarlem before this wonder<sup>62</sup>. Trying to guide the interpretation in his own interest, the magistrate convinced the owner to cede the part of the trunk that showed the two hands joined together as a sign of concord surmounted by the imperial crown and a laurel. The other pieces continued to be exposed to public curiosity. Without a doubt the magistrate feared a political exploitation of the wonder in the delicate context of the Catholic successes in the Empire, while the hope of Catholic restoration raised less criticisms in this ex-Episcopal town where Catholicism remained strong all the way into the elite<sup>63</sup>.

Nevertheless, the Protestant adversary took the matter seriously. The consistory got involved. The painter Pieter Jansz Saenredam also made a survey of the figures. A militant Protestant, he published his own visual interpretation accompanied by a text denying the resemblance of the shapes drawn with the Catholic figures. In his opinion, the perception of the wonder relied on two phenomena that mutually reinforced each other: the drawing of the figures published by the Catholics excessively emphasised the resemblance to Catholic symbols, while the curious, wanting to discover an omen, let their imagination go in the same way. On the other hand, an impartial observer “even wearing glasses of crystal” could only see shapeless spots and figures as one usually sees at the heart of dead apple and cherry trees<sup>64</sup>.

The painter Peter Paul Rubens of Antwerp, hardly suspicious of Protestant sympathies, who also had obtained a copy of the incriminating engraving, quite paradoxically shared Saenredam's point of view. Along with Saenredam, he clearly dismissed the belief in this wonder as *trifles*, just like the premonitory vision of a bishop walking on the Haarlemmermeer lake that a believer had had around the same time. However, to believe a letter written by him in March 1628, it was not so much the Catholics who believed it, but the Protestants. Fearing a Catholic uprising inspired by the approaching imperial armies, the Reformed of Haarlem were so impressionable that they believed to have discovered menacing symbols of this pernicious future in the trivial, natural shapes<sup>65</sup>. Saenredam as well as

<sup>62</sup> Rome, Bibliotheca Vallicelliana, Fondo Sessoriano, ms. 450, p. 239; published by *G. Brom* (ed.), *Archivalia in Italië belangrijk voor de geschiedenis van Nederland*, III (The Hague 1914) 182.

<sup>63</sup> *Joke Spaans*, *Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577–1620* (The Hague 1989) 194–196.

<sup>64</sup> *Pieter Zaenredam*, *Waerachtige Afteykeninge der Beelden, buyten de Stad van Haerlem* (Haarlem 1628) [copy in the University Library of Leiden, Prentenkabinet]. Cf. *Svetlana Alpers*, *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century* (Chicago 1983) 80–81; *Spaans*, Haarlem 194 (ill.); *Catalogue raisonné van de werken van Pieter Jansz. Saenredam* (Utrecht 1971) 267–268.

<sup>65</sup> *Correspondance de Rubens* (Antwerp 1887–1909) IV, 381; quoted by *Alpers*, *The Art of Describing* 81.

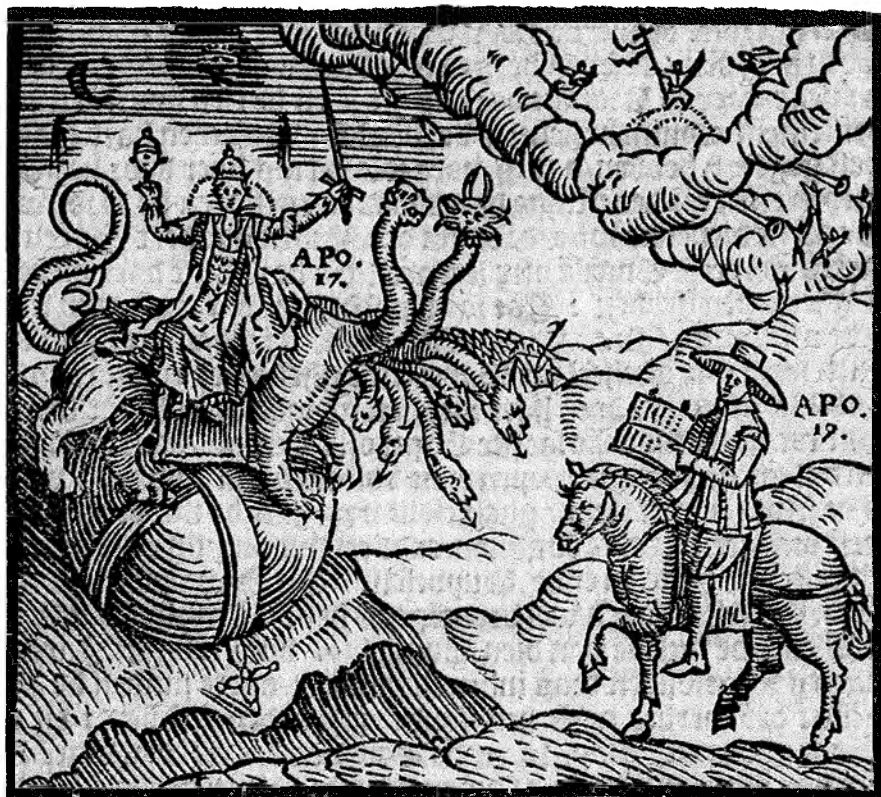


Fig. 7: Woodcut on Apoc. 17 and 19 on the first page of the pamphlet: *Alle menschen sullen licht kunnen oordeelen...* (no title, s.l. [in fine: 1629]) [Knuttel 3977].

Rubens removed themselves from what they considered to be the realm of fantasy, a pre-interpreted perception of reality that refused to go through the filter of distanced observation, which above all, relies on the descriptive range of natural phenomena.

Almost immediately after the discovery of the miraculous tree, a truly apocalyptic pamphlet was published in the Protestant camp. It is dated 1629, but no name of an author or a publisher is given<sup>66</sup>. Yet the woodcut on the title page delivers a clear message about its meaning: the final moment, the end of time has come (Apoc. 17 and 19)! [fig. 7] The pamphlet is in fact a long comment on the Book of Revelations, showing chapter after chapter how the prophecies are fulfilled in those very days. The interesting point of this pamphlet is its opposition to Protestant confessionalism, though it really is an apocalyptic call to the Dutch in

<sup>66</sup> Knuttel, 3977 (no title page; s.l. [in fine: 1629]).

order to fight the power of Rome. It starts by stating that the City of Babel does exist indeed, since all religions claim to dispose of the only correct explanation of the Apocalypse, whereas very few people know exactly what will happen and how Babel will fall. The author rejects the Catholic interpretation but he laments the religious strife between the Arminians and the Gomarists. In fact he identifies the Dutch people as such with the instrument by which God will chastise the earth. The last phrases of the pamphlet are therefore a call to the regents of the Dutch state to listen to God and fulfill his desires as expressed in the Book of Revelations. This kind of pamphlet is perhaps the one that comes closest to fundamentalism, in that the author is convinced that God's reign is imminent and that the Dutch are his privileged instrument, not as his Church but as a politically ordered people.

### Clergy and laity

The belief in a return to earlier times was not smothered by the repeatedly changing fortunes of war in favor of Prince and State. Though not really obscured, the perspective is henceforth less directly concerned with reality. In a more symbolic way, the expectation for the future could more easily be adapted to the current situation. In a dialogue between a Dutchman and a wise interpreter of dreams (*conjector*) the crown and the clasped hands were seen as signs for the fact that the faithless community owes the emperor *fides* (trust). The conversation carries on as follows:

"Batavus: Quid presul signat? Quid coetus religiosus?

Conjector: Religio sedem poscit avita suam.

Batavus: Musica quid signant haec organa?

Conjector: Musica res est: Concors concord; pace vigeat humus."<sup>67</sup>

[Batavus: What does the bishop mean? What about the religious crowd?

Conjector: Religion claims its old position.

Batavus: What do the musical instruments signify?

Conjector: Music refers to the concord that is the ground where peace can grow.]

Though the ancient religion demands the return of its authority, the only correct foundation for peace is unity. The thoughts in terms of unity and return to the old days have not disappeared.

In the decades following, this point of view changed gradually. Pressured by the delay of restoration, omens that predict actual events lose their credibility. Sensitivity emerged amongst the Catholic priests for a more general expression of prophecy, which pointed to revolts and revolutions without being specific about the timing. Martinus van Velde, the parish priest from Zoetermeer mortally wounded during an attack by the bailiff in 1639 and venerated for a long time as a martyr, left for example a chronological work with an outline of casualties

<sup>67</sup> *Brom*, Archivalia III, 182.

wherein oracles and prophecies take an organic place<sup>68</sup>. Johan Bugge, secretary of the Haarlem chapter, collected between 1628 and 1636 a number of predictions. The collection includes not only the unfavorable portent for Holland discovered in 1572 in the ruins of Egmond Abbey<sup>69</sup>, but also much older texts. Among them, the well-known prediction of Merlin about the war between England and Flanders, and, in a somewhat altered version, the ancient prophecy *Lilium intrabit in terram Leonis*, ascribed here to Saint Thomas Becket and completed with marginal notes. It appears from this version that Bugge still credited the King of Spain with a certain role in the coming events. Indeed, the *Filius hominis* central to this prophecy and traditionally identified as the king of England, who will eventually, together with the *Aquila* (the emperor) bring peace and unity on earth, is in the marginal notes disclosed as Rex Cath[olicus], that is the king of Spain. Despite Spain's loss of importance and the ever-clearer view of the emperor's powerlessness, the political loyalty amongst the clergy was still alive<sup>70</sup>.

By and by, things may have developed differently among the Catholic laity. Political loyalism to Spain is still seen in some pamphlets, like a "Mature Advice ... by a Lover of the Fatherland", printed at Antwerp in 1635, but it expired at the Peace of Munster<sup>71</sup>. J. J. Poelhekke has rightly pointed out that after 1648 pro-Spanish disposition was only found by missionaries from the Southern Netherlands, not by indigenous Dutch writers. In the strictest sense, one should no longer speak about loyalty, since the king of Spain had recognized the independence of the Dutch Republic<sup>72</sup>. The people of the Northern Netherlands, who probably never saw the Spanish king otherwise than as an accidental appearance of a lawful ruler, must have welcomed Munster as the end of a series of shackles, which had been hurting them for a long time. Freed from political enforcement to loyalty, they were now able to turn to those Catholic sovereigns who seemed to them the most efficient defenders of their interests, to begin with the king of France.

<sup>68</sup> AOBC, n° 1357. About him: NNBW I, 1518.

<sup>69</sup> AOBC, n° 1537, f. 2v: "Hollandia viscerum dolore coronabitur, Monstra marina malorum praeludia erunt, Calicem furoris Domini cum sacerdotibus bibet, Turbatus principibus, turbabitur pax populorum, Gemina procella superveniens absorbebit eam". On canon Johan Bugge: NNBW I, 511.

<sup>70</sup> AOBC, n° 1537, fol. 2-3. See for the text and other interpretations: Frijhoff, 'Prophétie et société' 299-302.

<sup>71</sup> *Rijpen raedt, ende Salige Resolutie gheraemt door eenen Lief-hebber des Vaderlandts (...) Ghetbhoghen uyt den Propheet Ozee Cap, 2* (The Hague [=Antwerp] 1635).

<sup>72</sup> In his review of *A.Th. van Deursen*, *Het kopergeld van de Gouden Eeuw*, IV (Assen 1980), published in: *Tijdschrift voor geschiedenis* 94 (1981) 639.

*István György Tóth*

## Religiöser Fundamentalismus und Toleranz in Habsburg-Ungarn und Siebenbürgen um 1600\*

Anlässlich dieser Tagung, die dem konfessionellen Fundamentalismus gewidmet ist, möchte ich mehr über Toleranz als über Fundamentalismus sprechen. Das hat mit der friedlichen Natur der Ungarn oder Siebenbürger nicht zu viel zu tun, vielmehr hing dort die Lage von Religion und Kirche von den politischen und militärischen Voraussetzungen ab. In diesem Vortrag werde ich erst einen Überblick über den konfessionellen Fundamentalismus und die Toleranz im dreigeteilten Ungarn geben und dann im internationalen Vergleich die Überwindung des konfessionellen Fundamentalismus im Wiener Frieden im Jahre 1606 prüfen<sup>1</sup>.

### I.

Nach der Refomation und der katholischen Erneuerung gehörte die Region Ungarn mit dem polnisch-litauischen Königreich zu den Gebieten Europas, in denen es eine wirklich große religiöse Vielfalt gab. Ein echtes Babel sei dieses Land, seufzten die dorthin geschickten italienischen Missionare, da sie im krassen Gegensatz zum Italien der Gegenreformation eine überraschend große Zahl von Konfessionen vorfanden. Es gab hier nicht nur Katholiken, Lutheraner und Calvinisten, die in Siebenbürgen alle als Mitglieder der *religiones acceptae*, der „Staatsreligionen“ also, anerkannt wurden. Es gab auch viele Orthodoxe, die in den Augen der Missionare Schismatiker waren<sup>2</sup>. Besonders überrascht waren sie aber von der großen Zahl der kleineren protestantischen Konfessionen, oder wie sie sagten, Häretikersekten: Der Glaube der Antitrinitarier war sogar eine der vier

\* István Tóth konnte den Beitrag nicht mehr bearbeiten. Zum Abdruck kommt daher der nur leicht redaktionell überarbeitete Vortragstext, ergänzt um die vom Autor teils ausformulierten, teils skizzierten Anmerkungen.

<sup>1</sup> Vgl. Jean Bérenger, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415–1792)* (Paris 2000) und Robert J. W. Evans, T. V. Thomas (Hrsg.), *Crown, church and estates. Central European politics in the sixteenth and seventeenth centuries* (London, New York 1991) passim.

<sup>2</sup> Für die Geschichte des dreigeteilten Ungarns in diesem Zeitalter: István György Tóth (Hrsg.), *Geschichte Ungarns* (Budapest 2005).

anerkannten „Staatsreligionen“ in Siebenbürgen, aber es gab auch Anabaptisten, Habanen genannt, die von Mähren nach Oberungarn und Siebenbürgen zogen. Die Missionare fanden hier auch nicht-christliche Religionen, Juden und selbstverständlich Muslime<sup>3</sup>.

Im Gegensatz zu den meisten westlichen Ländern Europas wurde das dreigeteilte Ungarn nach der Reformation tatsächlich ein Land vieler Religionen: Trotz der Verbreitung des Protestantismus blieb die römisch-katholische Kirche bestehen, die Katholiken wiederum konnten die protestantischen Kirchen nicht auflösen; und von diesen protestantischen Konfessionen wurde keine zu einer ausschließlichen. Auch die Herrscher der Staaten innerhalb der Region gehörten verschiedenen Religionen an. Die Kaiser aus der Habsburgerdynastie waren selbstverständlich katholisch, und die türkischen Sultane waren nicht nur sunnitischen Glaubens, sondern stellten als Kalifen sogar jeweils das geistliche Oberhaupt an der Spitze dieser religiösen Organisation. Die Fürsten von Siebenbürgen waren im 16. Jahrhundert mit einer Ausnahme alle katholisch. Der erste Fürst, Johann Sigismund Szapolyai, wurde von dem Paulinermönch und Kardinal Georg Martinuzzi streng katholisch erzogen. Er wurde aber später protestantisch bzw. lutherisch-calvinistisch (diese Konfessionen waren in Siebenbürgen in dieser Zeit noch nicht wirklich geteilt); und am Ende seines kurzen Lebens war er schließlich antitrinitarisch. Die weiteren Fürsten des 16. Jahrhunderts, unter ihnen der polnische König und Jesuitenförderer Stefan Báthory, waren streng katholisch. Für einige Monate war sogar ein Kardinal der heiligen römischen Kirche, ein Neffe des polnischen Königs, Andreas Báthory, Fürst von Siebenbürgen.

Das bedeutet also, daß während der entscheidenden Jahrzehnte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die siebenbürgischen Fürsten alle katholisch waren, mithin also Anhänger der damals gerade schwächsten Konfession innerhalb des Fürstentums. Im 17. Jahrhundert dagegen waren die meisten Fürsten Siebenbürgens calvinistisch, obwohl wir vier ephemere Herrschaften von Fürsten anderer Konfessionen finden: Der Fürst Mózes Székely war antitrinitarisch; Michael der Tapfere, Woiwoda der Walachei und Fürst von Siebenbürgen, war orthodox. Die einzige Frau auf dem Thron Siebenbürgens war die deutsche Witwe Gabriel Bethlens aus der Dynastie der Hohenzollern, Katharina von Brandenburg. Sie war zu Lebzeiten ihres Gatten lutherisch, nach dessen Tod trat sie aber unter dem Einfluß ihres Liebhabers zum Katholizismus über. Nur ein Fürst von Siebenbürgen, nämlich Emerich Thököly, war lutherisch-evangelisch. Seine Herrschaft in Siebenbürgen allerdings dauerte ganze fünf Wochen, während derer er keine großen kirchlichen Veränderungen verordnen konnte. Doch davor war derselbe Emerich Thököly für vier Jahre Fürst des ephemeren Staates Oberungarn und Vasall des türkischen Sultans gewesen.

Von 1682 bis 1685 gab es also nicht weniger als vier Staaten mit vier verschiedenen Religionen auf dem Gebiet des ehemaligen ungarischen Königreichs, nämlich

<sup>3</sup> Darüber ausführlicher: *István György Tóth*, *Politique et religion en Hongrie au XVII<sup>e</sup> siècle* (Paris 2004).

das Habsburgerreich mit einem katholischen, das Osmanische Reich mit einem muslimischen, das Fürstentum Siebenbürgen mit einem calvinistischen, schließlich das Fürstentum Oberungarn mit einem lutherischen Herrscher. Im Fürstentum Siebenbürgen war die oft schwache oder sogar schwankende fürstliche Macht nicht stark genug, um einer der protestantischen Konfessionen zur ausschließlichen Herrschaft zu verhelfen. Die Tatsache, daß der Habsburgerstaat stets auf das Fürstentum Siebenbürgen und umgekehrt Siebenbürgen auf das königliche Ungarn Rücksicht nehmen mußte, trug ebenfalls zur religiösen Vielfalt des Landes bei: Während des 17. Jahrhunderts konnten die ungarischen Protestanten auf den Schutz des siebenbürgischen Fürsten und die siebenbürgischen Katholiken auf den des ungarischen Königs vertrauen. Die verschiedenen Teile waren politisch und militärisch und damit selbstverständlich auch religiös, konfessionell und kirchlich voneinander abhängig<sup>4</sup>. Diese Vielfalt an sich zeigt bereits an, daß in Ungarn wesentlich schwächere Voraussetzungen für einen Konfessionsfundamentalismus vorhanden waren als in westlichen Teilen Europas. Die Absicht war da, die Kraft fehlte aber oft.

Im Vielvölkerstaat Siebenbürgen, der sich aus sehr unterschiedlich geprägten Gebieten zusammensetzte, war keine der Konfessionen stark genug, um den übrigen ihre als allein heilbringend betrachtetes Dogma aufzunötigen. Es war nicht allein der fast schon legendenhafte Landtag von Torda/Thorenburg, der 1568 die Toleranz bezüglich der vier Konfessionen deklarierte. Vielmehr war es ein Prozeß von der Dauer eines Vierteljahrhunderts, der unter der Herrschaft von Johann Sigismund (1548–1571) durch zahlreiche Landtage in Torda allmählich den Kreis der anerkannten (doch immer nur protestantischen!) Konfessionen erweiterte. Aus diesen Beschlüssen, die zu jener Zeit noch nicht für die Katholiken galten, wurde erst nachträglich unter der Herrschaft des katholischen Fürsten und polnischen Königs Stefan Báthory (1571–1586) auf dem Papier die Toleranz-Erklärung, welche die vier – in der Praxis einschließlich der griechisch-orthodoxen aber fünf – Konfessionen umfaßte<sup>5</sup>.

## II.

In dieser – zugegeben komplizierten – Situation haben zunächst der ständische Aufstand des Fürsten Stephan Bocskai von Siebenbürgen und Ungarn sowie daraufhin der Wiener Frieden zwischen dem Kaiser und den Aufständischen (1606, als Gesetz 1608) das Zeitalter des konfessionellen Fundamentalismus in Ungarn

<sup>4</sup> *Olivier Châline*, *La reconquête catholique de l'Europe centrale. XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1998); *Maria Crăciun, Ovidiu Ghița* (Hrsg.), *Church and society in Central and Eastern Europe* (Cluj-Napoca 1998); *Regina Pörtner*, *The Counter reformation in Central Europe. Styria 1580–1630* (Oxford 2001).

<sup>5</sup> *István György Tóth*, *Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary and Transylvania*, in: *Blackwell Companion of Reformation*, hrsg. v. *Ronnie Po Chia Hsia* (Oxford 2004) 205–220.



abgeschlossen. Das damals ausgehandelte System bestand bis in die 1670er Jahre, ja in vielerlei Hinsicht sogar bis zum Toleranzpatent Josephs II.

Die Rolle, die der am Genfer Reformationsdenkmal verewigte Fürst Stephan Bocskai im Kampf für die Religionsfreiheit in Ungarn spielte, löst heute noch konfessionelle Leidenschaften aus. Ich zitiere: „Sogar die maßgebende katholische Kirchengeschichtsschreibung sieht sich gezwungen, die Legitimität von Bocskais Widerstand einzuräumen, auch wenn sie die Exzesse auf protestantischer Seite nicht verhehlt. Aus protestantischer Sicht ist auch anzuerkennen, daß diese Exzesse zum Sieg kaum notwendig waren, aber leider kann man die Vergangenheit nicht ungeschehen machen“, heißt es in einem wissenschaftlichen Studienband, publiziert im Oktober 2004 an der Debrecziner Universität, als wären die Religionskriege des 17. Jahrhunderts noch gar nicht abgeschlossen<sup>6</sup>.

Um die Verordnungen des Wiener Friedens genau zu verstehen, sollten wir diese Erlasse und Vereinbarungen des Bocskai-Freiheitskampfes bezüglich der Religion in ihrem internationalen Kontext untersuchen. An der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert kamen die politischen und religiösen Kämpfe zwischen Protestanten und Katholiken in zwei bedeutenden Königreichen Europas zum Stillstand. 1606 beendete der Wiener Frieden den Aufstand des Fürsten von Siebenbürgen und Ungarn und bestimmte über die Rechte der Protestanten. 1598 bereits hatte der französische König Heinrich IV. in der Stadt Nantes ein Edikt erlassen, das die protestantische Religion der Hugenotten als „anerkannte“ Konfession akzeptierte.

Die ungarische Geschichtsschreibung hatte bei ihren Untersuchungen bisher vor allem das Beispiel des Augsburger Religionsfriedens von 1555 vor Augen: Sie verglich die ungarische Situation und den Wiener Frieden als Abschluß von Bocskais Kämpfen mit dem 50 Jahre früher erlassenen Augsburger Religionsfrieden von 1555, der den Religionskrieg in Deutschland zum Ende gebracht hatte. Auch wenn diese Parallele mehr als berechtigt ist, denke ich, daß ein Vergleich des Wiener Friedens mit dem fast unmittelbar zeitgenössischen Edikt von Nantes noch viel konstruktiver sein kann. Beide Dokumente, der Wiener Frieden und das Edikt von Nantes, setzen einer fast sieben Jahrzehnte währenden Periode ein Ende, in der in Ungarn ebenso wie in Frankreich sowohl die katholische als auch die protestantische Konfession den Anspruch auf die einzig seligmachende Religion vertrat und der anderen Konfession die Existenzberechtigung abzusprechen suchte. Die einen betrachteten die Existenz der *papistischen Götzendiener*, die anderen die der *verpesteten Ketzer* als eine provisorische, die der große Gott nicht mehr lange dulden würde. Wie Heinz Schilling nachgewiesen hat<sup>7</sup>, kam man aber gegen 1600 in ganz Europa zur Einsicht, daß die Spal-

<sup>6</sup> Tibor Tonhaizer, Bocskai és a vallásszabadság. (Bocskai und die Religionsfreiheit), in: „Nincsen nekünk több hazánk ennél“. Tanulmányok a Bocskai-felkelés történetéhez. („Wir haben kein anderes Vaterland.“ Studien zur Geschichte des Bocskaiaufstandes), hrsg. v. János Barta, Klára Pap (Debrecen 2004) 150.

<sup>7</sup> Heinz Schilling, Az európai hatalmi rendszer 1600 körül – a kora újkori felekezeti fundamentalizmus és annak meghaladása, in: Történelmi Szemle (2003) 3–4, 201–212.

tung des lateinischen Christentums zwar nicht endgültig, aber von Dauer sein würde, und ebenso wie der bourbonische war auch der habsburgische Herrscher gezwungen einzusehen, daß seine Untertanen verschiedenen Konfessionen angehörten. So wie in Frankreich beide Konfessionen verzweifelt gegen das Edikt von Nantes protestiert hatten, wandten sie sich auch gegen den Wiener Frieden – in beiden Fällen Beweis dafür, daß wirklich ein Kompromiß vorlag.

Der Wiener Frieden von 1606 gewährleistete Aristokraten und Adeligen sowie dem Militär in den Grenzfestungen freie Religionswahl und Religionsausübung. Er sagte weiterhin aus, daß auch die königlichen freien Städte und die privilegierten Städte selbst über ihre Religionszugehörigkeit entscheiden könnten. Die Entscheidung, welche Religion in einer Stadt ausgeübt wird, lag also nicht bei den Einzelpersonen, den einzelnen Bürgern, sondern beim Magistrat der Stadt. Angesichts der tatsächlich vorherrschenden Kräfteverhältnisse fiel diese Entscheidung fast immer zugunsten der protestantischen, vor allem der evangelisch-lutherischen Konfession aus. Diesem Effekt des Friedensvertrages ist große Bedeutung beizumessen. Zur unmittelbaren Vorgeschichte des Bocskai-Aufstandes gehören nämlich die katholischen Versuche, Kirchen in den wichtigsten lutherischen Städten zu erobern, nämlich die sieghafte Kircheneroberung von Ferenc Forgách, dem Bischof von Neutra und späteren Erzbischof von Gran, und der erfolglose Versuch von Márton Pethe, dem Erzbischof von Kalocsa: Ferenc Forgách eroberte mit militärischer Hilfe den evangelischen Dom in Kaschau, während in Leutschau Márton Pethes Absichten durch die bewaffneten Bürger vereitelt wurden. Ähnlich begann die Offensive der Gegenreformation am Ende des 16. Jahrhunderts mit einer gewaltsamen Rekatholisierung der besiedelten Städte in Binnen-, Ober-, dann Niederösterreich, einem freilich viel stärker urbanisierten Territorium.

Die Artikel von 1608, mittels derer die Erlasse des Wiener Friedens ratifiziert wurden, übernahmen hinsichtlich der Religionsfragen im Grunde die Anordnungen von 1606, modifizierten diese aber in mehreren Punkten. Der Halbsatz *absque tamen praejudicio Catholicae Romanae religionis* – ohne Beeinträchtigung der Rechte des römisch-katholischen Glaubens – wurde aus dem Text gestrichen<sup>8</sup>. Dies war meiner Meinung nach ohnehin nicht von Belang, denn die Bedeutung des Wiener Friedens hing nicht in erster Linie davon ab, was schriftlich festgehalten, sondern was davon eingehalten wurde. Wichtiger ist, daß die katholische Kirche in diesem Zeitalter, das von religiöser Toleranz nichts wissen wollte, jegliche Konzession an die Protestanten ablehnte und jede einzelne Kirche oder jedes einzelne Amt in protestantischen Händen als Beeinträchtigung ihrer Rechte betrachtete. Mit anderen Worten: Es war schier unmöglich, Protestanten Rechte zuzuschern, ohne zugleich die Rechte der katholischen Konfession zu beeinträchtigen.

Von größerer Bedeutung scheint zu sein, daß der Wiener Frieden zwar die gegenseitige Rückerstattung der eroberten Kirchen anordnete, dieser Passus aber in dem Ratifizierungsgesetz bereits fehlte. Ergänzt wurden die Artikel hingegen mit

<sup>8</sup> *Tusor Péter*, Az 1608. évi magyar törvények a római inkvizíció előtt: II. Mátyás kiközösítése (Átas 2000) 4, 89–105.

dem im Wiener Frieden noch nicht erwähnten Wort *villis*, d. h. das Gesetz dehnte die Religionsfreiheit auch auf die Dörfer aus. In diesem Sinne hätten zwar nicht die einzelnen Bauern, aber die Dörfer selbst entscheiden können, welcher Konfession sie zugehören wollten. Dies hätte – falls es je realisiert worden wäre! – den ungarischen Bauerngemeinden Rechte zugesichert, wie sie vergleichbar weder der Augsburger Religionsfrieden noch das Edikt von Nantes gewährten. Der Wiener Frieden und das Edikt von Nantes führten in ähnlicher Weise zu einem Wendepunkt im jahrzehntelangen Kampf der protestantischen und der katholischen Konfession: Beide Konfessionen verzichteten auf den Anspruch der allein seligmachenden Religion. Laut des Edikts von Nantes sollte die Religionsausübung der Katholiken überall rekonstruiert werden, wo sie früher aufgehoben worden war, gleichzeitig sollte die protestantische Religionsausübung an den Orten, wo sie in früheren Jahren schon existiert hatte, sowie in den Kirchen der Adelsschlösser und an einem oder zwei ausgewählten Orten in jedem Distrikt genehmigt werden. Letztere Anordnung ist mit den ungarischen Gesetzen von 1681 vergleichbar, die in jedem Komitat zwei oder drei im Artikel festgelegte Orte, die sogenannten *loci articulares*, für Zwecke der protestantischen Religionsausübung vorschrieben. Diese Anordnung wurde dann 1731 vom Religionserlaß Karls VI., der *Carolina Resolutio*, übernommen.

Der Vergleich der Urkunden von Erzherzog Matthias und Heinrich IV. zeugt in beiden Fällen von einer Ungleichheit der Vertragspartner. Im Edikt von Nantes, einem Dokument von vorsätzlich komplizierter Struktur, gewährt der französische König Heinrich IV. als souveräner Herrscher einerseits den Hugenotten gewisse Rechte, andererseits schließt er einen Kontrakt mit einer Gruppe seiner Untertanen. Im sogenannten Frieden von Wien bewilligt Erzherzog Matthias im Namen des Kaisers und ungarischen Königs Rudolph die Vereinbarung zwischen den kaiserlichen Räten und den Delegierten Bocskais.

Beim Vergleich der Verordnungen von Nantes und Wien dürfen wir allerdings nicht vergessen, daß sich die beiden Länder hinsichtlich ihrer Konfessionsverhältnisse voneinander markant unterschieden: Die große Mehrheit – mindestens drei Viertel oder vier Fünftel der Bevölkerung des königlichen Ungarn – waren Anhänger von Luthers oder Calvins Lehren, während in Frankreich der Anteil der Protestanten kaum mehr als 5 bis 7 % betrug. Diese Proportionen beeinflussten den Spielraum der Protestanten in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts in beiden Königreichen grundlegend. Eine weitere große Differenz bestand darin, daß auf französischem Boden nur zwei Konfessionen, die katholische und die reformierte, gegeneinander kämpften, das protestantische Lager also nicht gespalten war wie in Ungarn oder Siebenbürgen.

Kaum vergleichbar ist die Gewaltsamkeit der Religionskämpfe in beiden Ländern: Zwar handelten die kaiserlichen Artilleristen und Kavalleristen wohl ebenfalls kaum im Sinne der Religionstoleranz, als sie den Dom von Kaschau eroberten, aber in Frankreich wurden in den Religionskriegen des 16. Jahrhunderts Zehntausende getötet, nicht nur Soldaten und bewaffnete Männer, sondern auch unschuldige Bürger und Bauern, Säuglinge und alte Frauen. In einem Europa des

Konfessionsfundamentalismus fand die Reformation in Ungarn und Siebenbürgen größtenteils ohne Blutvergießen statt. In dieser Region konnte der Protestantismus seinen Kampf fast ungehindert austragen und gewinnen, als ob im Europa des 16. Jahrhunderts zur Verbreitung einer Religion nicht mindestens so viel Schießpulver und Kanonenkugeln erforderlich gewesen wären wie gute Glaubensstreiter und inbrünstige Prediger.

Hinsichtlich der nicht nebensächlichen finanziellen Fragen gingen die französischen und ungarischen Erlasse um 1600 unterschiedlich vor: Das Edikt von Nantes verpflichtete auch die Protestanten, den Zehnten fortan an die katholische Kirche zu entrichten, während in Ungarn das Gesetz des Jahres 1608 die Zuständigkeit für den Zehnten nicht den (katholischen) Kirchengerichten, sondern den Komitatsgerichten zuwies. Da diese in den Händen der Protestanten lagen, wurde von protestantischen Besitztümern kein Zehnt an Katholiken entrichtet.

Ähnlich wie in den ungarischen Reichstagen der *Status Evangelicorum*, verteidigte in der französischen Politik der Ständebund der Protestanten als Gemeinschaft die Interessen der eigenen Konfession. Am interessantesten an der französischen Regelung ist die Festlegung von zahlreichen *places de sûreté*, sog. „Schutzfestungen“: Diese ca. 200 kleineren und größeren Burgen und befestigten Städte mit protestantischer Garnison, die vom katholischen König besoldet wurden, garantierten die Rechte der Protestanten. Dadurch bildete die Hugenottenpartei in den darauffolgenden fast vier Jahrzehnten praktisch eine separate Einheit im Staate, bis Kardinal Richelieu, der die Fundamente der absolutistischen Monarchie legte, diese Festungen militärisch liquidierte. Der Wiener und der Linzer Frieden (1606 und 1645) setzten ähnliche *places de sûreté* nicht fest. In Habsburg-Ungarn existierten keine „Schutzfestungen“, sie waren aber auch nicht erforderlich. Vor der massenhaften Bekehrung des Hochadels zum Katholizismus im Laufe des 17. Jahrhunderts verkörperte jede Burg der protestantischen Aristokraten eine *place de sûreté* gegenüber der katholischen königlichen Macht. Die wichtigste Schutzfestung stellte aber das Fürstentum Siebenbürgen selbst dar: Sein militärisches Gewicht und seine Macht garantierten die Rechte von Lutheranern und Protestanten im Königreich. Siebenbürgen konnte bis zu seiner Schwächung infolge des großen Krieges zwischen 1658 und 1662 diese Aufgabe erfüllen.

Als besonders symptomatisch kann man den Erlaß des Wiener Friedens bezüglich der Gesellschaft Jesu, der Elitetruppe der katholischen Gegenreformation, bezeichnen. Während die Jesuiten aus dem Fürstentum Siebenbürgen 1610 (erneut) ausgewiesen wurden, konnten die Protestanten im Königreich Ungarn nur erreichen, daß der Frieden und die Gesetzesartikel den Jesuiten den Besitz von Gütern untersagten. Scheinbar bedeutete dies einen Triumph über die Jesuiten, denn im Gegensatz zu den erfolgreichsten Mönchsorden der katholischen Erneuerung, den Franziskanern und Dominikanern, die um 1600 in Ungarn nur noch in Relikten existierten, war die Gesellschaft Jesu kein Bettelorden, sondern ein Orden, der seine Schulen, Kollegien, Druckereien und Missionare aus den Einnahmen seiner Besitztümer finanzierte. Aber die scheinbar strengen Verord-

nungen ließen sich mit Hilfe von Stroh Männern leicht umgehen – und genau diese Praxis fand in den darauffolgenden Jahren Anwendung.

Die Vorschläge von Fürst Stephan Bocskai und die späteren Erlasse des Wiener Friedens über die katholischen Bischöfe sind für den Konfessionsfundamentalismus und für die relative Toleranz besonders interessant. Das System der katholischen Bistümer als Organisationsrahmen überlebte das 16. Jahrhundert. Dadurch läßt sich zum Teil die scheinbar aus dem Nichts aufkommende und äußerst schnell triumphierende katholische Restauration in den Jahrzehnten nach dem Bocskai-Aufstand erklären: Die katholische Kirche brauchte man in Ungarn nicht erst wiederaufzubauen, man mußte nur die vorhandenen, aber unterdrückten Strukturen neu beleben, um für die verringerte, jedoch stets erhalten gebliebene Generalität eine Armee aus Priestern, Mönchen und Gläubigen zu rekrutieren. Die zahlreichen Bischöfe aber, die ihre Gläubigen verloren hatten und trotzdem Einkünfte bezogen, im Königlichen Rat saßen und dort abstimmten, waren den protestantischen Aufständischen von Bocskai schon immer ein Dorn im Auge.

Bocskai artikulierte am Reichstag von Korpona/Karpfen im November 1605 die Forderungen der Rebellen gegenüber König Rudolph. Deren sechster Punkt hielt fest, daß „Seine Majestät nicht eine so hohe Zahl an Bischöfen unter uns halten möge, da einige weder über Stellung noch Einkommen für ein eigenes Bischofsamt verfügen“, von dem sie einen Bischofstitel erhalten würden. „Die Zahl dieser Bistümer und Probsteien möge so festgesetzt sein, daß diese dem verarmten Land nicht zur Last fallen mögen“, und sich deren Zahl „am Zustand des Landes richten möge“. Bocskai sagte nicht, wie viele katholische Bischöfe Ungarn mit seinem geschrumpften Gebiet und vor allem seiner verringerten katholischen Bevölkerung benötigen würde. Aus einem Bericht gleichen Datums des Gesandten von Venedig, Francesco Soranzo, geht aber hervor, daß die Teilnehmer des Reichstages in Karpfen „den festen Willen haben, im ganzen Lande nicht mehr als drei Bischöfe zu haben... und die Titularbistümer abzuschaffen, weil diese aus dem Einkommen des Königreiches nicht vergütet werden können“.

Bocskais Rebellen vermochten diese radikale Umgestaltung der ungarischen katholischen Kirchenorganisation auch im Wiener Frieden zwei Jahre später nicht durchzusetzen, aber das Ziel des protestantischen Lagers blieb in den nächsten Jahrzehnten unverändert. Im August 1620 arrangierte der siegreiche Führer des erneuten Aufstandes gegen die Habsburger, Gabriel Bethlen, Fürst von Siebenbürgen und gewählter ungarischer König, einen Reichstag in Besztercebánya/Neusohl, wo das folgende Gesetz verabschiedet wurde: Im Interesse der Gleichheit der drei Konfessionen sei es notwendig, daß – genauso wie die Lutheraner und die Reformierten – „die Römisch-Katholischen auch drei Bischöfe haben“ – den Bischof von Eger/Erlau in Oberungarn, den Bischof von Nyitra/Neutra in Niederungarn und den Bischof von Győr/Raab in Transdanubien. Diese Bischöfe sollte Seine Königliche Majestät (Achtung, gemeint ist nicht der Habsburger-Herrscher, sondern der reformierte Gabriel Bethlen, nach dem Sieg des Aufstandes der gewählte ungarische König!) bestallen und ihnen je 2000 Gulden Einkommen zuweisen. Dieses vom protestantischen weltlichen Fürsten bestimmte Sy-

stem mit den umgeformten katholischen Diözesen und den ebenfalls vom Fürsten ernannten katholischen Bischöfen hätte sicherlich umsonst auf die Einwilligung des Papstes gehofft – auch wenn wir von Bethlens dauerhafter Herrschaft in Ungarn ausgehen. Der Vorschlag spiegelt Gabriel Bethlens zwar stark begrenzte, doch offenbar grundsätzlich vorhandene religiöse Toleranz und Nüchternheit wider und ist vom konfessionellen Fundamentalismus schon weit entfernt.

Dieses System, das die katholische Religion zwar einschränkte, sie aber gleichzeitig auch akzeptierte, wurde im Siebenbürgen Gabriel Bethlens zwar nicht auf der Ebene der Bischöfe, jedoch auf der Ebene der Vikare realisiert: Das Oberhaupt der katholischen Kirche in Siebenbürgen, der Vikar, wurde vom reformierten siebenbürgischen Fürsten ernannt. Bethlen berief 1618 den Zipser Domherrn Márton Fejérdi in das leitende Amt der siebenbürgischen Katholiken und ernannte ihn zum Generalvikar. In den darauffolgenden Jahren leitete Fejérdi, ausgestattet mit der Jurisdiktiongewalt eines Vikars, die verwaiste siebenbürgische Diözese – auch wenn er mangels Bischofswürde keine Priester weihen durfte<sup>9</sup>. Aus der Sicht des katholischen Kirchenrechtes kann diese Lösung wohl kaum als vollkommen bezeichnet werden, ernannte doch Bethlen als reformierter weltlicher Fürst den katholischen Vikar. Diese eigenartige Lösung diente trotz allem ebenso gut den Interessen des Fürsten als auch der Katholiken in Siebenbürgen und blieb auf Dauer bestehen: Auch die Nachfolger von Bethlen beriefen katholische Vikare<sup>10</sup>. Verglichen mit der Situation der Katholiken in Schweden, Dänemark, England oder Preußen erscheint der Vorschlag von Bocskai und Bethlen für drei katholische Bistümer äußerst vorteilhaft für die katholische Religion – die katholische Kirche hätte dies aber genauso wenig respektieren können wie die simple Liquidierung der Bistümer, die in die Hände der Türken fielen.

Charakteristisch für die Auffassung Bocskais und der Aufständischen ist auch, daß sie den katholischen Bischöfen vorwarfen, ihre Wahlstimme zähle trotz ihrer nicht-adeligen Herkunft mehr als die der Adelligen. Bocskai formulierte dies ganz klar unter Punkt 6 seiner erwähnten Forderungen: „In dieser Angelegenheit halten wir für besonders unzumutbar, daß zum größten Teil die Söhne unserer Leibeigenen und Bauern zu Bischöfen berufen werden“, deren Stimmen dann im königlichen Rat oder am ungarischen Reichstag die Voten der weltlichen Herren übertreffen. Diese Bischöfe „sind erfüllt mit dem Geiste der bäuerlichen Hörigen, sind sie doch in ihrem Wesen nur Leibeigene und von ihrer Herkunft nichts anderes als bloße Diener. Für die geringsten Gunstbezeugungen werden sie häufig auch gegen ihr Gewissen handeln, weder Gesetz noch Freiheit ihres Landes achten und für eine kleine Propstei oder Abtei ihren Gott, ihre Seele und ihr Land verkaufen.“

<sup>9</sup> K. Veszely, i. m. 333–334. *István György Tóth*, Between Islam and Catholicism: Bosnian Franciscan missionaries in Ottoman Hungary, in: *Catholic Historical Review* 89, 3 (2003) 409–433.

<sup>10</sup> 1642-ben I. Rákóczi György „elcsapta“ Szalainait, mint erdélyi püspöki vikáriusát (APF SOCG Vol. 408. Fol. 194.).

Die Zeilen der ‚Querelae regni Hungariae‘, die das lateinkundige Europa in die Ziele von Bocskais Aufstand einweihten, stimmen damit überein. Das Flugblatt wurde wahrscheinlich von Johann Bocatius, einem lutherischen Ungarndeutschen, geschrieben. Bocatius, von Kaiser Rudolph in den Adelstand erhoben, also ein frischgebackener Adelige, war Rektor, Dichter, Historiker und Oberrichter der Stadt Kaschau. Das Flugblatt beschuldigt Szuhay, den Bischof von Erlau, und Migazzi, Bischof von Großwardein, die von ihnen geleiteten Preßburger und Zipser Kammern seien Henkerheime und Marterkammern, wo die Untertanen des Königs gefoltert würden. Die Schrift, die den Standpunkt der adeligen Aufständischen vertritt, wirft den Bischöfen vor, „von allen Sünden befleckt“ und zudem von nicht-adeliger Herkunft zu sein: Szuhay sei Metzger, und Migazzi stamme „aus einer kroatischen Bauernfamilie“ (*Zuchay lanius et Micatius Croata ex plebe rustica nati*), trotzdem marterten sie adelige Einwohner des Landes. In diesem Sinne sagte Paragraph 6 des Wiener Friedens aus, daß bei der Ernennung zum Bischof das Adelsblut zu bevorzugen sei. Dies zeigt klar, wie stark sich die Vorstellungen der Katholiken und der Protestanten über die Rolle der Kirche in der Gesellschaft voneinander unterschieden. In der Gesellschaft der Frühneuzeit, dem *Ancien Régime*, stellt die katholische Kirche den ersten Stand dar. Ungeachtet seiner Herkunft wird ein katholischer hoher Geistlicher nach seiner Weihe ins Bischofsamt Hochadeliger, Aristokrat, der als Großgrundbesitzer das Recht hat, im Oberhaus des Reichstags abzustimmen. Im Gesellschaftsbild der Protestanten stellt die Kirche keinen separaten Stand dar. Ein Leibeigener bleibt auch als Bischof ein Leibeigener und soll in die Angelegenheiten der Adelligen nicht hineinreden – dementsprechend waren die protestantischen Bischöfe meistens die Hofpriester der reichsten protestantischen Adelligen der Gegend. Das Religionsleben des königlichen Ungarn wurde nicht von den Erlassen des Wiener Friedens (1606) oder den Artikeln des Reichstags von 1608 determiniert, sondern durch den Willen der Aristokraten, die das Gebiet ihrer Domänen unter Kontrolle hielten.

Die 1608 von Matthias II. und den triumphierenden ungarischen Ständen verabschiedeten Gesetze entwickelten die Glaubenserlasse des Wiener Friedens weiter, indem sie auch Marktflecken und Dörfern das Recht der freien Religionsausübung in der von ihnen gewählten Konfession zusagten. Wären die Gesetze des 17. Jahrhunderts eingehalten worden und hätte die königliche Staatsmacht ihren Willen gegenüber den Hochadeligen durchsetzen können, so hätte dieses Gesetz eine außerordentliche Wirkung auf die religiöse Landkarte Ungarns ausgeübt. Die Aristokraten aber, die sich am Anfang des 17. Jahrhunderts reihenweise katholisierten, nahmen die Einhaltung des Gesetzes über Religionsfreiheit genauso wenig ernst wie diejenigen, die dem protestantischen Glauben treu blieben.

Die Reichstage bestätigten das Gesetz von 1608, das die Anordnungen des Wiener Friedens bezüglich der Religionsfragen auch auf die Dörfer bezog, bis 1647 immer wieder und fügten es sogar ins Krönungsdiplom von Ferdinand II. ein. Auf den Reichstagen fanden endlose Diskussionen und juristische Auslegungsdiskurse statt, bei denen jede Partei das eigene Recht beteuerte und glaubte, das Recht, das der eigenen Konfession zustehe, könne Andersgläubigen ganz einfach

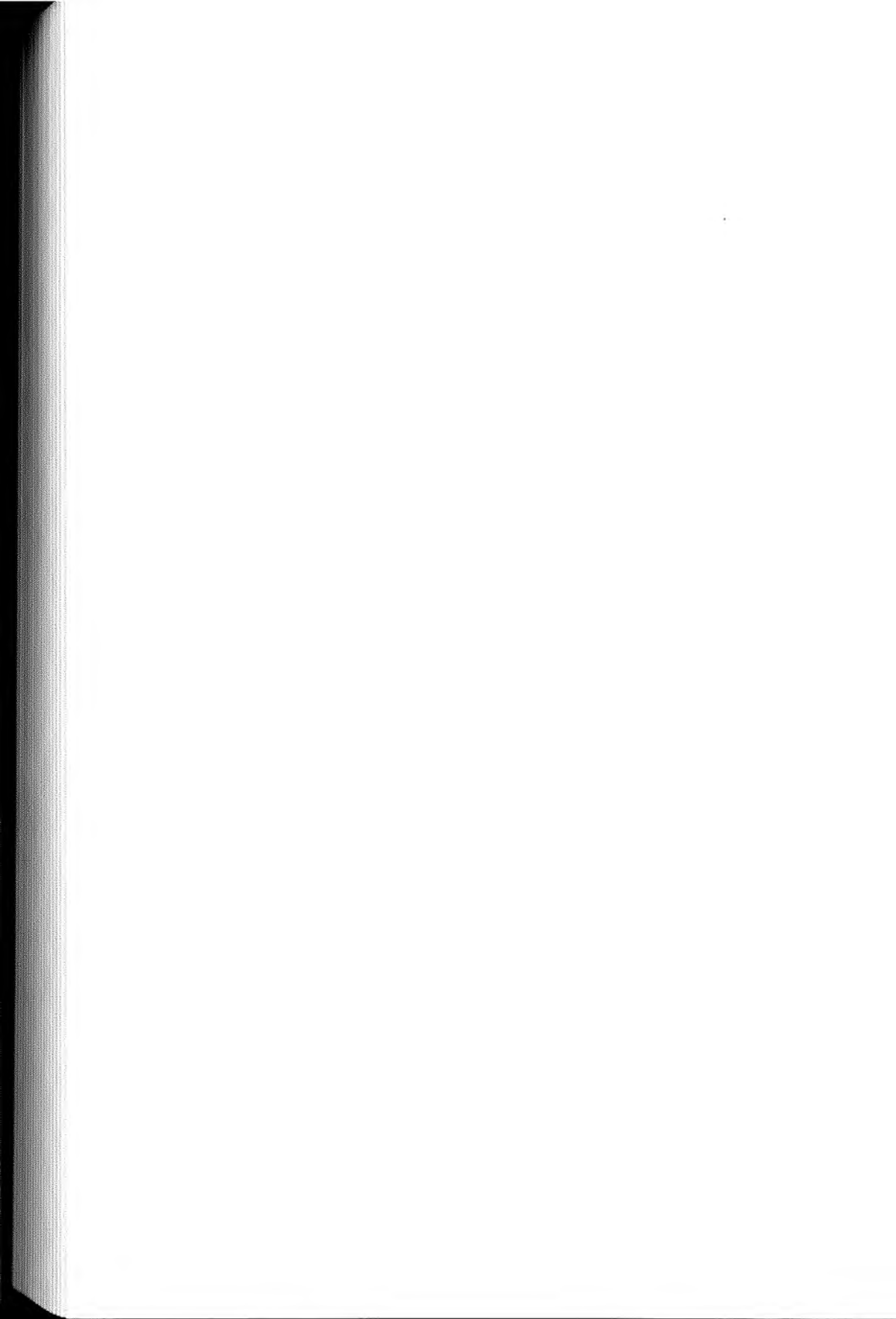
abgestritten werden. Für die Reichstage des frühneuzeitlichen Ungarn war dieses Verhalten typisch: Die Abgeordneten lieferten sich wegen einzelner Worte oder Phrasen Kämpfe bis aufs Messer, aber als das Gesetz schließlich verfaßt und verabschiedet war, wurde es dennoch nicht eingehalten – es signalisierte nur den allgemeinen politischen Kurs.

Nach dem erfolgreichen Feldzug des Siebenbürger Fürsten Georg Rákóczi I. gegen die Habsburger im Jahre 1644 wurden zunächst im Linzer Frieden (1645), dann in den ratifizierenden Gesetzen des Reichstags von 1647 – zumindest auf dem Papier – die Rechte der Protestanten im königlichen Ungarn erweitert. Das Gesetz bestätigte wieder die Verordnungen des Wiener Friedens und legte außerdem fest, daß die Bauern an der freien Religionsausübung nicht gehindert werden durften, mithin garantierte es jedem Einwohner Ungarns die Religionsfreiheit. Allerdings hatten die zu dieser Zeit bereits zum größten Teil katholischen Gutsherren keineswegs im Sinne, dieses schöne Prinzip auch in die Praxis umzusetzen.

Im Jahre 1598 hatte der katholische französische König Heinrich IV. in Frankreich mit dem Edikt von Nantes all das bekräftigt, was die Hugenottenpartei wiederum zehn Jahre früher unter der Leitung des reformierten Heinrich von Navarra erkämpft hatte. Im Jahre 1606 erreichten die ungarischen Aufständischen Stephan Bocskais, daß der Wiener Frieden die Rechte der protestantischen Konfessionen garantierte.

Während der 1670er und 1680er Jahre schien es so, als ob das Zeitalter des konfessionellen Fundamentalismus in Europa zurückkehren würde. In diesen Jahren versuchten der französische wie auch der ungarische König, die Vereinbarungen, die zwischen Protestanten und Katholiken um 1600 ausgehandelt worden waren, aufzuheben. Die Niederschlagung des 1670 ausgebrochenen ungarischen Aufstandes, der mit dem Sultan im Jahre 1664 geschlossene dauerhafte Frieden von Eisenburg/Vasvár und die geschwächte Lage des Fürstentums Siebenbürgen gaben dem Wiener Hof die Gelegenheit, gegen die Protestanten in Ungarn mit einer nie dagewesenen Brutalität aufzutreten. Das Frankreich König Ludwigs XIV. diente als Vorbild, Ziel war die Schaffung eines „rein“ katholischen Landes, und auch die Mittel waren ähnlich; es wurden Dragoner eingesetzt und protestantische Pastoren zur Galeerenstrafe verschleppt. Die ungarischen protestantischen Kirchen wurden von Kavallerieschwadronen besetzt und die Pastoren vor ein Sondergericht zitiert, das die hartnäckigsten unter ihnen wie gemeine Verbrecher auf die Galeere schickte, um sie einzuschüchtern. Wie unterschiedlich indes die Kräfte der beiden den Absolutismus anstrebenden Monarchien war, ist daran zu ermesen, daß das Edikt von Nantes im Jahre 1685 zurückgenommen wurde, während der auf dem Wiener Frieden basierende konfessionelle Dualismus in Ungarn auch im 18. Jahrhundert bestehen blieb.





*Hans-Jürgen Bömelburg*

## Konfessionspolitische Deutungsmuster und konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive in Polen-Litauen um 1600

Durchsetzung und Grenzen in  
einer multikonfessionellen Gesellschaft

Piotr Skarga (1536–1612), Jesuit und langjähriger Prediger am Hofe Sigismunds III., entwarf in einer seiner Predigten 1597/98 folgendes Bild von der Zukunft des polnisch-litauischen Reichsverbandes: „Die Länder und die großen Fürstentümer, die sich mit der Krone vereinigten und in einem Körper zusammenwuchsen, werden abtrünnig werden und müssen sich infolge Eurer Uneinigkeit zerstreuen. Gleiches gilt für Eure heute sehr wohl mächtige Hand und Eure Macht, die den Feinden furchterregend ist. [...] Ihr werdet wie eine Witwe verwaisen, Ihr, die Ihr andere Völker regiert. Und Ihr werdet Euren Feinden lächerlich sein und ein Gespött. [...] Der Apfel, wenn er von außen anfängt schlecht zu werden, kann von der faulen Stelle befreit werden und überdauern, aber wenn er von innen her faul und schlecht wird, muß man ihn ganz fortwerfen [...] Ketzerei und verschiedene falsche Glauben, die den einen wahren verderben wollen, sind die hervorragenden Ursachen dieser Eurer Zerwürfnisse.“<sup>1</sup>

Skarga, dessen Bild in der zeitgenössischen Öffentlichkeit wie in der modernen Fachliteratur stark zwischen dem vorbildhaften katholischen Kleriker<sup>2</sup> und mon-

<sup>1</sup> „Ziemie i księstwa wielkie, które się z Koroną zjednoczyły, w jedno ciało zrosły, odpadną i rozerwać się dla waszej niezgody muszą. Przy których teraz potężna być może ręka i moc wasza i nieprzyjaciełom straszliwa. [...] I będziecie jako wdowa osierociła, wy, coście drugie narody rządźli. I będziecie ku pośmiechu i urąganiu nieprzyjaciełom swoim. [...] Jabłko, gdy z wierzchu się psować pocznie, wykroić się zgniłość może, iż potrwa, ale gdy wewnątrz gnić i psować się pocznie, wszystko zaraz porzucić musisz [...] kacerstwa i różne fałszywe wiary, które jedną prawdziwą zepsować chcą, przyczyną są naprzedniejszą tych niezgód waszych.“ *Piotr Skarga*, *Kazania sejmowe*, bearb. v. *Janusz Tazbir* (Wrocław 1972) 67–68.

<sup>2</sup> Etwa in der katholischen Fachliteratur: *Stanisław Obirek SJ*, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ* (Kraków 1994). Skarga wurde von Papst Johannes Paul II. während dessen ersten Polenreise als Papst zitiert: *Jan Paweł II*, *Pielgrzymka do ojczyzny* (Warszawa 1980) 48. Zudem wird er wiederholt in den Hirtenbriefen des polnischen Episkopats als Berufungsinstanz genannt, und Gebete und Texte von ihm werden in katholischen Messen gelesen, vgl. *Obirek*, *Wizja* 29–30.

archienah eingestellten Hofprediger auf der einen Seite und dem sprichwörtlichen „turbator Regni“, einem „religiösen Fanatiker“<sup>3</sup> mit „geradezu brutaler Intoleranz“<sup>4</sup>, schwankte und schwankt<sup>5</sup>, war zeit seines Lebens an der Nahtstelle von konfessioneller Kontroverspublizistik und politischer Praxis engagiert – er diente 1588–1612 als königlicher Hofprediger und geistlicher Berater *in politicis* und formulierte selbst, er habe an acht Reichstagsverhandlungen teilgenommen – und verband damit in fast einmaliger Art und Weise die publizistische und die adlig-politische Öffentlichkeit miteinander. Skargas Credo des Lebens als Kampf fand in einer emotionalen und massenwirksamen Rhetorik Ausdruck und machte ihn durch seine Heiligenlegenden und sein Predigtwerk zum meistgelesenen polnischen Autor der frühen Neuzeit. Zwar wurden diese und andere, später unter dem Titel „Sejmpredigten“ zusammengefaßten, Predigten nicht tatsächlich vor dem polnisch-litauischen Reichstag gehalten. Gewiß ist jedoch, daß solche Prophezeiungen zwischen 1590 und 1630 wiederholt die gemischtkonfessionelle Öffentlichkeit in Polen-Litauen aufwühlten und zur Etablierung einer exklusiv katholischen Gesellschaft aufriefen<sup>6</sup>.

## 1. Historische Multikonfessionalität und Toleranzparadigma

Der Begriff, um den Skargas Überlegungen kreisten, die innere „Uneinigkeit“, berührte die Wurzeln der ostmitteleuropäischen polnisch-litauischen Staatlichkeit. Hervorgegangen war der Reichsverband aus vielfachen Konföderationsanstrengungen, die polnische und litauische, aber auch preußische und ruthenische Territorien in einen Verband zusammenführten. Solche ständisch-bündischen Übereinkünfte – im Polnischen als „zgoda“ (Übereinkunft) Kernbegriff der polnischen frühneuzeitlichen Staatlichkeit – besaßen auch stets eine stark ausgeprägte konfes-

<sup>3</sup> Janusz Tazbir, Piotr Skarga, Siermierz kontrreformacji (Warszawa 1978) 282–284, 292–312.

<sup>4</sup> „o wręcz zoologicznej nietolerancji Skargi“ Juliusz Nowak-Dłużewski, Żywoty świętych Piotra Skargi, in: Życie i Myśl 12, H. 11–12 (1962) 5–28.

<sup>5</sup> Das 1997 erschienene Biogramm Skargas formuliert, er habe „mit seiner suggestiven Argumentation zweifelsohne den Religionsfrieden im Staate untergraben“, vgl. (Polski Słownik Biograficzny [im folgenden PSB] 38, Warszawa, Kraków 1997) 35–43, hier 38. – Bis heute fehlt eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie Skargas, neben den genannten Monographien von Tazbir und Obirek ist aus dem nichtpolnischen Schrifttum Antonio Berga, Un Prédicateur de la Cour de la Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536–1612). Etude sur la Pologne du XVIème siècle et le protestantisme polonais (Paris 1916) unersetzt. Weiterhin fehlt eine moderne Edition des umfangreichen polemischen und kontroverstheologischen Schrifttums Skargas.

<sup>6</sup> Zu Ausmaß und Rolle, insbesondere der gegenreformatorischen Satiren: Zbigniew Nowak, Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku (Gdańsk 1968); vielfach gingen Flugschriften und Predigten mit einer persönlichen Herabsetzung der Gegenseite einher, vgl. Sławomir Radoń, Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku (Kraków 1993) 91–118, Abschnitt „Beschimpfungen und Beleidigungen in religiösen Polemiken an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert“.

sionelle Seite<sup>7</sup>. Polen-Litauen wies bereits im 14. und 15. Jahrhundert wie kein anderer christlicher Verband Europas eine konfessionelle Vielfalt auf, die beinahe alle damals bekannten Konfessionen umfaßte. Diese Multikonfessionalität, die – abweichend von westeuropäischen Territorien – nicht neueren Datums war, sondern um 1600 bereits auf 200- bis 300jährigen Traditionen aufbauen konnte<sup>8</sup>, wurzelte in der Überordnung ständisch-bündischer Übereinkünfte über konfessionelle Fragen und fand in der symbolischen Repräsentation, z.B. in orthodoxen Königinnen auf dem polnischen Thron oder in nichtkatholischen Senatoren, Ausdruck<sup>9</sup>.

Um 1580 zerfiel die Gesamtbevölkerung in etwa gleich starke katholische und orthodoxe Bevölkerungsgruppen, während die Protestanten – worunter mit den Lutheranern, Calvinisten, Böhmischem Brüdern und Antitrinitariern alle Strömungen der westeuropäischen Reformation vertreten waren – ca. 10 bis 20% der Bevölkerung ausmachten<sup>10</sup>. Schließlich lebte in Polen-Litauen noch eine wachsende jüdische Bevölkerung sowie kleinere Gruppen armenischer Christen und Moslems tatarischen Ursprungs. Anders sah jedoch die Zusammensetzung der adeligen Eliten aus, unter denen neben Katholiken insbesondere Calvinisten stark vertreten waren: Eine Aufstellung von 117 Senatoren aus dem Jahre 1572 hält 58 katholische und 59 protestantische oder orthodoxe weltliche Senatoren fest<sup>11</sup>. Solche genauen Zahlenangaben wecken jedoch die Illusion eines statischen Bildes, das so nicht den Tatsachen entspricht; je nach Momentaufnahme können zwischen 1560 und 1580 in den beiden Kammern des Sejms, in den Landtagen und Kommissionen katholische oder protestantische Mehrheiten nachgewiesen werden, wobei die politischen Entscheidungen von Eliten getragen und bestimmt wurden, die, in zeitgenössischen Quellen auch „Politiker“ genannt, nicht einer harten konfessionellen Option zuzuordnen waren.

In der Warschauer Konföderationsakte von 1573 hatten diese Eliten während eines Interregnums ihrem auf überkonfessionelle Verständigung ausgerichteten Verständnis Verfassungsrang gegeben: „Und weil in diesem Unserem Königreich

<sup>7</sup> Entwickelt bei *Miroslaw Korolko*, *Tolerancja w kulturze polskiej sredniowiecza i renesansu*, in: *Nurt religijny w literaturze polskiego sredniowiecza i renesansu*, hrsg. v. *Stefan Nieznanowski*, *Janusz Pelc* (Religijne tradycje literatury polskiej 4, Lublin 1994) 221–242.

<sup>8</sup> Spätestens seit der Annexion Rotreußens durch Kasimir III. (1344/49) muß die Krone Polen als multikonfessioneller Verband gelten; die polnisch-litauische Personalunion unter den Jagiellonen (seit 1386) beseitigte auch die katholische Bevölkerungsmajorität.

<sup>9</sup> Mehrere Frauen der Jagiellonenherrscher waren orthodoxen Bekenntnisses. Chronologisch als letzte ist Helena (1476–1513), die Frau König Alexanders, zu nennen. Als orthodoxe Eliten sind etwa der Heerführer Konstanty Ostrogski, der Sieger in der Schlacht von Orša (1514), oder die Familien Chodkiewicz, Czartoryski, Zbaraski usw. zu nennen. – Überblick: *Jerzy Strzelczyk*, *Auf dem Wege zur Republik vieler Völker und Konfessionen. Katholiken und Orthodoxe in Polen im späten Mittelalter*, in: *Toleranz im Mittelalter*, hrsg. v. *Alexander Patschovsky* (Vorträge und Forschungen 45, Sigmaringen 1998) 275–295.

<sup>10</sup> Nicht überholtes Standardwerk: *Gottfried Schramm*, *Der polnische Adel und die Reformation, 1548–1607* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 36, Wiesbaden 1965).

<sup>11</sup> *Janusz Tazbir*, *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja* (Wrocław 1996) 135.

nicht ein geringes sondern großes Unvernehmen wegen Christlicher Religion / in Glaubenssachen entstanden / hieraus leicht zwischen disfals strittigen teilen schädliche empörungen / massen solche an anderen frembden Königreichen vor augen schweben / sich ansinnen und erheben köndten; haben Wir auch solchen in zeiten vorzubeugen der unumbgänglichen notturfft zu sein erachtet. 1. Verheischen und versprechen wir einander / vor Uns / und Unsere nachkommene / zu ewigen zeitten / krafft gelaisten Eydschwur / bey Unserem gutten Glauben, Ehren und Gewissen / das Wir Uns obschon ungleich in Geistlichen gewissens sachen gesint / des lieben Friedens untereinander befeissen / und wegen ubung dieser oder jener Religion / oder enderung des Gottesdiensts kein Menschen Blut zu irgend einer zeit vergessen wollen. 2. Auch nicht einstimmen / und nachgeben das einer den aanderen deswegen betrübe / mit einziehung der Güter / mit Gefengnuß / und verwaisung ängstige. 3. Wollen auch keiner höhern Obrigkeit zu dergleichen vorhaben, mit hülfflicher Hand einziehen / vorschub thun.“<sup>12</sup> Festgeschrieben waren hier der Verzicht auf eine gesamtstaatliche kirchliche Gerichtsbarkeit, eine Gewährung der Religionsfreiheit, zumindest für jeden Adligen, sowie Gleichberechtigung und Ämtervergabe unabhängig von Bekenntnisfragen.

Wie umstritten diese Bestimmungen bereits zum Zeitpunkt ihrer Festlegung waren, belegen Proteste der Mehrheit der Bischöfe in ihrer Funktion als geistliche Senatoren, die aber das Inkrafttreten der Konföderationsbestimmungen spätestens mit der Beeidung und Ratifizierung durch König Stefan Bathóry (1576) nicht verhindern konnten<sup>13</sup>. 1577 legte die Synode von Petrikau dagegen Protest ein und sprach eine Bannandrohung gegen jeden aus, der die Bestimmungen umsetze. Gültigkeit und staatsrechtlicher Rang der Warschauer Konföderation blieben so zeitgenössisch aus katholischer Perspektive umstritten und dienten in der Folgezeit als zentrale Konfliktebene.

Das in diesem Friedensinstrument festgeschriebene Credo, nämlich auf jeden Fall Blutvergießen gegenüber einem „abweichenden Glauben und Veränderungen in den Kirchen“ verhindern zu wollen, machte den polnisch-litauischen Fall in den 1570er und 1580er Jahren zu einer Sonderentwicklung in Mitteleuropa<sup>14</sup>. Das

<sup>12</sup> Zit. nach Confoederations Articul der Gesamten Polnischen Reichs Staende, welche anno 1573 bey wehrendem Interregno auff allgemeinem Landtage zu Warsaw geschlossen und zu unverbruechlicher Festhaltung offentlich und ganz eyferig beschworen worden. (o.O. o.J., Exemplar Jagiellonen-Bibliothek Krakau, Cim. 5293). Original: „A iż w Rzeczypospolitej naszej jest dissidium niemałe in causa religionis christianae, zabiegając temu, aby się z tej przyczyny między ludźmi sedycya jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po inszych królestwach jasnie widzimy, obiecujemy to sobie spólnie, pro nobis et successoribus nostris in perpetuum, sub vinculo iuramenti, fide, honore et conscientii nostris, iż którzy jestechny dissidentes de religione, pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w kościelech krwi nie przelewać, ani się penować confiscatione bonorum, poczcziwością, carceribus et exilio, i zwierzchności żadnej ani urzędowi do takowego progressu żadnym sposobem nie pomagać.“ Zit. nach Konfederacja warszawska 1573 roku wielka karta polskiej tolerancji, hrsg. v. Mirosław Korolko, Janusz Tazbir (Warszawa 1980) 25–26.

<sup>13</sup> Dazu ausführlich Mirosław Korolko, Klejnot swobodnego sumienia. Polemiki wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658 (Warszawa 1974) 77–90.

<sup>14</sup> Michael G. Müller, „Nicht für die Religion selbst ist die Conföderation inter dissidentes

Pathos der Konföderationserklärung und die reichhaltige konfessionelle Landschaft in Polen-Litauen führten dazu, daß in der Forschung die „Toleranzidee“ zum Paradigma einer frühneuzeitlichen Religionsgeschichte Polen-Litauens erhoben wurde<sup>15</sup>. Dagegen wurden konfessionelle Gegenpositionen – etwa die umfangreiche Kontroversenpublizistik – in ihrer Bedeutung relativiert und weniger intensiv beforscht. Die nachhaltigen Anstrengungen zu einer katholischen Reform in Polen-Litauen, in denen auch fundamentalistische Positionen aufscheinen und durchgesetzt wurden, erscheinen häufig im milden Lichte des Toleranzparadigmas.

Nun soll im folgenden nicht eine Gegenposition bezogen und auch für Polen-Litauen die Geltung eines modifizierten Konfessionalisierungsmodells behauptet werden. Ein solcher Beweis ist kaum zu führen, zumal Polen-Litauen über weite Strecken des 17. Jahrhunderts eine multikonfessionelle Gesellschaft blieb, in der lediglich der Katholizismus de facto immer stärker zur herrschenden Konfession erhoben wurde. Allerdings kamen um 1600 auch Strömungen zum Durchbruch, die das traditionelle Nebeneinander der Konfessionen aufkündigten und die verfassungsrechtlich festgeschriebenen Grundlagen einer multikonfessionellen Gesellschaft zwischen 1590 und 1625 soweit aushöhlten, daß 1632 beim Tode Sigismunds III. nur noch sechs nichtkatholische Senatoren gegenüber mehr als 50 Amtsinhabern 60 Jahre zuvor verblieben. Gefragt wird deshalb im folgenden, welches Radikalitäts- und Gewaltpotential dieser Durchsetzung einer einheitlichen katholischen Formation innewohnte. Nacheinander werden dabei Ausprägungen eines katholischen und reformierten Konfessionsfundamentalismus durchmustert, sowie vergleichend auch orthodoxe und unierte Radikalisierungen berücksichtigt. Schließlich wird abschließend die Frage gestellt, welche Faktoren massive militärische Konflikte verhinderten und um 1630 die Lage vorübergehend entspannten.

## 2. Katholischer Konfessionsfundamentalismus

Aus der Perspektive des Heiligen Stuhls stieg seit 1588 die Bedeutung des polnischen Königsthrons und des polnisch-litauischen Staatsgefüges aus mehreren Gründen erheblich an. Mit Sigismund III. Wasa amtierte ein katholischer Herrscher, dem in nicht ferner Zeit die Krone des protestantischen Schwedens zufallen

eingesetzt. ...“ Bekennnispolitik und Respublica-Verständnis in Polen-Litauen, in: *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res-Publica-Verständnis – Konsensgestützte Herrschaft*, hrsg. v. *Luise Schorn-Schütte* (Historische Zeitschrift, Beihefte N.F. 39, München 2004) 311–328, hier 315.

<sup>15</sup> Vgl. *Stanisław K. Olczak*, Tolerancja religijna w Polsce w XVI i XVII stuleciu, in: *Dzieje tolerancji religijnej. Wczoraj, dziś, jutro*, hrsg. v. *Bogusław Wojcik* (Quaestiones ad Disputandum 3, Tarnów 2002) 12–25. Dagegen wird das Nebeneinander von Toleranz und Intoleranz nur selten akzentuiert: *Wiktor Weintraub*, Tolerancja i nictolerancja w dawnej Polsce, in: *Twórczość* 28, H. 12 (1972) 72–88.

würde. In den in Rom allmählich reifenden Plänen zu einer katholisch-orthodoxen Kirchenunion und einer osteuropäischen antitürkischen Liga kam Polen-Litauen aufgrund von dessen Verbindungen in die Moldau, nach Siebenbürgen und nach Ungarn, sowie aufgrund der polnisch-osmanischen Grenze eine Schlüsselrolle zu. Allein auf dem Territorium Polen-Litauens befanden sich die katholischen Bildungs- und Reformstätten, die eine Rückgewinnung verlorenen Terrains in Preußen, in Skandinavien, in Livland und in der orthodoxen Welt ermöglichen sollten: In dem päpstlichen Seminar in Braunsberg – zu dieser Zeit dem einzigen katholischen Zentrum in Ostseennähe – bestanden 1579–1588 ca. 40% der Schüler aus jungen Schweden, die hier für die Rückgewinnung katholischer Bastionen an der Ostsee ausgebildet wurden. Bis 1600 hielt dieser starke Anteil schwedischer Schüler an, der durch eine Stipendienpolitik des polnischen Wasahofes und des Heiligen Stuhls gefördert wurde<sup>16</sup>. Parallel sollten die Akademie in Wilna (gegr. 1578) die litauisch-ruthenischen Territorien und die Jesuitenmissionen in Riga (1584) und Dorpat (1583) Livland dem Katholizismus zuführen. Um diese weitreichenden Pläne umzusetzen, mußte allerdings zunächst die reformatorische Partei in Polen-Litauen ausgeschaltet und die politischen Ziele der Eliten fest mit der Durchsetzung einer katholischen „Leitkultur“ verbunden werden.

Mit dem Pontifikat Clemens VIII. (1592–1605) bestieg zudem ein Papst den Heiligen Stuhl, der selbst als päpstlicher Nuntius 1588/89 in Polen-Litauen tätig gewesen war und die dortigen Verhältnisse sowie einen erheblichen Teil der Akteure aus eigener Anschauung kannte. In den päpstlichen diplomatischen Aktivitäten<sup>17</sup> wie in den Hauptinstruktionen Clemens VIII. schlugen sich das gewachsene Interesse an dem nordöstlichen Europa und die besondere Aufmerksamkeit für Polen-Litauen deutlich nieder: 1593 sollten mit Hilfe der Jesuitenkollegien in Braunsberg, Riga und Dorpat die wichtigsten schwedischen Bistümer (Uppsala, Strängnäs) mit Katholiken besetzt werden und eine Jesuitenniederlassung in Stockholm gegründet werden<sup>18</sup>. Die Bedeutung polnischer katholischer Kader

<sup>16</sup> Angaben auf der Basis von: Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578–1798, hrsg. v. Georg Lübr (Monumenta Historiae Warmiensis 11, Königsberg 1925). – Zu den gegenreformatorischen Anstrengungen in Skandinavien: Oskar Garstein, Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia until the Establishment of the S. Congregatio de propaganda fide in 1622 based on source material in the Kolsrud collection (Oslo 1980); ders.: Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia. Jesuit Education Strategy 1553–1622 (Studies in the History of Christian Thought 46, Leiden 1992).

<sup>17</sup> Neben dem Legaten am polnischen Königshof (VII 1592–VI 1598 Germanico Malaspina, IV 1599–IV 1607 Claudio Rangone) agierten die Kardinallegaten Jerzy (Georg) Radziwiłł (1592) bzw. Enrico Caetani (1596) in Polen-Litauen; als außerordentliche Nuntien entsandte der Heilige Stuhl Bartholomäus Powsiński (1593–1594), Aleksandar Komulović (1593–1598) und Benedetto Mandina (1596). Überblick über die Außenpolitik: Die Hauptinstruktionen Clemens VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592–1605, Bd. 1, bearb. v. Klaus Jaitner (Instruções Pontificum Romanorum, Tübingen 1984) VII–XXXIII.

<sup>18</sup> Instruktion für Bartholomäus Powsiński v. 27. 7. 1593, ebd. 134–143.

wurde dabei unmittelbar ausgesprochen<sup>19</sup>. 1599 wurde in der Instruktion für den päpstlichen Nuntius in Polen-Litauen dies noch einmal unterstrichen: Von der Klugheit der dortigen Politik könne das Heil eines großen Teils der Christenheit im gesamten östlichen und nördlichen Europa abhängen, denn die „antemurale di tutta l'Europa“ stelle einen höchst wichtigen Posten dar<sup>20</sup>. Um diese Ziele zu erreichen, müsse die Warschauer Konföderation als rechtsungültig erklärt werden und dürfe der König keine Staatsämter an Nichtkatholiken vergeben: Eine „Ausrottung der Häresie“ ließe sich mit Hilfe der monarchischen Zentralinstanzen erreichen<sup>21</sup>. Bereits diese offiziellen päpstlichen Vorgaben ließen in dem multikonfessionellen Polen-Litauen keinen Platz für die nichtkatholischen Bekenntnisse.

Folgerichtig stellte in Polen ein katholischer Konfessionsfundamentalismus seit Ende der 1580er Jahre die Warschauer Konföderationsakte und ihre Bestimmungen radikal in Frage<sup>22</sup>: Sie seien in einer tumultartigen Situation ohne Zustimmung des höheren Klerus zustande gekommen, verstießen gegen göttliches Recht, säten politisch Zwietracht und erschwerten jegliche Einigung auf dem Reichstag<sup>23</sup>. So erwiderten etwa nach dem Bericht des Danziger Gesandten auf dem Sejm 1595 die katholischen Abgeordneten, „sie wüßten von keiner Confederation, wollen auch von keiner wissen“<sup>24</sup>. Deshalb besaß der Religionsfrieden seit ca. 1590 eine geringe Regulierungskraft und wurde nur als Zwischenschritt zu einer Aufhebung und Aushöhlung der Glaubensfreiheiten bzw. unter den Nichtkatholiken als

<sup>19</sup> „raccomandandone a' vescovi cattolici et zelanti de la Polonia, altri collocandone nelli collegii di Riga et Dorpat in Livonia et di Brunsberga nella Prussia“, ebd. 139.

<sup>20</sup> „Dalla prudenza del nuntio che risiede per la Sedia Ap<sup>ca</sup> in Polonia può dipendere ben spesso la salute di gran parte della christianità per essere quel Regno come antemurale di tutta l'Europa verso l'Imperio Turchesco, Tartari, Moscoviti. E però deve V.S. stimare de essere eletta a carico molto importante [...]“. Instruktion für Claudio Rangone v. 20. 2. 1599, ebd. Bd. 2, 597–610, hier 598.

<sup>21</sup> „Gli heretici nessuna cosa hanno più nell'animo che la confederatione, per la quale potrebero godere così esse comi gli cattolici gli beni ecclesiastici, te di qua derivarebbero quelle pessime conseguenze, che mostra l'esempio della Sassonia. L'ordine ecclesiastico è stato sempre oppugnatore acerbissimo degli heretici in questo negotio [...] et li beneficii del Regno non si conferiscano ad heretici [...] Con S.M<sup>ta</sup> insti V.S. in ogni occasione, che si aiuti la estirpatione delle heresie, et si sostentino operarii atti a propagare la vera fede cattolica et lo confermi in questa deliberatione di non dar gradi ad heretici, essendo questo potentissimo ad estirpar l'heresie [...]“. Ebd. 608–610.

<sup>22</sup> Die katholische Reform ist, insbesondere in ihren radikalen Ausprägungen, bis heute in der polnischen Forschung im Vergleich zur Reformation wenig bearbeitet. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung konzentriert sich auf organisationsgeschichtliche Forschung und theologische Fragen, während die konfessionellen Konflikte nur randständig behandelt werden; vgl. etwa die Handbuchcharakter besitzende Darstellung *Historia Kościoła w Polsce*, Bd. 1,2 (Poznań 1974).

<sup>23</sup> So die Rede im Senat von Primas Stanisław Karnkowski v. 6. 5. 1596, *Biblioteka Czartoryska* 2724, 335–337; publizistische Begründung: (*Piotr Skarga*), *Proces konfederacyjnej* (Kraków 1595).

<sup>24</sup> *Archiwum Państwowe w Gdańsku* (weiter AP Gdańsk) 300, 29/56, Bl. 40v–41; *Leszek Jaromiński*, *Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVII wieku* (Warszawa 1992) 94.



Markstein zu einer rechtlichen „Exekution“ und militärischen „Befestigung“ der individuellen Gleichberechtigungsbestimmungen angesehen<sup>25</sup>.

Zwar gab es zurückhaltende Stimmen auch im katholischen Lager: Sigismund III. hatte gelobt, die Rechte und Freiheiten der Protestanten zu bewahren (30. 1. 1588). Bis zur Jahrhundertwende existierte eine starke, auch unter dem hohen Klerus vertretene Gruppe, die vom konfessionellen Ausgleich lebensgeschichtlich geprägt worden war und die Konföderationsbestimmungen akzeptierte: Adelspolitiker innerhalb des hohen Klerus hatten den konfessionellen Ausgleich unterstützt (Franciszek Krasiński, Dymitr Solikowski), und noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts befürwortete etwa Wawrzyniec Goślicki, bis 1607 nacheinander Bischof von Kamieniec, Chełm, Przemyśl und Posen, einen konfessionellen Kompromiß. Noch schwerer wog, daß auch katholische Adlige in der Aufhebung der Religionsfreiheit einen ersten Schritt zur Gefährdung sämtlicher ständischer Freiheiten sahen. Eine um den Großkanzler der Krone Polen, Jan Zamoyski (1542–1605), gescharte gemischtkonfessionelle Partei befürwortete jenseits konfessioneller Konflikte politische Lösungen<sup>26</sup>.

Dagegen suchte seit Anfang der 1590er Jahre ein Bündnis von Königshof, katholischen Religionspartei und Kleinadel ein systematisches Rollback aller protestantischen (und parallel der orthodoxen) Positionen und Rechte zugunsten einer katholischen Einheitskirche auszulösen. Sigismund III. umgab sich seit 1591 ausschließlich mit katholischen Beratern und zog in bisher unbekanntem Ausmaß Jesuiten als Prediger und königliche Beichtväter an seinen Hof: Die *missio aulica*, die unter Stefan Bathóry aus zwei Jesuiten bestanden hatte, wuchs auf fünf „patres aulici“ an, das neu eingerichtete und mit Skarga besetzte Amt des Hofpredigers gewann neben dem königlichen Beichtvater (Bernard Gołyński SJ [† 1599], dann Friedrich Bartsch SJ [1549–1609]) an Gewicht.

Ein für den polnischen Königshof neues Phänomen stellte die Formierung einer strengkatholischen Gruppe von weltlichen adligen Hofbeamten dar, die durch Erziehung, die Verinnerlichung eines theokratischen Frühabsolutismus italienischer Prägung und fortgesetzte lebensweltliche Kontakte mit Klerikern und Ordensgeistlichen eine katholische Hofpartei ausbildeten. Personen wie Andrzej Bobola (1540–1616), als langjähriger Krakauer Burggraf, Kronkämmerer (*Praefectus Camerae Regiae*) Sigismunds III. und entschiedener Förderer der Jesuiten eine der Schlüsselpersönlichkeiten des Wasahofes in den ersten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts<sup>27</sup>, und Feliks Kryski (1562–1618) schufen zusammen mit den

<sup>25</sup> Analyse der Diskussion bei *Korolko*, Klejnot 91–109.

<sup>26</sup> Hierzu liegt eine umfangreiche polnischsprachige Literatur auf der Basis des Briefarchivs von Jan Zamoyski vor; zur Einführung: *Wojciech Tygielski*, *Politics of patronage in Renaissance Poland. Chancellor Jan Zamoyski, his supporters and the political map of Poland, 1572–1605* (Fasciculi historici 15, Warszawa 1990). In der katholischen Publizistik wurde diese Gruppe als „lauwarme Katholiken“ („freddo Cattolico“, „jałowi katolicy“) oder „pseudopoliticos“ verspottet, vgl. *Korolko*, Klejnot 21, 100.

<sup>27</sup> „totius Societatis defensor et propugnator“, „benefactor“. PSB 2, 153–155. *Ludwik Zarewicz*, *Andrzej z Piasków Bobola, podkomorzy koronny Zygmunta III, jakim był, a jakim go kronika biskupa Pawła Piaseckiego przedstawia* (Lwów 1876).

geistlichen Senatoren eine „pressure group“, in deren Denken sich die Durchsetzung des Katholizismus und das Wohl der polnischen Krone unauflösbar miteinander verbanden.

Verbliebene calvinistische Inhaber von Hofämtern wurden unter Androhung des Entzugs der königlichen Gnade zur Konversion angehalten und genötigt, sich an der nachtridentinischen Religionspraxis zu beteiligen. Der reformierte litauische Hofmarschall Krzysztof Dorohostajski (1562–1615) nahm vor diesem Hintergrund 1597 an einer Pilgerreise des Hofes nach Tschenstochau teil und hielt ironisch fest: „In Tschenstochau erledigten wir nicht mehr, als uns vor Bildern zu verneigen und Götzenbilder aus Silber und Wachs aufzustellen.“<sup>28</sup> Angesichts der Mechanismen der Ämtervergabe und der umfangreichen, die Teilnehmer ermüdenden Frömmigkeitspraxis, war der Wasahof um 1600 fast ausschließlich katholisch besetzt.

Zu dieser konfessionellen Homogenisierung der polnischen Eliten trug die Brester Kirchenunion von 1596, die die Unterstellung der orthodoxen Bistümer Polen-Litauens unter päpstliche Jurisdiktion vollzog, entschieden bei. Neuere Forschungen über den Vorbereitungsprozeß der Kirchenunion kommen zu dem Schluß, daß die Entscheidung für die Union – trotz zahlreicher warnender Stimmen, die eine Polarisierung der ruthenischen Gesellschaft und innere Konflikte befürchteten – nicht aus politischen Erwägungen, sondern unter dem Druck konfessioneller Motive getroffen wurde.<sup>29</sup> In der Diktion des Nuntius Malaspinga wurde dies so umschrieben: „[alle sind zum Schluß gekommen], daß es sich nicht lohnt, über alle künftigen trügerischen Ereignisse zu urteilen. [Es lohnt sich] aber, diese Sache der Vorsehung und der Voraussicht Gottes anzuvertrauen [...]“<sup>30</sup>. Eine neuere Aktenanalyse faßt den Entscheidungsprozeß und seine Folgen in den ruthenisch-litauischen Territorien so zusammen: „Die konfessionellen Imperative gewannen die Oberhand über die Staatsraison. Und später wurde es immer schwieriger, zu einer pragmatischen Politik bezüglich der Union und der Orthodoxie zurückzukommen. Die polnische Regierung wurde sozusagen zur Geisel des 1595 gefaßten Beschlusses; der Einfluß der konfessionellen Motive auf die Politik Sigismund III. wurde immer stärker.“<sup>31</sup> Die Umsetzung der Kirchenunion

<sup>28</sup> „W Częstochowie niceśmy więcej nie sprawili, jedno się obrazkowi pokłoniwszy, część srebrnych, część woskowych stawiali bałwanków.“ Krzysztof Dorohostajski an Krzysztof „Piorun“ Radziwiłł, 30. 9. 1597, Archiwum Główny Akt Dawnych (im folgenden AGAD) AR V, Nr. 3213; zit. nach Urszula Augustyniak, *Wazowie i „królowie rodacy“*. Studium władzy królewskiej w Rzeczypospolitej XVII wieku (Warszawa 1999) 75.

<sup>29</sup> Michail V. Dmitriev, Die Kirchenunion von Brest (1596) und die Konfessionalisierung der polnischen Ostpolitik in der Regierungszeit Sigismunds III., in: Rußland, Polen und Österreich in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Walter Leitsch zum 75. Geburtstag, hrsg. v. Christoph Augustynowicz (Wien 2003) 159–177.

<sup>30</sup> Bericht Malaspingas vom 22. 9. 1595, nach ebd. 174. Abdruck der Relation: Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600), hrsg. v. Athanasius G. Welykyi (Romae 1970) 149–153.

<sup>31</sup> Dmitriev, Kirchenunion von Brest 177. Gegenposition der katholischen Kirchengeschichtsschreibung: Bolesław Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, in: Unia brzeska, ge-

seit 1596 bedeutete die Kirchenspaltung in Unierte und Orthodoxe, die in Kürze zu einem Kampf um einzelne Kirchen, Klöster und Pfründen zwischen beiden Kirchenorganisationen eskalierte<sup>32</sup>. Der bei der Orthodoxie verbliebene Klerus wurde seit 1602/05 nicht mehr durch königliche Privilegien anerkannt und radikalisierte sich in den Konflikten mit der unierten Kirchenhierarchie. Politisch führte dies zu einer Ausschaltung der durch Konversionen dezimierten und in Konflikten paralyisierten nichtkatholischen ruthenischen Eliten, die im polnisch-litauischen Staatsverband seit 1600 kaum mehr in Erscheinung traten.

Das Bündnis von katholischen Monarchen, Ordensgeistlichen, katholischer Hofpartei und in katholischen Bildungseinrichtungen radikalisierten jungen Adligen kam seit 1587 in einer ganzen Serie von Ausschreitungen in den der königlichen Jurisdiktion unterstellten Städten und in Zerstörungen protestantischer Gotteshäuser zum Ausdruck. Zwar hatte es städtische Tumulte mit konfessionellem Hintergrund bereits seit Auftreten der Reformation gegeben, doch gewannen die Ausschreitungen seit Ende der 1580er Jahre eine neue Qualität, da sie von der katholischen Kontroverspublizistik gerechtfertigt, zumindest in den Wellen von 1591 (Krakau, Wilna), 1611 (Krakau, Posen, Lublin, Wilna) und 1614 (Posen, Lublin) überregional koordiniert und sich anschließende juristische Ahndungen verschleppt wurden<sup>33</sup>. Die an den Ausschreitungen aktiv beteiligten Personen blieben zumeist, sofern nicht unmittelbare Akte von Selbstjustiz durch protestantische Adlige stattfanden, straflos. Ziele der Ausschreitungen bildeten öffentliche nichtkatholische Einrichtungen (Gotteshäuser, Friedhöfe) und öffentliche Demonstrationen nichtkatholischen Glaubens (Begräbniszüge) mit der Absicht, durch „Rituale der Gewalt“ das öffentliche Leben der nichtkatholischen Konfessionen zum Erliegen zu bringen und eine uneingeschränkte Dominanz katholischer Frömmigkeitsformen (Prozessionen, Wallfahrten, Heiligenverehrung) durchzusetzen.

Als Präzedenzfall erwiesen sich die Krakauer Ereignisse, wo 1587–91 die reformierten und antitrinitarischen Gotteshäuser mehrfach angezündet bzw. demoliert wurden. 1591 wurden in mehrtägigen Ausschreitungen, während der Anwesenheit des Königs, die Krakauer protestantischen Gotteshäuser dem Erdboden gleich gemacht; daraufhin erließ Sigismund III. ein Verbot des Wiederaufbaus protestantischer Gotteshäuser in seiner Residenzstadt<sup>34</sup>. Katholische Publizisten

neza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich, hrsg. v. *Ryszard Łużny* (Kraków 1994) 26–44.

<sup>32</sup> Überblick für die Jahre bis 1632: *Antoni Mironowicz*, Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej (Białystok 2001) 69–96.

<sup>33</sup> Unersetzt: *Wacław Sobieski*, Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III. (Warszawa 1902); Beschreibung von Einzelfällen auf Aktenbasis: *Henryk Wisner*, Rozróżieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku (Warszawa 1982) 82–109; Analyse der Wilnaer Ausschreitungen: *Marceli Kosman*, Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku (Wrocław 1978) 70–97. – Infolge der älteren Konzentration auf antiprotestantische Ausschreitungen fehlt in der Forschung der Blick dafür, daß parallel auch Orthodoxe und Juden betroffen waren.

<sup>34</sup> *Jarmiński*, Bez użycia siły 30. Schilderung der Ereignisse bei *Sobieski*, Nienawiść 55–60;

rechtfertigten die Kirchenzerstörungen mit dem Verweis auf die göttliche Vorsehung, die keine „häretischen Synagogen“ wünsche. Die Religionsartikel der Warschauer Konföderation „verbreiten nur Häresien und unterschiedliche Lehren. Es widerspricht dem Göttlichen und menschlichem Recht und dem Wohl der respublica, alle Glaubenslehren und Sekten zu dulden, die sich jemand ausdenkt“<sup>35</sup>.

Zwischen 1591 und 1615 kam es zu ca. 60 Tumulten und Ausschreitungen in den direkt der königlichen Gerichtsbarkeit unterstellten polnischen und litauischen Großstädten, die nach spezifischen Mustern abliefen: Protestantische Gotteshäuser wurden geplündert und angesteckt sowie Begräbniszüge überfallen. Insbesondere in der Krone Polen (weniger im Großfürstentum Litauen) wurden die folgenden Prozesse verschleppt, die Angeklagten entwichen, oder es wurden protestantische Angeklagte als Schuldige verurteilt. In den Prozessen vor dem Krontribunal spielten dabei die Deputierten des katholischen Klerus eine Schlüsselrolle, indem es gelang, Prozesse in geistlichen Fragen mit Freisprüchen, Reinigungseiden oder einem Verbot des Wiederaufbaus der protestantischen Kirchen enden zu lassen<sup>36</sup>. Protestantische Forderungen nach der Einsetzung von Sondergerichten auf den Landtagen und dem Reichstag wurden abgelehnt, wobei Vertreter der katholischen Religionspartei, wie der Bischof von Kujawien Hieronim Rozrażewski, am 9. 6. 1593 öffentlich im polnischen Senat auf reformierte Beschwerden erklärten, man habe „das Unkraut auszureutten“<sup>37</sup>. Andere katholische Geistliche wie Jakub Wujek (1541–1597), der Autor der ersten katholischen Bibelübersetzung ins Polnische, forderten öffentlich, Anhänger der Reformation, die die menschlichen Seelen vergifteten, müsste man eigentlich verbrennen, ertränken oder aufhängen<sup>38</sup>.

Trotz wiederholter Bemühungen gelang es auf dem Forum des Sejms gegenüber dem Widerspruch der katholischen geistlichen Senatoren nicht, die Bestimmungen der Warschauer Konföderation mit Strafbestimmungen und -androhungen zu versehen. Angesichts der Blockade im Sejm erreichte auch die Mehrheit der protestantischen Landboten und gemäßigt katholischer Vertreter nur kurzfristig, während der Abwesenheiten Sigismunds III. in Schweden, gültige „Sejmkonstitu-

Gottfried Schramm, Reformation und Gegenreformation in Krakau. Die Zuspitzung des konfessionellen Kampfes in der polnischen Hauptstadt, in: ZfO 19 (1970) 1–40.

<sup>35</sup> (Piotr Skarga), Upominanie do ewanyelików, y do wszystkich społem nie Katolików, iż o skazanie zborów Krakowskich gniewać się i nic nowego burzliwego zaczynać nie mają (Kraków 1592), Druck: Korolko, Klejnot 176–214, hier 180.

<sup>36</sup> Vergleich der polnischen Gerichtsbarkeit mit dem Reichskammergericht: Hans-Jürgen Bömelburg, Wybór i profesjonalizacja w Europie Środkowej: porównanie składu Trybunału Koronnego i Sądu Kameralnego Rzeszy, in: XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich. Pamiętnik, Bd. 2, 2 (Toruń 2001) 197–206; Marek Wąjsblum, Ex registro arianismi. Szkice z dziejów upadku protestantyzmu w Małopolsce (Kraków 1948). Da die Aktenbestände des polnischen Krontribunals 1944 von deutschen Brandkommandos vernichtet wurden, sind keine Forschungen zum Krontribunal möglich.

<sup>37</sup> Jarminski, Bez użycia siły 50.

<sup>38</sup> Tazbir bei Skarga, Kazania sejmowe LXXIII.

tionen gegen Tumulte“ (1593, 1598)<sup>39</sup>. Als ein Projekt einer Sejmkonstitution gegen konfessionelle Ausschreitungen von den geistlichen Senatoren blockiert wurde, kam es am 19. 3. 1597 zu Tumulten im Sejm; spätere Versuche, Dekrete des Sejms zu erlassen, scheiterten an den geistlichen Senatoren.

Seit 1591 bestand infolgedessen in den königlichen Städten kein effektiver Rechtsschutz für Andersgläubige, ein Sachverhalt, der zahllose Polemiken sowie Versuche von Selbstjustiz auslöste. Die 1596 erfolgte Verlegung der königlichen Residenzstadt in das masowische Warschau verfestigte diesen Zustand auch für die Hauptstadt des Staatsverbands, da masowische Reservatrechte andersgläubige Gottesdienste im ganzen Land ausschlossen und mit dem zahlreichen regionalen Kleinadel Gruppen bereitstanden, um dieses Verbot durchzusetzen<sup>40</sup>.

Der inszenierte Charakter der Vorfälle wird an der Beschränkung der Vorkommenisse allein auf die königlichen Städte erkennbar, während die adligen Besitzer und Gerichtsherren in den Privatstädten solche „Tumulte“ effektiv zu verhindern wußten. Infolge der gewalttätigen Ausschreitungen befanden sich um 1620 die großen Städte der Krone Polen und des Großfürstentums Litauen (ohne das Königliche Preußen) fest in den Händen des katholischen Klerus und der katholischen Eliten, während die Protestanten auf Privatstädte (Raków, Stuck, Birsen, Schwerzenz bei Posen) und die deutschsprachigen Städte des Königlichen Preußen verwiesen waren.

Argumentativ wurden die Schritte zur Aufhebung des konfessionellen Nebeneinanders mit der Denkfigur begründet, die konfessionelle Vielfalt sei Ursache für die Konflikte innerhalb des polnisch-litauischen Reichsverbandes, da die Häretiker keine Lehrautorität und keine Rechtszüge anerkannten. Ständisch-bündische Übereinkünfte – als „zgoda“ (Übereinkunft) ein Kernbegriff der polnischen frühneuzeitlichen Staatlichkeit – würden von den Protestanten unterlaufen<sup>41</sup>. Die Toleranz gegenüber Andersgläubigen sei die Ursache für den Niedergang des Gemeinwesens. Katholische Hardliner wie der Posener Domherr und langjährige Deputierte zum Krontribunal Hieronim Powodowski (1543–1613)<sup>42</sup> führten aus, so wie Gott das Volk Israel für Vergehen und Abfall gestraft habe, so stehe dies

<sup>39</sup> Volumina legum, Bde. 1–8 (Petersburg 1859–1860), Bd. 9 (Kraków 1889, ND Warszawa 1980) Bd. 2, 342/343 (1593); 366 (1598).

<sup>40</sup> Zur rein katholischen Öffentlichkeit in Warschau *Gottfried Schramm*, Problem reformacji w Warszawie w XVI w., in: *Przegląd historyczny* 54 (1963) 557–570.

<sup>41</sup> „Lecz u heretyków, wedle nauki i zwyczaju ich, takiego do jedności i zgody nie masz sposobiania. Bo nigdy z jedną wiarę i nauką nie idą, ale z wielą wiar i nauk. Nie mają, ani chcą mieć sędziogo o wiarę i Pisma rozumienie, na którego by się rozsądek dali.“ *Skarga*, Kazania sejmowe 104.

<sup>42</sup> PSB 28, 282–285; *Miroslaw Korolko*, Poglądy polityczne i społeczne Hieronima Powodowskiego, in: *Odrodzenie i reformacja w Polsce* (im folgenden zit.: OIR) 12 (1967) 87–97. Powodowski forderte bereits 1582 in einer programmatischen Dedikation an Stefan Bathóry die Entfernung der Antitrinitarier aus Polen-Litauen: *Hieronim Powodowski*, Wędzidła na sprosne błędy a bluźnierstwa nowych arianów (Poznań 1582). Abdruck der Einleitung mit Textfragmenten: *Literatura arianska w Polsce XVI wieku*. Antologia, hrsg. v. *Lech Szczucki, Janusz Tazbir* (Warszawa 1959) 546–555. Zeitgenössische Fortschreibung: *Wędzidła na błędy i bluźnierstwo nowoariańskie. Części wtorej księga pierwsza* (Kraków 1588).

nun für die Krone Polen zu befürchten (1595): „die unselige Tochter Babylons stieß in große Teile Deiner Rüstung ihre Krallen und säte in Deinen Reihen religiöse Unruhe und Aufruhr: sodaß in Dir [der Krone Polen, H.J.B.] nicht wie bei Deinen Vorfahren ein Gott als Dein Führer auftritt, sondern die Götzen verschiedener unzähliger Sekten, während Du selbst, wie der Prophet sagte, Gottes Segen verachtest und Deine prächtigen Kleider in Konfusion, Aufruhr und fluchwürdige Taten kleidest, die so in Dich eindringen, daß Du Dich ihrer nicht entledigen kannst.“<sup>43</sup> Polen drohe als Heimstatt „jeglicher Form von Aufruhr und Unordnung“ die göttliche Bestrafung<sup>44</sup>.

Ein solch biblisch begründeter Fundamentalismus sah in den Protestanten (und in zweiter Reihe auch den Orthodoxen) ein Grundübel, für deren Machenschaften genügend Belege aus dem Reich, Frankreich, Böhmen und Ungarn bereitstünden. Deswegen sollten auch die polnischen Katholiken Vorbilder der Auseinandersetzung aus dem Reich übernehmen, die Protestanten mit Krieg überziehen und eine konfessionelle Homogenisierung Polen-Litauens durchsetzen<sup>45</sup>. Piotr Skarga führte dies in seiner fünften Sejmpredigt, mit dem programmatischen Titel „Wie der katholische Glaube Ordnungen und Königreiche glücklich bewahrt und die Häresie sie zugrunde richtet“, aus. Falls die Zuhörer und die polnischen Eliten diese Lehre nicht annehmen wollten, so sei das Verderbnis unabwendbar: „Euer ganzes Königreich wird zerfallen, wenn ihr diesen neuen Stand, [...] das heißt die Evangelischen oder eher alle Häretiker, aufnehmt.“<sup>46</sup> Erkennbar werden hier, wie auch bei Powodowski, apokalyptische Muster<sup>47</sup>, wobei wiederholt das Schicksal Ungarns und die osmanische Bedrohung beschworen wurden, mit denen Zuhörer

<sup>43</sup> „nieszczęsna córko Babilońska puściłaś wielkiej części nity tego uszykowania swego, przyjasyz w pośrzodek siebie zamieszanie religijnej i wszelakiego dobrego porządku: tak, iż w tobie [w koronie polskiej, H.-J.B.] nie najduje się jako w przodkach twoich jedenże P. Bóg wódz twój, ale bałwani rozmaitych a niezliczonych sekt, tedy też, gdy według Proroka, ty sama pogardziłaś takim błogosławieństwem Pańskim, z dopuszczenia jego, słusznie przyoblekałaś jako za strojną szatę konfuzję albo zamieszanie i przeklęctwo, które się w cię tak wpoilo że go pozbyć nie możesz.“ *Hieronim Powodowski*, Proposycja z wyroków Pisma św. zebrana na sejm walny koronny krakowski, w roku 1595 (Kraków 1595) 5–6.

<sup>44</sup> „wszelakiego zamieszania i nierządu“. *Korolko*, Poglądy 89.

<sup>45</sup> *Hieronim Powodowski*, Porozumienie kalwinistów francuskich z protestantami niemieckimi o pogodzeniu religijnej swej i o podniesieniu wojny przeciw katolikom (Poznań 1585) Bl. B4: „Ten odpis onych zacnych Książąt Rzeskich, może być powodem nam Polakom do szczyrego w tych różnicach między sobą rozprawienia“. Ähnlich auch *Piotr Skarga*, Wzywianie do jednej zbawiennej wiary (1611).

<sup>46</sup> „Upadnie wszystko królestwo wasze, jeśli ten nowy stan, z którym się to ciało nie urodziło, do niego, to jest ewangeliki albo raczej wszyscy heretyki, przyjmiecie.“ *Skarga*, Kazania sejmowe 98.

<sup>47</sup> Der Jesuit Fryderyk Bartsch, Vizeprovinzial der litauischen Jesuiten und ab 1600 Beichtvater König Sigismunds III., formulierte brieflich an Skarga: „Es ist sicher, daß der Herrgott solche Sünden bestraft, wenn die Obrigkeit es nicht tut [...] seine scharfe Strafe wird kommen [...] Und wer weiß, ob sie von Polen weit entfernt ist?“ (pewna, iż takie grzechy Pan Bóg karze, gdy ich urząd nie karze [...] sroga pomsta jego następuje [...]) A kto wie, jeśli i od Polski daleka?) 4. 9. 1609, Druck: Listy ks. Piotra Skargi T.J. z lat 1566–1610, hrsg. v. Jan Szymański (Kraków 1912) 281–282.

und Leser eingenommen werden sollten. Zugleich wurden die protestantischen Konfessionen als „fremder Glaube“, als „deutsche Lehre“ o.ä. national ausgegrenzt. Am Wasahof und unter der radikalen katholischen Konfessionspartei dominierte seit den 1590er Jahren eine Aufteilung der Welt in Fromme und Feinde, zu denen gleichermaßen Protestanten, Orthodoxe und die nichtchristliche Bedrohung gezählt werden.

Aus dieser Grundfigur folgte eine generelle Denunzierung von protestantischen und orthodoxen Handlungsmustern, die als „Verrat“ und „Verschwörung“ gedeutet wurden. Andrzej Bobola warf zusammen mit Skarga protestantischen Führern wiederholt königsfeindliche Verschwörungen vor: In Konventikeln und Synoden schmiedeten diese mit ausländischer Hilfe Umsturzpläne<sup>48</sup> und suchten in heimlichen Versammlungen und Ränkespielen Zuflucht<sup>49</sup>: „nun fühlen wir endlich, was die Häresie bedeutet, was für ein Gift und einen giftigen Stachel sie für die Katholiken bereithält [...] Sie haben sich schon mit den preußischen Städten konföderiert, und dadurch offensichtlich mit allen jenseits des Meeres gelegenen Hansestädten, andere sagen sogar, mit den Brandenburgern [...] dort erhalten sie schon Geldhilfen und wollen aus den Städten den Bürgerkrieg zu uns tragen, denn sie haben dort eine Zuflucht [...]“<sup>50</sup>.

Zwischen 1600 und 1630 erschütterte eine Folge von Verschwörungsvorwürfen und -konstruktionen die polnisch-litauischen Eliten und vergiftete die Beziehungen zwischen den führenden Persönlichkeiten. An der Spitze dieser „Verschwörungen“ sollten dabei weitgehend protestantische (orthodoxe) Führer stehen, die in Verbindung mit den protestantischen Staaten (bzw. Moskau) den Untergang der Krone Polen vorbereiteten. Dieses massive Hervortreten von Verschwörungsvorwürfen gegenüber anderskonfessionellen Eliten ist mit der postulierten „Toleranzgesellschaft“ nicht vereinbar, denn es vergiftete die lebensweltlichen Beziehungen. Zudem wurden die nach 1600 deutlich zunehmenden militärischen Auseinandersetzungen (mit Schweden, Moskau und dem Osmanischen Reich) in der katholischen Öffentlichkeit Polen-Litauens überwiegend als ideologisch-konfessioneller Kampf mit „Häretikern“ und „Ungläubigen“ gedeutet. Die nichtkatholischen Eliten standen in dieser Konstellation kontinuierlich im Verdacht der Illoyalität, der stets neu aufgeworfen werden konnte.

<sup>48</sup> *Jarmiński*, Bez użycia siły 58, 118.

<sup>49</sup> „sie flüchten sich in hinterlistige Versammlungen und Einfälle“ (do chytrych rad i wynalazków swoich uciekają się), *Skarga*, Kazania sejmowe 96; *Urszula Augustyniak*, Potworne konspiracje, czyli problem zdrady w Rzeczypospolitej w czasach Wazów, in: *Barok I* (1994) 89–105.

<sup>50</sup> „pomocajmyż się jedno, co to jest herezja, jaki to jad i żądło jadowite na katoliki [...] A to się już sknfederowali z miasty pruskimi a snać przez te z wszystkimi zamorskimi cum anstatis, insze mówią, że i z Brandenburczykami [...] tam już mają pomoc pieniężną i inszą od miast chcą introducere civile bellum, mając ucieczkę do miast [...]“ Andrzej Bobola an einen unbekannten Empfänger, Kraków 27. 3. 1607, AGAD, AR, dz. IV, Bd. 9, kop. 91 (falsche Signatur als Brief Bogusław Radziwiłłs); zit. nach „Spisek orleański“ w latach 1626–1628, hrsg. v. *Urszula Augustyniak*, *Wojciech Sokołowski* (Warszawa 1990) 8.

### 3. Reformierte Deutungsmuster und konfessionelle Kriegsmotive (1590–1620)

Der polnische Monarch besaß eine Waffe zur politischen Ausschaltung der protestantischen Eliten, die oft unterschätzt wird: In seinen Händen lag die Vergabe sämtlicher zentraler wie regionaler Ämter, die durchweg mit erheblichen Güterverleihungen (Starosteien) und materiellen Vorteilen auf Lebenszeit des Empfängers gekoppelt war. Hierdurch ließen sich nicht nur die zentralen Eliten, sondern bei langfristiger und konsequenter Anwendung auch die regionalen Eliten neu konstituieren. Der 45 Jahre – von 1587 bis 1632 – regierende Sigismund III. setzte diese Waffe strategisch ein: Protestantische Kandidaten wurden vom Königshof systematisch bei der Vergabe von Ämtern übergangen: Zwischen 1593 und 1599 vergab der König in Polen-Litauen die Ämter nur an Katholiken, 1605–1618 entfielen von 120 Nominierungen nur sieben (5,8%) auf Nichtkatholiken. Dies verschob die politischen und ökonomischen Machtgewichte: Waren etwa im Großfürstentum Litauen 1586 56% der Ämter in protestantischen Händen, so nahm die Zahl protestantischer Amtsinhaber über 42% (1596) auf 36% (1606) ab; 1632 gab es im Großfürstentum Litauen keinen protestantischen Senator mehr, obwohl nach wie vor zentrale Familien protestantisch geblieben waren<sup>51</sup>.

In den betroffenen protestantischen und orthodoxen Eliten löste dieses Abschneiden von politischen und wirtschaftlichen Karrierewegen Abstiegsängste und Konversionen, bei einer sich radikalisierenden Gruppe konfessionell-politisches Gegenhandeln und schließlich offenen Widerstand aus. Im reformierten Lager kam dabei um 1600 dem litauischen Adel eine Schlüsselrolle zu, da hier die konfessionellen Verhältnisse verfassungsrechtlich unangreifbar geregelt waren und die reformierten Eliten auf Eigengütern auch politisch-militärisch relevante Kräfte besaßen: Um 1600 existierten in Litauen ca. 200 katholische Pfarreien und 200 protestantische Gotteshäuser, davon über 140 reformierte<sup>52</sup>. Die Beschlüsse der Warschauer Konföderation von 1573 waren in das Dritte Litauische Statut übernommen worden und erlangten damit im Großfürstentum einen Gesetzescharakter, der von katholischer Seite nicht angezweifelt werden konnte<sup>53</sup>. Zugleich bestanden abweichend zur Krone Polen und nur mit der Ukraine vergleichbar große Eigengüterkomplexe, die ihren Besitzern eine von der Krone unabhängige wirtschaftlich-politische Machtbasis gaben und sogar die Einführung eines reformierten Bekenntniszwangs erlaubten<sup>54</sup>. Der Herrschaftsbereich und die Ein-

<sup>51</sup> Andere Akzentuierung: *Augustyniak*, Wazowie 202–205.

<sup>52</sup> *Stanisław Tworek*, Z zagadnień liczebności zborów kalwińskich na Litwie, in: *OiR* 17 (1972) 207–214.

<sup>53</sup> 1588 metų Lietuvos statutas Bd. 1–2, hrsg. v. *Ivan I. Lappo* (Kaunas 1934–1938). Zu Versuchen, das Statut auszuhebeln sowie den Kirchenfrieden bewahrenden Gegeninitiativen *Henryk Wisner*, Sejmiki litewskie i kwestia wyznaniowa 1611–1648, in: *OiR* 23 (1978) 123–150.

<sup>54</sup> *Stanisław Tworek*, Przymus wyznaniowy na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII w., in: *OiR* 19 (1974) 161–164; Fallstudie: *Rafał Degiel*, Protestanci i prawo-



künfte der bedeutendsten Familien, etwa der in einen katholischen und einen reformierten Zweig aufgespaltenen Radziwiłłs, lassen sich mit der Position herausgehobener Reichsfürsten vergleichen. Wenn die protestantischen Eliten um 1600 in Polen-Litauen ein reales Widerstandspotential besaßen, so konzentrierte sich dieses im Großfürstentum Litauen<sup>55</sup>. Dagegen waren die protestantischen Eliten in Groß- und Kleinpolen in ihrer Machtbasis vom Königshof abhängig und durch die Nachbarschaft zu den Machtzentren Krakau und Warschau königsnäher orientiert.

Hinzu traten konfessionelle Spezifika: In Großpolen besaß die stärker auf Ausgleich orientierte böhmische Konfession ein starkes Gewicht, in Kleinpolen teilweise antibellizistisch orientierte antitrinitarische Eliten. Innerprotestantische Differenzen erschwerten die Kommunikation. Dagegen konnten die calvinistischen Eliten Litauens als relativ einheitlich und durch einen ähnlichen Bildungsgang geprägt – um 1600 mit Aufenthalt in Altdorf, Heidelberg, Basel und hugenottischen Zentren – gelten<sup>56</sup>.

Zu beachten ist weiterhin die zeitliche Dimension: Um 1590 vertrauten die reformierten Eliten noch gänzlich auf das bewährte System der Aushandlungen und Übereinkünfte auch in konfessionellen Fragen, das fest in dem politischen frühparlamentarischen System Polen-Litauens verwurzelt war. Die gezielte Ämtervergabestrategie des Hofes und die Ausschreitungen gegen protestantische Kirchen in den 1590er Jahren stellten diese Aushandlungsstrategie in Frage und begünstigten unter den polnisch-litauischen Protestanten eine Logik des Konflikts.

Erste Forderungen und Pläne einer protestantischen Union als politisch-militärisches Schutz- und Trutzbündnis entstanden im Preußen königlich polnischen Anteils, wo der Adel in hohem Maße von den an Ämter gebundenen und auf Lebenszeit verliehenen Starosteigütern abhängig war, die aus den Komtureien des Deutschen Ordens hervorgegangen waren. Ende 1594 entwarf der Adlige Jerzy Kliński gegenüber einem Gesandten der Stadt Danzig solche Pläne: „Demnach wolte vonnöthen sein, das die Religionsverwanten bei einander hiltten, und sich zusammen schlügen, auch das [...] nicht auf einen allein alle Schwierigkeit fülle [...] Er hielte es für hoch nöhtig, das man eine Liga der Religionsverwanten in Preußen und Polen machen wollte [...] wider die [...] Widersacher des Evangeli-

slawni. Patronat wyznaniowy Radziwiłłów birżańskich nad Cerkwią prawosławną w księstwie słuckim w XVII w. (Warszawa 2000); Diskussion des verstreuten Forschungsstandes bei *Mathias Niendorf*, Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit. (Wiesbaden 2006) 120–155.

<sup>55</sup> Auch gegenreformatorische Publizisten sahen dies ähnlich, etwa formulierte der Jesuit Jan Wielewiczki (1566–1639) in seiner Chronik über die Ereignisse 1611: „post multas difficultates ab haereticis Calvinistis, quibus adhuc plena est Lituania“. *Jan Wielewiczki*, Dziennik spraw domu zakonnego oo. Jezuitów u św. Barbary od r. 1579 do 1629 (Scriptorum Rerum Polonicarum 14, Kraków 1889) 45.

<sup>56</sup> Zur Konfessionalisierung der Bildungsreisen des Adels: *Hans-Jürgen Bömelburg*, Adlige Mobilität und Grand Tour im polnischen und litauischen Adel, in: Beihefte der Francia 60: Grand Tour, hrsg. v. *Rainer Babel*, *Werner Paravicini* (Ostfildern 2005) 309–326, hier 319–322.

ums wer ein solche Liga zu tentiren [...] Nunn aber were es hohe Zeit das man ein solches [...] Wergk vorstelle, den da es nicht geschehn sollte, würde Zweifels ohn erfolgen, dass die Widersacher einen nach dem anderen das seine nehmen und entlich gar niederdrücken würden.“<sup>57</sup>

Diese und weitere Vorschläge wurden ausführlich 1595 in Thorn auf der gesamtpolnischen Synode der Lutheraner, Calvinisten und Böhmisches Brüder diskutiert. Argumentiert wurde, ein Zusammenschluß versammle nicht nur Glaubensverwandte, sondern diene auch politisch einer Abwehr der Diskriminierung und einer protestantischen Besitzstandsmehrung. Deshalb sei ein Zusammenschluß sinnvoll und müsse im Bedarfsfall bereit sein, Gewalt gegen Gewalt zu setzen<sup>58</sup>. Nötig sei auch eine europaweite Union aller Protestanten, wobei auf westeuropäische Parallelen wie die militärische Unterstützung des Pfalzgrafen Johann Casimir für die Hugenotten verwiesen wurde. Projekte empfahlen ein Bündnis mit den preußischen Städten, mit Herzog Georg Friedrich in Preußen und dem Herzog von Kurland und Riga gegen die „Papisten“<sup>59</sup>.

Bemerkenswert ist, daß diese Pläne in Polen-Litauen parallel zu den Unionsplänen im Reich entwickelt wurden, wobei von einer Induzierung auszugehen ist. Die entschiedenen Befürworter eines konfessionellen Unionsbündnisses (Piotr Gorajski, Stanisław Skorulski) hatten in Altdorf, Heidelberg und Basel studiert und standen in Kontakt mit führenden reformierten Persönlichkeiten im Reich. Die Mehrheit der auf der Generalsynode versammelten Delegierten unterstützte solche radikalen Positionen jedoch 1595 nicht, sondern empfahl Verhandlungen: Sigismund III. sollten Beschwerden vorgelegt und um eine Bereinigung nachgesucht werden. Die von der Generalsynode zusammengestellte Delegation wurde jedoch nicht empfangen – ein Beleg für die wachsende Logik des Konflikts<sup>60</sup>.

1599 wurden daraufhin die Überlegungen zu einer protestantischen Union wiederbelebt, zu einer kleinpolnischen Synode sollten preußische und livländische Gesandte eingeladen werden, „damit es mit ihnen, zum größeren Schrecken der Gegner, zu einer Konföderation komme“<sup>61</sup>. Auch diese Pläne für einen Verteidigungs- und Abschreckungspakt wurden nicht realisiert, ursächlich waren hierfür

<sup>57</sup> AP Gdańsk, 300, 29/55, Recesy stanów, Relation Joachim Peine (Dezember 1594) Bl. 354–357. Namentlich wurden von Kliński „der Hr. Sehoritz, Hr. Bersewitz, Hr. Latalski, Herren von Hammerstein, Ostromecki, Dorpowski“ genannt, was den Radius der geplanten Liga auf den Adel und die Städte Preußens königlich polnischen Anteils begrenzt hätte.

<sup>58</sup> „*Consensus* (Hervorheb. im Org., H.-J.B.) autem duo in se continet: primo, colligat nos intus in ecclesia Dei, ut occurrantur scandalibus et distractionibus, deinde colligat nos politice in periculis et iniuriis communibus, ut alter alterum, quantum possit, adiuvet et sublevet.“ Akta synodów różnowierzyczych w Polsce, hrsg. v. Maria Sipayllo, Bd. 3 (Warszawa 1983) 148, Stellungnahme von Piotr Gorajski, 24. 8. 1595.

<sup>59</sup> „Multum facere consensionem cum urbibus Prutenicis, cum duce Prussiae, cum duce Curlandiae, cum civitate Rigensi et aliis nostrae orthodoxae religioni addictis.“ Proposition Stanisław Skorulski, ebd. 163

<sup>60</sup> Jarminski, Bez użycia siły 125–126.

<sup>61</sup> „ażeby też z niemi, dla tem większego adwersarzom postrachu, do konfederacyi przyjąć mogło“; ebd. 237–238.

einerseits dogmatische Streitigkeiten zwischen Lutheranern, Calvinisten und Böhmischem Brüdern, die durch die Frage verschärft wurden, ob die vierte in Polen-Litauen vertretene Konfession, die Antitrinitarier, an einem Bündnis beteiligt werden sollten, andererseits unterschiedliche regionale Interessen. Schließlich wollte sich noch um 1600 keiner der führenden protestantischen Adelspolitiker an der Spitze einer Union engagieren, da der dauerhafte Verlust königlicher Gnaden-erweise befürchtet wurde.

Parallel zu Projekten eines protestantischen Unionsbündnisses intensivierten sich seit 1595 protestantisch-orthodoxe Kontakte, die insbesondere von orthodoxen Gegnern der Kirchenunion von Brest forciert wurden. Der Woiwode von Kiev, Fürst Konstanty Wasyl Ostrogski (1527–1609), schickte Gesandte zur Generalsynode in Thorn<sup>62</sup> und schlug ein politisches und im Bedarfsfall auch militärisches Bündnis zwischen Protestanten und Orthodoxie vor<sup>63</sup>. 1597 schlugen litauische Reformierte eine Zusammenkunft mit orthodoxen Vertretern vor<sup>64</sup>, zu der es jedoch unter höchster Geheimhaltung erst im Mai 1599 in Wilna kam. Während die Gespräche über eine konfessionelle Annäherung aufgrund von Widerständen aus dem orthodoxen Klerus scheiterten, wurde in der politischen Konföderationsakte festgehalten, daß beide Seiten sich bei der Verteidigung ihres materiellen Besitzstandes unterstützen wollten<sup>65</sup>. Das von konfessionellen Inter-

<sup>62</sup> „die Bedrückungen nicht nur der evangelischen Religionsanhänger nehmen zu, sondern auch der christlichen griechischen Religion, der Schutz einer so gesicherten Konföderation kann die Bekenner zusammenführen [...], die sich dann in Sicherheit befinden werden“. (ubliżenia nie tylko ewangelickiej religii ludzie zachodzą, ale i drugiej greckiej, chrześcijańskiej, zasłoną konfederacyjej także obwarowanej, wyznawcy uciskają [...], którzy także aby ukójeni byli), ebd. 117.

<sup>63</sup> Zur Illustration der aggressiven Sprache Ostrogskis kann das folgende Zitat aus dessen Sendschreiben dienen: „Ich komme in guter Hoffnung von Ihrer Königlichen Hoheit, daß, wenn wir uns in diesen Angelegenheiten tapfer entgegenstellen und widersprechen, Ihre Königliche Hoheit uns keine Gewalt antun will, denn ich allein kann eine große Menge Leute zu Eurer Unterstützung aufbieten, wenn nicht 20 000, dann sicher 15 000. Ich weiß nicht, ob die Herren Papisten [...] eine solch große Gefolgschaft aufbieten können [...] Wenn es auf Gewalt hinausläuft, was Gott verhüten möge, dann können sie nicht ihr Gefolge, sondern nur ihre Küchenmeister aufbieten.“ (Jam dobrej nadziei o JKM naszym miłościwym panie, iż gdy się w tej rzeczy dobrze oponujemy i zaprzemy, że JKM gwałtu nam działać nie będzie chciał, bo ze mną jednym tak wielka kupa ludzi może przebyć do wmm., jeśli nie dwadzieścia tysięcy, tedy pewnie piętnaście. Nie wiem, by impp. Paziężnicy [...] na tak wielki orszak ludzi zebrać się mogli [...] Jeśliżby i na gwałt przyszło, czego Boże nie daj, tedy by nie poczem ludzi, ale tylko kucharkami swymi mogli by nas przesiąć); Akta synodów różnowerczych, Bd. 3, 596–599.

<sup>64</sup> „eine general Zusammenkunfft nach Slonim auf den ersten instendigen Monats Octobris angesetzt, unter andren auch das negotium religionis [...] für die Handt zu nehmen undt mit den reussischen Kirchen, damit sie den Babstisschen zuvorkehmen, sich zu coniugiren“, Rat der Stadt Elbing an den Rat der Stadt Danzig, Elbing 2. 9. 1597, AP Gdańsk, 300, 29/60, Bl. 268.

<sup>65</sup> Beschreibung bei *Tomasz Kempa*, Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/25–1608). Wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej (Toruń 1997) 156–159; *Domet Oljančyn*, Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599, in: *Kyrios* 1 (1936) 29–46.

essen motivierte reformiert-orthodoxe Zweckbündnis bildete in den ersten Jahrzehnten eine Konstante der polnisch-litauischen Innenpolitik.

Innenpolitisch spitzte sich nach 1603 die Situation zu: Der Königshof wurde von einer starken Oppositionspartei der Unterdrückung der ständischen Rechte und Freiheiten beschuldigt, darunter auch der Religionsfreiheit. Auf den Sejmverhandlungen im Frühjahr 1606 suchte eine starke, maßgeblich von protestantischen Führern beeinflusste Gruppe, eine bindende Reichstagskonstitution zur Festigung des inneren Friedens gegen die „Tumulte“ durchzusetzen, die eine konfessionelle Gleichberechtigung auch der Stadtbürger und eine Bestrafung der Täter vorschrieb<sup>66</sup>. Als diese von der Sejmmehrheit gebilligte Konstitution von Sigismund III. und den geistlichen Senatoren aus prinzipiellen konfessionellen Erwägungen abgelehnt wurde, ging der Sejm ohne Beschlußfassung auseinander<sup>67</sup>. Sigismund III. lehnte eine Unterzeichnung ab, da dies mit seinem Gewissen als Katholik unvereinbar sei. Greifbar wird hier die fundamentalistische Überordnung von Glaubensinhalten gegenüber politischen Erwägungen – ein bisher im polnisch-litauischen Fall unbekanntes Phänomen.

Daraufhin brach der Bürgerkrieg aus. In der breiten Publizistik der Adelskonföderationen 1606–09 spielten konfessionelle Argumente eine erhebliche Rolle, wurden allerdings von protestantischen Politikern gezielt in allgemein-ständische Forderungen umgesetzt<sup>68</sup>. Die altpolnische Politikpraxis kannte dafür den Begriff „zacieranie“ – unmittelbar als „Verwischung“ und als Zusammenschweißen von konfessionellen und allgemeinständischen Forderungen zu übersetzen. Massiv wurde etwa die Kritik an der starken Position der Jesuiten am Wasahof exponiert, die wiederholt als „Gesandte des Teufels“ bezeichnet wurden, gegen die zum Endkampf gerüstet werden müsse, was auch von innerkatholischen Eliten geteilt wurde<sup>69</sup>. Akzentuiert finden sich protestantische Bedrohungsszenarien; in einem Schreiben an den Rat der Stadt Danzig zeichneten die litauischen Reformierten Janusz und Krzysztof Radziwiłł sowie Krzysztof Dorohostajski das Schreckgespenst eines europäischen Religionskrieges: Prophezeit wurde, daß „die Jesuiten, oder andre die zu Ausrottung der Evangelischen und als auch der Lutherischen

<sup>66</sup> Der Konstitutionsentwurf bekräftigte die Strafandrohung gegenüber Verursachern von Tumulten und gab auch Nichtadligen Religionsfreiheit: „es soll auch kein Nichtadliger von seiner Religion abgebracht und einer anderen zugeführt werden sowie nicht zu Gebeten und Zeremonien oder zu kirchlichen Zeremonien gezwungen werden“ (nie ma też być żaden plebejus od religii swej odwodzony ani do inszej przymuszany, także i do nabożeństw i ceremonii, i obrzędów kościelnych wykonywania), zit. nach Wisner, *Rozróżnieni* 33.

<sup>67</sup> *Wacław Sobieski*, *Pamiętny sejm* (Kraków 1913); *ders.*, *Czy Skarga był turbatorem?*, in: *ders.*, *Studia historyczne* (Lwów 1912) 191–225.

<sup>68</sup> Zusammenstellung der zeitgenössischen Flugschriften: *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, hrsg. v. *Jan Czubek*, 3 Bde. (Kraków 1916–1918); zur Rolle der Nichtkatholiken in dem Aufstand: *Adam Strzelecki*, *Udział i rola różnowierstwa w rokoszu Zebrzydowskiego (1606–1607)*, in: *Reformacja w Polsce* 7/8 (1935/36) 101–105.

<sup>69</sup> Die virulente Jesuitenkritik zwischen 1590 und 1630 verband Protestanten, Orthodoxe und gemäßigte Katholiken und stand im Vordergrund der Kontroverspublizistik; Sammlung zeitgenössischer Texte: *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625*. *Antologia*, hrsg. v. *Janusz Tazbir* (Warszawa 1963).

Religion [...] schon so lange Jahre im Sinne haben, durch welche das berühmte Inquisitions Gerichte in Hispanien angestellt ist, die nicht allein bei unsern und unser Väter gedenken in Teutschlandt, Frankreich, Englandt und Niederlandt die beschwerlichsten Kriegsbrünsten angezündet, sondern auch neuerlich in Ungarn und anderen Keyserlichen Landen der greulichsten Verfolgungen Anstifter gewesen, so nun entlich sollen der Lutherisch Confession beschwerlich sein“<sup>70</sup>. Dagegen wurde ein breites protestantisches Kriegsbündnis gefordert.

Die umfangreiche Aufstandspublizistik 1606–1609 betonte allerdings die Tendenzen Sigismunds zu einem „absolutum dominium“ sowie die hieraus erwachsende Gefährdung des inneren Friedens. So hieß es im „Diskurs eines Adligen“: „Nicht für die Religion selbst ist die Conföderation inter dissidentes eingerichtet, und wenn der König uns seinen Eid darauf leistet, so gilt dieser Eid nicht der Religion, sondern dem Frieden unter den Konföderierten.“<sup>71</sup> Dieses Argument war im Gegensatz zu konfessionellen Forderungen gesamtständisch vermittelbar. Nur wenige Stimmen forderten offen die Einrichtung eines protestantischen Staatskirchenwesens nach anglikanischem Vorbild, so etwa der litauische Publizist Andrzej Wolan (1530–1610)<sup>72</sup>.

Der Aufstand scheiterte 1606–1609 an der mangelnden Koordination der aufständischen Politik sowie dem Einsatz des polnischen Kronheeres. Er hatte eine Abnutzung sowohl der monarchischen Autorität wie auch der Legitimation der Führer des Aufstands zur Folge. Sigismund III. suchte insbesondere die protestantischen Führer zu isolieren und verweigerte eine Wiederaufnahme politischer Kontakte. Einer der konfessionell am radikalsten eingestellten Reformierten, Janusz Radziwiłł (1579–1620), reiste daraufhin ohne Verständigung mit dem König ins Ausland und suchte in Westeuropa eine europäische protestantische Kriegskoalition unter polnisch-litauischer Beteiligung aufzubauen: 1609 warb er dafür in London am Hofe Jakobs I. sowie in Paris bei Heinrich IV., in der zweiten Jahreshälfte bereiste er die Pfalz und Venedig. Da keine Aktenüberlieferung erhalten ist, ist unklar, wie weit die Pläne, vor allem die Reformierten in eine europäische reformierte Kriegspartei einzugliedern, fortgeschritten waren; bei einem europäischen Religionskrieg um 1610 wäre jedoch eine Beteiligung polnisch-litauischer Protestanten nicht unwahrscheinlich gewesen<sup>73</sup>. Radziwiłł kehrte im November 1610 zurück, nahm seinen Sitz jedoch in den exzentrisch gelegenen protestanti-

<sup>70</sup> AP Gdańsk, 300, 53, Korrespondencja, 178, 81–87, niedergeschrieben von „Janusz Radziwiłł mit eigener Hand“, unterschrieben von Janusz und Krzysztof Radziwiłł sowie Krzysztof Dorohostajski, 19. 9. 1606.

<sup>71</sup> Diskursus szlachcica polskiego (ca. 1607); zit. nach Müller, „Nicht für die Religion“ 311.

<sup>72</sup> Andrzej Wolan, *De principe et propriis eius virtutibus* (Dantiscæ 1608); Eugeniusz Jarra, Andrew Wolan, 16th Century Polish Calvinist Writer and Philosopher of Law (London 1958); ders., *Historia polskiej filozofii politycznej* (London 1968) 111–120.

<sup>73</sup> Hans-Jürgen Bömelburg, *Partia kalwińska? Stosunki między kalwinistami polskimi a niemieckimi w latach 1590–1632*, in: *Stosunki polsko-niemieckie w XVI–XVIII wieku*, hrsg. v. Jacek Wijaczka (Kielce 2002) 103–120. Zu den gespannten Beziehungen zwischen den polnischen Wasa und Heinrich IV. bzw. französischen Kriegsprojekten im nordöstlichen Europa: Wacław Sobieski, *Henryk IV wobec Polski i Szwecji 1602–1610* (Kraków 1907) 189–267.

schen Städten Elbing und Danzig, bemühte sich um den Aufbau einer ökonomischen Machtbasis im Reich (Franken) und stand bis zu seinem Tode 1620 an der Spitze der radikalen protestantischen Opposition<sup>74</sup>. Kontakte mit der calvinistischen Kriegspartei im Reich wurden über die preußischen Dohnas vermittelt.

Als es 1611–1614 zu einer neuen Welle von antiprotestantischen Tumulten in den Städten kam, postulierten 1614/15 innerprotestantische Flugschriften einen bewaffneten Widerstand nach Vorbild der Hugenotten; man solle Gewalt mit Gewalt begegnen, ein protestantisches Direktorat einrichten und das Bündnis mit Städten, orthodoxem Adel, gemäßigten Katholiken und ausländischen Mächten suchen. Im Konfliktfall wurde von Reformierten ein Angriff auf Geistlichkeit und Jesuiten ins Auge gefaßt; Hoffnungen auf eine friedliche Beilegung der Konflikte sind kaum erkennbar<sup>75</sup>.

Die scharfen konfessionellen Spannungen fanden auch in – bis dahin in der polnisch-litauischen Tradition weitgehend unbekannten – konfessionell motivierten Attentaten ihren Ausdruck: Am 11. 8. 1609 verübten Orthodoxe in Wilna einen Anschlag auf den unierten Metropolit von Kiev, Adam Hipacy Pociej (1541–1613). 1620 folgte durch Michał Piekarski ein Anschlag auf Sigismund III., der überhaupt erste frühneuzeitliche Anschlag auf einen polnischen Monarchen. 1623 kam der unierte Bischof von Polock, Josafat Kuncewicz (1580–1623), durch die Lynchjustiz orthodoxer Bürger in Witebsk um, nachdem er einen orthodoxen Mönch hatte festnehmen lassen. Kuncewicz zählte zu den radikalen Kräften in der unierten Kirche, die orthodoxen Kirchenbesitz auch mit Gewalt umwidmen wollten. Als Reaktion wurden 19 Bürger der Stadt Witebsk hingerichtet, und die Stadt verlor das Magdeburger Stadtrecht<sup>76</sup>. Die fundamentalistische Spannung entlud sich hier in einer Gewalt, die bisher den konfessionellen Beziehungen Polen-Litauens fremd gewesen war.

Zugleich lassen sich unter reformierten und orthodoxen Eliten Einkreisungsvorstellungen und das Bewußtsein eines lebensweltlichen Ausgesetztseins erkennen: Etwa in Testamenten litauischer Adliger zwischen 1610 und 1620 werden die Nachkommen unter Androhung göttlicher Strafe beschworen, dem reformierten Bekenntnis treu zu bleiben<sup>77</sup>. Andere Instruktionen wählten den Weg einer ge-

<sup>74</sup> Es fehlt bisher eine Biographie Radziwiłłs; faktographischer Überblick: PSB 30, 202–208; Charakteristik: *Schramm*, Der polnische Adel 159–161.

<sup>75</sup> Vgl. die Schrift *Zdanie bezimiennego Ewangelika o tolerancyi religijnej w Polsce*; analysiert bei *Josef Tichý*, Walka protestantów na sejmie 1611 roku, in: *OiR* 12 (1967) 99–116; *ders.*, Dwa pisemka ulotne o sytuacji polskiego protestantyzmu w dwudziestych latach XVII w., in: *OiR* 5 (1960) 172–184.

<sup>76</sup> Darstellung bei *Niendorf*, Großfürstentum Litauen 141–142; Josafat Kuncewicz wurde 1642 selig- und 1867 als erste Persönlichkeit der unierten Kirche heiliggesprochen.

<sup>77</sup> Testament des Woiwoden von Brest, Krzysztof Zenowicz (gest. 1614): „daß meine lieben Kinder Mikołaj und Zofia in der Furcht vor der heiligen und wirklichen evangelischen Religion aufwachsen [...] Und wenn Ihr, meine lieben Kinder, wie auch Eure Nachkommen (was Gott verhüten möge), für eine Veränderung der Sünde oder der königlichen Gnade, oder für einen vergänglichen Nutzen, Euer Gewissen belastet, und zu anderen Glauben und menschlichen Traditionen anstelle des einfachen und rechtgläubigen evangelischen übergeht, und

zielten Separierung: Der reformierte Krzysztof Radziwiłł legte 1623 für die Erziehung seines Sohnes Janusz II. (1612–1655) fest, daß „in dessen Umgebung sich kein Häretiker aufhalten“ dürfe<sup>78</sup>. Eine solche konfessionelle Separierung war allerdings innerhalb der polnisch-litauischen Soziabilitäts- und Partizipationsstrukturen kaum durchhaltbar: Eine Pflege politischer Einflußnahmen in der Nachbarschaft und Besuche der adligen Landtage zogen Kontakte mit anderskonfessionellen Eliten nach sich. Die Radziwiłłs und andere litauische Adelsfamilien (Abramowicz, Zenowicz) wählten den Ausweg, Jugendliche über langjährige Aufenthalte in ausschließlich protestantischen Ländern unberührt von anderskonfessionellen Einflüssen heranzuziehen; in Erziehungsrichtlinien und Testamenten wurden Auslandsreisen in katholische Länder grundsätzlich verboten.

Als 1618/19 sich ein europäischer Krieg aus konfessionellen wie politischen Motiven abzeichnete, herrschte unter den polnisch-litauischen Protestanten der Eindruck vor, in einer ausweglosen Lage zu sein. Die Politik des polnischen Hofes schien eine Politik der gänzlichen Ausschaltung der Protestanten auf allen Ebenen zu betreiben; Janusz Radziwiłł formulierte diese Befürchtungen in einem Brief vom September 1619 so: „Wenn wir die ehrwürdigen Abkommen mit der Böhmisches Krone, mit unseren Brüdern, brechen; wenn wir uns für die Unterstützung der katholischen Religion [...] gegen die Häretiker aussprechen; schließlich wenn wir mit dem türkischen Kaiser, und ohne das geht es nicht ab, einen Krieg anfangen und uns auf das einlassen, wovor unsere Vorfahren seit mehreren hundert Jahren zurückschrecken, nämlich die österreichische Herrschaft und Krieg mit den Türken, dann werden wir, die unglücklichen Nachkommen [...] schließlich vertrieben werden.“<sup>79</sup>

von Jehova, unserem väterlichen Gott, zum Götzendienst des Herzens und des Geistes und zum Papsttum Euch bekehrt und in diesem hartnäckig verbleibt, dann bitte ich Euch, meine lieben Kinder und Eure Nachkommen um des lebendigen Gottes willen, daß Ihr mit göttlicher Gnade meinen sündigen Leib mit meinen Knochen aus dem Grab nehmt und irgendwo auf einem nackten und einfachen Platz, weit von jenem Ort entfernt, verscharren und begraben laßt; damit wenigstens die Asche meines Leibes und meine Knochen von solch einem Götzendienst frei sind.“ (zeby dziatki moje miłe Mikołaj i Zofia, w bojaźni jego świętej a w prawdziwej ewangelickiej religiej młodość swą rościli i pomnażali [...]) A gdziebyście wy dziatki me miłe, także i potomki wasze (czego Boże uchwaj) za jaką odmianą grzechu i łaski królewskiej, abo jakiego pożytku doczesnego, sumnienia wasze obrażone, do inszych wiar i tradycji ludzkich, nad tę szczyrą a prawowierną ewangelicką przystali, a od Jehowy ojczystego Boga naszego do bałwochwalstwa serca i umysły swe także i do papiestwa obrócili i w tym upornie trwali, tedy na Bóg żywy proszę was dziątek moich miłych i waszego potomstwa, abyście pod łaską bożą grzeszne ciało moje z grobu i z kośćcami memi wynieśli, a gdziekolwiek na gołym i prostym placu, i dalekim na stronie miejscu, zagrześć i pochować kazali; niechby proch ciała mego i kości moich precz od takiego bałwochwalstwa wolne było) *Urszula Augustyniak*, Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim (Warszawa 1992) 107–108.

<sup>78</sup> *Krzysztof Radziwiłł*, Consideracje strony wysłania księcia Janusza do cudzej ziemi; zit. nach: *Henryk Wisner*, Janusz Radziwiłł 1612–1655. Wojewoda wileński. Wielki Hetman Litewski (Warszawa 2000) 14, 16.

<sup>79</sup> „Jeśli pakta starożytna z czeską koroną, braci naszą [...] rozerwiemy. Jeśli przy katolickiej religii [...] przeciwko heretykom się opowiemy; na ostatek jeśli z cesarzem tureckim, bez

Ganz anders schätzten dieses Bedrohungsszenario das katholische Lager und der Wasahof ein, die seit 1619 durch die Anwerbung von Freiwilligen die Habsburgermonarchie unterstützten. Ein stärkeres Engagement der polnischen Krone im Dreißigjährigen Krieg wurde jedoch durch die militärischen Konflikte mit Moskau (bis 1619), dem Osmanischen Reich (bis 1621), den Kosaken (1624/25, 1630) und Schweden (bis 1629) verhindert, wobei in diesen Konflikten die konfessionellen Antagonismen neu aufgeheizt wurden<sup>80</sup>.

#### 4. Eindämmung der Konflikte (ca. 1630–1648)

Strukturell rührten die konfessionellen Konflikte an den Grundlagen der staatlichen Existenz Polen-Litauens, da trotz der Erfolge der Gegenreformation und der Durchsetzung der Kirchenunion von Brest erhebliche Teile der Eliten und der Bevölkerung bei den protestantischen bzw. orthodoxen Bekenntnissen verblieben. Latent blieb die Gefahr des Bürgerkrieges, sei es unter der Beteiligung der litauischen und preußischen Protestanten oder der orthodoxen Kosaken. Ein Gegengewicht bildeten jedoch erstens friedensstiftende prozedurale Instanzen insbesondere auf der Ebene der Landtage sowie der unter den adligen Eliten mehrheitlich verbreitete Wunsch nach einer Beendigung der scharfen konfessionellen Konflikte. Die Wege des Protests über die Landtage und den Sejm standen, trotz der weitgehend fehlenden Effektivität, allen Adligen offen und besaßen Ventilfunktionen.

Zweitens besaß die Persönlichkeit des potentiellen Thronfolgers und späteren Ladislaus IV. (1632–1648) erhebliche Bedeutung: Im Unterschied zu seinem Vater suchte Ladislaus seit den 1620er Jahren durch eine gezielte Koalitions- und Gunstpolitik die protestantischen Eliten zu integrieren: Mit führenden Persönlichkeiten wie Krzysztof Radziwiłł (1585–1640) unterhielt er bereits als Kronprinz eine lebhafte Korrespondenz; zugleich integrierte er durch eine konfessionsungebundene Soziabilität protestantische Eliten wie etwa die calvinistischen Dönhoff-Denhofs<sup>81</sup>. In dieser Atmosphäre empfahl 1632 – Radziwiłł amtierte gerade im Interregnum als Sejmmarschall – der Provinzial der litauischen Jesuiten Mikołaj Lancicius-Łęczycki, aus dem Wilnaer Jesuitenkollegium zwei Studenten zu entfernen und heimlich zu bestrafen, die einen reformierten Geistlichen über-

czego nie będzie mogło być wojnę zaczniemy i tego, czego się przodkowie nasi od kilkuset lat strzegli (to jest rakuskiego panowania a z Turki wojny) w tośmy nieszczęśni potomkowie ich [...] ultro inpingemus.“ Janusz Radziwiłł an Stanisław Buczyński, Stara Wieś, 25. 9. 1619, AGAD, AR, dz. II, ks. 63, 40; zit. nach „Spisek orleański“ 10–11.

<sup>80</sup> Zur polnischen Politik gegenüber dem Dreißigjährigen Krieg und Eingriffsversuchen jetzt: *Radosław Lolo*, Rzeczpospolita wobec wojny trzydziestoletniej. Opinie i stanowiska szlachty (1618–1635) (Pułtusk 2004).

<sup>81</sup> *Urszula Augustyniak*, Dwór i klientela Krzysztofa Radziwiłła (1585–1640): mechanizmy patronatu (Warszawa 2001); *Henryk Wisner*, Janusz Radziwiłł, 1612–1655. Wojewoda wileński, hetman wielki litewski (Warszawa 2000); *Augustyniak*, Wazowie 211.



fallen hatten<sup>82</sup>. Jahrzehntlang war ein vergleichbares Verhalten durch den Jesuitenorden und die Geistlichkeit gedeckt worden, nun führte die Klimaänderung am Wasahof auch zu einem der Konflikte unter den konfessionellen Eliten. Auch nach seiner Wahl zum König versah Ladislaus IV. Protestanten mit Ämtern, während die Jesuiten – in der protestantischen Propaganda als Feindbilder allgegenwärtig – am polnischen Hofe ab 1632 nur eine untergeordnete Rolle spielten<sup>83</sup>. Zugleich wurde 1633 die orthodoxe Hierarchie offizielliedereingesetzt und der Kirchenkampf in den ostslawischen Regionen abgemildert. Solche Konzessionen milderten die konfessionelle Konfrontation unter den verbliebenen Reformierten in den 1630er Jahren<sup>84</sup>.

Drittens schreckte die Wahrnehmung der Schrecken des Dreißigjährigen Krieges auch potentielle Befürworter von Gewalt gegen anderskonfessionelle Gruppen vor unmittelbaren Schritten ab. Dies galt für die katholische wie reformierte Konfessionspartei.

Viertens förderte die Dezimierung der protestantischen und orthodoxen Eliten deren Neigung zu Kompromissen mit der immer klarere Konturen annehmenden katholischen Mehrheitskonfession: Die Sejmverhandlungen der 1630er Jahre zeigten die abnehmende Bedeutung des protestantischen Adels in der adligen Gesellschaft, und die (außerhalb des Großfürstentums Litauen) verbliebenen schmalen protestantischen Gruppen waren zu selbständiger Politik gegenüber der erdrückenden katholischen Mehrheit nicht mehr in der Lage. In der Forschung ist umstritten, ab wann die polnisch-litauischen Protestanten ihre eigenen Gestaltungsspielräume verloren. Gottfried Schramm führte seine klassische Monographie nur bis zum Bürgerkrieg 1606/09 fort<sup>85</sup>. Genannt wird weiterhin das Verbot von 1632, neue protestantische und orthodoxe Gotteshäuser in königlichen Städten zu errichten, als Anfang einer anti-dissidentischen Gesetzgebung, die in den folgenden Jahrzehnten schrittweise ausgebaut wurde. Manche Arbeiten setzen den Einschnitt erst 1655/56 mit dem Scheitern einer schwedisch-litauischen protestantischen Option<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> „Dowiedziałem się dziś o drugiej, kazałem ich zaraz ekskludować ze szkół, a po cichu dam znać JMP Wileńskiemu [Mikołaj Hlebowicz], żeby je kazał porwać i skarać według demerita. A trzeba dobrze skarać, ale aż po sesji, żeby nie urósł tumult.“ *Lancicus an Krzysztof Radziwiłł*, 8. 7. 1632; zit. nach *Wisner*, *Sejmiki litewskie* 138–139.

<sup>83</sup> Zur Toleranzpolitik Ladislaus IV. vgl. *Jan Dziegielewski*, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV.* (Warszawa 1986).

<sup>84</sup> Belege anhand der konfessionellen Publizistik bei *Urszula Augustyniak*, *Non de fide, sed de securitate pacis. Wiara i polityka w poglądach ewangelików w Rzeczypospolitej w latach 1631–1632*, in: *OiR* 44 (2000) 71–98.

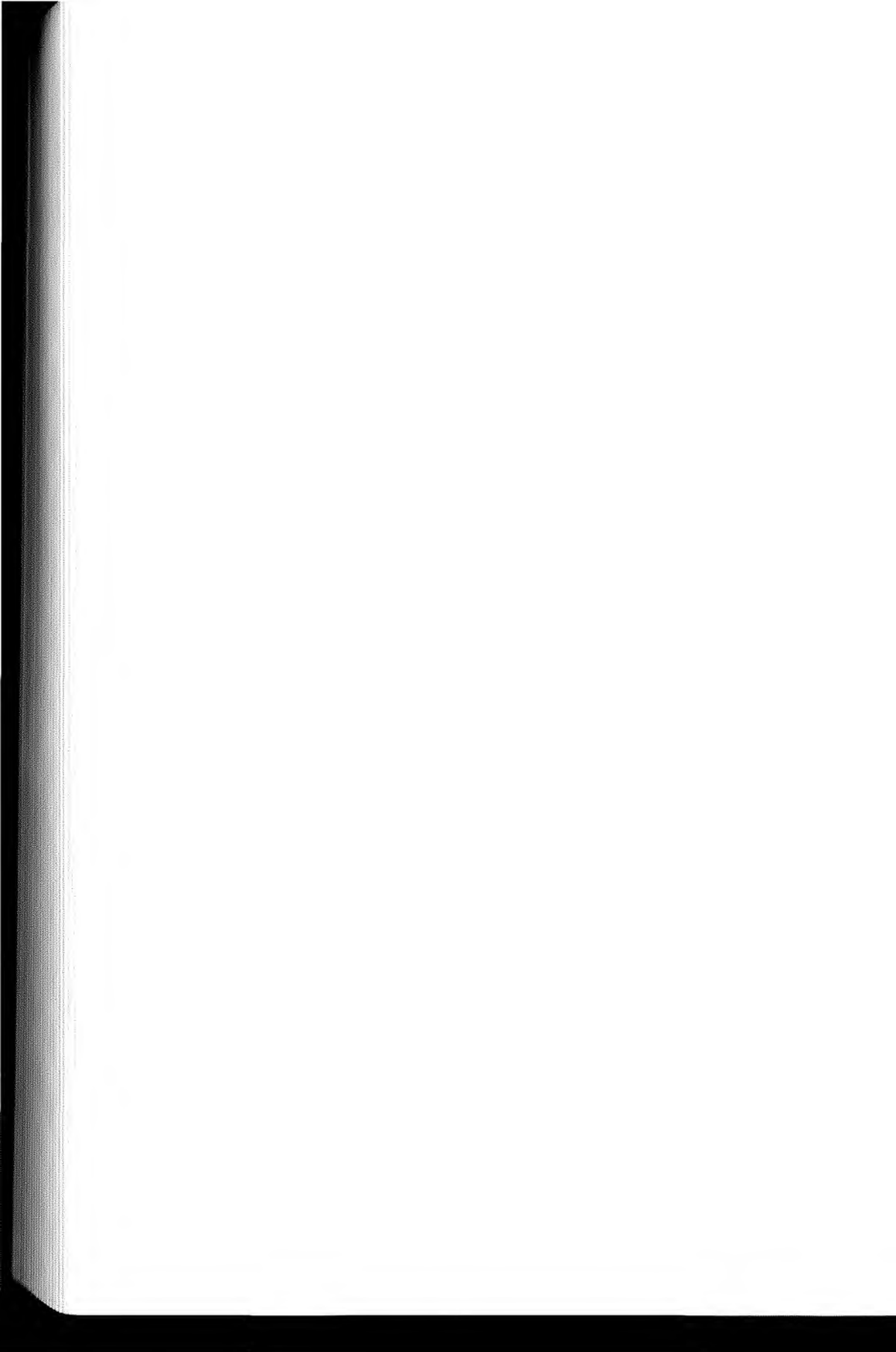
<sup>85</sup> *Schramm*, *Der polnische Adel* 303–304.

<sup>86</sup> Der konfessionelle Charakter der Politik Janusz (II.) Radziwiłł ist umstritten. Minimalisiert bei *Henryk Wisner*, *Dysydenci litewscy wobec wybuchu wojny polsko-szwedzkiej (1655–1660)*, in: *OiR* 15 (1970) 101–141; akzentuiert bei *Tadeusz Wasilewski*, *Zdrada Janusza Radziwiłła w 1655 r. i jej wyznaniowe motywy*, in: *OiR* 18 (1973) 125–147.

Zusammenfassend: In Polen-Litauen, einer traditionell multikonfessionellen Gesellschaft, ist seit den 1590er Jahren eine Durchsetzung katholischer konfessionsfundamentalistischer Positionen erkennbar, die auf einer Übertragung west- und südeuropäischer Konzepte aufsetzte und Krieg und Bürgerkrieg als Lösungen nicht ausschloß. Hinter der Konfessionalisierung des Wasahofes und der Entfaltung von antiprotestantischen Tumulten in den königlichen Städten stand eine fundamentalistische Partei aus Geistlichkeit und streng katholischem Adel, die vor gezielter Gewalt nicht zurückschreckte. Außenpolitisch lehnte sich diese Gruppe an das europäische katholische Lager an, konnte aber infolge der Überdehnung der polnisch-litauischen Großmachtstellung im östlichen Europa nicht wirksam in den Dreißigjährigen Krieg eingreifen.

Parallel und eher reaktiv ist seit 1595 eine Radikalisierung reformierter Adliger, des orthodoxen Klerus und orthodoxer Bürgerschaften einzelner Städte erkennbar, die nur in den Strukturen des Großfürstentums Litauen und in der Ukraine eine reale Machtbasis besaßen. Diese noch 1595 kleine Minderheit vertrat um 1606 durchaus die Mehrheitsmeinung unter den Protestanten; die Mehrheit beteiligte sich an dem Aufstand gegen die Krone. Um 1609/10 und tendenziell auch im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts werden auch, gestützt auf wechselnde ausländische Allianzen, protestantische Kriegsoptionen erörtert. Optional wird eine fundamentalistische Politik der selbstgewählten Isolation bzw. Emigration vertreten.

Zwischen 1590 und 1630 griff auch in den traditionell multikonfessionellen polnisch-litauischen Eliten fundamentalistisches Gedankengut um sich, das im Primat einer konfessionellen Politik um jeden Preis, der Inkaufnahme von Gewalt und einer scharfen konfessionellen Polemik Ausdruck fand. Unter dem Einfluß dieser Strömungen standen katholische Kleriker am Wasahof unter Einschluß mehrerer Bischöfe, die katholische Partei am Wasahof sowie einige, vor allem litauische, Reformierte und der durch die Kirchenunion von 1596 in seiner Existenz bedrohte orthodoxe Klerus. Diese Gruppen stellten nicht die Mehrheit der polnisch-litauischen Eliten, jedoch beeinflussten katholische fundamentalistische Positionen in der Regierungszeit Sigismunds III. das Staatshandeln. Erst unter Berücksichtigung solcher fundamentalistischer Positionen wird die Fragilität wie spezifische Leistung von frühneuzeitlichen Toleranz- und Koexistenzvorstellungen verständlich.



# Register

Bearbeitet von Anja Wagner

## Personenregister

Wissenschaftler und Gelehrte des 19. und 20. Jahrhunderts sind durch Kursivdruck gekennzeichnet. Bei Fundstellen in den Anmerkungen ist die Seitenzahl kursiv gesetzt.

- Abel, Wilhelm* 4  
Abramowicz, litauisches Adelsgeschlecht 306  
Aguado, Francisco 89  
Agucchi, Girolamo 76  
August, Kurfürst von Sachsen 175, 180  
Augustinus von Hippo 123  
Alba, Fernando Álvarez de Toledo 41  
Albertinus, Aegidius 26  
Alexander VII., Papst (siehe auch Fabio Chigi) 99  
Aldobrandini, römisches Adelsgeschlecht 76  
– Pietro 73 f.  
*Alewyn, Richard* 28  
Altenstetter, David 6  
Alting, Heinrich 119  
Amsdorff, Nikolaus v. 115, 123  
Andreae, Jacob 6, 106, 181  
Andreae, Johann Valentin 6  
*Angermeier, Heinz* 139  
*Antal, Frederick* 8  
Antiochus IV. Epiphanes, hellenistischer Herrscher (175–163 v. Chr.) 207, 221  
Ariost, Ludovico 32  
Armenini, Giovanni Battista 18  
Arminius, Jacob(us) 248  
Arnauld, Antoine 111 f.  
Arndt, Johannes 6, 12  
Arnoux, Jean 89 f.  
  
Balde, Johann Jacob 27  
Barberini, römisches Adelsgeschlecht 76 f.  
Bartas, Guillaume du 32  
Bartsch, Friedrich 292, 297  
  
Báthory, Andreas, Fürst von Siebenbürgen 274  
Báthory, Stefan, König von Polen, Fürst von Siebenbürgen 274 f., 288, 292  
Becanus, Martinus 90 f., 112  
Becket, Thomas 272  
*Behringer, Wolfgang* 145  
Bellarmin, Robert Francesco 91, 112  
Bernegger, Kaspar 164  
Bernhard, Herzog von Sachsen-Weimar 163  
Bernhard von Clairvaux 16  
Bethlen, Gabriel, Fürst von Siebenbürgen 274, 280 f.  
Beutler, Clemens 190, 204–206  
Beutterich, Peter 173  
Bidermann, Jakob 9  
*Bireley, Robert* 137  
*Blumenberg, Hans* 10  
Bobola, Andrzej 292, 298  
Bocaius, Johann 282  
Boccaccio, Giovanni 7  
Bocskai, Stephan 275 f., 278, 280–283  
Boecler, Johann Heinrich 164  
Bongars, Jacques 199  
*Borchardt, Rudolf* 28  
Boreel, Adam 249  
Borghini, Raffaele 18  
Borgia, italienisches Adelsgeschlecht 74  
Borromeo, Carlo 81  
Botero, Giovanni 243, 245  
Bouwinghausen, Benjamin, württembergischer Hofrat 211, 214, 224  
Brandenstein, Esaias v. 212  
Breckling, Friedrich 249

- Brederode, Amalia v. 184  
 Brederode, Pieter Cornelisz. 195  
 Breitschwert, Veit, Hofrat 223, 225  
*Breuer, Dieter* 28  
 Breughel, Pieter, d. Ä. 14  
 Brightman, Thomas 249  
 Brocardus, Jacob(us) 249  
 Bronzino, Agnolo 19  
 Brunelli, Giampiero 71  
 Bucer, Martin 151  
 Buchelius, Arnoldus (Aernout van Buchel) 262  
 Bugenhagen, Johannes 121  
 Bugge, Johan 272  
 Burch, Lambertus van der 260  
*Burckhardt, Jacob* 8  
*Burdach, Konrad* 28  
*Busch, Wilhelm* 7
- Caetani, Antonio 70  
 Caetani, Camillo 78  
 Caetani, Enrico 290  
 Calvin, Johannes 18, 278  
 Camerarius, Joachim 7  
 Camerarius, Ludwig 174–176, 179, 186 f., 211, 216, 225  
 Campanella, Tommaso 237–245  
 Canisius, Petrus 161  
 Capito, Wolfgang 151  
 Carafa, Carlo 73  
 Carafa, Vincenzo 99 f.  
 Chastel, Jean 111  
 Chigi, Fabio (siehe auch Alexander VII.) 76, 99, 136 f.  
 Chodkiewicz, litauisches Geschlecht 287  
 Christian I., Kurfürst von Sachsen 155, 181  
 Christian I., Fürst von Anhalt-Bernburg 155, 174, 176, 182, 185–187, 202, 210, 214, 222  
 Christian II., Kurfürst von Sachsen 211 f.  
 Christian IV., König von Dänemark 36  
 Christoph, Pfalzgraf 171  
 Christoph, Herzog von Württemberg 169 f., 184  
 Christophorus, Heiliger 62  
*Cieślak, Katarzyna* 203  
 Cirler, Stephan 172  
 Clemens VIII., Papst (Ippolito Aldobrandini) 67, 69 f., 75, 78, 80 f., 84, 290  
 Coccejus, Johannes 248  
 Colonna, Marcantonio 80  
 Comenius, Jan Amos 250  
 Conring, Hermann 239
- Contzen, Adam 91–95, 99, 148  
 Costerus, Abraham 250  
 Cramer, Daniel 50, 105, 111 f., 117  
 Cranach, Lukas 125  
 Cratius, Johannes 120  
*Cunningham, Andrew* 248  
*Curtius, Ernst Robert* 28  
*Cysarz, Herbert* 28  
 Czartoryski, polnisches Adelsgeschlecht 287
- D'Aire, Basilio 97  
 D'Albert, Charles, Herzog von Luynes 90  
 Daniel, Erzbischof von Mainz 175  
 Dannhauer, Johann Conrad 164  
 Dante Alighieri 32  
 Dathenus, Petrus 173  
 D'Aubigné, Théodore Agrippa 39  
*Delumeau, Jean* 3  
 Denaisius, Petrus 30, 44  
 Descartes, René 8  
 Diaz, Juan 59–61  
 Dönhoff-Denhof, preußisches Adelsgeschlecht 307  
 Dohna, preußisches Adelsgeschlecht 305  
 – Dohna, Fabian v. 173, 178, 185  
 Dominico de Gesù Maria 74  
 Doncaster, James Hay, Viscount 225  
 Dorohostajski, Krzysztof 293, 303  
 Dorsche, Johann Georg 164  
 Drielenburch, Vincent van 251  
 Dürer, Albrecht 206  
 Dury, John 250
- Eck, Johannes 98, 123  
 Efferen, Wilhelm Ferdinand v. 231  
 Eggius, Adalbert 260  
 Egmont, Lamoraal v. 184  
 Ehem, Christoph 172, 175  
*Ehrenpreis, Stefan* 140  
 Elisabeth, Kurfürstin von der Pfalz (Winterkönigin) 184  
 Elisabeth, Herzogin von Lothringen 96  
 Elisabeth, Kurfürstin von Sachsen 180  
*Elliott, John* 241  
 Ernst, Johann, d.J. 129  
 Erstenberger, Andreas 141–143
- Faber, Sebastian 223 f.  
 Farnese, italienisches Fürstengeschlecht 77  
 – Alessandro 178  
 Fejérdi, Márton 281  
 Felgenhauer, Paul 250

- Ferdinand I., deutscher König und römischer Kaiser 144–146, 168 f.
- Ferdinand II., deutscher König und römischer Kaiser 71, 73, 90, 92 f., 96 f., 159 f., 163, 221, 223 f., 282
- Ferdinand III., deutscher König und römischer Kaiser 98 f.
- Fischart, Johann 30 f., 55, 160, 164
- Fladung, Georg 198
- Forgách, Ferenc 277
- Fosi, Irene* 76
- Friedrich II., deutscher König und römischer Kaiser 122
- Friedrich II., Kurfürst von der Pfalz 167 f.
- Friedrich III., der Weise, Kurfürst von Sachsen 50
- Friedrich III., der Fromme, Kurfürst von der Pfalz 154, 170–185
- Friedrich IV., Kurfürst von der Pfalz 170–175
- Friedrich V., Kurfürst von der Pfalz (Winterkönig) 73, 116, 130, 140, 163, 170–175, 184, 187, 210, 218, 221 f., 224 f.
- Friedrich Heinrich von Oranien 202 f., 266
- Froeschel, Hieronymus 19
- Fugger, Bankiersfamilie 20
- Galilei, Galileo 97
- Gans, Johannes 98 f.
- Garber, Klaus* 192
- Geizkofler, Zacharias 146 f., 215, 217
- Georg Friedrich, Markgraf von Baden-Durlach 211, 213, 217, 222
- Georg Friedrich d.Ä., Markgraf von Brandenburg-Ansbach 301
- Gérard, Balthasar 257
- Gerhard, Johann 120
- Gerstenberg, Marx 212
- Gervinus, Georg Gottfried* 26
- Giordano, Silvano 67
- Golyński, Bernard 292
- Gomarus, Franciscus 248, 266
- Gombrich, Ernst Hans* 8
- Gonzaga, italienisches Fürstengeschlecht 75
- Gorajski, Piotr 301
- Goślicki, Wawrzyniec 292
- Gotthard, Axel* 139 f., 142
- Gottsched, Johann Christoph 25, 28
- Gravenegg, Wolfgang 98
- Grebner, Paul 249
- Gregor XIII., Papst (Ugo Buoncompagni) 68
- Gregor XIV., Papst (Niccolò Sfondrati) 69
- Gregor XV., Papst (Alessandro Ludovisi) 67, 74, 76, 79, 81 f., 89
- Grell, Ole Peter* 248
- Grotius, Cornelius 44
- Grotius, Hugo 248
- Grünrade, Otto v. 173
- Gryphius, Andreas 40
- Guevara, Antonio de 27
- Guise, französisches Adelsgeschlecht 185
- Gustav II. Adolf, König von Schweden 48 f., 55, 57, 77, 93 f., 104, 163, 230–232, 234
- Häberlein, Mark* 5
- Haller von Hallerstein, Ernst 211
- Harasimowicz, Jan* 203
- Hartlib, Samuel 250
- Hasenmüller, Elias 106 f.
- Hauser, Arnold* 8, 17
- Heckel, Martin* 139, 141, 145, 227
- Heckelius, Georg 108
- Hedio, Kaspar 151
- Hegenmüller, Wenzel 177
- Heinrich I. von Lothringen, Herzog von Guise 154
- Heinrich IV., König von Navarra und Frankreich 69 f., 111, 113, 156, 181, 184–186, 202, 276, 283, 304
- Heinrich von Knöringen 98
- Heinsius, Daniel 42
- Hilverbeek, Ottho 258
- Hinrichs, Ernst* 45
- Hobbes, Thomas 8
- Hofmannsthal, Hugo v.* 28
- Hohberg, Wolf Helmhardt v. 33
- Holstein, Ulrich v. 36
- Homer 32
- Hoënegg, Matthias Hoë v. 117, 128
- Honstein, Wilhelm v. 152
- Hornung, Felix 145
- Horstkemper, Gregor* 139
- Hotman, François 173, 183
- Huber, Samuel 129
- Hunnius, Ägidius 199
- Hutten, Georg Ludwig v. 173
- Hutter, Leonhard 127
- Ignatius von Loyola 107
- Innozenz X., Papst (Giovanni Battista Pamphili) 76, 100
- Jacobsz, Wouter 257
- Jäger, Melchior 214

- Jakob I., König von Schottland und England 184, 186, 218, 243, 304  
*Jaitner, Klaus* 67, 76  
 Jansen, Cornelius 267f.  
*Jauch, Hans* 199  
 Jeannin, Pierre 218  
 Jesus von Nazareth 108f., 126, 232  
 Joachim Ernst, Markgraf von Brandenburg-Ansbach 187  
 Joachim von Fiore 239  
 Jocher, Wilhelm 146, 148, 216  
 Johann, Graf von Nassau 177  
 Johann der Beständige, Kurfürst von Sachsen 61  
 Johann II., Pfalzgraf von Zweibrücken 170  
 Johann Albrecht, Herzog von Mecklenburg 168  
 Johann Friedrich der Großmütige, Kurfürst von Sachsen 124, 180  
 Johann Friedrich, Herzog von Württemberg 143, 146, 225  
 Johann Georg, Kurfürst von Brandenburg 155, 177  
 Johann Georg I., Kurfürst von Sachsen 118, 212, 219f.  
 Johann Kasimir (Casimir), Pfalzgraf von Pfalz-Simmern 154f., 170, 172–174, 176, 178–181, 184–186, 301  
 Johann Kasimir (Casimir), Herzog von Sachsen-Coburg 194, 218f.  
 Johann Schweikhard, Kurfürst von Mainz 216f.  
 Johann Sigismund, Kurfürst von Brandenburg 155, 202, 275  
*Johnson, James Turner* 87, 229, 231  
 Joly, Claude 255  
 Joris, David 259  
 Joseph II., deutscher König und römischer Kaiser 276  
 Judas Makkabäus 89, 205–207  
 Justinian I., oströmischer Kaiser (482–565) 93  
  
 Karl I., der Große, fränkischer König und Kaiser 17f.  
 Karl IV., deutscher König und römischer Kaiser 26  
 Karl V., deutscher König und römischer Kaiser 43, 169, 211, 213  
 Karl VI., deutscher König und römischer Kaiser 278  
 Karl IX., französischer König 40, 171  
 Karl, Herzog von Lothringen 155–157  
 Karnkowski, Stanisław 291  
 Katharina von Brandenburg, Fürstin von Siebenbürgen 274  
*Kemp, Wolfgang* 197  
 Kempis, Thomas a 6  
 Khlesl, Melchior (auch Klesl) 71, 139, 146f., 215–217  
 Kilian, Lukas 15  
 Kliński, Jerzy 300f.  
 Klopstock, Friedrich Gottlieb 32  
 Koelman, Jacob(us) 250  
 Kölderer, Georg 10, 19f.  
 Komulović, Aleksandar 290  
*Koselleck, Reinhart* 45  
 Krasieński, Franciszek 292  
*Kristeller, Paul Oskar* 242f.  
 Kryski, Feliks 292  
 Kuncewicz, Josafat 305  
  
 Lamormaini, Wilhelm 92–99  
 Lancicius-Łęczycki, Mikołaj 307  
 Lando, Girolamo 218  
*Lanzinner, Maximilian* 139  
 Laren, Daniel van (Larenus) 250  
 Las Casas, Bartolomé de 240  
 Leo X., Papst (Giovanni de' Medici) 50, 122  
 Leopold, Erzherzog von Österreich 156, 161, 164, 182, 200, 202  
 Leopold Wilhelm, Erzherzog von Österreich 161, 164  
 Leporinus, Melchior 106f.  
 Lerma, Francisco Gómez v. 237, 243f.  
 Leyser, Polkarp, d. Ä. 125  
 L'Huguerye, Michel de 173  
 Liberius, römischer Bischof 93f.  
 Limpurg, Erasmus v. 152  
 Lingelsheim, Georg Michael 30, 173, 199  
 Link, Wenzel 122  
 Lipsius, Justus 7  
 Lobkowitz, Johann Caramuel y 136  
 Loefenius, Michael 173, 176  
 Loisy, Alfred 115  
 Louise Juliane von Oranien-Nassau, Kurfürstin von der Pfalz 184  
 Ludovisi, Ludovico 77  
 Ludovisi, Orazio 77  
 Ludwig I. von Bourbon, Prinz von Condé 185  
 Ludwig V., Kurfürst von der Pfalz 167  
 Ludwig VI., Kurfürst von der Pfalz 170, 172, 177  
 Ludwig XIII., französischer König 89, 90, 218  
 Ludwig XIV., französischer König 283

- Luther, Martin 28, 48, 50, 58, 61, 103–106, 115–126, 129–131, 141, 205, 220, 278  
 Luther, Paul 121  
*Lutz, Gregor* 76  
 Lynar, Rochus v. 172
- Machiavelli, Niccolò 9, 238 f.  
 Malaspina, Germanico 290, 293  
 Madruzzo, Carlo 79  
 Manderscheid, Johann, Graf v. 152, 154 f.  
 Mandina, Benedetto 290  
*Mandrou, Robert* 4  
 Mansfeld, Peter Ernst II., Graf v. 163  
 Marbach, Johannes 151, 157 f.  
 Maresius, Samuel 248  
 Marquemont, Denis de 218  
 Martinuzzi, Georg 274  
 Mattei, Gaspar 98 f.  
 Matthias, deutscher König und römischer Kaiser 147, 219, 278, 282  
 Maximilian II., deutscher König und römischer Kaiser 71, 159  
 Maximilian I., Kurfürst von Bayern 73 f., 91–100, 136 f., 140, 143, 176, 224, 233  
 Melanchthon, Philipp 103, 126  
 Menasseh ben Israel, 250  
*Menk, Gerhard* 212  
 Metternich, Wolf v. 215  
 Migazzi, Christoph Bartholomäus A. 282  
 Minckwitz, Erasmus v. 171 f.  
 Minucci, Minuto 141  
 Milton, John 32  
 Montecuccoli, Ernesto 252  
 Montefeltro, Federico da 197  
 Morelles, Cosmas 93  
 Moritz, der Gelehrte, Landgraf von Hessen-Kassel 194, 201 f., 208  
 Moritz von Oranien 201, 203, 251, 259, 264, 266  
 Moritz, Kurfürst von Sachsen 213  
 Morra, Lucio 73  
 Moses 57, 61, 91  
*Muchembled, Robert* 13  
*Müller, Günther* 27 f.  
*Münkler, Herfried* 232  
 Müntzer, Thomas 147
- Nadler, Josef* 27, 30 f.  
 Napier, John 249  
 Nas, Johannes 53, 55  
 Naunton, Sir Robert 225  
 Neer, Aert van der 14  
 Neercassel, Johannes (Joan) van 262, 264  
 Neumeier, Johann 118
- Newald, Richard* 26  
 Nicolai, Philipp 6 f., 11  
*Niederkorn, Jan Paul* 70  
 Nostradame, Michel de (Nostradamus) 238
- Obirek, Stanisław 286  
 Oldenbarnevelt, Johann van 251, 266  
 Olevian, Kaspar 172 f.  
 Olivares, Gaspar de Guzmán, Herzog v. 89, 241, 243 f.  
 Oñate, Inego, Graf v. 241, 244 f.  
 Opmeer, Petrus van 259  
 Opitz (von Boberfeld), Martin 28, 30, 32–36, 38, 40–42, 44 f.  
 Ostrogski, Konstanty Vasył 287  
 Ottheinrich, Kurfürst von der Pfalz 59, 167–173, 176 f., 180, 186  
 Oudaen, Joachim 249
- Palazzolo, Cesare 78  
 Pappus, Johannes 151, 158  
 Pareus, David 119, 130  
 Paul V., Papst (Camillo Borghese) 67, 70 f., 73, 76, 80 f., 85  
 Paulus von Tarsus 118  
 Pauw, Reinier 248  
 Pelargus, Christophorus 117  
 Perkins, William 249  
 Pethe, Márton 277  
 Petrarca, Francesco 26, 32, 40  
*Pfister, Christian* 5  
 Philipp II., König von Spanien 41, 237 f., 240, 242–244  
 Philipp III., König von Spanien 237 f., 240, 243–245  
 Piekarski, Michał 305  
 Pius V., Papst (Antonio Michele Ghislieri) 78–80, 83  
 Pociąg, Adam Hipacy 305  
*Poelbekke, Jan Josephus* 272  
*Pohlig, Matthias* 79, 131  
*Pollmann, Judith* 262  
 Porcia, Girolamo 69  
 Powodowski, Hieronim 296 f.  
 Powsiński, Bartholomäus 290  
 Praetorius, Johannes 129  
*Prodi, Paolo* 75
- Quesnel, Petrus 266  
 Quiroga, Diego de 97
- Radziwiłł, litauisches Adelsgeschlecht 306  
 – Georg (Jerzy) 290



- Janusz 303–306
- Krzysztof 303, 306f.
- Raedt, Allard de 249
- Rákóczi I., Georg, Fürst von Siebenbürgen 283
- Rangone, Claudio 290
- Reiffenstein, Johann 103
- Reinhard, Wolfgang* 76
- Reuber, Justus 183
- Ribadeneira, Pedro de 88f., 94
- Richelieu, Armand Jean du Plessis 70, 92, 233, 279
- Ritter, Moriz* 138
- Roberg, Burkhard* 70
- Romana, Francesca 81
- Ronsard, Pierre de 32
- Rota, Martino 51
- Rothe, Jan 249
- Rozrazewski, Hieronim, Bischof von Kuja-wien 295
- Rubens, Peter Paul 269f.
- Rudolf II., deutscher König und römischer Kaiser 154, 156, 176, 186, 241, 278, 280, 282
- Sabbatai, Zvi 250
- Saendredam, Pieter Jansz 255, 269
- Salazar, Juan de 245
- Salvago, Giovanni Battista 70
- Santa Maria, Ignacio a 97
- Savonarola, Girolamo 20
- Schede, Melissus 30
- Schilling, Heinz* 25, 116, 131, 192, 212, 248, 276
- Schindling, Anton* 192
- Schmidt, Johann 164
- Schmuck, Vinzenz 117f.
- Schnur, Roman* 45
- Schöffler, Herbert* 31
- Schönburg, Hans Meinhard v. 210
- Schoppe, Kaspar 231
- Schramm, Gottfried* 308
- Schröder, Johannes 119
- Schröder, Rudolf Alexander* 28
- Schulze, Winfried* 233
- Schwenckfeld, Kaspar 158
- Scribani, Carolus 264, 266
- Scultetus, Abraham 119, 174f., 181
- Scultetus, Bartholomäus (Barthel Schulz) 44
- Séguiran, Gaspar de 90
- Serrarius (Serrurier), Petrus 250
- Sigismund III. Wasa, König von Polen und Schweden 285, 289, 292–295, 297, 299, 301, 303–305, 309
- Sixtus V., Papst (Felice Peretti di Montalto) 68f., 77, 80f.
- Skarga, Piotr 285f., 292, 297f.
- Skorulski, Stanisław 301
- Solikowski, Dymitr 292
- Solms, Johann Albrecht v. 211
- Solms-Laubach
  - Albrecht Otto I. v. 189f., 192, 195, 200–203, 207
  - Friedrich Magnus v. 201, 204
  - Johann Georg v. 198
- Solms-Lich, Georg Eberhard v. 201
- Soranzo, Francesco 280
- Spalatin, Georg Burkhardt 122
- Spener, Philipp Jakob 164
- Spenser, Edmund 32
- Spini, Giorgio 237
- Spinola, António Sebastião de 34, 73, 266
- Stengl, Georg 98
- Stephanus, Robert 103
- Stieve, Felix* 138
- Stimmer, Tobias 55
- Stolleis, Michael* 232
- Stöve, Eckehart* 69, 75
- Sturm, Johannes 151, 158
- Sudermann, Daniel 158
- Szapolyai, Johann Sigismund, König von Ungarn, Fürst von Siebenbürgen 274
- Székel, Mózes 274
- Szuhay, Stefan 282
- Taffin, Jean, d.J. 250
- Tasso, Torquato 32
- Tauler, Johannes 6
- Tazbir, Janusz* 286
- Tebbe, Karin* 203
- Tetzel, Johannes 50
- Thököly, Emerich 274
- Thomas von Aquin 90, 93, 229f.
- Thummus, Theodor 145
- Tilly, Johann Tserclaes, Graf v. 266
- Tossanus, Daniel, d.Ä. 173
- Udemans, Godfried 250
- Urban VIII., Papst (Maffeo Barberini) 74f., 77, 81, 95, 238
- Ursinus, Zacharias 172, 185
- Vasari, Giorgio 14
- Velde, Martinus van 271
- Veldenz, Georg Johann v. 178
- Vergil 32f.

- Vermeulen, Christiaan 263  
 Vermigli, Pietro Martyr 157  
 Verospi, Fabrizio 68, 79  
 Vervaux, Johannes 96 f., 99 f., 136 f.  
 Verwer, Willem Jansz 258  
 Vetter, Conrad 106  
 Viteazul, Michael (Michael der Tapfere) 274  
 Vitelleschi, Muzio 90 f., 95 f., 98 f.  
 Voetius, Gisbert(us) 257  
 Vosmeer, Petrus 260  
 Vosmeer, Sasbout 257–260  
 Vosmeer, Tilman 258 f.  
 Waersegger, Hans 265  
 Waldburg-Trauchburg, Otto Truchseß Graf v. 99, 153, 183  
 Waldburg-Trauchburg, Gebhard I. Graf v. 185  
 Wallenstein, Albrecht Wenzel E. v. 36, 266  
 Wambolt von Umstadt, Anselm Casimir, Erzbischof von Mainz 97, 136  
 Wangnereck, Heinrich 98–100, 135–138  
 Warburg, Aby 53  
 Wartenberg, Franz Wilhelm v. 99  
 Weber, Wolfgang E.J. 232  
 Weislinger, Johann Nicolaus 48  
 Welser, Marcus 7  
 Werdenhagen, Johann Angelius 116  
 Wielewicki, Jan 300  
 Wilhelm, Johann 70  
 Wilhelm V., der Fromme, Herzog von Bayern 136  
 Wilhelm von Oranien 184 f., 257  
 Wilhelm, Landgraf von Hessen 181, 185  
 Windeck, Johann Paul 231  
 Władysław IV. Wasa, König von Polen 307 f.  
 Wohlfeil, Rainer 190  
 Wohlfeil, Trudl 190  
 Wolan, Andrzej 304  
 Wolfgang, Pfalzgraf von Zweibrücken 170  
 Wolfgang Wilhelm, Pfalzgraf von Pfalz-Neuburg 202  
 Wujek, Jakub 295  
 Wyclif, John 122  
 Zamoyski, Jan 292  
 Zanchi, Girolamo 157 f.  
 Zasius, Johann Ulrich 169 f., 180, 216  
 Zbaraski 287  
 Zenowicz, litauisches Adelsgeschlecht 306  
 – Krzysztof 305  
 Ziegler, Reinhard 92  
 Zinzgref, Julius Wilhelm 30, 44  
 Zuleger, Wenzel 172 f., 183  
 Zuñiga, Baltasar de 244 f.  
 Zwingli, Ulrich (Huldrych, Huldreich) 18, 130, 147

## Ortsregister

Bearbeitet von Anja Wagner

- Aachen 91, 179  
 Abcoude 258  
 Afrika 240  
 Ägypten 120  
 Altdorf 300  
 Amerika 4, 88, 101, 240  
 Amberg 117, 212  
 Amsterdam 21, 248, 250, 252, 257–259  
 Anhalt 174 f., 177  
 Ansbach 182, 212  
 Antwerpen 79, 264 f., 269, 272  
 Ärmelkanal 87  
 Arnheim 251  
 Auhausen 181, 217  
 Australien 240  
 Augsburg 5, 15, 19 f., 55, 99, 126, 172 f., 229, 265  
 Babylon 121, 125, 232, 271, 273  
 Baden, Markgrafschaft 149, 169, 177, 182  
 Basel 31, 155, 300  
 Bayern 140  
 Bayonne 194  
 Beaulieu 186  
 Berlin 170, 212, 242  
 Bergen (Holland) 259  
 Bern 129, 155  
 Birsen 296  
 Bloemendaal 266 f.

- Böhmen 31, 44, 74, 78, 112, 179, 186 f., 207,  
 212, 218–226, 233, 297  
 Brabant 28  
 Braunsberg 290  
 Brandenburg 92, 117, 169 f., 176 f., 181,  
 200, 202  
 Braunschweig-Wolfenbüttel 177  
 Breda 266  
 Breitenfeld 87, 94 f.  
 Breitenbend 202  
 Brest 302, 305 f.  
 Brüssel 68, 73  
 Burgund 184  
  
 Chelm 292  
 Colmar 150  
 Culloden 207  
  
 Dänemark 242, 281  
 Danzig 31, 203, 300, 302 f., 305  
 Den Haag 251, 253  
 Deutschland 21, 25, 29, 33, 35 f., 38 f., 42 f.,  
 55, 87, 90 f., 98, 106, 109, 118 f., 136 f., 175,  
 183, 199, 209 f., 224, 242, 276, 304  
 – Mitteldeutschland 30, 169  
 – Norddeutschland 169  
 – Südwestdeutschland 169, 175  
 Dillingen 98  
 Donauwörth 138, 143, 179, 181, 215, 222  
 Dordrecht 18, 254, 262  
 Dorpat (Tartu) 290,  
 Dresden 170, 211 f., 214, 217–221  
 Düsseldorf 202  
  
 Eisenburg (Vasvár) 283  
 Eisenach 121  
 Elsaß VIII, 156, 159, 162 f., 165  
 Elbe 212, 214, 219  
 Elbing 31, 302, 305  
 England 31, 89, 179 f., 184, 186, 243, 257,  
 272, 281, 304  
 Erlau (Eger) 280, 282  
 Europa VII, 4 f., 46, 75, 82, 101, 104, 113,  
 135, 174, 186, 191, 194, 211, 218, 220,  
 226, 237 f., 244, 266, 273, 276, 278 f.,  
 282 f., 287  
 – Mitteleuropa 78, 91, 210, 226, 231, 234,  
 238, 245, 288  
 – Nordeuropa 237, 241  
 – Westeuropa 180, 184, 274 f., 304  
 Ferrara 80 f.  
 Fiano, Herzogtum 77  
 Flandern 272  
 Florenz 19 f.  
  
 Franken 305  
 Frankfurt am Main 139, 195, 199, 242  
 Frankreich 4, 31, 36, 39 f., 42, 44, 70, 74 f.,  
 80 f., 87, 89, 92, 94, 97, 99 f., 109, 111 f.,  
 154–157, 163 f., 167 f., 170, 173, 179 f.,  
 184 f., 195, 197, 241–243, 249, 272, 276–  
 278, 283, 297, 304  
  
 Geldern 252  
 Genf 69, 79, 179, 276  
 Gomora 232  
 Gorinchem 262  
 Gotha 198  
 Gouda 256  
 Gran 277  
 Graz 68 f.  
 Groenlo 266  
 Großwardein 282  
  
 Haarlem 258, 260, 266 f., 269, 272  
 Haarlemmermeer 269  
 Hagenau 150, 156, 161–163  
 Hanau 195  
 – Hanau-Lichtenberg 149  
 Hamburg 242  
 Hannover 118, 242  
 Heidelbergl 30 f., 34, 44, 119, 171, 177,  
 179 f., 183, 195, 198 f., 210, 212, 214, 300  
 Heiliges römisches Reich Deutscher Natio-  
 tion 21, 23, 42, 70 f., 73 f., 77 f., 87, 93, 95,  
 97, 100, 104, 109, 111 f., 135–143, 146 f.,  
 150, 153 f., 159, 162, 167, 174 f., 178–182,  
 185 f., 194, 197, 200, 211, 217 f., 220–224,  
 228, 234, 241, 266, 269, 297, 301, 305  
 Heinsberg 202  
 Helmstedt 106  
 Hessen 170, 177, 189, 195  
 – Hessen-Darmstadt 160  
 – Hessen-Kassel 98  
 – Hessen-Marburg 160  
 Holland 31, 42, 249, 252, 265, 267 f., 272  
 – Nordholland 259  
 Horburg 149  
  
 Iberische Halbinsel 5, 239  
 Ill 165  
 Ingolstadt 117  
 Israel 256  
 Italien 5, 19, 21, 28, 75, 82, 184, 238, 240,  
 242 f., 273  
  
 Jena 123, 198  
 Jerusalem 207  
 Joachimsthal 172

- Jütland 34  
 Jülich 179, 182, 202, 212  
 – Jülich-Kleve 70  
  
 Kassel 195, 201  
 Kalabrien 237, 239  
 Kalocsa 277  
 Kamieniec 292  
 Karpfen (Korpona) 280  
 Kaschau 277f., 282  
 Kiew 302, 305  
 Kirchenstaat 75, 77, 80f.  
 Köln 68, 153, 185, 258  
 Konstanz 242  
 Krakau 294, 300  
 Kroatien 242  
 Kurland 301  
  
 Laubach 198, 201  
 Lausitz 31, 218  
 Landsberg 106  
 Leiden 249  
 Lepanto 51f., 80  
 Leutschau 277  
 Lindau 135  
 Linnich 202  
 Litauen 295f., 299f., 308f.  
 Livland 290  
 Löwen 264  
 Logrono 245  
 London 242, 304  
 Lothringen 156, 184  
 Lublin 294  
 Lucca 243  
 Luzern 68  
  
 Maas 266  
 Madrid 95, 210  
 Mähren 274  
 Magdeburg (Erzstift) 118  
 Mailand 81, 163  
 Mainz 91, 177  
 Mantua 75  
 Marburg 199, 206  
 Mariental 161  
 Metz 155, 185  
 Mittelburg 249, 266  
 Mömpelgard 173  
 Moldau 290  
 Molsheim 153, 155, 156, 160, 162  
 Monferrat 75  
 Moskau 298, 307  
 Mühlberg 213  
 Mühlhausen 92  
  
 München 27, 30, 91–93, 97, 136, 140, 242  
 Münster 76, 97, 99, 135f.  
 Mutzig 162  
  
 Nantes 276, 278  
 Nassau-Dillenburg 198  
 Neapel 81, 237, 240, 243  
 Neuburg 59  
 Neusohl (Besztercebánya) 280  
 Neutra (Nyitra) 277, 280  
 New York 243,  
 Niederlande 32, 36, 40f., 78, 163, 167, 170f.,  
 184f., 195, 197, 200f., 207f., 243, 245,  
 247–250, 255f., 264, 272, 304  
 – Nordprovinzen 179, 180, 186f., 223,  
 247f., 252f., 259, 262, 266f., 272  
 – Südprouvinzen 253, 256, 259, 264, 269, 272  
 Nieuwpoort 199  
 Nördlingen 95  
 Nürnberg 119  
  
 Odilienberg 162  
 Österreich 69, 71, 178f., 223  
 – Niederösterreich 277  
 Orsa 287  
 Osmanisches Reich 239f., 275, 298, 307  
 Osnabrück 135  
 Ostfriesland 195  
 Oströmisches Reich 94  
 Ostsee 290  
 Overijssel 252  
  
 Padua 243  
 Palestrina, Herzogtum 77  
 Paris 44, 90, 95, 103, 111, 218, 238, 242, 304  
 Persien 240  
 Petrikau 288  
 Pfalz 30f., 44, 119f., 140, 149, 154f., 157f.,  
 167–171, 173–175, 177–187, 197f., 304;  
 – Oberpfalz 174  
 – Pfalz-Neuburg 182, 200, 202  
 – Pfalz-Zweibrücken 30, 177  
 Philippinen 240  
 Polen 242, 287, 291f., 295–300  
 – Groß-Polen 31, 300  
 – Klein-Polen 300  
 Polen-Litauen 273, 285–291, 293, 297–301,  
 305, 307, 309  
 Polock 305  
 Posen 292, 294, 296  
 Prag 74, 81, 163, 175, 187, 225  
 Preßburg 282  
 Preußen 31, 281, 290, 296, 300f.  
 Przemyśl 292

- Raab (Győr) 280  
 Raków 296  
 Rees 199  
 Regensburg 93 f., 98, 215 f.  
 Reichsweier 149  
 Rhein 37, 70, 42, 165, 266  
   – Niederrhein 179, 189, 195, 199 f., 202  
   – Oberrhein 44, 149 f., 152 f., 164, 195  
 Riga 290, 301  
 Rom 16, 37, 53 f., 70 f., 73–75, 78, 80, 88, 91,  
   96, 98 f., 104, 121, 126, 130, 136 f., 210,  
   237 f., 243, 260, 271, 290  
 Rothenburg 221  
 Rotreußen 287  
 Rußland 242  
  
 Sachsen 92, 110, 113, 117, 120, 140, 160,  
   169 f., 176 f., 180 f., 187, 210–212, 218,  
   220, 241  
 Saint-Cyran 267  
 Savoyen 184  
 Schaumburg 203  
 Schlesien 31, 34, 44, 203  
 Schlettstadt 162  
 Schottland 184  
 Schwäbisch Hall 186, 221  
 Schweden 74, 281, 289, 295, 298, 307  
 Schweiz 109, 184  
 Schwerzenz 296  
 Seeland 250, 252  
 Siebenbürgen 207, 273–281, 283, 290  
 Skandinavien 290  
 Słonim 302  
 Stuck 296  
 Spanien 26, 28, 37, 51 f., 70, 80, 82, 87–89,  
   100, 178, 184, 208, 223, 232, 237, 238–  
   245, 252, 264, 266, 272, 304  
 Speyer 163, 221  
 Sodom 79, 232  
 Solms-Laubach 198 f.  
 Stockholm 290  
 Stompwijk 263  
 Strängnäs 290  
 Straßburg 31, 117, 149–157, 159, 161, 163–  
   165, 182, 195  
 Stuttgart 214, 223  
  
 Taverna 78  
 Tirol 161  
 Thorenburg (Torda) 275  
  
 Thorn 31, 302  
 Toledo 242  
 Toul 185  
 Transdanubien 280  
 Trient 14  
 Trier 172  
 Tschenstochau 293  
 Tübingen 106, 199  
 Turin 243  
  
 Ukraine 299, 309  
 Ungarn 80 f., 179, 199, 273, 275–283, 290,  
   297  
   – Niederungarn 280  
   – Oberungarn 274 f., 278, 280  
 Uppsala 290  
 Utrecht 254 f., 260  
  
 Venedig 51 f., 78, 81, 179, 243, 249, 280, 304  
 Vereinigte Staaten von Amerika 140, 191,  
   241  
 Verdun 185  
 Viterbo 243  
 Vogelsberg 196 f.  
  
 Warschau 288, 296, 300  
 Walachei 274  
 Weißer Berg 163  
 Westerwald 196  
 Wetterau 177, 189, 195, 199, 207  
 Wien 14, 27, 30, 51, 92, 95–97, 224, 238,  
   242, 244, 278  
 Wilna 290, 294, 302, 305  
 Winterthur 14  
 Witebsk 305  
 Wittenberg 115 f., 150, 199  
 Wolfenbüttel 242  
 Württemberg 98, 113, 160, 170  
 Würzburg 98  
  
 Ypres 267  
 Ysenburg 199  
  
 Zabern 152, 161 f.,  
 Zips 281 f.  
 Zagarolo, Herzogtum 77  
 Zoetermeer 271  
 Zoeterwoude 263  
 Zürich 17 f., 150, 155

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0 vergriffen
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 vergriffen
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 vergriffen
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 vergriffen
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X vergriffen
- 9 *Antoni Mączak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mähtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 vergriffen

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XX, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? 1995, X, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, 1993, XXIV, 461 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8 vergriffen
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5 vergriffen
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter, 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien/ The State, the Law, and Administration in Classical India, 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, XII, 191 S. ISBN 3-486-56083-2
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S.  
ISBN 3-486-56085-9 vergriffen
- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit, 1996, XVI, 272 S.  
ISBN 3-486-56171-5
- 36 *Peter Blickle* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, 1996, IX, 268 S.  
ISBN 3-486-56192-8
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, 1997, X, 248 S.  
ISBN 3-486-56258-4
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden, 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.): Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, 1999, XX, 313 S. ISBN 3-486-56395-5
- 42 *Werner Eck* (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert, 1999, X, 327 S.  
ISBN 3-486-56385-8
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.): Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research, 1998, XVI, 345 S. ISBN 3-486-56350-5
- 44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.): Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer, 1999, XII, 275 S.  
ISBN 3-486-56414-5
- 45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem, 2000, VIII, 345 S. ISBN 3-486-56482-X
- 46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.): Deutschland und Frankreich. Vom Konflikt zur Aussöhnung. Die Gestaltung der westeuropäischen Sicherheit 1914–1963, 2000, XX, 280 S. ISBN 3-486-56496-X
- 47 *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.): Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse, 1999, XVI, 375 S. ISBN 3-486-56416-1
- 48 *Gerhard Besier* (Hrsg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft 1934–1939, 2001, XXVIII, 276 S.  
ISBN 3-486-56543-5



### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 49 *David Cohen* (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, 2002, VI, 205 S. ISBN 3-486-56662-8
- 50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 2001, XXI, 258 S., ISBN 3-486-56565-6
- 51 *Harold James* (Hrsg.): The Interwar Depression in an International Context, 2002, XVII, 192 S., ISBN 3-486-56610-5
- 52 *Christof Dipper* (Hrsg.): Deutschland und Italien, 1860–1960. Politische und kulturelle Aspekte im Vergleich (mit Beiträgen von F. Bauer, G. Corni, Chr. Dipper, L. Klinkhammer, B. Mantelli, M. Meriggi, L. Raphael, F. Rugge, W. Schieder, P. Schiera, H.-U. Thamer, R. Wörsdörfer) 2005, X, 284 S. ISBN 3-486-20015-1
- 53 *Frank-Rutger Hausmann* (Hrsg.): Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945, 2002, XXV, 373 S. ISBN 3-486-56639-3
- 54 *Frank Kolb* (Hrsg.): Chora und Polis, 2004, XVIII, 382 S. ISBN 3-486-56730-6
- 55 *Hans Günter Hockerts* (Hrsg.): Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts, 2004, XVIII, 339 S. ISBN 3-486-56768-3
- 56 *Wolfgang Hardtwig* (Hrsg.): Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit, 2003, IX, 356 S. ISBN 3-486-56642-3
- 57 *Diethelm Klippel* (Hrsg.): Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert) (mit Beiträgen von H. Brandt, W. Brauneder, W. Demel, Ch. Dipper, M. Fitzpatrick, S. Hofer, S. Rus Rufino, W. Schmale, J. Schröder, D. Schwab, B. Stollberg-Rilinger) 2006, XI, 231 S. ISBN 3-486-57905-3
- 58 *Jürgen Reulecke* (Hrsg.): Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert, 2003, XV, 300 S. ISBN 3-486-56747-0
- 59 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 23. November 2001, 2003, XIV, 155 S. ISBN 3-486-56748-9
- 60 *Marie-Luise Recker* (Hrsg.): Parlamentarismus in Europa. Deutschland, England und Frankreich im Vergleich, 2004, XVIII, 232 S. ISBN 3-486-56817-5
- 61 *Helmut Altrichter* (Hrsg.): GegenErinnerung. Geschichte als politisches Argument im Transformationsprozeß Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas (mit Beiträgen von H. Altrichter, C. Bethke, K. Brüggemann, V. Dumbrava, R. Eckert, U. von Hirschhausen, J. Hösler, I. Iveljić, W. Jilge, C. Kraft, H. Lemberg, R. Lindner, B. Murgescu, A. Nikžentaitis, A. Pók, H. Sundhaussen, S. Troebst, M. Wien) 2006, XXII, 326 S. ISBN 3-486-57873-1
- 62 *Jürgen Trabant* (Hrsg.): Sprache der Geschichte (mit Beiträgen von T. Borsche, G. Cacciatore, K. Ehlich, H. D. Kittsteiner, B. Lindorfer, Ch. Meier, T. B. Müller, W. Oesterreicher, St. Otto, U. Raulff, J. Trabant) 2005, XXIV, 166 S. ISBN 3-486-57572-4

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 63 *Anselm Doering-Manteuffel* (Hrsg.): Strukturmerkmale der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts (mit Beiträgen von E. Conze, A. Doering-Manteuffel, M. Geyer, H.-G. Haupt, H. James, G. Koenen, D. van Laak, M. Niehuss, L. Raphael, J. Reulecke, J. Rückert, M. Ruck, A. von Saldern, A. Schildt, A. Wirsching, M. Zimmermann) 2006, VIII, 273 S. ISBN 3-486-58057-4
- 64 *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.): Text und Kontext: Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik (mit Beiträgen von G. Althoff, H. Bleumer, U. von Bloh, U. Friedrich, B. Jussen, B. Kellner, Ch. Kiening, K. Krüger, St. G. Nichols, P. Strohschneider, Ch. Witthöft) 2007, 272 S. ISBN 3-486-58106-5
- 65 *Peter Schäfer* (Hrsg.): Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam/Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam (mit Beiträgen von W. Beierwaltes, P. Dinzelbacher, R. Elior, A. M. Haas, M. Himmelfarb, P. Schäfer, G. G. Stroumsa, S. Stroumsa) 2006, X, 164 S. ISBN 3-486-58006-X
- 66 *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne (mit Beiträgen von C. Arnold, K. Große Kracht, H. Haury, G. Hübinger, V. Krech, Ch. Nottmeier, M. Pyka, A. Reuter, U. Sieg) (in Vorbereitung)
- 67 *Werner Busch* (Hrsg.): Verfeinertes Sehen. Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert (mit Beiträgen von U. Boskamp, W. Busch, E. Fioretini, J. Gage, B. Gockel, U. Klein, C. Meister, J. Müller-Tamm, A. Pietsch, H. O. Sibum, M. Wagner, M. Wellmann) (in Vorbereitung)
- 68 *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.): Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (mit Beiträgen von J. S. Amelang, P. Becker, M. Christadler, R. Dekker, S. Faroghi, K. v. Greyerz, V. Groebner, G. Jancke, S. Mendelson, G. Piller, R. Ries) 2007, VIII, ca. 210 S., ISBN 978-3-486-58236-9
- 69 *Wilfried Hartmann* (Hrsg.): Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900 (mit Beiträgen von C. Cubitt, R. Deutinger, S. Hamilton, W. Hartmann, E.-D. Hehl, K. Herbers, W. Kaiser, L. Körntgen, R. Meens, H. Siems, K. Ubl, K. Zechiel-Eckes) 2007, XI, ca. 320 S. ISBN 978-3-486-58147-8
- 70 *Heinz Schilling* (Hrsg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (mit Beiträgen von R. Bireley, H.-J. Bömelburg, W. Frijhoff, A. Gotthard, H. Th. Gräf, W. Harms, Th. Kaufmann, A. Koller, V. Leppin, W. Monter, B. Roeck, A. Schindling, W. Schulze, I. Tóth, E. Wolgast) 2007, XI, 320 S. ISBN 978-3-486-58150-8
- 71 *Michael Toch* (Hrsg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen (mit Beiträgen von D. Abulafia, R. Barzen, A. Holtmann, D. Jacoby, M. Keil, R. Mueller, H.-G. von Mutius, J. Shatzmiller, M. Toch, G. Todeschini, M. Wenniger) (in Vorbereitung)

### **Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien**

- 72 *Tilman Nagel* (Hrsg.): Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld (in Vorbereitung)
- 73 *Karl-Joachim Hölkeskamp* (Hrsg.): Eine politische Kultur (in) der Krise? Die „letzte Generation“ der römischen Republik (in Vorbereitung)
- 74 *Karl Schlögel* (Hrsg.): Mastering Space. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte (in Vorbereitung)

#### *Sonderveröffentlichungen*

*Horst Fuhrmann* (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8

*Lothar Gall* (Hrsg.): 25 Jahre Historisches Kolleg. Rückblick – Bilanz – Perspektiven, 2006, 293 S. ISBN 3-486-58005-1

Oldenbourg

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S. vergriffen
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S. vergriffen
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S. vergriffen
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. vergriffen
- 10 *Antoni Maczak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S. vergriffen
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. vergriffen
- 12 *Helmuth Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. vergriffen
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S. vergriffen
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturelle anthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulze*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umriss einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S. vergriffen
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S. vergriffen

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. vergriffen
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S. vergriffen
- 21 *Roger Dufraisse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S. vergriffen
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S. vergriffen
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S. vergriffen
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. vergriffen
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S. vergriffen
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S. vergriffen
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S. vergriffen
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Blickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Raisonement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall, Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, 1991, 55 S. *vergriffen*
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen sind nicht im Buchhandel erhältlich; sie können, soweit lieferbar, über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15, 80539 München) bezogen werden.

### Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

*Arnold Esch*

Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

*Manlio Bellomo*

Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferrato und die moderne europäische Jurisprudenz

*František Šmahel*

Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

*Alfred Haverkamp*

„... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter

*Hans-Christof Kraus*

Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. 4 Abb. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

*Johannes Fried*

Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

*Manfred Hildermeier*

Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion

*Knut Schulz*

Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

*Werner Eck*

Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n. Chr.

*Wolfram Pyta*

Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VI, 202 S. 1 Abb. ISBN 3-486-56300-9



### Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

*Eberhard Weis*

Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

*Dietmar Willoweit*

Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungslegenden

*Aharon Oppenheimer*

Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

*Stephen A. Schuker*

Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

*Gerhard Schuck*

Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policey am Beispiel Bayerns

1998, XXI, 169 S. ISBN 3-486-56375-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1998:

*Peter Pulzer*

Der deutsche Michel in John Bulls Spiegel: Das britische Deutschlandbild im 19. Jahrhundert

*Gerhard Besier*

„The friends ... in America need to know the truth ...“

Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941)

*David Cohen*

Die Schwestern der Medea. Frauen, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle im klassischen Athen

*Wolfgang Reinhard*

Staat machen: Verfassungsgeschichte als Kulturgeschichte

*Lutz Klinkhammer*

Die Zivilisierung der Affekte. Kriminalitätsbekämpfung im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft 1798–1814

1999, 193 S. 5 Abb. ISBN 3-486-56420-X

### **Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999:

*Jan Assmann*

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

*Thomas A. Brady*

Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Rankes Entdeckung des Katholizismus

*Harold James*

Das Ende der Globalisierung? Lehren aus der Weltwirtschaftskrise

*Christof Dipper*

Helden überkreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Heroen der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen.

*Felicitas Schmieder*

„... von etlichen geistlichen leyen wegen“. Definitionen der Bürgerschaft im spätmittelalterlichen Frankfurt

2000, VI, 199 S. 7 Abb. ISBN 3-486-56492-7

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2000:

*Winfried Schulze*

Die Wahrnehmung von Zeit und Jahrhundertwenden

*Frank Kolb*

Von der Burg zur Polis. Akkulturation in einer kleinasiatischen „Provinz“

*Hans Günter Hockerts*

Nach der Verfolgung. Wiedergutmachung in Deutschland: Eine historische Bilanz 1945–2000

*Frank-Rutger Hausmann*

„Auch im Krieg schweigen die Musen nicht“. Die ‚Deutschen Wissenschaftlichen Institute‘ (DWI) im Zweiten Weltkrieg (1940–1945)

*Ulrike Freitag*

Scheich oder Sultan – Stamm oder Staat? Staatsbildung im Hadramaut (Jemen) im 19. und 20. Jahrhundert

2001, VI, 250 S. 16 Abb. ISBN 3-486-56557-5

## Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001:

*Michael Stolleis*

Das Auge des Gesetzes. Materialien zu einer neuzeitlichen Metapher

*Wolfgang Hardtwig*

Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus

*Diethelm Klippel*

Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800

*Jürgen Reulecke*

Neuer Mensch und neue Männlichkeit. Die „junge Generation“ im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

*Peter Burschel*

Paradiese der Gewalt. Martyrium, Imagination und die Metamorphosen des nachtridentinischen Heiligenhimmels

2002, VI, 219 S. 16 Abb. ISBN 3-486-56641-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2002:

*Wolfgang Reinhard*

Geschichte als Delegitimation

*Jürgen Trabant*

Sprache der Geschichte

*Marie-Luise Recker*

„Es braucht nicht niederreißende Polemik, sondern aufbauende Tat.“  
Zur Parlamentskultur der Bundesrepublik Deutschland

*Helmut Altrichter*

War der Zerfall der Sowjetunion vorauszusehen?

*Andreas Rödder*

„Durchbruch in Kaukasus“? Die deutsche Wiedervereinigung und die Zeitgeschichtsschreibung

2003, VI, 179 S. 2 Abb. ISBN 3-486-56736-5

Oldenbourg

### **Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2003:

*Jochen Martin*

Rom und die Heilsgeschichte. Beobachtungen zum Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom

*Jan-Dirk Müller*

Imaginäre Ordnungen und literarische Imaginationen um 1200

*Peter Schäfer*

Ex oriente lux? Heinrich Graetz und Gershom Scholem über den Ursprung der Kabbala

*Anselm Doering-Manteuffel*

Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewußtsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

*Bernhard Löffler*

Öffentliches Wirken und öffentliche Wirkung Ludwig Erhards

2004, VI, 205 S. 20 Abb. ISBN 3-486-56843-4

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004:

*Wolfgang Frühwald*

„Wer es gesehen hat, der hat es auf sein ganzes Leben“. Die italienischen Tagebücher der Familie Goethe

*Kaspar von Greyerz*

Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeithistorie

*Friedrich Wilhelm Graf*

Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik

*Werner Busch*

Die Naturwissenschaften als Basis des Erhabenen in der Kunst des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

*Jörn Leonhard*

Der Ort der Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt: Europa und die Vereinigten Staaten 1854–1871

2005, VI, 182 S. 9 Abb. ISBN 3-486-57741-7

### Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005:

*Michael Mitterauer*

Europäische Geschichte in globalem Kontext

*Michael Toch*

Das Gold der Juden – Mittelalter und Neuzeit

*Heinz Schilling*

Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters

*Wilfried Hartmann*

„Sozialdisziplinierung“ und „Sündenucht“ im frühen Mittelalter? Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900

*Peter Scholz*

*Imitatio patris* statt griechischer Pädagogik. Überlegungen zur Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie

2006, VI, 190 S. 17 Abb. ISBN 978-3-486-57963-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2006:

*Klaus Hildebrand*

Globalisierung 1900. Alte Staatenwelt und neue Weltpolitik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

*Karl-Joachim Hölkeskamp*

Pomp und Prozessionen. Rituale und Zeremonien in der politischen Kultur der römischen Republik

*Tilman Nagel*

Verstehen oder nachahmen? Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed

*Karl Schlögel*

Moskau 1937. Eine Stadt in den Zeiten des Großen Terrors

*Claire Gantet*

Seele und persönliche Identität im Heiligen Römischen Reich, ca. 1500 – ca. 1750. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte

2007, 211 S., 7 Abb. ISBN 978-3-486-58036-5