

Unversöhnte Verschiedenheit: Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit

Paulmann, Johannes (Ed.); Schnettger, Matthias (Ed.); Weller, Thomas (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Paulmann, J., Schnettger, M., & Weller, T. (Hrsg.). (2016). *Unversöhnte Verschiedenheit: Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 108). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101434>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Johannes Paulmann / Matthias Schnettger / Thomas Weller (Hg.)

Unversöhnte Verschiedenheit

Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller
Differenz in der europäischen Neuzeit



V&R Academic



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Universalgeschichte
Herausgegeben von Johannes Paulmann

Beiheft 108

Vandenhoeck & Ruprecht

Unversöhnte Verschiedenheit

Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz
in der europäischen Neuzeit

Herausgegeben von

Johannes Paulmann, Matthias Schnettger und Thomas Weller

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2016 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hoteli,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 («Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen») unter dem DOI 10.13109/9783666101434 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Coverabbildung: Darstellung einer Moriskin aus Granada aus dem Trachtenbuch des Christoph Weiditz (um 1530–1540). Der *almalafa* genannte weiße Schleier wurde bis zu einem entsprechenden Verbot auch von Altchristinnen getragen. © Mit freundlicher Genehmigung des Germanischen Nationalmuseums, Nürnberg.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-10143-4

HEINZ DUCHHARDT ZUM 70. GEBURTSTAG

Inhalt

Johannes Paulmann Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz – eine gesellschaftliche und politische Herausforderung in der europäischen Neuzeit. Einleitende Bemerkungen	9
Johannes Arndt Sichtbare und unsichtbare Grenzen. Das Nebeneinanderleben der Konfessionen in der niederländischen Republik (1581–1795)	19
Thomas Weller Eine schwarze Legende? Zum Umgang mit religiöser Differenz im frühneuzeitlichen Spanien	41
Matthias Schnettger »... keine andere, als die Evangelische Religion, in Unserm Herzogthum eingeführet, noch geduldet werden darff«. Das lutherische Herzogtum Württemberg und seine katholischen Landesherren (1733–1797)	65
Christopher Voigt-Goy Der Erfurter »Liederstreit« 1712	91
Christophe Duhamelle Die doppelte Osterfeier im Jahr 1724. Entstehung und Werdegang eines konfessionellen Konflikts im Alten Reich	107
Bettina Braun »If they bee good Subiects, I hate not their persons«. Die Religionspolitik Elisabeths I. und Jakobs I. gegenüber den Katholiken	125
Martin Wrede Der Feind in meinem Haus. Unversöhnte Konfessionsverschiedenheit im französischen Hochadel des 17. Jahrhunderts: Das Beispiel der Herzöge von La Trémoille	141

Maciej Ptaszyński	
Religiöse Toleranz oder politischer Frieden? Verhandlungen über den Religionsfrieden in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert	161
Jan Kusber	
Imperialer Pragmatismus und orthodoxe Dominanz. Situationen religiös-konfessioneller Differenz im neuzeitlichen Russland	179
Barbara Stollberg-Rilinger	
Unversöhnte Verschiedenheit. Schlusskommentar	197
Autorenverzeichnis	205
Orts- und Personenregister	207

Johannes Paulmann

Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz – eine gesellschaftliche und politische Herausforderung in der europäischen Neuzeit

Einleitende Bemerkungen

Jerusalem im August 2015: Warum wir warten müssen, bis wir als Touristen über die Holzbrücke auf den Haram al-Sharif oder Tempelberg gelassen werden, erschließt sich uns erst, als wir oben ankommen und die schwarzgekleidete Bereitschaftspolizei sehen. Der Grund ist offenbar gewesen, dass eine Gruppe orthodoxer Juden ebenfalls hinauf will. Die Thora-Gesetze verbieten ihnen dies aufgrund der Heiligkeit des Ortes eigentlich strikt, wie eine Hinweistafel des Oberrabbinats von Israel für alle sichtbar verkündet. Die Sicherheitskräfte vor Ort haben wohl nicht entscheiden wollen und warten ab, bis ihre politischen Vorgesetzten die Zustimmung erteilen. Was dann folgt, vermittelt den Eindruck eines eingespielten, aber deswegen um nichts weniger emotional aufgeladenen Rituals. Kaum betritt die jüdische Gruppe hinter uns den Haram al-Sharif, beginnen Männer und Frauen, auf der anderen Seite der von der Bereitschaftspolizei mit Schilden und verstärkt durch Tränengasgewehre gebildeten Kette, von der al-Aqsa-Moschee aus, *Allahu akbar* zu rufen. Schnell werden wir zum Ausgang weitergeleitet und müssen das Gelände, kaum, dass wir es betreten haben, auch schon wieder verlassen.

Während wir in dem kleinen sich anschließenden Platz nun unserem arabischen Stadtführer zuhören, erheben sich die Rufe im Innern immer wieder von neuem und kurz darauf kommen jeweils einzelne Grüppchen Orthodoxer durch den Ausgang, tanzen und singen. Sie werden von Polizisten zurück in die Straßen der Altstadt geleitet, vorbei noch an einer Ansammlung arabischer Frauen, die ebenfalls unter *Allahu akbar*-Rufen Schilder mit dem Bild eines Babys hochhalten. Das Kind war wenige Tage zuvor bei einem Brandanschlag auf ein Wohnhaus im palästinensischen Dorf Kfar Douma im besetzten Westjordanland umgekommen, als vermutlich radikale jüdische Siedler das Gebäude mit Molotowcocktails bewarfen. Die Stimmung ist aufgeheizt.

Die politischen Autoritäten suchen nicht nur mittels bewaffneter Kräfte Ruhe und Ordnung zu wahren, sondern sie bemühen sich offenkundig auch dadurch Druck abzubauen, dass sie die inszenierten Konfrontationen auf

dem Tempelberg/Haram al-Sharif zulassen. Ob das wirklich gelingt, ist schwer einzuschätzen. Vor Ort scheint alles eingespielt, allerdings nehmen beide Seiten mit Smartphones das Geschehen auf, um es an ihre jeweiligen Anhänger und die Öffentlichkeit zu versenden. Zur Versöhnlichkeit dürfte das nicht wirklich beitragen, auch wenn die lokal inszenierte Konfrontation unter Kontrolle bleibt, ohne zu eskalieren. Das ist allerdings nicht garantiert: Im Jahr 2000 löste der Besuch Ariel Scharons in Begleitung von einer großen Zahl von Polizisten auf dem Tempelberg die zweite Intifada aus. Die machtvolle, demonstrative Anwesenheit des israelischen Oppositionspolitikers an diesem heiligen Ort des Islams überschritt Grenzen im Umgang der streitenden Religionsparteien. Sein politischer Anspruch sprengte das übliche Verfahren, nach dem die Nicht-Muslime den Haram al-Sharif, der unter der Verwaltung der Waqf, einer frommen islamischen Stiftung, steht, zwar betreten, aber keine Kultgegenstände mitbringen oder religiöse Handlungen vollziehen dürfen und das normalerweise auch eine beiderseitige Dissimulation, d.h. das Herunterspielen oder Verbergen von Differenz, einschließt: Stilles Beten ist selbstverständlich nicht erkennbar. Die Payot, die Schläfenlocken, und die Zizit, die geknoteten Schaufäden, mancher jüdischer Besucher provozieren jedoch immer wieder, besonders in unruhigen Zeiten, die Gegenseite.

Während auf dem Tempelberg/Haram al-Sharif der Umgang mit religiöser Verschiedenheit von Fragen politischer Macht tief durchzogen ist, können nicht allzu weit entfernt in der Altstadt von Jerusalem an einem anderen Ort weitere Verfahren der Einhegung religiös-konfessioneller Differenz beobachtet werden. Deren politische Dimension war im 19. Jahrhunderts ebenfalls ausgeprägt, ging aber seither zurück. Die Unterschiede führen jedoch bis heute immer wieder zu Konflikten auch unter Einsatz physischer Gewalt. Die Rede ist von der Kirche vom Heiligen Grab oder der Auferstehungskirche, wie orthodoxe Christen sie nennen. Sie bildet einen Raum, in dem Nutzung und Zuständigkeiten seitens der verschiedenen Konfessionen heiß umkämpft sind. Das beginnt schon auf dem Dach. Hier liegt ein Hof mit dem Deir-al-Sultan-Kloster der äthiopisch-orthodoxen Kirche, auf welches das benachbarte Patriarchat der ägyptischen Kopten seit dem frühen 19. Jahrhundert hartnäckig Anspruch erhebt. Die Schlüsselgewalt wechselte über die Zeiten verschiedentlich. In den Streit wurden ab 1863 die osmanischen Behörden hineingezogen, um die Wende zum 20. Jahrhundert mischte sich auch die russische Regierung ein, ab 1948 war dann die jordanische und seit 1967 die israelische Regierung zuständig. Das Kloster ist baufällig, kann aber aufgrund des Zwists nicht renoviert werden. Immer wieder einmal fliegen Steine zwischen den Gläubigen hin und her, schräg über der Stelle, an der Jesus der Überlieferung nach gekreuzigt wurde.

Ein ebenfalls umstrittener Treppengang, der Teil der Via Dolorosa ist, führt hinab durch mehrere äthiopisch-orthodoxe Kapellen zum Vorhof der Grabeskirche. Diese ist im Innern zwar gleichsam theologisch durch die Stätten strukturiert, von denen angenommen wird, dass hier Jesus gekreuzigt, gesalbt und begraben wurde. Daneben enthält sie aber zahlreiche Kapellen und Schreine, die jeweils von verschiedenen Konfessionen errichtet wurden. Sie ist kein Raum der Einheit, sondern ein vielfach geteilter Baukörper mit Trennwänden, welche die übliche Kirchenarchitektur stören, und mit unterschiedlich verlegten Marmorböden, die innerhalb einzelner Kapellen konfessionelle Territorien markieren, deren unbefugtes Betreten zu Gerangel Anlass geben kann. Über die Frage, wer die Treppe reinigen darf, die hinauf nach dem vom Kirchenbau überwölbten Golgatha führt, herrscht Zwist. Die heilige Stätte ist tatsächlich ein von zahlreichen kirchlichen Autoritäten beanspruchter, vielschichtiger Raum, den wechselnde staatliche Herrschaften nur eingeschränkt überwachen können und wollen.

Die Kontrolle über die Grabeskirche/ Auferstehungskirche ist seit langem zwischen Christen umstritten. Unter osmanischer Herrschaft wurde das Gebäude daher 1767 durch einen 1852 erneut bestätigten Erlass aufgeteilt und damit die heutige konfessionelle Zergliederung auf Dauer gestellt. Gleichsam territoriale architektonische Grenzziehungen auf engstem Raum sollen das Nebeneinander in Verschiedenheit ermöglichen. Der Streit um die Schutzherrschaft über die heilige Stätte diente 1853 den imperialen Mächten Russland auf der einen, Frankreich und Großbritannien auf der anderen Seite als Anlass für den Krimkrieg, den sie bis 1856 gegeneinander im Wettstreit um Einfluss im schwächelnden Osmanischen Reich austrugen. Die Hauptverwaltung des Kirchengebäudes ist seit Mitte des 19. Jahrhunderts zwischen der griechisch-orthodoxen, der römisch-katholischen und der armenisch-apostolischen Kirche aufgeteilt, während die erwähnten Kopten und die Äthiopisch-Orthodoxen sowie die syrisch-orthodoxe Kirche von Antiochien geringere Befugnisse besitzen. Protestanten sind gar nicht beteiligt. An der Authentizität der Kirche vom Heiligen Grab zweifelnd, konzentrierte sich deren Suche nach Golgatha seit den 1840er Jahren auf einen Hügel unweit nördlich des Damaskustores. Vor allem anglikanische und andere evangelische Christen halten das dort entdeckte Gartengrab für das wirkliche Grab Jesu. Die Stätte wurde von einer 1894 gegründeten Vereinigung mit Sitz im Vereinigten Königreich erworben, die sie bis heute pflegt.

Die seit 1967 politisch verantwortliche israelische Regierung hat an den internen konfessionellen Zuständigkeiten in der Grabeskirche nichts geändert. Die israelische Antikenbehörde kann praktisch weder einschneidende Baumaßnahmen verhindern (wie die Errichtung einer Wand zwischen Mittel- und Seitenschiff seitens der Griechisch-Orthodoxen, wodurch der nördlich gelegene armenische Teil verdunkelt wird) noch notwendige

Renovierungsarbeiten vorantreiben, weil die verschachtelte Aufteilung der Befugnisse die Parteien, die in die Verwaltung der Kirche verstrickt sind, immer eine Veränderung des Status quo befürchten lassen. Dass das christliche Heiligtum überhaupt für alle zugänglich ist, liegt letztlich daran, dass seit Generationen – wohl seit den Zeiten Saladins im 12. Jahrhundert – der Schlüssel von der muslimischen Familie Joudeh verwahrt wird und ein Mitglied der Familie Nusseibeh das Haupttor morgens auf- und abends wieder zuschließt. Konflikte im alltäglichen Umgang mit konfessioneller Verschiedenheit werden also dadurch eingehegt, dass ein Angehöriger einer fremden Religion gleichsam als Neutraler den Zugang zur heiligen Stätte kontrolliert – ein Arrangement, das über Jahrhunderte von der islamischen Herrschaft über Jerusalem politisch gesichert wurde und an dem auch Israel nicht rührt.

Die beiden aktuellen Beispiele aus einer der religiös am meisten aufgeladenen und umkämpften Städte der Welt illustrieren bestens, dass die Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz zu den großen gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen der Neuzeit gehört. Der Nahe Osten ist dabei in mehrfacher Hinsicht und insbesondere auch religiös mit Europa eng verknüpft. Historisch reicht dies weit zurück bis zu den Anfängen des Christentums, denn Jerusalem lag zu manchen Zeiten und für einige gesellschaftliche Gruppen keineswegs weit weg, sondern bildete gleichsam ein Zentrum der Differenzbestimmung. Innerhalb Europas stellte sich dieses Problem seit dem Ausgang des Mittelalters mit wachsender Dringlichkeit nicht nur auf dem Boden des Heiligen Römischen Reichs, das aufgrund seiner konfessionellen und politisch-territorialen Gemengelage in besonderer Weise zum Laboratorium für den Umgang mit Differenz wurde, sondern auch in anderen Teilen des Kontinents sowie an seinen Rändern. Neben den unterschiedlichen christlichen Konfessionen rückten dabei auch andere Religionen in den Blick, wie das Judentum, das seit der Spätantike einen integralen Bestandteil der religiösen Landschaft Europas bildete, oder der Islam, der seit dem Mittelalter in Teilen Europas präsent war und in den frühneuzeitlichen Jahrhunderten lange Zeit als Bedrohung wahrgenommen wurde.

Angesichts der sich zuspitzenden religiös-konfessionellen Spannungen, die häufig Anlass zu gewaltsamen Konflikten gaben, bedurfte es politisch abgesicherter Verfahren der Konfliktlösung und der Differenzbewältigung. Bei näherem Hinsehen erweisen sich solche Verfahren als ebenso vielfältig wie die religiöse Landschaft Europas selbst (siehe den Beitrag von Barbara Stollberg-Rilinger). Neben der Befriedung der religiös-konfessionellen Konflikte durch Wiederherstellung der religiösen Einheit innerhalb eines Territoriums, was zumeist Repression und Vertreibung als gewaltsame Formen der Konfliktbewältigung einschloss, lassen sich Strategien erkennen, die eine weitgehend friedliche Koexistenz der unterschiedlichen

religiös-konfessionellen Gruppen gewährleisteten. Dies konnte durch obrigkeitliche Duldung qua »Toleranzedikt« geschehen, aber auch durch Frieden, die zwischen gleichberechtigten Vertragsparteien geschlossen wurden. Auf dieser Grundlage konnten sich formelle Verfahren entwickeln, die politische Gleichberechtigung und Parität garantierten. Nicht weniger charakteristisch für die Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz im neuzeitlichen Europa waren aber auch Verfahren, die tendenziell informeller Natur waren und deren friedensstiftendes Potential gerade darin bestand, dass sie die bestehenden Differenzen etwa durch Praktiken der Dissimulation verwischten und so Raum für Ambiguität ließen.

Der vorliegende Band, der auch Einsichten für die Gegenwart zu eröffnen vermag, nimmt diese Phänomene in breiter europäischer Perspektive in den Blick. Die Beiträge zeigen zum Ersten die Bedeutung, welche die Außenbeziehungen für die Entwicklung von Verfahren im Umgang mit religiös-konfessioneller Differenz besaßen. In einem weiten Sinne begann dies mit Händlern, Kaufleuten, Künstlern oder Söldnern, die aus Gewinnstreben und zum Broterwerb in fremde Städte oder Landschaften zogen, wo sie sich im Rahmen fremder Konfessionen und Religionen bewegen mussten (siehe den Beitrag von Thomas Weller). Exulanten, die religiöser Verfolgung dorthin entflohen, wo ihr Glauben geduldet oder toleriert wurde, bildeten eine weitere Gruppe, für die Verfahren und Verhalten erprobt werden mussten, damit sie ihre Eigenart innerhalb einer Mehrheitsgesellschaft bewahren konnten, ohne deren Stabilität und ihre eigene Sicherheit zu gefährden. Religiöse Minderheiten pflegten Beziehungen zu Staaten, in denen ihre eigene Konfession mit der politischen Macht verknüpft war, so dass sie unter Umständen von außen Unterstützung und Schutz erhielten. So wirkten die Konfessionsverhältnisse in den Herrschaften auf die Beziehungen zwischen ihnen ein und umgekehrt die Außenbeziehungen auf die inneren Religionsbeziehungen (siehe den Beitrag von Bettina Braun). Im Rahmen formeller diplomatischer Beziehungen galt es etwa, für die Kapellen der Gesandten Vereinbarungen zu treffen. Zwischenstaatliche Verträge – herausragend der Westfälische Frieden – regelten den Umgang mit konfessioneller Verschiedenheit bilateral oder zwischen mehreren Mächten. In den europäischen Außenbeziehungen wurden so unterschiedliche Praktiken entwickelt, Verschiedenheit zuzulassen, ohne die religiösen Gegensätze aufzulösen. Wie weit dabei Dissimulation und Ambiguität hingenommen wurde, unterschied sich von Fall zu Fall.

Der Band veranschaulicht zum Zweiten, wie wirksam das Vergleichen war und wie fruchtbar der Vergleich sein kann – für die historischen Akteure wie für die analysierenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler. Zeitgenössisch verbreitete sich in Europa ein Wissen über prägende Muster und über mehr oder weniger funktionierende Praktiken im Umgang mit religiös-konfessioneller Differenz. Exulanten und andere Migranten nahmen ihre

Kenntnisse und Verfahren mit in fremde Umgebungen, Publikationen berichteten anderen darüber. Die wandernden Gemeinschaften veränderten unter Umständen den neuen gesellschaftlich-religiösen Kontext, in dem sie sich niederließen, wurden aber auch selbst durch diesen beeinflusst. Für die historische Analyse gilt es, die je unterschiedlichen Voraussetzungen zu beachten, die von einer Verschiedenheit konfessioneller Art sowie der Differenz zwischen Religionen wie Christentum, Judentum und Islam geprägt waren. Welche theologischen Vorstellungen von Kirche und religiöser Gemeinschaft die zahlreichen Gruppierungen oder Religionen besaßen, entschied wesentlich mit über den Spielraum für die Gestaltung der Verschiedenheit (siehe den Beitrag von Johannes Arndt). Selbstverständlich besaß dafür auch die Struktur der politischen Gebilde große Bedeutung: ständische, monarchische, föderale, zentralisierte oder imperiale Herrschaftsstrukturen und Verfassungen eröffneten unterschiedliche Möglichkeiten, religiös-konfessionelle Differenz zu regulieren, zuzulassen oder einzuschränken.

Damit ist eine dritte Einsicht, welche der Band vermittelt, angesprochen: Die gesellschaftliche und politische Herausforderung im Umgang mit religiös-konfessioneller Differenz war von tief gehender Vielschichtigkeit bestimmt. Die Verfassung des Alten Reichs etwa war intensiv konfessionell imprägniert. Das betraf alle Ebenen von der lokalen über die territoriale und die des Reichs bis hin zu den Außenbeziehungen des Reichs und seiner Stände – alle diese Ebenen waren miteinander verflochten, ergänzten sich oder konkurrierten. Die Religionsfrieden, die innerhalb einzelner europäischer Länder für das konfessionelle Zusammenleben vereinbart wurden, betrafen die staatliche und die dynastische, aber auch die ständische und kirchliche Sphäre. Ehefrauen von Herrschern und Adligen spielten für die Herstellung eines Gleichgewichts politisch und familiär eine wichtige Rolle (siehe den Beitrag von Martin Wrede). Wie prekär dieses Geflecht sein konnte, trat etwa bei Fürstenkonversionen zutage (siehe den Beitrag von Matthias Schnettger). In der Alltagspraxis und im alltäglichen Glauben zeigte sich ferner, dass die konfessionelle Vielschichtigkeit wesentlicher Bestandteil des Sozialen war. Die Perspektive der Regierenden und der theologisch Gebildeten musste dabei keineswegs diejenige der verschiedenen konfessionell-religiösen Gruppen sein (siehe den Beitrag von Christopher Voigt-Goy), deren Beziehungen sich erst durch einen anthropologischen Ansatz erschließen lassen. Zur Vielschichtigkeit trugen auch die Medien bei, in denen der Umgang mit Differenz verhandelt wurde. Für die Frage, wie die Herausforderungen religiös-konfessioneller Verschiedenheit gesellschaftlich und politisch bewältigt werden konnten, lohnt es allgemein zu fragen, wie weit die spezifische Struktur der verfassungsmäßigen, herrschaftlichen und sozialen Vielschichtigkeit religiös-konfessionelle Konflikte förderte oder mäßigte, ob sie Unentschiedenheit zuließ oder Entscheidungen erzwang.

Schließlich wirft der Band das Problem des zeitlichen Verlaufs und der periodischen Veränderung auf. Die historischen Akteure kannten verschiedene Modelle und Verfahren, die sie erprobten oder verwarfen. Eigene und fremde Erfahrungen sowie politische und religiöse Erwartungen bestimmten mit, welche Praktiken und Regeln warum ausgewählt wurden (siehe den Beitrag von Maciej Ptaszyński). Auf das langfristigen Konjunkturen unterworfenen Verhältnis von Politik und Religion sowie die davon nicht zu trennende religiös-konfessionelle Differenzierung in der europäischen Neuzeit gewinnt man einen anderen Blick, wenn die Verfahren zur Bewältigung untersucht werden. So eröffnete die in der *Confessio Augustana* 1530 ausgedrückte Haltung, dass kirchliche Riten oder Zeremonien nicht notwendig einheitlich sein müssten, solange Einigkeit in Lehre und Sakramentsverwaltung gegeben sei, Wege, Verschiedenheit zuzulassen. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 separierte die Frage der Glaubenswahrheit von der Frage des weltlichen Reichslandfriedens. Solche Unterscheidungen ermöglichten das Aushalten von verschiedenen Ansprüchen bis zu einem gewissen Grad.

Anders als es die Theologen der betroffenen Konfessionen oder Religionen verlangten, scheint die Glaubenszugehörigkeit auch immer situativ geprägt zu sein und keineswegs nur durch religiöse Organisation und den rechten Glauben der politischen Gemeinwesen. Konfessionalisierung als historiographischer Prozessbegriff verliert in dieser Perspektive ein wenig an Überzeugungskraft. Ferner erscheint die Entwicklung von Toleranz nicht mehr als eine Geschichte stetiger Zunahme vom Spätmittelalter über die Reformation bis zur Aufklärung. Formen der Tolerierung von Verschiedenheit vor der Glaubensspaltung werden ebenso sichtbar wie die fortgesetzte Abgrenzung nach dem Ende der Glaubenskriege. Anstelle der Toleranzidee, die irgendwie zum Durchbruch kam, geraten verfahrensmäßig abgesicherte Vorgänge in den Blick, die gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleisten oder politische Herrschaft sichern und dabei weder Eindeutigkeit noch Konsens in religiös-konfessionellen Angelegenheiten zwingend voraussetzen. Herrscher und Herrschaftskirche befanden sich in dieser Hinsicht nicht unbedingt im Einklang (siehe den Beitrag von Jan Kusber). Als notwendig erachtete Einheitlichkeit und zulässiger Dissens wurden auch auf symbolischem Wege durch Inszenierung hergestellt. Im Übergang von der Frühen Neuzeit zur sogenannten Moderne seit dem 19. Jahrhundert gewann konfessionelle und religiöse Verschiedenheit dann dadurch eine neue Bedeutung, dass staatsbürgerliche Rechte und Ansprüche für die Einzelnen gleich gestaltet werden sollten. Wie konnte Distinktion in diesem Rahmen aufrechterhalten werden? Konnte oder sollte religiöse Verschiedenheit nun etwa im Nationalen versöhnt werden? Die Kulturkämpfe in Europa während des 19. Jahrhunderts illustrieren die gesellschaftliche und politische Brisanz dieser Fragen.

Wenn wir den nationalstaatlichen Anspruch auf umfassende Homogenität als eine begrenzte historische Phase betrachten, die im 19. Jahrhundert aufkam und im frühen und mittleren 20. Jahrhundert ihre größte Prägestärke besaß, seither aber ausläuft, dann gewinnt die Analyse unversöhnter Verschiedenheit früherer Epochen eine besondere aktuelle Relevanz. Das Bemühen um Verfahren zur politischen und gesellschaftlichen Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz ist immer noch und wieder verstärkt eine herausfordernde Aufgabe. Angesichts globaler Verstrickungen sind einfache Diagnosen vom Kampf der Kulturen kaum weiterführend. Nicht nur an Orten wie Jerusalem erschließen sich heute die Möglichkeiten und ihre Bedingungen erst, wenn die Vielschichtigkeit politischer Ordnungen und sozialer Praktiken angemessen gewürdigt wird. Die mediale Aufmerksamkeit für religiöse Abgrenzung bildet ebenfalls einen nicht zu unterschätzenden Faktor, der vielfach zwar Unversöhnlichkeit verbreitet, aber vielleicht auch Verfahren und Muster des verträglichen Umgangs bekannt und vergleichbar machen kann. Praktisch scheinen Entschiedenheit und Eindeutigkeit oft weniger hilfreich zu sein, um die Herausforderungen, die sich aus religiös-konfessioneller Verschiedenheit ergeben, zu meistern, weil sie Handeln erzwingen, das gesellschaftliche und politische Gegensätze eher vertieft. Auch die Aufforderung zur religiösen Toleranz, so attraktiv Menschen, die sich in einer aufgeklärten Tradition verorten, sie finden mögen, ist im Ganzen vielleicht weniger wirksam als inszenierte Differenz im Verein mit praktizierter Ambiguität, welche die Unterschiede bis zu einem gewissen Grade verschleiert, ohne sie zu versöhnen. Die politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen nicht nur für rechtlich abgesicherte Verfahren, sondern auch für eine individuell und kollektiv tragbare Dissimulation und Ambiguität zu gestalten, dies bleibt eine Aufgabe, bei deren Bewältigung ein Blick auf die erfolgreichen, aber auch die gescheiterten Verfahren und Praktiken im Laufe der europäischen Neuzeit, weiterhelfen mag.

Der Band geht auf ein Kolloquium aus Anlass des 70. Geburtstags von Heinz Duchhardt zurück. An ihm nahmen ehemalige Stipendiaten, Schülerinnen und Schüler sowie Kolleginnen und Kollegen teil. Das Thema ist eng verknüpft mit dem aktuellen Forschungsprogramm des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, das den Umgang mit Differenz im Europa der Neuzeit untersucht. Europa wird dabei als ein Laboratorium für Regulierung, Begrenzung, aber auch Herstellung von Andersartigkeit und Ungleichheit verstanden. Erfasst werden politische, gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Verschiedenheit vor allem in ihrem Zusammenwirken. Konflikte

und Konsenssuche im Rahmen religiös-politischer Spaltungen, die Entwürfe übergreifender Vorstellungen von Humanität und humanitären Praktiken angesichts zunehmender Differenzierung sowie die Behauptung von Eigenheit und Unterschiedlichkeit gegenüber scheinbar vereinheitlichender Tendenzen staatlicher Machtausübung und globaler Marktbeziehungen bilden Schwerpunkte des Programms. Seine generellen Kennzeichen – epochal übergreifend, methodisch offen und europäisch statt nationalgeschichtlich orientiert – sind auch für Heinz Duchhardts Tätigkeit als Direktor der Abteilung Universalgeschichte am IEG bis zu seiner Emeritierung 2011 maßgeblich gewesen. Insofern sind die Herausgeber mit den Autorinnen und Autoren glücklich, ihm, dem sie sich freundschaftlich und kollegial verbunden fühlen, diesen Band zu widmen und damit zugleich einen der wesentlichen Aspekte der gegenwärtigen Forschungen am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte zu präsentieren.

Johannes Arndt

Sichtbare und unsichtbare Grenzen

Das Nebeneinanderleben der Konfessionen in der
niederländischen Republik (1581–1795)

Prolog

Der niederländische Priester Sasbout Vosmeer (1548–1614) gehört zu den wichtigen katholischen Theologen des konfessionellen Zeitalters, auch wenn er in Handbüchern zur europäischen Geschichte nur selten vorkommt. Zwar musste er auf den Titel eines Erzbischofs von Utrecht verzichten, als Apostolischer Vikar war er aber kirchenrechtlich der Oberhirte für alle Katholiken in der niederländischen Republik. Sein symbolischer Beitrag zur »unversöhnten Verschiedenheit« bestand darin, dass er den Schädel des Oranienmörders Balthasar Gérard (1557–1584) vor sich auf seinem Schreibtisch in Köln stehen hatte, zur Erinnerung an den von ihm als Märtyrer verehrten Attentäter. Seine Bemühungen, Gérard in Rom heiligsprechen zu lassen, waren aber von keinem Erfolg gekrönt¹.

Diese Episode verweist auf mehrere Aspekte, die im folgenden Beitrag verhandelt werden sollen. Zum Ersten war die niederländische Republik, wie schon Johan Huizinga in einem bekannten Zitat betonte, kein einheitliches calvinistisches Land². Der Apostolische Vikar für die niederländische Mission, Jacobus de la Torre (1608–1661), schätzte für 1656, dass es in der Republik ca. 700.000 Katholiken gab. Das bedeutete bei 1,9 Millionen Einwohnern einen Anteil von etwa 37 Prozent³. Zum Zweiten war im Zuge der Flucht und Vertreibung der meisten katholischen Priester während des

1 Zu Vosmeers Haltung zu Gérard, dessen Hinrichtung er möglicherweise persönlich beiwohnte, vgl. Lodewijk ROGIER, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en 17e eeuw*, 3 Bde., Amsterdam u.a. 1945–1947, hier Bd. 2, S. 34–37.

2 »Der Fremdling, der von unserer Geschichte Kenntnis nehmen will, geht meistens von der Meinung aus, daß die Republik unstrittig ein calvinistischer Staat und ein calvinistisches Land gewesen ist. Wir Niederländer wissen es besser«, Johan HUIZINGA, *Nederland's beschaving in de zeventiende eeuw*, in: Ders., *Verzamelde Werken*, Bd. 2, Haarlem 1948, S. 451, zit. nach Nicolette MOUT, *Staat und Calvinismus in der Republik der Vereinigten Niederlande*, in: Meinrad SCHAAB (Hg.), *Territorialstaat und Calvinismus*, Stuttgart 1993 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 127), S. 87–96, hier S. 87.

3 Huib L.P. LEEUWENBERG, *De religieuze verhoudingen in de Republiek omstreeks 1650*, in: Simon GROENVELD u.a. (Hg.), *De Tachtigjarige Oorlog. Opstand en consolidatie in de Nederlanden (ca. 1560–1650)*, Zutphen 2008, S. 365–396, hier S. 388.

niederländischen Aufstands im Laufe der 1570er Jahre die Kirchenhierarchie komplett zusammengebrochen, von den Bischöfen an der Spitze bis hinunter zu den Pfarreien. Zum Dritten hatte die römische Kurie mit Vosmeer einen Priester im Bischofsrang beauftragt, die geistliche Versorgung der Katholiken in der Republik wiederherzustellen. Zum Vierten konnte dieser Apostolische Vikar nicht im Land selbst wirken, sondern in Köln, wollte er sich nicht der Gefangennahme aussetzen. Zum Fünften verabscheuten katholische Spitzenrepräsentanten die niederländische Republik so sehr, dass der Mörder eines Protagonisten des Aufstands wie ein Märtyrer verehrt wurde, ungeachtet des Fünften Gebots.

Die tatsächlichen kirchlichen Verhältnisse in der Republik waren anders als in allen sonstigen europäischen Staaten. In diesem Beitrag geht es darum, auf welche Weise das Zusammenleben zwischen den Konfessionen sich organisierte und organisiert wurde⁴. Ich möchte zunächst auf die calvinistische Öffentlichkeitskirche, ihre Entstehung und Struktur eingehen. Anschließend skizziere ich die kirchliche Praxis auf der katholischen Seite, die ich hier nicht vorweg »niederländische katholische Kirche« nennen möchte, sondern in der Terminologie der Zeit »Niederländische Mission«. Im dritten Abschnitt untersuche ich die Auswirkungen dieser Kirchenverhältnisse für die Beziehungen der calvinistischen und katholischen Christen in der Republik zueinander. Auf die anderen Bekenntnisse, die neben diesen beiden Hauptgruppen in den frühmodernen Niederlanden nachweisbar sind, kann hier nicht eingegangen werden, auch nicht auf die zahlreichen Positionen, die die gebildeten Zeitgenossen als Reflexionen in Büchern oder Traktaten hinterlassen haben.

Öffentlichkeitskirche und Staat nach der geusischen Landnahme 1572

Der niederländische Protestantismus entstand als Untergrundkirche. Nachdem es bereits seit den 1520er Jahren kleine lutherische Gemeinden gegeben hatte, bildeten sich in den 1550er Jahren calvinistische Glaubensgruppen, die

4 Überblickswerke zur niederländischen Kirchengeschichte: Paul H. A. M. ABELS/Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis*, Kampen ²2010; Joris van EIJNATTEN/Frederik A. van LIEBURG, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, Hilversum 2005; deutschsprachige Übersetzung: Joris van EIJNATTEN/Frederik A. van LIEBURG, *Niederländische Religionsgeschichte*, Göttingen 2011. – Einen Gesamtüberblick über den niederländischen Staat und seine Gesellschaft um 1650 geben Willem FRIJHOFF u.a. (Hg.), *1650. Hard Won Unity*, Basingstoke u.a. 2004 (ndl. 1999) (*Dutch culture in a European perspective 1*). – Zu den niederländischen Konfessionsverhältnissen im europäischen Vergleich vgl. Wiebe BERGSMAN, *Church, state and people*, in: Karel DAVIDS/Jan LUCASSEN (Hg.), *A Miracle mirrored. The Dutch Republic in European Perspective*, Cambridge 1995, S. 196–228.

von »ambulanten« Pfarrern versorgt wurden. Die Gemeinden waren nach den Genfer Grundsätzen aufgebaut. Zwecks Geheimhaltung bestanden in den 1550er Jahren in der Antwerpener Gemeinde 16 bis 18 Sektionen, die sich aus jeweils 8 bis 12 Personen zusammensetzten. Ein Gemeindebote (*weetdoener*) benachrichtigte die Gläubigen darüber, wo die nächste Versammlung stattfand. Jeweils zwei oder drei Sektionen wurden für einen Gottesdienst zusammengefasst⁵. Nach innen achteten die Amtsträger der Gemeinden auf die Wahrung der Kirchenzucht, insbesondere darauf, dass die Mitglieder nicht zur Verschleierung ihres Glaubens öffentlich am katholischen Kult teilnahmen. Calvin selbst hatte diese Form der religiösen Doppelmoral als »Nikodemismus« scharf verurteilt. Trotz des starken Verfolgungsdrucks umfassten die calvinistischen Gemeinden in der Handelsmetropole an der Schelde kurz vor Ausbruch des Aufstands mehrere hundert Personen⁶.

Während des Jahres 1566 traten einige der Prädikanten bei Heckenpredigten öffentlich in Erscheinung, bevor im Folgejahr die Schreckensherrschaft des Herzogs von Alba begann und alle Nichtkatholiken zurück ins Verborgene zwang. 1572 eroberten die Wassergeusen Den Briel und anschließend die Mehrheit der Städte in Holland und Seeland. In ihrem Machtbereich vertrieben sie die katholischen Priester, Ordensgeistlichen und Lehrer. Die katholischen Laien hingegen wurden unbehelligt gelassen. Der Einwohnerschaft wurde aber bedeutet, dass ihr weiteres Bekenntnis zur römischen Kirche als Loyalitätserklärung gegenüber dem spanischen Unrechtsregime gewertet werden würde. Selbst dort, wo in Übergabeverträgen von Städten die freie Kultausübung zugesichert worden war, hielten sich die calvinistischen Machthaber später nicht daran. Genauso wie katholische Gelehrte Verträge mit Ketzern für unverbindlich erklärten, vertrat auch der calvinistische Prediger Jan Schuurmann, der an der Errichtung der calvinistischen Kirche in der Provinz Geldern mitwirkte, die Ansicht, es sei gut und ehrenhaft, Eide gegenüber Katholiken nicht zu halten⁷.

5 Guido MARNEF, *Antwerpen in Reformatietijd. Ondergrondse Protestantisme in een internationale handelsmetropool, 1550–1577*, 2 Bde., Diss. Löwen, hier Bd. 2, S. 75–87. – Zu Pfarrern und Gemeinden in der Untergrundphase vgl. Johannes ARNDT, *Die calvinistischen Prädikanten in den Niederlanden (1566–1620). Zur Entstehungsgeschichte eines Berufsstandes*, in: Stefan EHRENPREIS u.a. (Hg.), *Wege der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag*, Berlin 2007, S. 195–213, bes. S. 197–200. – Zum calvinischen Pfarrerstand der Frühmoderne generell vgl. Gerrit GROENHUIS, *De predikanten. De sociale positie van den gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden voor ± 1700*, Groningen 1977.

6 Guido MARNEF, *The Changing Face of Calvinism in Antwerp*, in: Andrew PETTEGREE u.a. (Hg.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge u.a. 1994, S. 142–159, hier S. 148.

7 Schuurmann stützte sich dabei auf Passagen aus dem 5. Buch Mose, wo die Bestrafung von Bilderverehrerin behandelt wird, vgl. Andrew PETTEGREE, *The Politics of Toleration in the Free Netherlands, 1572–1620*, in: Ole Peter GRELL/Bob SCRIBNER (Hg.), *Tolerance and Intolerance in the Early Reformation*, Cambridge 1996, S. 182–198, hier S. 185.

Zunächst ging es den Geusen um politisch-militärische Kontrolle. Viele katholische Magistratsfamilien in den Städten verloren ihre Ämter, sofern sie nicht aus Opportunismus konvertierten. Die Provinzialversammlungen in Holland und Seeland wurden neu zusammengesetzt, es dominierten nun die calvinistischen Regentenfamilien. Wilhelm von Oranien befürwortete diese Veränderungen und trat später an die Spitze der Provinzialverwaltungen. Ohne Diskussionen zwischen den Siegern galt es als abgemacht, dass die alte Kirche mit all ihren ideellen und materiellen Eigenschaften aus ihrer beherrschenden öffentlichen Stellung verschwinden musste⁸. Was allerdings an ihren Platz treten sollte, darüber gingen die Meinungen erheblich auseinander.

Die Union von Utrecht garantierte dem einzelnen Christen Gewissensfreiheit im Prinzip, aber keine Gleichberechtigung der unterschiedlichen Konfessionsorganisationen. In ihrem 13. Artikel legte die Union die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten in die Hände der Provinzen. Kirchenhoheit wurde damit ein Element der staatlichen Souveränität, aber nicht eine Angelegenheit der späteren Den Haager Zentralregierung⁹. Gestützt auf das eingezogene Kirchenvermögen – Gebäude und Grundgüter – bestimmten künftig staatliche Stellen über die Fundierung der entstehenden Öffentlichkeitskirche. Hatte im Heiligen Römischen Reich der jeweilige Landesherr die säkularisierten Kirchengüter für Bildungs- und Sozialaufgaben umgewidmet, so wurde dies in den geusischen Provinzen durch die städtischen Magistrate in Zusammenarbeit mit den calvinistischen Kirchenfunktionären geregelt. Eine neue, autonome Kirchenorganisation, die sich unabhängig von der weltlichen Gewalt auf ein durch Privilegien gesichertes Grundvermögen hätte stützen können, entstand in den Niederlanden nicht. Vielmehr wuchs der politische Einfluss der Kommunen auf die kirchlichen Angelegenheiten. Behörden wie die *Geestlijk Kantoren* sorgten dafür, dass trotz ungleicher materieller Grundausrüstung ein gewisser Ausgleich zugunsten der ärmeren Landgemeinden vorgenommen wurde¹⁰. Die neu gebildeten Kirchengemein-

8 Nachdem die Geusen ihren calvinistischen Predigern zunächst nur die Hauptkirchen in den eingenommenen Orten überlassen hatten, veranlassten sie die Provinzialstände von Holland 1573, den katholischen Gottesdienst völlig zu verbieten, vgl. PETTEGREE, *The Politics of Toleration*, S. 184.

9 Otto Jan DE JONG, *Unie en Religie*, in: Simon GROENVELD/Huib L. Ph. LEEUWENBERG (Hg.), *De Unie van Utrecht. Wording en werking van een verbond en een verbondsacte*, Den Haag 1979 (Geschiedenis in veelvoud 6), S. 155–181; M. van der BIJL, Artikel 13 Unie van Utrecht, in: Jan den TEX, *Oldenbarnevelt*, 4 Bde., Haarlem 1960–1972, hier Bd. 4, S. 242–257. Vgl. zu den Konsequenzen: Christine KOOI, *Calvinists and Catholics during Holland's Golden Age. Heretics and Idolaters*, Cambridge 2012, S. 30.

10 Vgl. Willem van BEUNINGEN, *Het geestelijk kantoort van Delft. Eene bijdrage tot de geschiedenis der geestelijke goederen en van den vroegeren kerkelijken toestand van onderscheidene gemeenten in een gedeelte van Holland. Met eenige onuitgegeven staatstukken daartoe betrekkelijk*, Arnheim 1870, zit. nach Andrew PETTEGREE, *Coming to Terms with Victory: the*

den ihrerseits übten allerdings auch Einfluss auf das politische Leben in den Städten aus, indem sie die handelnden Personen nach ihren religiösen Maßstäben beurteilten und das Ergebnis der Öffentlichkeit per Predigt oder per Druckschrift bekannt machten.

Die Magistrate wiesen die Hauptkirchen reformierten Prädikanten zu, die ihrerseits Gemeindestrukturen nach der Vier-Ämter-Lehre Calvins aufbauten (Prediger, Lehrer, Älteste, Diakone)¹¹. Von unten nach oben bildeten sich gewählte Gremien als Klassenkonvente und Provinzialsynoden. Nationale Synoden traten nur selten zusammen¹². An allen wichtigen Entscheidungen waren kommunale oder provinzielle Organe beteiligt. Auch gab es zwischen städtischen Magistraten und Kirchenvorständen (*kerkenraaden*) personelle Überschneidungen, die stets für die Transparenz aller Kommunikationsprozesse sorgten. Dies führte aber nicht zur theokratischen Identität, sondern die feine Grenze zwischen »staatlich« und »kirchlich« wurde stets beachtet. Das Schwergewicht dieser Synoden lag auf der Aufrechterhaltung der Lehreinheit. Den Charakter administrativer Lenkungsorgane mit Befugnissen hinsichtlich der Stellenbesetzungen oder der Verfügung über Finanzmittel gewannen die Konvente auch später nicht¹³.

Auf vertikaler Ebene waren die Gemeinden und ihre Mitglieder mit dem internationalen calvinistischen Netzwerk eng verbunden: Kontakte bestanden zu französischen Hugenotten, zur calvinistischen Gemeinde und Akademie in Genf, zu den Glaubensbrüdern in England und später auch in einigen deutschen Territorien wie z.B. der Kurpfalz und Ostfriesland. Das Korrespondenznetz umfasste auch Calvinisten in Böhmen, Ungarn und Polen sowie in Ober- und Niederösterreich. Die Tatsache, dass einige Gemeindemitglieder bereits Zeiten des Exils und der Mitwirkung in Auslandsgemeinden erfahren hatten, wirkte als Verstärkung der internationalen Bindungen dieser Glaubensgemeinschaft¹⁴. Die europäischen Verbindungen wurden durch die Mehrsprachigkeit in der Republik gefördert. In den größte-

Upbuilding of a Calvinist Church in Holland, 1572–1590, in: Ders. u.a. (Hg.), *Calvinism in Europe, 1540–1620*, Cambridge u.a. 1994, S. 160–180, hier S. 163f.

- 11 Zu den vier Ämtern in Genf vgl. Willem VAN 'T SPIJKER, *Calvin. Biographie und Theologie*, Göttingen 2001 (Die Kirche in ihrer Geschichte 3, J2), bes. S. J156–162; zur Bedeutung innerhalb der calvinistischen Kirchenordnung Georg PLASGER, Art. »Kirche«, in: Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Calvin Handbuch*, Tübingen 2008, S. 317–325; zur Umsetzung der Ämterlehre in den Niederlanden Joris van EIJNATTEN/Frederik A. van LIEBURG, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, Hilversum 2005, S. 177.
- 12 Die frühen Nationalsynoden tagten 1578 in Dordrecht und 1581 in Middelburg, vgl. Jonathan I. ISRAEL, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall, 1477–1806*, Oxford 1995, S. 367.
- 13 Vgl. MOUT, *Staat und Calvinismus*, S. 90.
- 14 Zu Netzwerken in der Frühen Neuzeit vgl. Wolfgang BEHRINGER, Art. Netzwerk, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 9, Stuttgart 2009, Sp. 98–100. – Zum Calvinistischen Netzwerk: Aart A. van SCHELVEN, *Der Generalstab des politischen Calvinismus in Zentraleuropa zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges*, in: ARG 36 (1939), S. 117–141; Johannes ARNDT, *Das Heilige*

ren Städten hielten sich bis ins 19. Jahrhundert aus wallonischen Flüchtlingen entstandene Gemeinden, in denen regelmäßig französische Predigten und Katechesen stattfanden¹⁵.

Die Folge der Vertreibung aller früheren Funktionäre der alten Kirche war ein akuter Personalmangel beim Aufbau der Öffentlichkeitskirche. Das Bibelwort »die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter« (Mt 9,38) gehörte zum festen Interpretament in der Korrespondenz der Prädikanten in den ersten Jahren nach der geusischen Landnahme¹⁶. Nun reichte es nicht mehr aus, für kleine Gruppen der Gläubigen im Untergrund wenige Reiseprediger zu gewinnen, sondern neben Pfarrern mussten Lehrende für Schulen und Hochschulen rekrutiert und verpflichtet werden. 1575 wurde die Universität Leiden gegründet, und wenn sie auch binnen weniger Jahre zu einer der führenden Hochschulen in Europa aufstieg, so war doch eine ihrer wichtigsten Aufgaben, Pfarrer und Lehrpersonen für die Niederlande auszubilden¹⁷. Übergangsweise vertraute die calvinistische Kirche auf nicht-akademische Geistliche, sog. *duitse klerken*, die so hießen, weil sie kein Latein beherrschten¹⁸.

Das synodale Kirchengefüge in den Provinzen der Utrechter Union gewährleistete eine zentrale Lehrautorität nur insoweit, wie eine konsensuale Verständigung darüber möglich war. Nach 1600 entwickelte sich ein akademischer Lehrstreit zwischen den Theologen Jacobus Arminius und Franciscus Gomarus über einige dogmatische Fragen der calvinistischen Theologie zu einem öffentlichen Meinungsstreit, der beinahe zu einem Bürgerkrieg geführt hätte. Die politische Relevanz des Streits, der öffentliche Diskurs während der Waffenstillstandszeit zwischen 1609 und 1621 sowie die schließliche Entscheidung durch das Eingreifen des Prinzen Moritz von

Römische Reich und die Niederlande 1566–1648. Politisch-konfessionelle Verflechtung und Publizistik im Achtzigjährigen Krieg, Köln u.a. 1998, S. 26–30 und 168–190.

- 15 Zur Migration vgl. Jan BRIELS, Zuid-Nederlanders in de republiek 1572–1630. Een demografische en cultuurhistorische studie, Sint-Niklaas 1985, S. 213–221; sowie die Bemerkungen dazu bei van Martin van GELDEREN, *The Political Thought in the Dutch Revolt. 1555–1590*, Cambridge 1992, S. 56f.
- 16 PETTEGREE, *Coming to Terms*, S. 163. – Zu den Pfarrern in der Anfangsphase der Öffentlichkeitskirche vgl. ARNDT, *Die calvinistischen Prädikanten in den Niederlanden*, S. 200–205; Herman J. SELDERHUIS/Peter NISSEN, *De zestiende eeuw*, in: Paul H. A. M. ABELS/Herman J. SELDERHUIS (Hg.), *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis*, Kampen 2006, S. 215–358, hier S. 338–340.
- 17 Rudolf E. O. EKKART (Hg.), *Athenae Batavae. De Leidse Universiteit. The University of Leiden. 1575–1975*, Leiden 1975; Theodoor Herman LUNSINGH SCHEURLEER/Guillaume Henri Marie POSTHUMUS MEYJES (Hg.), *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, Leiden 1975; Henrike L. CLOTZ, *Hochschule für Holland. Die Universität Leiden im Spannungsfeld zwischen Provinz, Stadt und Kirche, 1575–1619*, Stuttgart 1998.
- 18 Arie Theodorus van DEURSEN, *Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt*, Assen 1974 (ND Franeker 1998), S. 35.

Oranien im Jahre 1618 müssen hier nicht im Einzelnen dargestellt werden¹⁹. Wichtig für die Struktur der calvinistischen Öffentlichkeitskirche in den Niederlanden war, dass die Theologen selbst nicht in der Lage waren, den Streit zu entschärfen, sondern dass es der politischen Vorgaben und der gewalttätigen Unterstützung durch den Statthalter bedurfte, bevor die Synode von Dordrecht 1618/19 eine maßgebliche Lehrentscheidung treffen konnte – im Sinne des politischen Siegers Moritz von Oranien²⁰.

Die calvinistische Kirchenzucht in den niederländischen Gemeinden ist mitunter von katholischer Seite als kaum weniger schwerwiegend als die Inquisition bezeichnet worden. Dies blieb jedoch Theorie. Die Verfassung der Öffentlichkeitskirche entsprach nicht völlig den Vorstellungen vieler Prädikanten, die lieber einen kollektiven Heiligungsprozess der Lebensführung (*nadere reformatie*) durchgesetzt hätten. Besonders der seeländische Theologe Willem Teellinck (1579–1629) trat in Wort und Schrift dafür ein²¹. Da viele Pfarrer der Frühzeit aus den Südprovinzen stammten, zielten sie auf deren Eroberung und Calvinisierung ab. Damit stießen sie auf den Widerstand der weltlichen Obrigkeiten, die eine strengere Sittenzucht und einen Angriffskrieg mit unkalkulierbarem Ausgang ablehnten. Die Phase der kontraremonstrantischen Unduldsamkeit ging um 1630 ihrem Ende zu. Der Tod Moritz' von Oranien 1625 und der Tod Teellincks 1629 begünstigten diesen Prozess ebenso wie die Neigung des Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien, der Heterodoxie keine zu scharfen Fesseln anzulegen²². Der Prinz sicherte vielmehr den Primat des Politischen in der Kirchenadministration. Auf Synoden und Klassenkonventen waren weiterhin politische Kommissare der Provinzen und Kommunen anwesend. Die politischen Körperschaften in der niederländischen Republik verhinderten das Entstehen einer großen Nationalkirche mit straffer Organisation, da sie von ihr eine stärkere Beeinflussung des politischen Tagesgeschehens befürchteten²³.

19 Einen Überblick über den Streit gibt Willem J. van ASSELT/Paul H. A. M. ABELS, *De zeventiende eeuw*, in: ABELS/SELDERHUIS, *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis*, S. 360–496, hier S. 413–426; Kurzüberblick bei ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 393–395, 460–465.

20 Zur Synode von Dordrecht vgl. Barend GLASIUS, *Geschiedenis der nationale synode, in 1618 en 1619 gehouden te Dordrecht, in hare voorgeschiedenis, handelingen en gevolgen*, 2 Bde., Leiden 1860–1861; Hendrik KAAJAN, *De Groote Synode van Dordrecht in 1618–1619*, Amsterdam 1918; Klaas DOORNBOS, *De synode van Dordrecht 1618/1619 getoetst aan het recht der kerk*, Amsterdam 1967; Peter Y. de JONG (Hg.), *Crisis in the Reformed Churches. Essays in Commencement of the Great Synod of Dort. 1618–1619*, Grand Rapids 1968; Willem van 't SPIJKER u.a. (Hg.), *De Synode van Dordrecht. In 1618 en 1619*, Houten 1987; Aza GOUDRIAAN/Fred van LIEBURG (Hg.), *Revisiting the Synod of Dort (1618–1619)*, Leiden u.a. 2011.

21 ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 474–477; ASSELT/ABELS, *De zeventiende eeuw*, S. 470–474. – Zur Person: Willem Jan op 't HOF, *Willem Teellinck (1579–1629). Leven, geschriften en invloed*, Kampen 2008.

22 Zur Zäsur 1630 vgl. ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 637.

23 MOUT, *Staat und Calvinismus*, S. 94.

Die kirchliche Praxis der katholischen Seite

Die altkirchliche Bevölkerungsmehrheit in den Niederlanden wurde in den 1560er und 1570er Jahren durch eine Reihe von für sie schockierenden Ereignissen getroffen. Dabei handelte es sich vordergründig um Gewaltmaßnahmen gegen Einzelne oder Gruppen, die mit der Brutalität von Geusen oder Soldaten konfrontiert waren. Viel weitreichender aber war der mentale Schock durch Bilderstürme und die vielerorts geringe Neigung der Obrigkeiten, aktiv gegen Ikonoklasten und Plünderer vorzugehen²⁴. So dramatisierte der Augustinerpater Wouter Jacobsz (1521/22–1595), der ein detailliertes Tagebuch über die 1570er Jahre hinterließ, das Geschehen mit dem Fazit: »Gott hat uns verlassen«²⁵. Ein weiterer Schock bestand darin, dass im Zuge der geusischen Landnahme, erst in Holland und Seeland, später in Geldern und den anderen vier Nordprovinzen, die alten katholischen Funktionsträger beinahe kampflös das Feld räumten und in den spanischen Machtbereich oder ins Alte Reich flüchteten. Weder wurde mehr als punktueller Widerstand geleistet, noch wurde eine wirkungsvolle öffentliche Debatte inszeniert²⁶. Der überbordenden Publizistik der protestantischen Seite setzten die Katholiken erst spät eigene Druckwerke in hinlänglicher Zahl entgegen, denn zuerst wurde der Protestantismus als Problem der Priester und Ordensgeistlichen betrachtet, nicht als etwas, das den Appell an das Laienvolk erforderlich machte²⁷. Die Anhänger der römischen Lehre wurden, um es in biblischer Metaphorik auszudrücken, als führungslose Schafe von ihren Hirten im Stich gelassen. Dies materialisierte sich in einem Zeitabschnitt der geistlichen Nichtversorgung der gesamten Bevölkerung, denn auch die calvinistische Kirche musste erst einmal alle Stellen besetzen, die verlassen worden waren, und die damit verbundenen Aufgaben ausfüllen. Jonathan Israel spricht denn auch von einem »ecclesiastical vacuum«, das der geusischen Landnahme folgte²⁸.

24 Judith Pollmann hat kürzlich die Wahrnehmungsperspektive der Altkirchlichen hinsichtlich des Aufstands untersucht und die Verwunderung und das Entsetzen konstatiert, mit denen der Umsturz der religiösen Verhältnisse realisiert wurde, vgl. Judith POLLMANN, *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands. 1520–1635*, Oxford u.a. 2011 (The Past & Present Book Series), bes. Kapitel 3 und 4 (S. 68–124).

25 »God heeft ons verlaten«, Huib de KRUIF (Hg.), *Dagboek van broeder Wouter Jacobsz, 1572–1579. Ooggetuigenverslag van de troebelen. Het beleg van Amsterdam 1572–1578. De nasleep 1578–1579*, Soesterberg 2008, S. 18 (Eintrag vom 4. September 1572).

26 ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 361f.

27 Diesen Aspekt betont Judith POLLMANN, *Catholics and Community in the Revolt of the Netherlands*, in: C. Scott DIXON u.a. (Hg.), *Living with Religious Diversity in Early Modern Europe*, Farnham u.a. 2009, S. 183–202, bes. S. 185.

28 ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 363. Zum selben Fazit gelangen ASSELT/ABELS, *De zeventiende eeuw*, S. 393f.

In Holland und Seeland wurde dieser Prozess in den geusischen Städten 1572 binnen weniger Wochen nach der Machtübernahme vollzogen. In Amsterdam fiel die altkirchliche Stadtregierung erst im Mai 1578. Auch hier wurden Priester vertrieben, geistliche Güter eingezogen und der ausschließliche calvinistische Kult eingerichtet. Der englische Reisende Fynes Moryson (1566–1630) stellte noch für 1593 fest, dass von 30 Kirchen in Utrecht nur drei regelmäßig für den Gottesdienst genutzt wurden²⁹. An wenigen Orten hielten sich katholische Einrichtungen bis 1591, vor allem in Haarlem³⁰ und in Leiden³¹, ehe sie von den Behörden verboten wurden. Das Vakuum erleichterte es den Provinzial- und Kommunalbehörden, allen geistlichen Besitz samt Einkommensrechten an sich zu ziehen und später der Öffentlichkeitskirche zuzuwenden. Die katholische Seite musste materiell bei null anfangen, als sie sich reorganisierte³². Trotzdem bedeutete das nicht das Ende katholischer Selbstorganisation, sondern es bot eher Anstöße, die katholische Erziehung der Kinder und das Armenwesen in die eigenen Hände zu nehmen. In mehreren Städten, z.B. in Delft und Haarlem, wohnten die Katholiken in Nachbarschaften, ohne geschlossene Stadtteile zu bevölkern. Vielfach waren es reiche katholische Familien, auch und besonders katholische Adlige, die diese Basisorganisationen führten³³. Später waren sie es auch, die in ihren Häusern die sogenannten *Schuilkerken* einrichteten, indem sie große Gebäude für Kirchenräume entkernten, ohne dass diese baulichen Veränderungen von außen sichtbar waren. In Amsterdam gab es um 1700 ca. 20 *Schuilkerken*³⁴.

29 Fynes MORYSON, An Itinerary Containing His Ten Years Travell through [...] Germany, Bohmerland, Switzerland, Netherland etc., London 1617, S. 53, zit. nach ISRAEL, The Dutch Republic, S. 363.

30 Hier wurde der Kult durch katholische Ratsfamilien geschützt, vgl. ebd., S. 364.

31 Hier unterhielt Willem van Assendelft eine katholische Schule, vgl. ebd., S. 373; KOOI, Calvinists and Catholics, S. 208.

32 Eine immer noch maßgebliche Studie bietet ROGIER, Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland. – Weitere jüngere Forschungen liefern Benjamin KAPLAN u.a. (Hg.), Catholic Communities in Protestant States. Britain and the Netherlands c. 1570–1720, Manchester u.a. 2009 (Studies in early modern European history); Charles H. PARKER, Faith on the Margins. Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age, Cambridge u.a. 2008; Joke SPAANS, De katholieken in de Republiek na de Vrede van Munster, in: Hugo de SCHEPPER u.a. (Hg.), 1648. De Vrede van Munster. Handelingen van het herdenkingscongres te Nijmegen en Kleef, 28–30 augustus 1996, georganiseerd door de Katholieke Universiteit van Nijmegen, onder auspiciën van de Werkgroep Zeventiende Eeuw, Hilversum 1997, S. 253–260; POLLMANN, Catholic Identity, pas.

33 KOOI, Calvinists and Catholics, S. 42.

34 Bis heute musealisiert ist die Schuilkerk »Onse lieve Heer op solder« in Amsterdam, vgl. Joost J. KLOEK/Wijnand W. MIJNHARDT, 1800. Blueprints for a National Community, Assen u.a. 2004 (ndl. 2001) (Dutch culture in a European perspective 2), S. 168; Benjamin Jacob KAPLAN, Divided by Faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe, Cambridge, MA. u.a. 2007, S. 172–177.

Nachdem diese Umwälzung abgeschlossen war, gab es keinen einvernehmlichen Modus, der eine geistliche Versorgung nordniederländischer Katholiken mit Seelsorge und Kulthandlungen ermöglichte; die Abgrenzung zwischen dem römischen Bekenntnis einerseits und allen anderen Glaubensrichtungen sowie den staatlichen Institutionen andererseits prägte sich besonders aus. Es gab auch keine offiziellen Gespräche, die eine Wiederaufnahme der Versorgung hätten herbeiführen können. Die calvinistischen Hardliner hielten derartige Verabredungen für völlig unnötig, da sie der katholischen Gegenseite ohnehin nicht trauten und in Katholiken nur Sachwalter der päpstlichen Kurie und der spanischen Krone sahen. Doch auch die katholische Kirchenspitze verharnte auf einem fundamentalistischen Standpunkt. Im Juli 1578 verbot Papst Gregor XIII. (*1502, reg. 1572–1585) allen niederländischen Katholiken, in irgendeiner Weise mit den neu entstandenen Obrigkeiten in den nordniederländischen Provinzen und Städten zu kooperieren: Wer die »Rebellen« unterstützte, verfiel der Exkommunikation³⁵. Diese Haltung wurde lange aufrecht erhalten und führte die Katholiken des Nordens in einen doppelten Zwiespalt: Zum einen mussten sie schon bei Akzeptanz der politischen Ordnung um ihr Seelenheil bangen, zum anderen waren sie weitergehenden Anfeindungen durch die andersgläubige Umgebung ausgesetzt, die ihnen in jeder Situation staatsbürgerliche Illoyalität vorhielt.

Nachdem die päpstliche Kirchenleitung auch später eine offizielle Kommunikation mit niederländischen Regierungsstellen ablehnte, blieb nur die Reorganisation als katholische Untergrundkirche³⁶. Die römische Kurie erklärte die sieben Provinzen zum Missionsgebiet (*Missio hollandica*, niederländisch: *Hollandse Zending*)³⁷ und ernannte 1592 den Delfter Patriziersohn und Priester Sasbout Vosmeer (1548–1614) zum Apostolischen Vikar, der die nordniederländischen Katholiken geistlich versorgen (lassen) sollte. Vosmeer wirkte zunächst in Delft und Utrecht, nach 1602 aber vor allem aus dem Ausland. Meistens war Köln sein Aufenthaltsort, auch war der Kölner Nuntius zeitweise sein Vorgesetzter³⁸. 1614 folgte Philipp Rovenius (1574–1651) als Apostolischer Vikar für die niederländischen Missionsgebiete nach³⁹.

35 ROGIER, *Geschiedenis van het catholicisme in Noord-Nederland*, Bd. 2, S. 31; ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 362.

36 Überblick über die frühen katholischen Reorganisationsbemühungen: Huib L. Ph. LEEUWENBERG, *De religie in de Republiek omstreeks 1609*, in: GROENVELD u.a., *De Tachtigjarige Oorlog*, S. 184–196, bes. S. 192–194.

37 Zur praktischen Durchführung vgl. PARKER, *Faith on the Margins*, S. 26–46; KOOL, *Calvinists and Catholics*, S. 47–63. – Die Archivalien zur *Missio Hollandica* befinden sich heute in Het Utrechts Archief, Bestand: Archieven van de apostolische vicarissen van de Hollandse Zending en hun secretarissen, 1579–1728.

38 ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 366 und 377f.; KOOL, *Calvinists and Catholics*, S. 49; SELDERHUIS/NISSEN, *De zestiende eeuw*, S. 333.

39 ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 378; EIJNATTEN/LIEBURG, *Niederländische Religionsgeschichte*, S. 210; ASSELT/ABELS, *De zeventiende eeuw*, S. 448f.

Vosmeers und Rovenius' Opposition gegenüber dem politischen System der Republik war nicht nur religiös motiviert: Jonathan Israel verweist zu Recht darauf, dass beide aus alten Ratsfamilien in Delft und Deventer stammten, daher ebenso auf der persönlichen Ebene Macht und wohl auch Besitz verloren hatten. Ihre Hoffnung ruhte ganz auf dem König von Spanien, denn eine Rückkehr in den vorigen Stand war für sie nur nach dem Sturz des »rebellischen« nordniederländischen Ständestaates zu erreichen⁴⁰. Die Verbindung zu den Priestern in den niederländischen Gemeinden hielten die Landdekane (*aartspriester*), von ihnen gab es 1637 neun, 1701 war ihre Zahl auf vierzehn angestiegen⁴¹.

Vosmeer und seine unmittelbaren Nachfolger wahrten angesichts der Auftragslage Distanz zu allen staatlichen Stellen. Die kulturgeschichtliche Forschung hat uns in den letzten Jahrzehnten vor Augen geführt, wie wichtig Verfahren waren, um durch »Als-ob-Operationen« Einigkeit zu konstruieren, wo diese auf dem Wege eines offenen Diskurses nicht herstellbar war⁴². Im Fall des niederländischen Katholizismus ist das langfristige Fehlen von Verfahrensmöglichkeiten zu konstatieren. Im Gegensatz zum Heiligen Römischen Reich, in dem trotz des Konfessionsdissenses 1555 der Augsburger Religionsfrieden vereinbart werden konnte, gelang das in den Niederlanden nicht. Die römische Kurie erschwerte die Verfahrensbildung auch dadurch, dass sie 1648 nicht nur gegen die Religionsbestimmungen des Westfälischen Friedens protestierte, sondern auch gegen den spanisch-niederländischen Frieden, was allerdings ausschließlich der spanischen Regierung angezeigt wurde⁴³. Erst der Apostolische Vikar Johannes van Neercassel (1625–1686, Amtszeit 1663–1686) erstrebte und erlangte Akzeptanz bei den weltlichen Obrigkeiten, weil er größere Gesprächsbereitschaft zeigte und dauerhafte Kontakte zu hochgestellten und einflussreichen Persönlichkeiten aufbaute und pflegte. Van Neercassel genoss infolgedessen Bewegungsfreiheit in der Republik. Zwischenzeitlich konnte er 1672/73 unter französischer Besatzung in Utrecht den öffentlichen katholischen Kult restituieren, der aber nach dem

40 ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 391.

41 Gian ACKERMANS, *Herders en huurlingen. Bisschoppen en priesters in de Republiek (1663–1705)*, Amsterdam 2003 (*Cultuurgeschiedenis van de Republiek in de 17de eeuw*), S. 191f.

42 Zur Verfahrenssoziologie vgl. Niklas LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969 (*Soziologische Texte* 66); – Zu »Als-ob-Operationen« und Fiktionen Günther ORTMANN, *Als ob. Fiktionen und Organisationen*, Wiesbaden 2004 (*Organisation und Gesellschaft*). – Zur Adaption auf die Frühneuzeitforschung Barbara STOLLBERG-RILINGER (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?*, Berlin 2005 (*ZHF, Beiheft* 35).

43 Zum Protest gegen den spanisch-niederländischen Frieden: Fritz DICKMANN, *Der Westfälische Frieden, Münster* 1992, S. 457f.; Laura MANZANO BAENA, *Conflicting Words. The Peace Treaty of Münster (1648) and the Political Culture of the Dutch Republic and the Spanish Monarchy*, Löwen 2011 (*Avisos de Flandes* 13), S. 233f.

Abzug der französischen Truppen erneut verboten wurde⁴⁴. Durch die Praxis, tridentinisch erneuerte Geistliche zur Vikariatsaufgabe zu bestimmen, aber das Erzbistum Utrecht unbesetzt zu lassen, vermied die Kurie eine Wiederkehr der niederländischen Adelskirche, wie sie sich seit dem Mittelalter etabliert hatte. Um das Vikariatsamt bewarb sich, soweit bekannt ist, kein wallonischer Hochadelsspross, zu viel Arbeit bei spärlicher Besoldung war zu erwarten, eine barocke Hofhaltung hingegen wurde nicht in Aussicht gestellt.

Doch auch über van Neercassels Wirken hinaus blieben die organisatorischen Möglichkeiten der Katholiken beschränkt. Immerhin hatte Statthalter Friedrich Heinrich von Oranien den eroberten Gebieten der 1630er Jahre – Nordflandern, Nordbrabant und Limburg – die Bekenntnisfreiheit zugesichert, die Mehrheit der Einwohnerschaft dort hielt am katholischen Glauben fest. Allerdings erlangten die Gebiete keinen Provinzstatus, sondern unterstanden als »Generalitätslande« formal der Zentralregierung, damit sie in den Generalstaaten keinen Einfluss für die Zulassung des öffentlichen katholischen Kultes ausüben konnten. Da die Regierung sich – außer in Militärangelegenheiten – nur wenig um die Generalitätslande kümmerte, gerieten sie zudem unter den Einfluss ihrer jeweiligen Nachbarprovinzen⁴⁵.

Für den frühen niederländischen Calvinismus hatten fehlende Pfarrerausbildungsstätten zu den Grundproblemen gehört, die durch Universitätsgründungen nach und nach behoben wurden. Später fehlte es den Katholiken in der Republik an Ausbildungsmöglichkeiten für ihre Priester, da an den nordniederländischen Universitäten keine katholisch-theologischen Fakultäten eingerichtet werden durften. Die Schulung der Priester musste vorwiegend im Ausland stattfinden. Prominenteste Universitäten waren in dieser Hinsicht Rom, Köln, Douai und Löwen⁴⁶. Vosmeer gründete 1602 in Köln ein Konvikt, das später unter dem Namen »Collegium Alticollense« bekannt wurde. Das Konvikt wurde 1683 nach Löwen verlegt⁴⁷. Bereits ausgebildet waren die Ordensgeistlichen, die durch den Papst zum geistlichen Dienst in die Niederlande entsandt wurden. 1614 nahmen die Franziskaner ihre Arbeit

44 Zu Neercassel als Apostolischem Vikar vgl. ROGIER, *Geschiedenis van het catholicisme in Noord-Nederland*, hier Bd. 2, S. 195–221; ASSELT/ABELS, *De zeventiende eeuw*, S. 463–465.

45 Zu den Generalitätslanden: ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 297–300; FRIJHOFF/SPIES u.a., 1650. *Hard Won Unity*, S. 84; Charles de MOOIJ, *Second-Class yet Self-Confident: Catholics in the Dutch Generality Lands*, in: KAPLAN, *Catholic Communities*, S. 156–167. – Zum Eigensinn gegenüber Protestantisierungsbemühungen der Öffentlichkeitskirche in den Generalitätslanden vgl. ASSELT/ABELS, *De zeventiende eeuw*, S. 461f.

46 Zur Priesterausbildung: ACKERMANS, *Heders en huurlingen*, S. 70–72.

47 Charles H. PARKER, *Cooperative Confessionalisation: Lay-Clerical Collaboration in Dutch Catholic Communities during the Golden Age*, in: KAPLAN, *Catholic Communities*, S. 18–32, hier S. 20. Vgl. zur Priesterausbildung auch Gian ACKERMANS, *Good Pastors in the »Missio Hollandica« in the Second Half of the Seventeenth Century*, in: *Dutch Review of Church History* 83 (2003), S. 260–270, bes. S. 263.

auf, 1620 folgten die Dominikaner. Für 1645 sind nicht weniger als 142 Regularkanoniker im Priesterdienst in der Republik nachgewiesen⁴⁸. Später verlangten die politischen Obrigkeiten, dass katholische Priester aus den Niederlanden stammten und dass sie einen Loyalitätseid ablegten, nicht die politische Ordnung der Republik öffentlich in Zweifel zu ziehen und dagegen zu predigen⁴⁹.

Insgesamt unterschieden sich die Konfessionsanteile in der Republik erheblich: Die große Mehrzahl der Katholiken wohnte in den Generalitätslanden von Nordbrabant und Limburg, eine stärkere Minderheit gab es im Herzogtum Geldern. Größere Gruppen lebten in Utrecht und einigen holländischen Städten, die Prozentzahlen lagen hier zwischen 8 % und 20 %. Ansonsten bestanden die katholischen Gemeinden aus einer überschaubaren Anzahl von Personen⁵⁰. Bei der Untersuchung des nordholländischen Dorfes Graft hat Arie Theodorus van Deursen festgestellt, dass es dort zu Beginn des 19. Jahrhunderts ca. 23 % Katholiken gab⁵¹.

Einen schweren Schlag fügten sich die Katholiken selbst zu: Im Zuge des Jansenistischen Lehrstreits spaltete sich 1723 die Altkatholische Konfessionsgemeinschaft von der römischen Kirche ab und löste damit das »Utrechter Schisma« aus. Römische Reunionsbemühungen scheiterten, die republikanischen Organe sahen den Prozess mit Wohlgefallen und schützten die Altkatholiken unter Verweis auf die Gewissensfreiheit, obwohl sich europäische Monarchen auf diplomatischem Wege für katholische Uniformität in der Republik einsetzten⁵².

1727 hob der Papst Benedikt XIII. (*1649, reg. 1724–1730) die Niederländische Mission auf und unterstellte die Vereinigten Provinzen der geistlichen Leitung des Brüsseler Nuntius⁵³. Das Utrechter Schisma hatte zudem die Folge, dass die niederländischen Regierungsstellen geboten, dass künftig päpstliche Bullen, Erlasse und sonstige Verfügungen vor der Publikation von Staats wegen genehmigt werden mussten. Schließlich wurde 1737 auch der katholische kirchliche Güterbesitz pauschal mit 5 % besteuert⁵⁴.

48 ASSELT/ABELS, *De zeventiende eeuw*, S. 450.

49 Die Loyalitätspflicht betont Grabner in seinen Reiseberichten von 1792, vgl. Johann Jacob GRABNER, *Ueber die vereinigten Niederlande. Briefe von J. Grabner, Lieut. in Ver. Niederländ. Diensten. Mit Kupfern*, Gotha 1792, S. 467.

50 ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 379; KOOI, *Calvinists and Catholics*, S. 6. – An späterer Stelle in ihrem Buch spricht Kooi von 5–15 % Katholiken in den holländischen Städten, vgl. ebd., S. 110.

51 Arie Theodorus van DEURSEN, *Graft. Ein Dorf im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1997 (ndl. 1994), S. 28.

52 Das Schisma dauert bis heute an. Zu Entstehung und Verlauf: ISRAEL, *The Dutch Republic*, S. 1034–1037; Paul H. A. M. ABELS/Aart de GROOT, *De achttiende eeuw*, in: SELDERHUIS, *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis*, S. 497–596, hier S. 534–544.

53 ABELS/DE GROOT, *De achttiende eeuw*, S. 544f.

54 Ebd., S. 543f.

Ein Konkordat kam unter diesen Umständen weder während des Ancien Régime noch während der Zeit der Batavischen Republik zustande. Nachdem sich das gemeinschaftliche Königreich der Niederlande 1813/14 gebildet hatte, übernahm man das Konkordat von 1801, das Napoleon mit Papst Pius VII. (*1742, reg. 1800–1823) ausgehandelt hatte und das auch für die Südpervenzen gültig war. Ein eigenes niederländisch-päpstliches Konkordat datiert erst von 1827, und die Errichtung einer regulären bischöflichen Hierarchie ließ bis 1853 auf sich warten⁵⁵.

Magisches Denken und Religiosität der Bevölkerung

Ähnlich wie in anderen gemischtkonfessionellen Ländern der Frühmoderne kann davon ausgegangen werden, dass die niederländische Bevölkerung in ihrer Haltung gegenüber Andersgläubigen weniger scharf auf Abgrenzung bedacht war als die Funktionäre der konkurrierenden Religionsorganisationen. Unter der Dominanz der Alten Kirche bis 1566 hatte die Mehrzahl der Christen gewohnheitsmäßig am herrschenden Kult teilgenommen. Dogmatisches Wissen war selten, auch gar nicht erwünscht, es fehlte vielmehr sogar bei einem Teil des Klerus, wie spätere Visitationen beklagten. Daneben bestanden Versatzstücke magischer Praktiken aus vorchristlicher Zeit, die sich nicht auflösen ließen und übrigens auch die Frühmoderne überstanden, denn der Sieg der »Elitenkultur« über die »Volkskultur«, wie ihn Robert Muchembled für das europäische Ancien Régime postulierte, blieb eher Absicht als Umsetzung⁵⁶. Dem vierten Teil seines Werkes *Het kopergeld van de Gouden Eeuw* schaltet Arie van Deursen ein Kapitel über magisches Denken der Bevölkerung vor, bevor er auf die Glaubensgruppen der Calvinisten, der Katholiken und der Täufer eingeht. Van Deursen leitet das magische Denken von der Unterwerfung unter die schöpferischen und zerstörerischen Kräfte der Natur her und schildert Reaktionen auf die Katastrophen der Zeit, auf Epidemien, Überschwemmungen und »Kleine Eiszeit«⁵⁷.

Praktisch materialisierte sich die »weiße Magie«, der Heilzauber, in der Dualität zwischen (wenigen) gelehrten Ärzten und (viel mehr) heilkundigen

55 Zum Konkordat von 1827 vgl. George HARING/Lodewijk WINKELER, *De negentiende eeuw*, in: SELDERHUIS, *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis*, S. 597–721, hier S. 612. – Zur Reorganisation der bischöflichen Hierarchie vgl. ebd., S. 647–649.

56 Arie Theodorus van DEURSEN, *Het kopergeld van de Gouden Eeuw*, 4 Bde., Assen 1978–1981, hier Bd. 4, S. 4–35. Zur Modellbildung vgl. Robert MUCHEMBLED, *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*, Stuttgart 1982 (franz. 1978). – Zur Einordnung unter dem Paradigma der Sozialkontrolle vgl. Herman ROODENBURG/Pieter SPIERENBURG (Hg.), *Social Control in Europe*, Vol. 1: 1500–1800, Columbus 2004.

57 DEURSEN, *Het kopergeld van de Gouden Eeuw*, Bd. 4, Kapitel »Volksgehoof«, S. 4–36.

Personen wie Chirurgen, Badern oder Kräuterkundigen⁵⁸. Im *Secreten-boeck* von Carolus Battus gehen Heiltränke, Zaubertänke und technische Lösungsmittel (etwa zum Entfernen von Flecken aus Kleidung) fließend ineinander über, der Redakteur betrachtet diese Problemebenen nicht als völlig getrennt oder trennbar⁵⁹.

Gegen das »Wunder« predigten calvinistische Geistliche erfolgreich, in der veröffentlichten Meinung allerdings kehrten die Wunder bei überraschenden Wendungen in kriegerischen Handlungen wieder, besonders wenn sie der Republik nützten. An das direkte Wirken von Gott und Teufel in der Welt glaubten alle Bekenntnisse. Der katholische Theologe Franciscus Dusseldorpius berichtet von einem Dienstmädchen in Gouda, das lange vom Teufel besessen gewesen sei. 1572 sei ihr auf dem Markt ein bärtiger Mann begegnet, der sich als »ihr« früherer Teufel zu erkennen gab. Er habe, so sagte er, nun den Auftrag erhalten, den Prädikanten zu unterweisen. Wirklich sah sie am folgenden Sonntag den bärtigen Mann hinter dem Prädikanten auf der Kanzel stehen⁶⁰.

Es wurde nicht nur an den Teufel, sondern auch an Magie, Zauberei und Hexerei geglaubt. Hexenverfolgungswellen wie in Deutschland waren in den Niederlanden aber nur selten zu beklagen. Allerdings schlug das große Werk des calvinistischen Prädikanten Balthasar Bekker *De betoverde wereld* 1691 und in den Folgejahren hohe Wellen in der Publizistik, weil Bekker den gesamten Zaubereikomplex für Aberglauben erklärte⁶¹. Er leistete damit der Aufklärung Vorschub, geriet aber in einen Gegensatz zu vielen seiner Pfarrerkollegen, die den Teufel nicht missen mochten, weil sie ihn für ihre Erklärungsmodelle weiterhin als Gegenpart benötigten.

Nach der geusischen Landnahme fehlten zunächst die scharfen konfessionellen Orientierungen. Das jeweilige Konfessionsprofil war ein konstruierter Bewusstseinszustand, der erst durch intensive Katechese im Zuge des reformatorischen Prozesses hergestellt werden konnte. Bekanntermaßen wird dieser Zusammenhang seit längerem unter den Begriffen »Konfessionalisierung« und »Sozialdisziplinierung« in der Forschung verhandelt⁶². Für

58 Ebd., S. 8f.

59 Carolus BATTUS, *Secreet-boeck van vele diverse en heerlicke consten in veelerleye materien, met veel remedien teghen de innerlijcke en ytterlijcke gebreken der menschen*. Wt Latijnsche, Francoische, Hooghduytsche ende Nederduytsche authouren vergadert [...], Haarlem 1650, zit. bei DEURSEN, *Het kopergeld van de Gouden Eeuw*, Bd. 4, S. 9.

60 Ebd., S. 24 (mit Nachweisen).

61 Balthasar BEKKER, *De betoverde wereld, Zynde één grondig ondersoek van't gemeen gevoelen aangaande de geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en bedryf. Als ook 't gene de Menschen door derselver kragt en gemeenschap doen*, In vier Boeken ondernomen, Amsterdam 1691–1693.

62 Für die Forschungsentwicklung zur »Konfessionalisierung« und »Sozialdisziplinierung« vgl. Wolfgang REINHARD/Heinz SCHILLING (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* und

das spätere 16. Jahrhundert ist daher bei allen quantitativen Angaben über die Konfessionszugehörigkeit davon auszugehen, dass es eine beträchtliche Gruppe von Unentschiedenen gab. Diese Gruppe zu verkleinern und sie verschwinden zu lassen war das Bemühen der konkurrierenden Geistlichen.

Bei den Calvinisten führten diese Bemühungen zu zwei Graden der Gemeindezugehörigkeit: Die Vollmitglieder (*lidmaten*) nahmen am Gemeinleben im engeren Sinne teil, genossen das Abendmahl und unterstanden der presbyterialen Kirchenzucht, die Gemeindeangehörigen (*liefhebbers*) waren frei, dem Gottesdienst beizuwohnen, nahmen jedoch in der Regel nicht die Sakramente und wurden hinsichtlich ihrer Lebensführung auch nicht durch die kirchlichen Amtsträger beaufsichtigt. Das calvinistische Doppelsystem ist von der Forschung lange Zeit nicht durchschaut worden, bis Arie T. van Deursen es im Jahre 1974 ausführlich untersuchte⁶³. Dies war die feinste Grenze zwischen den niederländischen kulturellen Gruppen, da sie sich nur auf den Heilsaspekt bezog, ansonsten im bürgerlichen Leben aber keine markante Kraft entfaltete. Da die Sittenaufsicht ohnehin nur über die Vollmitglieder ausgeübt werden konnte, machten die Gemeinden selten von ihrem schärfsten Sanktionsmittel, der Exkommunikation, Gebrauch. Für Amsterdam beispielsweise stellte Herman Roodenburg fest, dass über den langen Zeitraum von 1578 bis 1640 nur durchschnittlich alle zwei Jahre eine Person exkommuniziert wurde⁶⁴. Während die Gemäßigten in der niederländischen Pfarrerschaft sich mit den Verhältnissen arrangierten, empfand es ein radikaler Teil der Geistlichen als unbefriedigend, dass ihre moralischen Vorstellungen nicht für die gesamte niederländische Bevölkerung verbindlich gemacht werden konnten. Weder beteiligten sich die Magistrate daran, mit dem sonntäglichen Gottesdienst konkurrierende Unterhaltungsangebote zu verbieten, noch schränkten sie Spiele, Theater- und Tanzveranstaltungen oder Kirmessen ein⁶⁵. Nicht einmal in ihrem Kampf gegen die täuferischen

des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Gütersloh 1995 (SchrVRRefG 198); Heinrich Richard SCHMIDT, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12); Michael PRINZ, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung. Neue Fragestellungen in der Sozialgeschichte der frühen Neuzeit, in: WestfForsch 42 (1992), S. 1–25; ROODENBURG/SPIERENBURG, Social Control in Europe.

63 Vgl. DEURSEN, *Bavianen en slijkgeuzen*, S. 128–135. Vgl. auch die Bewertung dieser Neuentdeckung bei Wiebe BERGMA, Calvinismus in Friesland am Beispiel der Stadt Sneek, in: ARG 80 (1989), S. 252–285, hier S. 268.

64 Herman ROODENBURG, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578–1700*, Hilversum 1990, S. 148, 423. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle wurde der Ausschluss nicht für moralische Vergehen, sondern für eine Hinwendung zum Katholizismus oder zu den Täufern vorgenommen.

65 Zum vergeblichen Kampf der Amsterdamer Geistlichen gegen das Theater vgl. ROODENBURG, *Onder censuur*, S. 336–338.

Gemeinden konnten die Geistlichen auf die Hilfe der Magistrate zählen⁶⁶. Immerhin hatte auch die öffentliche Gewalt ein Interesse, vor- und außer-eheliche Sexualität sowie Trunkenheit zu bekämpfen, so dass partiell die Bemühungen von Kirche und Staat zusammenliefen⁶⁷.

Der Prozentsatz der calvinistischen Bekenntnisangehörigen in den Vereinigten Provinzen – *lidmaten* und *liefhebbbers* zusammengerechnet – betrug nach Angabe von Simon Groenveld zwischen 1620 und 1650 ca. 37% und war damit genauso groß wie der der Katholiken in der niederländischen Republik⁶⁸. Die Zahlen der Vollmitglieder in den Gemeinden (*lidmaten*) waren im 17. Jahrhundert deutlich geringer: Die Anteile an der Gesamtbevölkerung lagen in Holland und Friesland zwischen 5,3% (Haarlem) und 18% (Amsterdam)⁶⁹. Christine Kooi betont, dass die calvinistische Kirche nicht den Ehrgeiz hatte, die gesamte Bevölkerung zu den Auserwählten zu zählen, bei der Bestimmung der »Gemeinschaft der Heiligen« genoss Qualität einen höheren Rang als Quantität⁷⁰.

Für den öffentlichen Charakter der calvinistischen Kirche in den Vereinigten Provinzen war es kennzeichnend, dass jemand nur *liefhebber* zu sein brauchte, um alle Karrierechancen im Öffentlichen Dienst wahrnehmen zu können. Die Angehörigen anderer Bekenntnisse blieben im Prinzip von den öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Insbesondere die Katholiken, die weiterhin unter dem Verdacht standen, heimlich die Interessen des spanischen Kriegsgegners zu fördern, wurden in ihrer Religionsausübung durch restriktive Gesetze der Generalstaaten aus den Jahren 1622, erneuert 1629, 1641 und 1649, eingeschränkt⁷¹. Die praktische Wirkung dieser Gesetze beschränkte sich allerdings darauf, dass die Katholiken auf öffentliche Zurschaustellung ihres Bekenntnisses verzichten mussten. Sie entfalteten ihr Gemeindeleben geschützt hinter den Mauern der Privatheit. Gelegentlich

66 Vgl. F. S. KNIPSCHER, De Nederlandsche Gereformeerde Synoden tegenover der Doopsgezinden (1573–1620), in: DoBi 50 (1910), S. 1–40; 51 (1911), S. 17–49 (zit. nach PETTEGREE, Coming to terms, S. 175, Anm. 70).

67 PETTEGREE, Coming to terms, S. 177.

68 Simon GROENVELD, Unie, Religie en Militie. Binnenlandse verhoudingen in de Republiek voor en na de Munsterse Vrede, in: SCHEPPER, 1648. De Vrede van Munster, S. 67–87, hier S. 76. Vgl. zu den beiden Gruppen des niederländischen Calvinismus auch Alastair C. DUKE, The Ambivalent Face of Calvinism in the Netherlands, 1561–1618, in: Menna PRESTWICH (Hg.), International Calvinism, 1541–1715, Oxford 1985, S. 109–134, hier S. 110.

69 Jan BRIELS, De Zuid-Nederlandse immigratie, 1572–1630, Haarlem 1978, S. 338f.; BERGSMAN, Calvinismus in Friesland, S. 270.

70 KOOI, Calvinists and Catholics, S. 32.

71 »Placaten vanden 26. Febr. 1622, 8. Sept. 1629, 30. Augusti 1641 en 14. April 1649, tegens de Pausgesinde Geestlijckheyt, Conventiculen, Scholen, Collecten, Kloppen, Voochden, en composition der Officieren«, in: Cornelis CAU u.a. (Hg.), Groot Placaet-Boeck, Inhoudende De Placaten ende Ordonnantien vande Hoogh-Mog: Heeren Staten Generael der Vereenighde Nederlanden, ende vande Ed. Groot Mog. Heeren Staten van Hollandt, 9 Bde., Den Haag 1658–1796, hier Bd. 1, S. 203–210.

griff der Schultheiß (*schout*) ein und sprengte einen katholischen Gottesdienst, das kostete die Gemeinde dann eine Geldbuße. An mehreren Orten gab es Vereinbarungen, dass die Gemeinden vorab eine jährliche Gebühr entrichteten, dann wurden sie vom Schultheiß in Ruhe gelassen. Für eine illegale Gottesdienstzusammenkunft von 70 Personen im Jahr 1646 musste die katholische Gemeinde im Dorf Graft 600 Gulden Geldbuße bezahlen. 1670 einigte man sich im Weiler Noordeinde, der zu Graft gehörte, auf eine feste Zahlung von 80 Gulden pro Jahr für die Duldung des katholischen Kultes im Stillen⁷². Zwischen Strafen wegen Rechtsverstößen und Sonderbesteuerung der Katholiken entfaltete sich dieses System, das zu Missbrauch einlud und von der späteren katholischen Historiographie als vollkommen korrupt verurteilt wurde⁷³.

Christliche Taufen wurden von beiden Konfessionen wechselseitig als gültig anerkannt. Die Dordrechter Synode hatte auf Seiten der Calvinisten schon 1578 beschlossen, dass alle Kinder, die zur Kirche gebracht wurden, getauft werden sollten, unabhängig vom Glauben ihrer Eltern⁷⁴. Die Konversion führte zwar zu Befragungen durch das Konsistorium und eventuell Verständnislosigkeit bei den Familienangehörigen oder bei den Vertretern der Herkunftskonfession, aber sie war grundsätzlich möglich und hatte normalerweise weder eine Bestrafung noch den Landesverweis zur Folge⁷⁵. In der Mehrzahl der Fälle fanden Konversionen im Zusammenhang mit Familienangelegenheiten statt, etwa bei Heiraten oder Adoptionen. Nicht selten kehrten die Konvertiten später wieder zu ihrer Herkunftskonfession zurück, wenn der Grund des Übertritts entfallen war⁷⁶. Daneben gab es gemischtkonfessionelle Familien, die niederländische Gesellschaft des 17. Jahrhunderts gewöhnte sich an ihre Existenz⁷⁷. Mischehen sind überliefert, auch wenn die Pfarrer beider Seiten dagegen predigten und katholische Priester derartige Ehen nicht einsegnen durften und den katholischen Teil dazu drängten, den Ehepartner in den Schoß der römischen Kirche zu führen⁷⁸. Allerdings lag der Prozentsatz je nach Ort bei 1 bis 7%, nicht gerade ein Massenphäno-

72 Im selben Weiler wurde später die St. Bonifatius-Kirche eingerichtet, vgl. DEURSEN, Graft, S. 111 und 113.

73 Zur Entfaltung der dahinterstehenden Systematik vgl. PARKER, Faith on the Margins, S. 50–52; KOOI, Calvinists and Catholics, S. 90–108.

74 Dies galt auch für alle christlichen Dissenters: DEURSEN, Het kopergeld van de Gouden Eeuw, Bd. 4, S. 43f.; SELDERHUIS/NISSEN, De zestiende eeuw, S. 350f.; Horst LADEMACHER, Die Niederlande. Politische Kultur zwischen Individualität und Anpassung, Berlin 1993 (PGE 7), S. 240.

75 Christine Kooi hat ihre diesbezüglichen Ergebnisse in einen eigenen Aufsatz ausgelagert, vgl. Christine KOOI, Conversion in a Multiconfessional Society. The Dutch Republic, in: Ute LOTZ-HEUMANN/Jan-Friedrich MISSFELDER/Matthias POHLIG (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007 (SchrrVRefG 205), S. 271–285.

76 Vgl. die Beispiele bei KOOI, Calvinists and Catholics, S. 146–150.

77 Ebd., S. 190–214.

78 KAPLAN, Divided by Faith, S. 276–282; FRIJHOFF/SPIES, 1650. Hard Won Unity, S. 383.

men⁷⁹. Dass die Eheschließung nicht zum konfessionell strittigen Problem wurde, dafür hatte die staatliche Obrigkeit bereits 1580 gesorgt, als für alle Dissentierenden eine rechtmäßige Verheiratung vor Standesbeamten ermöglicht wurde⁸⁰. Erst der Apostolische Vikar Johannes van Neercassel vermochte am Ende des 17. Jahrhunderts, die niederländischen Katholiken von der kanonischen Pflicht zur kirchlichen Trauung zu suspendieren⁸¹.

Kritischer war die Konversion von Theologen, die normalerweise propandistisch zugunsten der neuen Konfession ausgeschlachtet wurde. Häufig verfasste der Betroffene selbst einen Traktat, in dem er die »Wahrheit« der neuen Lehre und die Abkehr von der früheren, falschen mitteilte⁸². Einige Konversionen von Prominenten, etwa vom Dichter Joost van den Vondel, der 1641 zum Katholizismus übertrat, erregten zwar einiges Aufsehen, trugen aber nicht zu einer Abschleifung des interkonfessionellen Misstrauens bei, sondern wurden von der Seite der Beitrittskonfession als großer Sieg und Beweis für die Richtigkeit der eigenen Überzeugungen gewertet⁸³. Quantitativ blieb Konversion ein Randphänomen: Für Amsterdam sind zwischen 1572 und 1700 nicht mehr als 163 Konversionen belegt, in Delft wurden zwischen 1572 und 1621 ganze 31 Fälle vor dem reformierten Konsistorium verhandelt⁸⁴.

Ein weiteres Konfliktfeld zwischen Kommunen und Kirche war die öffentliche Armenpflege. Hier hatten bereits im Spätmittelalter beide Institutionen miteinander konkurriert. Die Überführung der Kirchengüter in öffentlichen Besitz führte dazu, dass zunächst die kommunalen Armeneinrichtungen in den Genuss der neugewonnenen Einkünfte kamen. Erst danach konnte sich die kirchliche Diakonie entfalten⁸⁵. In der Stadt Haarlem z.B. wurde die Fürsorge der Diakone auf die Vollmitglieder (*lidmaten*) der reformierten Gemeinde beschränkt, während die kommunalen Armenprokuratoren sich um die übrigen Calvinisten (*liefhebbers*) und alle anderen Denominationen kümmerten⁸⁶. Allerdings forderten die kommunalen Obrigkeiten die übrigen Religionsgemeinschaften auf, eigene Armenversorgungseinrichtungen

79 KOOI, Calvinists and Catholics, S. 193.

80 SELDERHUIS/NISSEN, De zestiende eeuw, S. 350; ABELS/DE GROOT, De achttiende eeuw, S. 545. – Zur Ablehnung von Mischehen: FRIJHOFF/SPIES, 1650. Hard Won Unity, S. 383.

81 SPAANS, De katholieken in de Republiek na de Vrede van Munster, S. 253.

82 Zu diesem Phänomen in der niederländischen Republik: KOOI, Calvinists and Catholics, S. 134–141.

83 FRIJHOFF u.a., 1650. Hard Won Unity, S. 559–561.

84 Zu Amsterdam vgl. ROODENBURG, Onder censuur, S. 151; zu Delft Paul H. A. M. ABELS/Antonius Ph. F. WOUTERS, Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in der classis Delft en Delfland, 1572–1621, 2 Bde., Delft 1994, hier Bd. 2, S. 63; zit. nach KOOI, Calvinists and Catholics, S. 142.

85 PETTEGREE, Coming to Terms, S. 170.

86 In Haarlem wurde von Seiten des Magistrats besonders auf eine strenge Trennung der weltlichen und der geistlichen Administration geachtet, vgl. Joke SPAANS, Haarlem na de reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577–1620, Diss. Leiden 1989 (HHR 11), S. 172–189.

aufzubauen und finanziell auszustatten⁸⁷. Spender für die katholische Diakonie konnten sich von obligatorischen Armenabgaben an die Kommune befreien lassen. Joke Spaans deutet ihren Befund für die Provinz Friesland dahingehend, dass die katholische Armenfürsorge als erste katholische Institution, lange vor der Holländischen Mission, *via facti* von den calvinistischen Obrigkeiten anerkannt wurde, weil sie eine zentrale Aufgabe wahrnahm und öffentliche Kassen entlastete⁸⁸.

Abschließende Betrachtung

»Toleranz« gilt Betrachtern der nordniederländischen Gesellschaft in der Frühmoderne als Leitwert, nicht nur hinsichtlich des Glaubens. Viel mehr als in allen anderen Flächenstaaten waren die niederländischen Bürger mit täglichen Begegnungen mit Andersgläubigen konfrontiert, die ihnen Grenzüberschreitungen abverlangten. Lebte ein Spanier, Franzose und selbst Deutscher zumeist in seinem geschlossenen Milieu, in seinem Dorf, an seiner Universität oder in seinem Stadtteilsegment, so führten Kleinräumigkeit, gute Verkehrsmittel, ein exzellentes Kommunikationssystem und eine fortgeschrittene funktionale Differenzierung von Wirtschaft und Gesellschaft zum stetigen Austausch und zur Auseinandersetzung mit Personen, die aus anderen Systemen stammten. Das überdurchschnittlich gut ausgebaute Bildungswesen befähigte die niederländischen Republikaner, dies auszuhalten, mit den Anderen zu kommunizieren und ihre Geschäfte zu tätigen, ohne sich die trennenden Standpunkte zu eigen machen zu müssen. Toleranz war damit vor allem das Ergebnis eines Gewöhnungsprozesses im Umgang mit Anderen, ein Element der Komplexitätsreduktion, nicht in erster Linie eine ethische Grundhaltung zur Abstrahierung von eigenen Überzeugungen bis hin zur Beliebigkeit⁸⁹.

Von diesen Grundbedingungen ausgehend, übertrug sich die Toleranz auch auf das Konfessionsverhältnis. Nur so konnten die Zumutungen ausgehalten werden, die von wichtigen Protagonisten, insbesondere der calvinistischen Öffentlichkeitskirche und der katholischen Kirchenführung, immer wieder formuliert wurden und die auf eine – wie auch immer durchzusetzende – Rückkehr zur religiösen Uniformität abzielten. Die niederländische »Toleranz« war weniger ein bewusstes Akzeptieren des religiösen Standpunktes

87 KAPLAN, *Divided by Faith*, S. 258f.; Daniëlle TEEUWEN, *Collections For the Poor. Monetary Charitable Donations in Dutch Towns, c. 1600–1800*, in: *Continuity and Change* 27 (2012), S. 271–299.

88 Zu den konfessionellen Diakonien in Friesland vgl. SPAANS, *De katholieken in de Republiek na de Vrede van Munster*, S. 255–259.

89 Vgl. zu einer breiten Semantik von Toleranz FRUIHOFF/SPIES, 1650. *Hard Won Unity*, S. 181–184.

der anderen als vielmehr ein Nebeneinanderleben unterschiedlicher Konfessionsgemeinschaften, vergleichbar mit der Reichsstadt Augsburg nach 1648, wie sie von Etienne François beschrieben worden ist⁹⁰, oder ausgedrückt in Christine Kooi's Alliteration: »from confusion to conflict to coexistence«⁹¹. Die spätere soziologische Aufteilung der niederländischen Gesellschaft in unterschiedliche konfessionelle und weltanschauliche Säulen, die ihre Hochphase zwischen den 1850er und 1960er Jahren erreichen sollte, warf bereits im Ancien Régime ihre Schatten voraus⁹².

Die Zukunft gehörte nicht denjenigen, die Reliquien von Mördern verehrten. Die wichtigste Leistung der Toleranz war der Kampf aller Gemäßigten gegen die Hardliner in den eigenen Reihen, um sie daran zu hindern, eine große kulturpolitische Säuberung einzuleiten, an deren Ende dann eine »gottgefällige« Gemeinschaft der Heiligen, d.h. der Gleichen, stehen sollte. Kulturelle und kultische Ungleichheit bildeten die stets beobachtbare Realität seit der Durchsetzung des Aufstands, und sie zu bewahren hieß gleichzeitig, die Eigenart der niederländischen Republik zu bewahren.

90 Etienne FRANÇOIS, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, Sigmaringen 1991 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33).

91 KOOI, Calvinists and Catholics, S. 129.

92 Das Standardwerk zur Versäulung (üblicherweise in Protestanten, Katholiken, Sozialisten und Liberale): Arend LIJPHART, Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politik, Amsterdam 1992 (1968). – Zur revisionistischen Interpretation vgl. Peter van DAM, Staat van verzuiling. Over een Nederlandse mythe, Amsterdam 2011. – Zur Anwendung des Paradigmas auf die Frühmoderne vgl. Simon GROENVELD, Huisgenoten des geloofs. Was de samenleving in de Republiek der Verenigde Nederlanden verzuild?, Hilversum 1995 (Zeven provinciën reeks 11); zustimmend: KOOI, Calvinists and Catholics, S. 212f.

Thomas Weller

Eine schwarze Legende?

Zum Umgang mit religiöser Differenz
im frühneuzeitlichen Spanien

Im Herbst 1657 erreichte den Rat der Stadt Lübeck die Nachricht, dass der hansische Konsul im spanischen Málaga gefangen genommen und seine Güter beschlagnahmt worden seien. Hinter der Festnahme vermutete man im fernen Lübeck sogleich die Inquisition, weshalb sich das Hanseoberhaupt besorgt an Walther Delbrügge wandte, der seit 1649 als ständiger Gesandter der Hanse am Madrider Hof residierte. Delbrügge konnte seine Dienstherren jedoch beruhigen. Die Gefangennahme des hansischen Konsuls sei keineswegs »propter religionem« geschehen,

maßen nach geschlossenem Münsterschen tractat und Holländischen Frieden ublich in diesem Königreich [...] der Evangelischen und Reformierten Religions Anverwandte ebenso frey und sicher leben gleich in Teutschland oder Hollandt, also sie nur keine Scandala und actiones [...] in contemptum der Catholischen Religion [...] verüben¹.

Der Verfasser dieser Zeilen hatte leicht Reden – wie schon seine Amtsvorgänger Augustin Bredimus und Bernhard Timmerscheidt war auch Delbrügge Katholik². Als Neffe eines der verbliebenen katholischen Domherren in Lübeck kannte er die Situation im Reich aber gleichsam unter umgekehrten Vorzeichen³. 1643 hatte er seine Vaterstadt Lübeck verlassen, um an der Universität Leuven zu studieren⁴. Von dort aus war er weiter nach Madrid gezogen, wo er in den Dienst des kaiserlichen Botschafters Francesco del Carretto trat, bis er schließlich 1649 zum hansischen Residenten in Madrid bestellt wurde⁵.

1 Archiv der Hansestadt Lübeck [AHL], Alte Senatsakten [ASA], Externa, Hispanica, 72, Delbrügge an Lübeck, o.O. o. D., [Madrid 1657].

2 Zu den hansischen Gesandten am spanischen Hof vgl. Thomas Weller, *Merchants and Courtiers. Hanseatic Representatives to the Spanish Court in the Seventeenth Century*, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (2014), S. 73–98.

3 Wolfgang Prange, *Der Wandel des Bekenntnisses im Lübecker Domkapitel 1530–1600*, Lübeck 2007 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Stadt Lübeck B 44), S. 135f.

4 Arnold Schillings (Hg.), *Matricule de l'Université de Louvain*, Bd. 5: 19 février 1616–3 février 1651, Brüssel 1962, S. 420.

5 AHL, ASA, Externa, Hispanica, 71, Delbrügge an den Rat der Stadt Lübeck, Madrid, 14. Juli 1649; Lübeck an Hamburg, Lübeck, 4. August 1649.

Für das Thema des vorliegenden Bandes ist Delbrüggés Äußerung in zweifacher Hinsicht von Interesse. Bemerkenswert ist zunächst der Umstand, dass der hansische Resident die Lage der Protestanten in Spanien umstandslos mit der ihrer Glaubensbrüder im Reich gleichsetzte. Ob die Augsburger Konfessionsverwandten und die ihnen nach Abschluss des Westfälischen Friedens gleichgestellten Reformierten in Spanien tatsächlich »ebenso frei und sicher« leben konnten wie in den Vereinigten Niederlanden oder im Reich und welchen Einfluss der Friede von Münster auf ihre Lage hatte, wird im Folgenden zu klären sein. Bemerkenswert ist Delbrüggés Äußerung aber auch deshalb, weil sie so gar nicht zu dem Bild passen will, das man sich gemeinhin vom frühneuzeitlichen Spanien macht.

Das unbarmherzige Vorgehen der berüchtigten spanischen Inquisition gegen Andersgläubige und nicht zuletzt gegen Protestanten ist integraler Bestandteil jener »schwarzen Legende« über die spanische Monarchie, die ihren Ursprung vor allem in der antispansichen Propaganda in den Niederlanden und im Heiligen Römischen Reich hatte⁶. Der zu Beginn des 20. Jahrhunderts von dem spanischen Publizisten Julián Juderías geprägte Begriff »schwarze Legende« (*leyenda negra*) ist keineswegs unumstritten⁷; unstrittig ist aber, dass sich die Inquisition in ganz besonderer Weise als Sinnbild für religiöse Intoleranz ins kulturelle Gedächtnis Europas eingeschrieben hat⁸.

-
- 6 Judith POLLMANN, Eine natürliche Feindschaft. Ursprung und Funktion der schwarzen Legende über Spanien in den Niederlanden 1560–1581, in: Franz BOSBACH (Hg.), Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit, Köln u.a. 1992 (Bayreuther Historische Kolloquien 6), S. 73–93; Wolfgang REINHARD, »Eine so barbarische und grausame Nation wie diese«. Die Konstruktion der Alterität Spaniens durch die Leyenda Negra und ihr Nutzen für allerhand Identitäten, in: Hans-Joachim GEHRKE (Hg.), Geschichtsbilder und Gründungsmythen, Würzburg 2001 (Identitäten und Alteritäten 7), S. 159–177; Peer SCHMIDT, Spanische Universalmonarchie oder »teutsche Libertet«. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges, Stuttgart 2001 (Studien zur modernen Geschichte 54). Auf ältere Vorläufer der schwarzen Legende im Italien des 14. Jahrhunderts verweist Sverker ARNOLDSSON, La leyenda negra. Estudios sobre sus orígenes, Göteborg 1960 (GöteborgsHögskArsskr 66,3). Zum antispansichen Diskurs im England des 16. Jahrhunderts vgl. William S. MALTBY, The Black Legend in England. The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558–1660, Durham, NC 1971.
- 7 Julián JUDERÍAS, La leyenda negra y la verdad histórica. Contribución al estudio del concepto de España en Europa, Madrid 1914. Zur Kritik vgl. Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, La leyenda negra. Historia y opinión, Madrid 1992; Joseph PÉREZ, La leyenda negra, Madrid 2009; einen konzisen Überblick bietet Friedrich EDELMAYER, Die Leyenda negra und die Zirkulation antispansicher Vorurteile, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. v. Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), URL: <<http://www.ieg-ego.eu/edelmayerf-2010-de>>, URN: urn:nbn:de:0159–20101025186 (12.02.2014).
- 8 Peter SEGL, Die Inquisition. Eine schwarze Legende?, in: Helmut ALTRICHTER u.a. (Hg.), Mythen in der Geschichte, Freiburg i.Br. 2004 (Rombach Wissenschaften, Reihe Historiae 16), S. 261–290; Gerd SCHWERHOFF, Die Inquisition. Ketzerverfolgung im Mittelalter und Neuzeit, München 2009 (Beck'sche Reihe 2340), S. 121–127; Francisco BETHENCOURT, The Spanish Inquisition. A Global History, 1478–1834, London 2009, S. 364–415; Ricardo GARCÍA CÁRCCEL/Doris MORENO MARTÍNEZ, Inquisición. Historia crítica, Madrid 2000, S. 343–365; Henry KAMEN, The Spanish

Auch hier könnte man vielleicht von einem europäischen Erinnerungsort sprechen⁹. Die literarischen und ikonographischen Bearbeitungen des Themas reichen von Berichten spanischer Glaubensflüchtlinge¹⁰, die Eingang in die häufig bebilderten protestantischen Martyrologien des 16. Jahrhunderts fanden¹¹, über Francisco de Goyas bekannte und bis heute verstörende Darstellungen der Inquisition und ihrer Opfer am Ausgang des Ancien Régime¹², bis hin zu satirischen und humoristischen Aneignungen aus der jüngsten Vergangenheit¹³.

Wenn im Folgenden von Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz im frühneuzeitlichen Spanien die Rede sein soll, wird keineswegs angestrebt, der so genannten »schwarzen« gleichsam eine »weiße« Legende entgegenzusetzen. Wohl aber soll ein differenzierterer Blick auf die Situation und die unterschiedlichen Handlungsspielräume religiöser Minderheiten auf der Iberischen Halbinsel in der Frühen Neuzeit geworfen werden. Bei näherem Hinsehen lassen sich neben Verfolgung, Vertreibung

Inquisition. An Historical Revision, London 1997, S. 305–320; Edward PETERS, Inquisition, New York u.a. 1988, S. 155–262.

- 9 Pim DEN BOER/Heinz DUCHHARDT u.a. (Hg.), Europäische Erinnerungsorte, 3 Bde., München 2012.
- 10 Zu den einflussreichsten Texten gehörte der 1567 unter Pseudonym veröffentlichte Bericht eines Sevillaner Glaubensflüchtlings, der bald nach seinem Erscheinen aus dem Lateinischen in die europäischen Volkssprachen übersetzt wurde und zahlreiche Neuauflagen erlebte: Reginaldus Gonsalvius MONTANUS, Sanctae Inquisitiones Hispanicae Artes, ac palam tractatae [...], Heidelberg 1567; zwei Jahre später erschien die erste deutsche Übersetzung unter dem Titel: Der Heiligen Hispanischen Inquisition etliche entdeckte und öffentliche an Tag gebrachte Ränck und Practicken [...], Heidelberg 1569; vgl. Emil VAN DER VEKENE, Ehemalige Inquisitionsgefängene berichten: Memoirenwerke und Erlebnisberichte des 16. bis 19. Jahrhunderts, in: Titus HEYDENREICH/Peter BLUMENTHAL (Hg.), Glaubensprozesse – Prozesse des Glaubens? Religiöse Minderheiten zwischen Toleranz und Inquisition, Tübingen 1989 (Erlanger romanistische Dokumente und Arbeiten 1), S. 157–175; Gerd SCHWERHOFF, Montanus als Paradigma. Zur Anatomie der antiinquisitorischen Publizistik in der Frühen Neuzeit, in: Albrecht BURKHARDT/ders. (Hg.), Tribunal der Barbaren? Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit, Konstanz u.a. 2012 (Konflikte und Kultur 25), S. 113–133.
- 11 Jean Crespin, der 1568 eine französische Übersetzung von Montanus druckte, übernahm zahlreiche Auszüge aus Montanus' Bericht für die 1570 erschienene Fortführung seines Märtyrerbuchs, [Reginaldus Gonsalvius MONTANUS], Histoire de l'inquisition d'Espagne, Genf 1568; Jean CRESPIN, Histoire des vrais tesmoins de la verité de L'Evangile, Genf 1570, fol. 540–544; vgl. dazu Jean-François GILMONT, Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI^e siècle, Genf 1981 (THR 186), S. 137. Auch das von dem englischen Glaubensflüchtling und späteren Bischof von London, John Foxe, 1563 publizierte und später mehrfach erweiterte Märtyrerbuch enthält detailreiche Passagen zu den Opfern der spanischen Inquisition, John FOXE, Acts and Monuments of Christian Martyrs, London 1583, S. 952–957.
- 12 Robert HUGHES, Goya. Der Künstler und seine Zeit, München 2004, S. 351–356; Edwards, Inquisition, S. 232–237; allgemein zur Ikonographie der Inquisition BETHENCOURT, Spanish Inquisition, S. 401–415.
- 13 Ins Lächerliche verkehrt wird die perhorreszierende Darstellung der Inquisition etwa in dem Sketch »The Spanish Inquisition« der britischen Komikergruppe Monty Python, Erstausstrahlung im britischen Fernsehen am 22. September 1970.

oder gar physischer Vernichtung von Andersgläubigen auch Praktiken eines religiös-konfessionellen Mit- und Nebeneinanders entdecken, die denen in anderen Teilen Europas durchaus nicht unähnlich waren¹⁴. Dieser Befund fällt allerdings zeitlich, regional und vor allem für die verschiedenen religiösen Minderheiten auf der Iberischen Halbinsel sehr unterschiedlich aus. Im Folgenden wird zunächst auf die zahlenmäßig kleinste Gruppe, die Protestanten, näher eingegangen (I.). Im Anschluss daran soll ein vergleichender Blick auf jene beiden großen Glaubensgemeinschaften geworfen werden, die schon seit Antike und Frühmittelalter auf der Iberischen Halbinsel ansässig waren und am Beginn der Neuzeit mit besonderer Härte von der Inquisition verfolgt wurden: die meist unter Zwang zum Christentum konvertieren Juden und Muslime (II.). Abschließend sollen die am spanischen Beispiel gewonnenen Erkenntnisse in den europäischen Zusammenhang eingeordnet werden. Dabei wird auch nach möglichen Ursachen für den je unterschiedlichen Umgang mit den Angehörigen der drei genannten Religionsgemeinschaften zu fragen sein (III.)¹⁵.

I.

Protestanten gerieten auf der Iberischen Halbinsel erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stärker ins Visier der Inquisition, nachdem 1557/58 in Valladolid und Sevilla zwei evangelische Untergrundgemeinden aufgedeckt worden waren. Die Prozesse gegen die Beschuldigten endeten für Dutzende von ihnen mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen. Zwischen 1559 und 1562 wurden nach Verurteilung durch die Tribunale der Inquisition nicht weniger als 85 Protestanten dem weltlichen Arm übergeben und als Ketzer verbrannt, 26 davon allein in Valladolid und über 30 in Sevilla¹⁶. Die Entdeckung der

14 Vgl. dazu Benjamin KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MS u.a. 2007; Scott C. DIXON u.a. (Hg.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham u.a. 2009 (St. Andrews Studies in Reformation History); Thomas M. SAFLEY (Hg.), *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Leiden 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition 28); Howard LOUTHAN, *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, New York 2011 (Austrian and Habsburg Studies 11).

15 Die folgenden Überlegungen habe ich in gekürzter Form und mit anderer Akzentsetzung erstmals im September 2013 auf der 10. Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit im VHD vorgestellt, vgl. Thomas WELLER, Heuchelei und Häresie. Religiöse Minderheiten und katholische Mehrheitsgesellschaft im frühneuzeitlichen Spanien, in: Arndt BRENDENCKE (Hg.), *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, München 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 585–595.

16 Werner THOMAS, *La represión del protestantismo en España, 1517–1648*, Leuven 2001, S. 228f., 263; Ernst SCHÄFER, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert. Nach den Originalakten in Madrid und Simancas*, 3 Bde.,

beiden Gemeinden löste auf Seiten der spanischen Obrigkeiten einen regelrechten Schock aus. Der Protestantismus wurde nun erstmals als ernste Bedrohung auch innerhalb Spaniens wahrgenommen. Bei den Gemeindegliedern handelte es sich fast ausschließlich um gebürtige Spanier, die allerdings über Kontakte in die Niederlande und ins Heilige Römische Reich verfügten. Mit großer Härte ging man deshalb von nun an auch gegen Landesfremde vor, um auf diese Weise das Einsickern protestantischer Schriften und Ideen zu verhindern. Die Aktivität der Tribunale konzentrierte sich dabei besonders auf Kauf- und Seeleute, die die Häfen der Iberischen Halbinsel ansteuerten und von denen man befürchtete, dass sie neben dringend benötigten Handelswaren auch häretisches Gedankengut einführen würden. Seit den 1560er Jahren wurden fremde Schiffe von der Inquisition systematisch auf verdächtige Schriften durchsucht und Passagiere und Mannschaften nach ihrer Konfession befragt¹⁷. 1562 wurden Kapitän und Steuermann eines niederländischen Schiffes in Sevilla zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt, weil sie nach Aussagen einiger Passagiere während der Überfahrt protestantische Gottesdienste an Bord abgehalten hatten¹⁸. Dies war nicht der einzige Vorfall dieser Art. Erst als sich die Klagen der Protestanten häuften und das rigorose Vorgehen der Inquisitoren die Einfuhr dringend benötigter Produkte gefährdete, weil protestantische Mächte wie England, aber auch die Hansestädte, nun offen mit einem Abbruch der Handelsbeziehungen drohten, sahen sich die spanischen Autoritäten zu einem Umdenken genötigt¹⁹.

Gütersloh 1902; Irene NEW, Die spanische Inquisition und die Lutheraner im 16. Jahrhundert, in: ARG 90 (1999), S. 289–320; Klaus WAGNER, Luteranos y otros disidentes en la España del Emperador, in: Christoph STROSETZKI (Hg.), Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V, Frankfurt a.M. 2000 (Studia Hispanica 9), S. 97–105; Michel BOEGLIN, Evangelismo y sensibilidad religiosa en la Sevilla del quinientos. Consideraciones acerca de la represión de los luteranos sevillanos, in: Studia Historica. Historia Moderna 27 (2005), S. 163–189.

- 17 THOMAS, La represión, S. 229–331; Virgilio PINTO CRESPO, Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI, Madrid 1983 (La otra historia de España 9), S. 97–124; Jaime CONTRERAS, El control de las fronteras marítimas: la visita de navíos, in: Joaquín Pérez VILLANUEVA/Bartolomé ESCANDELL BONET (Hg.), Historia de la Inquisición en España y América, Bd. 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución, Madrid 1984, S. 760–763; Francisco Fajardo SPINOLA, La vigilancia del mar. La inquisición canaria y las visitas de navíos, in: Anuario de Estudios Atlánticos 49 (2003), S. 87–124; Juan Carlos GALENDE DÍAZ/Bárbara Santiago MEDINA, Las visitas de navíos durante los siglos XVI y XVII. Historia y documentación de una práctica inquisitorial, in: Documenta & Instrumenta 5 (2007), S. 51–76; Michel BOEGLIN, Hérésie protestante et surveillance des ports dans l'Espagne des Habsbourg (1521–1700), in: Lionel DUMOND u.a. (Hg.), Les ports dans l'Europe méditerranéenne. Trafics et circulation, images et représentations (XVI^e–XXI^e siècles). Actes du colloque tenu à Montpellier les 19 et 20 mars 2004 en hommage à Louis Dermigny (1916–1974), Montpellier 2008, S. 78–107.
- 18 Archivo Histórico Nacional, Madrid [AHN], Inquisición, leg. 4519–10G: libroméritos de Guillermo de Prat, Sevilla 13 de abril de 1564; AHN, Inquisición., leg. 2072–2: relación del auto de fe, Sevilla 8 de octubre de 1562; THOMAS, Los protestantes, S. 359f.
- 19 Carlos GÓMEZ-CENTURIÓN JIMÉNEZ, Pragmatismo económico y tolerancia religiosa. Los acuerdos Cobham-Alba de 1576, in: Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea 8 (1987),

1575 musste sogar der Großinquisitor Gaspar de Quiroga eingestehen, dass ein Abbruch der Handelsbeziehungen mit den protestantischen Mächten wegen des zu erwartenden wirtschaftlichen Schadens nicht in Betracht komme, obgleich die Inquisition auch weiterhin mit großer Sorge auf die Vielzahl häretischer Kaufleute blickte, die nach Spanien einreisten²⁰. Ein Jahr später unterzeichneten der Herzog von Alba, der noch zwei Jahre zuvor als Statthalter der Niederlande mit extremer Härte gegen die niederländischen Protestanten vorgegangen war²¹, und der englische Gesandte Sir Henry Cobham ein geheimes Abkommen, das den englischen Kaufleuten künftig einen gewissen Schutz vor Nachstellungen durch die Inquisition garantierte, solange sie kein öffentliches Aufsehen (*escándalo*) erregten²². Im Einzelnen sah das sogenannte Alba-Cobham-Abkommen vor, dass Untertanen der englischen Königin von der Inquisition künftig nicht mehr für Vergehen belangt werden sollten, die sie außerhalb des Herrschaftsbereichs der spanischen Krone begangen hatten, was auf eine Abkehr vom traditionellen Ketzerrecht mit seinem universellen Geltungsanspruch und damit auf eine Territorialisierung der Glaubensfrage hinauslief. Außerdem wurden die englischen Protestanten von der Verpflichtung befreit, die katholische Messe zu besuchen. Wenn sie dies aber taten oder an irgendeinem anderen Ort der geweihten Hostie oder anderen Symbolen des Katholizismus begegneten, hatten sie diesen die schuldige Reverenz zu erweisen. Es wurde ihnen allerdings ausdrücklich gestattet, sich der Pflicht zur Verehrung des Sakraments dadurch zu entziehen, dass sie vor einer Prozession in eine Nebenstraße auswichen oder sich in ein Haus zurückzogen. Das zuletzt genannte Zugeständnis ging bemerkenswerterweise auf keinen Geringeren als auf Philipp II. persönlich

S. 57–81; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, El primer esbozo de tolerancia religiosa en la España de los Austrias, in: Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea 2 (1983), S. 13–20; Pauline CROFT, Englishmen and the Spanish Inquisition, 1558–1625, in: EHR 87 (1972), S. 249–268; dies., Trading with the Enemy, 1585–1604, in: HistJourn 32,2 (1989), S. 281–302; Thomas WELLER, Trading Goods – Trading Faith? Religious Conflict and Commercial Interests in Early Modern Spain, in: Isabel KARREMANN u.a. (Hg.), Forgetting Faith? Negotiating Confessional Conflict in Early Modern Europe, Berlin u.a. 2012, S. 221–240.

20 »Habiéndose tratado en el Consejo dela Inquisición de la multitud de tratantes extranjeros herejes, que entran en España [...] se había resuelto [...] que [...] no se podía prohibir el comercio por el daño que caería a estos Reinos«, Archivo General de Simancas [AGS], Estado, leg. 829, fol. 56; GÓMEZ-CENTURIÓN, Pragmatismo, S. 61.

21 Zu Albas Regiment in den Niederlanden vgl. Henry KAMEN, The Duke of Alba, New Haven, CT u.a. 2004, S. 175–105; Andrew SAWYER, The »Tyranny of Alba«. The Creation and Development of a Dutch Patriotic Image, in: De zeventiende eeuw 19 (2003), S. 181–211; Hugo DE SCHEPPER, Justicia, gracia y policía en Flandes bajo el duque de Alba (1567–1673), in: Gregorio DEL SER QUIJANO (Hg.), Actas del Congreso V Centenario del Nacimiento del III Duque de Alba Fernando Álvarez de Toledo, Salamanca 2008, S. 461–471.

22 Public Record Office, State Papers, 86/456, fol. 476; CROFT, Englishmen, S. 254f.; GÓMEZ-CENTURIÓN, Pragmatismo, S. 66f.

zurück, der den Entwurf des Inquisitionsrats in diesem Punkt abmilderte²³. Als Richtschnur – auch dies ist bemerkenswert – diente dabei nicht länger das Ketzerrecht, sondern die mittelalterlichen Gesetze für Juden und Muslime in Kastilien²⁴, wie sie in den *Siete Partidas*, einer auf Alfons den Weisen zurückgehenden Kodifikation aus dem 13. Jahrhundert, festgehalten waren²⁵. Die geheime Vereinbarung von 1575 wurde im englisch-spanischen Friedensvertrag von 1604 offiziell bestätigt²⁶ und im spanisch-niederländischen Friedensvertrag von 1648 auf die Republik der Vereinigten Niederlande und die Hansestädte ausgedehnt²⁷.

23 AGS, Estado, leg. 829, fol 59, 106; zit nach: GÓMEZ-CENTURIÓN, Pragmatismo, S. 66f.

24 In der Stellungnahme des Inquisitionsrats wird die Pflicht zur Verehrung des Sakraments ausdrücklich mit dem seit dem Mittelalter geltenden Recht begründet, das eine solche Verpflichtung für Juden und Muslime vorsehe (»por derecho y por las leyes de estos reinos que disponen que los moros y judíos que en ellos estuvieren sean obligados a hacer el dicho acatamiento y reverencia«). Und auch Philipp II. bezog sich in seiner Entgegnung ausdrücklich auf die mittelalterliche Gesetzgebung (»la ley de la partida que había de los judíos y los moros«), ebd.

25 Von einer Verpflichtung zur Verehrung des Sakraments ist dort allerdings nicht explizit die Rede, vgl. *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*. Cotejadas con varios códices antiguos, hg. v. Real Academia de la Historia, 3 Bde., Madrid 1807, hier Bd. 3, S. 669–675 (Partida Siete, Título XXIV »De los judíos«) und S. 675–681 (Partida Siete, Título XXV »De los moros«); Dwayne E. CARPENTER, Alfonso X and the Jews. An Edition of and Commentary on *Siete Partidas* 7.24 »De los judíos«, Berkeley u.a. 1986 (University of California Publications in Modern Philology 115); ders., Minorities in Medieval Spain. The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*, in: *Romance Quarterly* 33 (1986), S. 275–287; Robert Ignatius BURNS, Jews and Moors in the *Siete Partidas* of Alfonso X the Learned. A Background Perspective, in: Roger COLLINS/Anthony GOODMAN (Hg.), *Medieval Spain. Culture, Conflict, and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*, Basingstoke u.a. 2002, S. 46–62; Wiebke DEIMANN, Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla. Religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (12. bis 14. Jahrhundert). Zwischen Islam und Christentum, Berlin 2012 (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 9), S. 219–240.

26 Art. XXIII des Friedensvertrags sah vor, dass die englischen Kaufleute nicht wegen ihres Gewissens (»causa conscientiae«) belästigt werden sollten, solange sie keinen Skandal verursachten (»ubi scandalum aliis non dederint«). Der Vertragstext in: Jean DUMONT (Hg.), *Corps universel diplomatique du droit des gens*, 8 Bde., Amsterdam 1739, Bd. 5/2, S. 32–36, hier S. 35; José Antonio DE ABREU Y BERTODANO, *Colección de los Tratados de Paz [...] Reynado del Sr. Rey D. Phelipe III, Parte 1*, Madrid 1740, S. 243–269, hier S. 263 (Art. 21). Der Religionsartikel wurde durch eine geheime Zusatzvereinbarung ergänzt, die die bereits im Alba-Cobham-Abkommen enthaltenen Zugeständnisse bekräftigte und erst später separat veröffentlicht wurde, Edmund SAWYER, *Memorials of Affairs of State in the Reigns of Queen Elizabeth and King James I. Collected (Chiefly) from the Original Papers of the Right Honourable Sir Ralph Winwood, Knight. Sometime one of the Principal Secretaries of State*, Bd. 2, London 1725, S. 29; vgl. CROFT, *Englishmen*, S. 257; Albert J. LOOMIE, *Toleration and Diplomacy: the Religious Issue in Anglo-Spanish Relations, 1603–1605*, Philadelphia 1963 (TAPhS 53,6); THOMAS, *La represión*, S. 306–308; Andrea WEINDL, *Wer kleidet die Welt? Globale Märkte und merkantile Kräfte in der europäischen Politik der Frühen Neuzeit*, Mainz 2007 (VIEG Bd. 211), S. 93.

27 Artikel XVII des Vertrags bekräftigte die bereits im spanisch-niederländischen Waffenstillstand von 1609 enthaltene Klausel, nach der die Niederländer in Religionsachen dieselben Sicherheiten und Freiheiten genießen sollten wie die Engländer. Artikel XVIII regelte das Begräbnis von im Herrschaftsbereich der spanischen Krone verstorbenen Niederländern. Artikel XVI schloss die Hansestädte in den Vertrag mit ein. Der Vertragstext in: Clive PARRY (Hg.), *The*

Auf eben diese vertraglichen Vereinbarungen bezog sich auch die eingangs zitierte Behauptung des hansischen Gesandten Walther Delbrügge, Lutheraner und Reformierte könnten in den spanischen Königreichen ebenso »frei und sicher« leben wie in den Niederlanden oder im Reich. Delbrügge hatte insofern nicht ganz Unrecht, als die Inquisition den Protestanten zu dieser Zeit tatsächlich in der Regel nicht mehr nach dem Leben trachtete. Der letzte Protestant wurde 1633 in Toledo als Ketzler verbrannt. Ihren Glauben leben konnten Protestanten in Spanien jedoch auch weiterhin nicht, jedenfalls nicht frei und öffentlich. Vielmehr waren Protestanten, die sich in Spanien aufhielten, auch weiterhin zur Dissimulation gezwungen, das heißt, sie hatten äußerlich wie Katholiken zu leben. Nach Auffassung der Inquisition galten die genannten vertraglichen Vereinbarungen überdies nur für sogenannte *transeúntes*, das heißt Landesfremde, die sich nur für begrenzte Zeit (höchstens ein Jahr und einen Tag) in Spanien aufhielten, nicht aber für *residentes*, also solche, die sich dauerhaft in den Territorien der spanischen Krone niederließen. Diese Auslegung war jedoch umstritten und wurde von den spanischen Obrigkeiten im 17. Jahrhundert je nach den politischen Gegebenheiten unterschiedlich gehandhabt²⁸.

Wie sich die vertraglichen Vereinbarungen konkret auf die Alltags- und Glaubenspraxis der Protestanten auswirkten, bezeugt ein Brief, den der Sohn des Hamburger Bürgermeisters Johann Schulte am 21. April 1681 aus Lissabon an seinen Vater schrieb. Er habe seit seiner Ankunft im Dezember 1680 »allbereitß einmal auß Noht daselbst gesündiget« als er nämlich auf der Straße unerwartet einer Sakramentsprozession begegnet sei. Um kein Aufsehen zu erregen, habe er, dem Beispiel der Umstehenden folgend, der geweihten Hostie die Ehre erwiesen, wobei ihm »die Arme und Beine gebebt« hätten. Johann Schulte senior versuchte seinen Sohn zu beruhigen:

consolidated treaty Series, Bd. 1: 1648–1649, New York 1969, S. 1–118; der Text des spanisch-niederländischen Waffenstillstands vom 9. April 1609 in: Antonis ANSELMUS (Hg.), *Placcaeten, ordonnantien, landt-chartres, blyde-incomsten, privilegien, ende instructien by de Prinzen van dese Neder-Landen, aen de Inghesetenen van Brabrandt, Vlaenderen, ende andere Provincien, 't sedert t' iær 1220*, Bd. 1, Antwerpen 1648, S. 633–642; vgl. THOMAS, *La represión*, S. 341, 357f. Schon 1597 hatte die spanische Krone angeordnet, dass die hansischen Kaufleute nicht länger von der Inquisition behelligt werden sollten, solange kein konkreter Hinweis vorliege, dass sie auf spanischem Boden gegen den katholischen Glauben verstoßen hätten: »[...] no sean preguntados de su fe y religión ni por esta raçon les serra secrestrados sus navíos, haciendas ni mercaderías [...] si no fuere precediendo Información por la cual conste que ayán delinquido contra la Fe y Religión Cathólica en estos Reinos de España«, *Carta acordada*, Madrid, 17 de mayo de 1597, AHN, Inquisición, libro 497, fol. 235; vgl. THOMAS, *La represión*, S. 297; Jaime CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560–1700. Poder, sociedad y cultura*, Madrid 1982 (Akal Universitaria 34), S. 154.

28 THOMAS, *La represión*, S. 309, 325–331; LOOMIE, *Toleration*, S. 35f; DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Primer esbozo*, S. 14; CROFT, *Englishmen*, S. 263f.; WEINDL, *Märkte*, S. 93; allgemein zur Unterscheidung zwischen *transeúntes* und *residentes* Tamar HERZOG, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven u.a. 2003, S. 83f.

Er solle kein »Banghase sein«, Gott werde ihm seine Sünde schon vergeben. Für die Zukunft empfahl ihm der Vater einen Umweg zu nehmen oder in ein Haus zu gehen, wenn er einer Prozession beuge²⁹.

Portugal gehörte zu diesem Zeitpunkt bereits nicht mehr zur spanischen Monarchie, und auch während der Union beider Kronen (1580–1640) waren die spanische und die 1536 nach spanischem Vorbild gegründete portugiesische Inquisition getrennte Institutionen geblieben. Hinsichtlich der Handlungsspielräume, die man den Angehörigen religiöser Minderheiten zugestand, gab es aber kaum substantielle Unterschiede zwischen beiden Königreichen. Hier wie dort verlangte man von den fremden Protestanten, sich in der Öffentlichkeit wie Katholiken zu verhalten und alles zu vermeiden, was Anlass zu einem »Skandal« geben konnte³⁰.

Die Frage nach der Statthaftigkeit solcher Praktiken der Dissimulation und Verstellung³¹ beschäftigte auch protestantische Theologen. Wegen einer Reihe ähnlich gelagerter Fälle holte der Hamburger Pfarrer Georg Dedeken Gutachten der theologischen Fakultät der Universität Wittenberg ein. Dabei ging es im Wesentlichen um die Frage, ob ein Kaufmann zum Erlernen der Handlung reinen Gewissens nach Portugal oder Spanien reisen könne, obwohl die spanischen Königreiche doch »mit allerhand greulichen Abgöttereyen überfüllt« seien. Laut Dedeken seien die jungen Kaufmannsgesellen dort nicht allein genötigt, den »bösen Sacramenthäuslein und Processionen [...] Reverenz und Ehre zu erzeigen«, sie müssten sich überdies an die katholischen Fastengebote halten und zu den vorgeschriebenen Zeiten zu Beichte

29 Johann SCHULTE, Briefe des Hamburgischen Bürgermeisters Johann Schulte an seinen in Lissabon etablirten Sohn Johann Schulte, geschrieben in den Jahren 1680–1685, Hamburg 1856, S. 22; vgl. dazu auch Jorun POETTERING, »Kein Banghase sein«. Hamburger Kaufmannslehrlinge im katholischen Lissabon des 17. Jahrhunderts, in: Alexandra CURVELO/Madalena SIMÕES (Hg.), Portugal und das Heilige Römische Reich (16.–18. Jahrhundert) – Portugal e o Sacro Império (séculos XVI–XVIII), Münster 2011 (Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberamerikanischen Länder 15), S. 207–216, hier S. 208; dies., Handel, Nation und Religion. Kaufleute zwischen Hamburg und Portugal im 17. Jahrhundert, Göttingen 2013, S. 330f.

30 Isabel M.R. MENDES DRUMOND BRAGA, Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (séculos XVI–XVII), Lissabon 2002, S. 219–354; dies., The Germans and the Portuguese Inquisition (16th and 17th centuries), in: BURKARDT/SCHWERHOFF (Hg.), Tribunal der Barbaren, S. 135–154.

31 Vgl. dazu allgemein Barbara STOLLBERG-RILINGER, Einleitung, in: Andreas PIETSCH/dies. (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013 (SchrVRefG 214), S. 9–26; Carlo GINZBURG, Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500, Turin 1970 (Biblioteca di cultura storica 107); Perez ZAGORIN, Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe, Cambridge, MS u.a. 1990; Lutz DANNEBERG, Aufrichtigkeit und Verstellung im 17. Jahrhundert. Dissimulatio, simulatio und Lügen als debitum morale und sociale, in: Claudia BENTHLEN/Steffen MARTUS (Hg.), Die Kunst der Aufrichtigkeit im 17. Jahrhundert, Tübingen 2006 (Frühe Neuzeit 114), S. 45–92; Nicole REINHARDT, Dissimulation, Politik und Moral, in: Wolfgang REINHARDT (Hg.), Krumme Touren. Anthropologie kommunikativer Umwege, Wien u.a. 2007 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 10), S. 165–182.

und Kommunion gehen, womit sie sich »der ärgerlichen und in Gottes Wort hoch verbotenen Heucheley« schuldig machten. Die angehenden Kaufleute brächten jedoch zu ihrer Rechtfertigung vor, sie gingen den Sakraments- und Heiligenprozessionen, wo immer sie ihnen auf der Straße begegneten, aus dem Weg. Während der Fastenzeit würden sie gegen Zahlung von Geld oder Geschenken einen Dispens erwerben, der ihnen den Verzehr von Fleisch ermögliche. Auf dieselbe Weise ließen sich auch Bescheinigungen über die angeblich pflichtgemäße Teilnahme an Beichte und Kommunion³² erwirken. Da sie »dergestalt die Heucheley auf allen Seiten« ablehnten (sic!), hofften sie, ihr Gewissen nicht zu beschweren und »vor Gott und allen guten Christen entschuldiget« zu sein³³.

Dieser Auffassung konnte sich begrifflicherweise weder Dedeking noch die Wittenberger Theologen anschließen; und doch fiel das Gutachten der Wittenberger Fakultät, im 17. Jahrhundert bekanntlich ein Hort der lutherischen Orthodoxie, weniger eindeutig aus, als man vielleicht erwarten würde. Zwar erteilten die Wittenberger Theologen zunächst jedweder Form der »Heuchelei und Simulation« eine klare Absage; anders als in zwei früheren Gutachten³⁴ ließ man den Kaufleuten aber diesmal ein kleines »Hintertürchen« offen. Die Hamburger Geistlichen sollten die jungen Kaufleute zunächst vor ihrer Abreise eindringlich vermehren, mit Rücksicht auf ihr Seelenheil von ihren Reiseplänen Abstand zu nehmen, zumal sie ja allein um des weltlichen Gewinns wegen in die »papistischen« Länder reisten. Wenn Letztere daraufhin aber nachdrücklich versicherten, sich in Spanien unter keinerlei Umständen an den katholischen Riten zu beteiligen – was, wie die Gutachter nur zu gut wussten, fast unmöglich war – und sich keinesfalls gefälschter Beichtzettel zu bedienen, worin man in besonderer Weise einen Verrat an der eigenen Konfession erblickte, dann könnten die Pfarrer eine

32 Solche »cédulas de confesión« entwickelten sich zu einem effektiven Instrument der Sozialkontrolle. Reisende mussten Sie nicht nur bei jeder neuerlichen Beichte vorweisen, sondern auch bei der Aufnahme in Hospitäler oder der Unterkunft in Herbergen und Wirtshäusern, THOMAS, *Los protestantes*, S. 71–77.

33 Wegen eines Kauffgesellens der seiner oder seines Herren Handlungs halber sich etzliche Jahre in Hispanien aufhält, Hamburg, 16. August 1620, in: *Consilia Theologica Witebergensia*. Das ist Wittenbergische Geistliche Rathschläge [...] von der Theologischen Facultät daselbsten, Frankfurt a.M. 1664, Teil III, S. 42. Für den Hinweis auf diese Quelle danke ich Christopher Voigt-Goy.

34 1618 hatte die Fakultät Wittenberg noch jedwede Verleugnung des wahren Glaubens grundsätzlich als sündhaft abgelehnt. Wer halsstarrig auf solchen Praktiken beharre, dem könne weder die Absolution erteilt, noch könne er zur Kommunion zugelassen werden, Beantwortung zweyer Fragen: I. Ob Eltern oder Freunde ihre Kinder und Verwandten in Hispanien die Sprache zu lernen mit gutem Gewissen schicken können, II. Wie sich ein Prediger zu verhalten wenn er einen solchen Knaben zu Absolviren und Communiciren ersucht wird, Wittenberg, 8. August 1618, in: *Consilia Theologica Witebergensia*, Teil III, S. 122f. Ganz ähnlich war auch Tenor eines weiteren Gutachtens, Wie einer in Pöpstischen Ländern bey pregrination sich zu verhalten, daß er sein Gewissen nicht verletze, Wittenberg, 22. Juni 1618, ebd., Teil III, S. 42f.

»solche Reise wohl geschehen lassen« und den Kaufmannsgesellen alles weitere selbst zu »fernerer Nachdenkung und auf eigene Verantwortung« anheimstellen³⁵.

Entlastet waren damit freilich allein die Gewissen der Hamburger Pfarrer – nicht aber die der Kaufleute. Nicht alle machten sich deswegen indes so große Sorgen wie der Sohn des Hamburger Bürgermeisters Johann Schulte – der übrigens nur wenige Monate nach Abfassung des zitierten Briefes zum Katholizismus konvertierte³⁶. Dies war jedoch bezeichnenderweise nicht die Regel, wenngleich die Zahl der Konvertiten unter den in Portugal ansässigen Kaufleuten³⁷ offenbar erheblich höher war als in den der spanischen Inquisition unterstellten Territorien³⁸. Dort arrangierten sich viele protestantische Kaufleute offenbar mit den Umständen und lebten über Jahre äußerlich als Katholiken, ohne je offiziell das Bekenntnis zu wechseln³⁹. So verbrachte etwa der Engländer William Bonfil achtzehn Jahre seines Lebens in Bilbao, wo er regelmäßig die Messe besuchte, zur Beichte und Kommunion ging und auch an den großen Prozessionen teilnahm. Erst als er im Jahre 1586 das Vorgehen der Inquisition gegen einen englischen Landsmann kritisierte, wurde er selbst verdächtigt und der Häresie überführt⁴⁰. 1594 ließ David

35 Antwort der Theologischen Facultät zu Wittenberg auff vorhergehende Frage und Bericht, Wittenberg, 8. November 1620, ebd., S. 42.

36 POETTERING, Hamburger Kaufmannslehrlinge, S. 208f.

37 Zwischen 1640 und 1700 konvertierten 998 Protestanten in ganz Portugal zum Katholizismus, rund ein Viertel davon (24,2%) stammte aus dem Heiligen Römischen Reich, MENDES DRUMOND BRAGA, Germans, S. 154. In Lissabon wechselten in dem halben Jahrhundert zwischen 1641 und 1691 allein 128 Hamburger Protestanten den Glauben, POETTERING, Handel, S. 158.

38 Zwischen 1561 und 1648 zeigten sich auf dem spanischen Festland 494 Protestanten selbst bei den Tribunalen der Inquisition an, um sich zum Katholizismus zu bekehren, THOMAS, Los protestantes, S. 485. Auf den Kanarischen Inseln, wo die ausländischen Kaufleute einen besonders hohen Anteil an der Gesamtbevölkerung hatten, waren es 335 Konversionen zwischen 1603 und 1811, FRANCISCO FAJARDO SPÍNOLA, Las conversiones de protestantes en Canarias, siglos XVII y XVIII, Las Palmas de Gran Canaria 1996 (Colección Alisios 10), S. 26. Für Hispanoamerika liegen keine vergleichbaren Zahlen vor, vgl. allgemein zu den Protestanten in Neuspanien Eleonora POGGIO, Garder la foi dans le coeur. Nicodémistes en Nouvelle Espagne, 1597–1601, in: Paola DOMINGO/Hélène VIGNAUX (Hg.), Arts et sociétés en Amérique latine: la transgression dans tous ses états, Paris u.a. 2009 (Recherches Amériques latines), S. 29–46; dies., La migración de europeos septentrionales a la Nueva España a través de los documentos inquisitoriales a finales del siglo XVI y principios del XVII, in: Fernando NAVARRO ANTOLÍN (Hg.), Orbis incognitus: avisos y legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al profesor Luis Navarro García, Bd. 2, Huelva 2009, S. 469–477.

39 Die historische Konversionsforschung, die in den letzten Jahren einen enormen Aufschwung erlebt hat, hat sich bislang kaum für die Konversion von Protestanten auf der Iberischen Halbinsel interessiert. Vgl. Kim SIEBENHÜNER, Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung, in: ZHF 34 (2007), S. 243–272; dies., Conversion, Mobility and the Roman Inquisition in Italy around 1600, in: PaP 200 (2008), S. 5–35; Ute LOTZ-HEUMANN u.a. (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007 (SchrVRefG 205); Ricarda MATHEUS, Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit. Das Ospizio dei Convertendi 1673–1750, Berlin 2012 (BDHIR 126).

40 THOMAS, Los protestantes, S. 385.

Quinaloc aus Dundee zwei durchreisende Engländer wissen, dass er, seit er in Spanien lebe, regelmäßig die Messe besuche und bei den Mönchen bete, »um seiner Pflicht nachzukommen, seinen Kredit nicht zu verlieren und nicht außer Landes gewiesen zu werden« (*por cumplir y tener crédito, y por no salir desterrado*). Während die anderen aber in der Kirche beteten, lese er heimlich die Werke von Ovid und Vergil in der Kirchenbank⁴¹. Bei Wahrung der äußeren Form gab es also durchaus Spielräume für religiöse Devianz⁴², allerdings bewegten sich die Protestanten in Spanien damit zu diesem Zeitpunkt noch auf einem sehr schmalen Grat. So vergaß Quinaloc nicht, die beiden Engländer im selben Atemzug eindringlich zu warnen, dass Spanien kein sicheres Pflaster sei. Wenn jemand einem Böses wolle, reichten schon zwei gekaufte Zeugen, um den Beschuldigten jeder beliebigen Ketzerei zu überführen.

Ob und unter welchen Umständen es dazu kam, hing von einer Reihe zum Teil kontingenter Faktoren ab. Dem vom Niederrhein stammenden Johann Avontroot etwa wäre es beinahe zum Verhängnis geworden, die Witwe seines früheren Arbeitgebers geheiratet zu haben, wodurch er vom Verwalter zum anteiligen Eigentümer einer einträglichen Zuckerrohrplantage auf den Kanarischen Inseln aufstieg. Dies neideten ihm seine Stiefkinder, die ihn unmittelbar nach der Hochzeit als heimlichen Protestanten bei der Inquisition denunzierten. Dabei wurde dem Beschuldigten bezeichnenderweise eben das zur Last gelegt oder als Indiz angeführt, worüber man unter anderen Umständen nur allzu gerne bereit war hinwegzusehen: Avontroot gehe nicht regelmäßig zur Beichte, esse Fleisch in der Fastenzeit (wofür er später einen Dispens vorweisen konnte), verstecke sich im Haus, wenn das Sakrament auf der Straße herumgetragen werde, schicke an seiner Stelle einen schwarzen Sklaven, um das Kreuz in der Prozession zu tragen. Die Einbindung in lokale Klientel- und Patronagenetzwerke und die notorische Bestechlichkeit der Inquisitoren retteten Johann Avontroot jedoch das Leben. Er kam mit einer geringen Geldstrafe davon, nachdem er den *fiscal* der Inquisition bestochen hatte, und trat wenige Jahre später sogar selbst im Dienst der Inquisition als Dolmetscher bei der Visitation fremder Schiffe in Erscheinung. Dass Avontroot Jahrzehnte später, mit über siebzig Jahren, dennoch in Toledo als Ketzer verbrannt wurde (als letzter Protestant überhaupt) hatte andere Gründe⁴³.

41 AHN, Inquisición, leg. 2105–80: causas despachadas, Toledo 19 de junio 1594 a 1 de junio 1595, zit. nach ebd., S. 389.

42 Vgl. Alexander KÄSTNER/Gerd SCHWERHOFF, Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Dies. (Hg.), Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften, Konstanz u.a. 2013 (Konflikte und Kultur 28), S. 9–43.

43 Avontroot war nach 1609 in die Niederlande gezogen, von wo aus er eine rege publizistische Tätigkeit entfaltete und den Schmuggel protestantischer Flugblätter nach Spanien und Amerika organisierte. 1632 reiste er persönlich nach Madrid, um Philipp IV. zum Calvinismus zu

In der Mehrzahl der Fälle – so lässt sich als Zwischenergebnis festhalten – akzeptierten die protestantischen Kaufleute im frühneuzeitlichen Spanien die Regeln eines stillschweigenden Duldungspakts, der im Prinzip an allen großen Handelsumschlagplätzen und Seehäfen der Iberischen Halbinsel galt. Im Gegenzug nahmen die spanischen Obrigkeiten und auch die Inquisition spätestens seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an diesen Orten kaum noch Anstoß an der Anwesenheit protestantischer Kaufleute – immer vorausgesetzt freilich, dass Letztere sich in der Öffentlichkeit nicht als solche zu erkennen gaben⁴⁴. Dies reichte bis zu Eheschließungen mit Einheimischen, denen nicht immer eine offizielle Konversion vorausging⁴⁵.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte man noch versucht, die fremden Protestanten von der einheimischen Bevölkerung zu separieren und insbesondere sexuelle Kontakte und Eheanbahnungen zu verhindern; auf lange Sicht war diese Strategie aber nicht erfolgreich. So wurde etwa im Mai 1605 anlässlich der Ankunft des englischen Botschafters in Valladolid, wo zu dieser Zeit der spanische Hof residierte, den Frauen bei schwerer Strafe verboten, nachts ohne Begleitung ihrer Ehemänner aus dem Haus zu gehen, um den »Kontakt mit den Ketzern zu vermeiden« (*por evitar la comunicación de los herejes*)⁴⁶. 1616 empfahl der Inquisitionsrat den »schändlichen Umgang der Ketzler mit spanischen Frauen« an den großen Handelsumschlagplätzen zu unterbinden (*atazar el trato deshonesto que los dichos herejes tienen con*

bekehren. Vgl. dazu ausführlich Thomas WELLMER, Vom Kaufmann zum protestantischen Märtyrer: Johann Avontroot (1559–1633), in: Henning P. JÜRGENS/Thomas WELLMER (Hg.), Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa, Göttingen 2010 (VIEG Beiheft 81), S. 293–326; Werner THOMAS, El hombre que intentó convertir al rey de España. Hans Avontroot (1559–1633), in: Jan LECHNER (Hg.), Contactos entre los Países Bajos y el mundo Ibérico, Amsterdam u.a. 1992 (Foro hispánico 3), S. 45–66.

44 Ganz ähnlichen Regeln folgte offenbar vielerorts das Zusammenleben zwischen Katholiken und protestantischen Kaufleuten in Italien, vgl. Peter SCHMIDT, Fernhandel und römische Inquisition. »Interkessionelles Management« im konfessionellen Zeitalter, in: Hubert WOLF (Hg.), Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, Paderborn u.a. 2003 (Römische Inquisition und Indexkongregation 1), S. 105–120; Julia ZUNCKEL, Kaufleute im Fokus der Inquisition. Überlegungen zur strategischen Wende des Heiligen Offiziums im Rahmen der päpstlichen Reichspolitik, in: BURKARDT/SCHWERHOFF (Hg.), Tribunal der Barbaren, S. 185–227, bes. S. 197–200; Stefano VILLANI, Religious Pluralism and the Danger of Tolerance. The English Nation in Livorno in the Seventeenth Century, in: Federico BARBERATO/Alessandra VERONESE (Hg.), Late Medieval and Early Modern Religious Dissents. Conflicts and Plurality in Renaissance Europe, Pisa 2012, S. 97–124.

45 Solche Fälle sind auch für Italien dokumentiert, vgl. MATHEUS, Konversionen, S. 292. Allgemein zum Problem der Mischehen Cecilia CRISTELLON, Sposare (o non sposare) l'eretico, in: Uwe ISRAEL/Michael MATHEUS (Hg.), Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit, Berlin 2013 (Schriftenreihe des deutschen Studienentrums in Venedig, NF 8), S. 159–177; dies., die Römische Inquisition und die Mischehen in Deutschland (16.–18. Jahrhundert), in: BURKARDT/SCHWERHOFF (Hg.), Tribunal der Barbaren, S. 277–306.

46 Tomé PINHEIRO DA VEGA, Fastiginia o fastos geniales. Traducción del Portugués por Narciso Alonso Cortés, Valladolid 1916, S. 35; THOMAS, La represión, S. 333.

mujeres españolas). Sorgen machte man sich insbesondere um Kinder, die aus solchen unerwünschten Verbindungen hervorgingen, weil man befürchtete, dass sie von ihren Erzeugern außer Landes gebracht würden, wo die Väter ihnen »ihre Ketzereien beibrächten« (*donde les enseñan sus herejías*). Aus diesem Grunde schlug man vor, die Ausreise für Heranwachsende unter vierzehn ohne vorherige Zustimmung der Obrigkeit generell zu verbieten⁴⁷. Im 18. Jahrhundert aber war von solchen Maßnahmen bereits keine Rede mehr. Mancherorts gingen die Zugeständnisse in der Praxis weit über das vertraglich garantierte Maß hinaus. So wurden in Cádiz, auf den Kanarischen Inseln und vereinzelt wohl auch an anderen Orten der spanischen Monarchie Kindstaufen, Hochzeiten und Privatbegräbnisse von Ausländern nach protestantischem Ritus geduldet⁴⁸. In einem Bericht der Inquisition von 1775 wurde das andalusische Cádiz, das Sevilla seinen Rang als Knotenpunkt für den Atlantikhandel inzwischen abgelaufen hatte, gar als ein »Babylon« bezeichnet, in dem »Katholiken und Ketzer ohne Unterschied miteinander vermischt lebten« (*una Babilonia en la que viven confundidos los católicos con los herejes*)⁴⁹.

II.

Protestanten gerieten als Glaubensfeinde nicht nur relativ spät in den Blickpunkt der spanischen Inquisition; ihre nachgeordnete Rolle im Vergleich zu anderen Opfergruppen lässt sich auch an den Zahlen ablesen. So hatten die zwischen 1540 und 1700 gegen die Anhänger Luthers und Calvins geführten Glaubensprozesse mit gerade einmal 7,8% einen vergleichsweise geringen Anteil an der Gesamttätigkeit der Tribunale. Von Beginn an galt die Hauptaufmerksamkeit der spanischen Inquisition den Angehörigen jener beiden großen Glaubensgemeinschaften, die schon seit der Antike bzw. dem Frühmittelalter auf der Iberischen Halbinsel präsent waren, bevor sie am Beginn der Neuzeit zur Konversion oder Auswanderung gezwungen wurden⁵⁰. Allein

47 »[...] que ninguna persona de cualquiera calidad y nacion que sea pueda sacar ninguno de 14 años abajo destes Reynos, sin que sepa la justicia donde va so pena de castigo de galeras y perdimiento de hacienda«, AGS, Estado, leg. 4126, fol. 38f.

48 DOMÍNGUEZ ORTIZ, Pimer esbozo, S. 14; FRANCISCO FAJARADO SPÍNOLA, Las víctimas de la inquisición en las Islas Canarias, La Laguna 2005, S. 137.

49 AHN, Inquisición, leg. 3.721, exp. 212, zit. nach DAVID GONZÁLEZ CRUZ, El Santo Oficio de la Inquisición y la vigilancia de las creencias y conductas de los militares extranjeros en España, in: Ders. (Hg.), Pueblos indígenas y extranjeros en la Monarquía Hispánica. La imagen del otro en tiempos de guerra (siglos XVI–XIX), Madrid 2011 (Silex Universidad), S. 179–197, hier S. 185.

50 Vgl. WILLIAM MONTER, Zwangskonfessionalisierung? Die spanische Inquisition gegen Lutheraner und Morisken, in: WOLFGANG REINHARD/HEINZ SCHILLING (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995 (SchrVRefG 198), S. 135–144.

die gegen zwangsgetaufte Muslime (*moriscos*) eröffneten Verfahren machten im Zeitraum von 1540 bis 1700 rund ein Viertel aller vom Heiligen Offizium geführten Glaubensprozesse aus, und dies, obwohl sich nach 1609 offiziell kein Angehöriger dieser Minderheit mehr auf der Iberischen Halbinsel aufhalten durfte. Der Anteil der getauften Juden (*conversos*) war mit knapp 10 % zwar nur unwesentlich höher als der der Protestanten; doch gerade in dem in der Statistik nicht erfassten Zeitraum vor 1540 wurden vor allem *conversos* zum Opfer massenhafter Verfolgungen⁵¹. Besonders in den Anfangsjahren der Inquisition fanden tausende vermeintlicher *judaizantes* – getaufte Juden, denen zur Last gelegt wurde, im Geheimen den mosaïschen Glauben weiter zu praktizieren – den Tod auf dem Scheiterhaufen. Und selbst als die Verfolgung von Protestanten bereits deutlich an Intensität nachließ, wurden die *conversos* immer noch Opfer periodischer Verfolgungen⁵², zuletzt in den 1720er Jahren⁵³.

Auf die erfolgreiche Assimilation vieler jüdischer Konvertiten reagierte die Gesellschaft mit neuerlicher Exklusion. Die schon im 15. Jahrhundert eingeführten Blutsreinheit-Statuten (*limpieza de sangre*) schlossen bis zum Ende des Ancien Régime die Nachkommen konvertierter Juden von der Mitgliedschaft in zahlreichen Korporationen und von politischen Ämtern aus⁵⁴. Den *moriscos* erging es nicht besser. Anders als die konvertierten Juden widersetzten sie sich jedoch mehrheitlich dem wachsenden Assimilationsdruck, worauf die Obrigkeiten mit neuerlicher Repression reagierten. Nach der blutigen Niederschlagung von Aufständen im Königreich Granada (*Guerra de las Alpujarras*, 1568–1570) wurden Zehntausende von ihnen in andere Regionen Spaniens zwangsumgesiedelt, bis man sich 1609 schließlich dazu entschloss, in einer beispiellosen Massendeportation alle Angehörigen dieser Minderheit von der Iberischen Halbinsel zu vertreiben⁵⁵.

51 Alle Zahlen nach Jaime CONTRERAS/Gustav HENNINGSEN, Forty-four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540–1700). Analysis of a Historical Data Bank, in: Gustav HENNINGSEN/John TEDESCHI (Hg.), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, DeKalb, IL 1986, S. 100–129.

52 Im Zeitraum zwischen 1615 und 1700 betrug ihr Anteil an der Gesamtzahl der von der Inquisition Verfolgten erneut 18,3 % bezogen auf Gesamtspanien. In Kastilien waren es sogar 32,2 %, während der Anteil der Protestanten unverändert bei knapp 8 % lag, ebd.

53 Julio CARO BAROJA, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 Bde., Madrid 1978 (Colección Fundamentos 60–62), hier Bd. 3, S. 50–131.

54 Max Sebastián HERING TORRES, *Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. u.a. 2006 (Campus Forschung 911); ders. (Hg.), *Race and Blood in the Iberian World*, Wien u.a. 2012 (Racism Analysis, Series B, Yearbook 3).

55 Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES/Rafael PÉREZ GARCÍA, *Mobility under Suspicion. The Moriscos in Early Modern Spain*, in: JÜRGENS/WELLER (Hg.), *Religion und Mobilität*, S. 235–263; dies., *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Valencia 2009 (Biblioteca de Estudios Moriscos 6); Bernard VINCENT, *La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su repartición en Castilla*, in: Ders., *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*, Granada 1985 (Biblioteca de bolsillo 2), S. 215–266; Manuel LOMAS CORTÉS, *El proceso de*

Trotz solch spektakulärer Maßnahmen, die zum Teil schon von den Zeitgenossen kritisiert wurden⁵⁶, gab es jedoch auch mit Blick auf *conversos* und *moriscos* Phasen des relativen Friedens und der Koexistenz, häufig durch geheime Vereinbarungen mit der Krone oder formale Gnadenakte abgesichert, für deren Gewährung die stets von Finanznöten geplagte spanische Krone hohe Summen verlangte. 1605 bewirkten portugiesische Neuchristen auf diese Weise einen Generalpardon für 6000 Familien⁵⁷. Als in den 1620er Jahren unter der Ägide des Conde-Duque de Olivares portugiesische Konvertiten gezielt als Geldgeber für die Krone angeworben und ins Land geholt wurden, sicherte man auch ihnen im Gegenzug Schutz vor Verfolgung zu⁵⁸. Gegen Zahlung erheblicher Geldbeträge war es 1526 den *moriscos* von Valencia und Granada gelungen, bei Karl V. ein vierzigjähriges Moratorium für eine Reihe bereits eingeführter Sondergesetze zu bewirken⁵⁹.

Trotz solcher Konzessionen zielte die Politik der spanischen Krone gerade auch im Umgang mit den beiden genannten Gruppen auf die äußerliche Wahrung religiöser Uniformität und die zwangsweise Einebnung religiöser und kultureller Unterschiede. Schon unter den Katholischen Königen wurde eine ganze Reihe von Verboten erlassen, die sich vornehmlich auf die sichtbaren Zeichen der kulturellen »Andersartigkeit« von Muslimen und Juden und ihre religiösen Riten bezogen. Zwar wurden die genannten Verbote in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeitweise wieder außer Kraft gesetzt oder in der Praxis nicht beachtet, spätestens seit 1565 aber verschärfte die Krone den Druck auf die Morisken. Eine im selben Jahr einberufene Provinzialsynode in Granada sprach sich für die Wiederinkraftsetzung aller suspendierten Verbote sowie deren Ausweitung und Verschärfung aus. 1567 wurden diese

expulsión de los moriscos de España (1609–1614), Valencia u.a. 2012 (Biblioteca de Estudios Moriscos 8); Mercedes GARCÍA-ARENAL/Gerard WIEGERS (Hg.), Los moriscos. Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional, Valencia 2013 (Biblioteca de Estudios Moriscos 9).

56 Zur innerspanischen Kritik an der Vertreibung der *moriscos* und den *limpeza de sangre*-Statuten vgl. KAMEN, Inquisition, S. 228–254.

57 POETTERING, Handel, Nation und Religion, S. 128, 146–150; Juan Ignacio PULIDO SERRANO, Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598–1607), in: Sef. 66, 2 (2006), S. 345–376; ders., Os judeus e a Inquisição no tempo dos Filipes, Lissabon 2007, S. 47–76.

58 Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, Los judeoconversos en España y América, Madrid 1988 (Colección Fundamentos 11), S. 64–73; Bernardo LÓPEZ BELINCHÓN, Olivares contra los portugueses. Inquisición, conversos y guerra económica, in: Bartolomé ESCANDELL BONET/Joaquín PÉREZ VILLANUEVA (Hg.), Historia de la Inquisición en España y América, Bd. 3: Temas y problemas, Madrid 2000, S. 499–530; ders., Honra, libertad y hacienda. Hombres de negocios y judíos sefardíes, Alcalá de Henares 2001; Markus SCHREIBER, Marranen in Madrid 1600–1670, Stuttgart 1994 (VjschrSozialWirtschG Beiheft 117).

59 Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos, Valencia 2001 (Estudios Universitarios 15); Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ/Bernard VINCENT, Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría, Madrid 1978 (Biblioteca de la Revista de Occidente 36), S. 24–26.

Vorschläge in die Praxis umgesetzt⁶⁰. Schon Anfang des 16. Jahrhunderts war den Frauen in Granada (bemerkenswerterweise zunächst den altchristlichen) das Tragen der *almalafa* verboten worden, eines langen, über der Kleidung getragenen, weißen Schleiers⁶¹; von *moriscos* betriebene Schlachtereien wurden streng überwacht, der Besuch von Badeanstalten erschwert, Moriskenfrauen die Betätigung als Hebammen untersagt, um die Beschneidung männlicher Neugeborener zu verhindern; auch der Gebrauch der arabischen Sprache in Wort und Schrift wurde sukzessive verboten. Umgekehrt machte sich verdächtig, wer kein Schweinefleisch verzehrte oder während des Ramadan fastete, wer sich häufig wusch, am Freitagnachmittag bzw. am Samstag nicht arbeitete oder an anderen nichtchristlichen Feiertagen saubere Kleidung anzog. Oft reichte schon eines dieser Verdachtsmomente für eine Denunziation und die Eröffnung eines Verfahrens⁶².

Für die Angehörigen religiöser Minderheiten wurden Praktiken der Dissimulation unter diesen Bedingungen zu einer Überlebensfrage; die Alternativen waren der Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen oder die Auswanderung. Auf jüdischer und muslimischer Seite wurde über diese Frage ebenso kontrovers diskutiert wie auf christlicher. War die Einhaltung der jüdischen Glaubensvorschriften in der Fremde nicht möglich, genügte gemäß der talmudischen Tradition die bloße Absicht, sie zu beachten. Sogar nach einer Zwangstaufe gehörte ein Jude weiter dem Judentum an⁶³. Trotzdem verbot etwa die portugiesisch-jüdische Diasporagemeinde von Amsterdam ihren Mitgliedern die Reise in Länder, in denen die Ausübung der jüdischen Religion nicht möglich war⁶⁴. Viele *moriscos* beriefen sich auf das Konzept der *taqīya*, das Muslimen unter christlicher Zwangsherrschaft den Vollzug christlicher Riten erlaubte. Diese Auffassung bekräftigte auch eine von 1503 datierende Fatwa aus Oran, die im 16. Jahrhundert in Spanien zirkulierte⁶⁵.

60 DOMÍNGUEZ ORTIZ/VINCENT, *Historia*, S. 32f.

61 David COLEMAN, *Creating Christian Granada. Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492–1600*, Ithaca, NY u.a. 2003, S. 63; Leonard P. HARVEY, *Muslims in Spain, 1500–1614*, Chicago, IL u.a. 2006, S. 72, 212. Siehe die Umschlagabbildung dieses Bandes.

62 Christian WINDLER, *Religiöse Minderheiten im christlichen Spanien*, in: Pedro A. BARCELÓ/Peer SCHMIDT (Hg.), *Kleine Geschichte Spaniens*, Stuttgart 2002 (Reclams Universal-Bibliothek 17039), S. 105–121, hier S. 114; DOMÍNGUEZ ORTIZ/VINCENT, *Historia*, S. 20f., 32f., 130; Louis CARDAILLAC, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492–1640)*, Paris 1977 (Témoins de l'Espagne. Série historique 6), S. 13–34.

63 WINDLER, *Religiöse Minderheiten*, S. 115.

64 POETTERING, *Handel, Nation und Religion*, S. 162; Yosef KAPLAN, *The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the »Lands of Idolatry« (1644–1724)*, in: Ders. (Hg.), *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalem 1985, S. 197–224. Zur innerjüdischen Diskussion über das Martyrium vgl. Miriam BODIAN, *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*, Bloomington, IN 2007 (The Modern Jewish Experience).

65 Leonard Patrick HARVEY, *The Political, Social, and Cultural History of the Moriscos*, in: Salma KHADRA JAYYUSI/Manuela MARÍN (Hg.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden u.a. 1992 (HO,

Unter den Angehörigen aller drei Glaubensrichtungen war überdies das Phänomen religiösen Grenzgängertums bzw. die Ausbildung multipler oder hybrider Identitäten weit verbreitet – ein Zusammenhang, der hier nicht vertieft werden kann⁶⁶.

Trotz aller Gemeinsamkeiten blieb jedoch ein wesentlicher Unterschied: Während sich die katholische Mehrheitsgesellschaft in Spanien im Falle der protestantischen Kaufleute offenbar ab einem gewissen Zeitpunkt mit der Wahrung des äußeren Scheins zufrieden gab, oder anders formuliert: eine vergleichsweise hohe »Ambiguitätstoleranz« an den Tag legte⁶⁷, blieb im Fall der *conversos* und *moriscos* stets ein gesamtgesellschaftliches Grundmisstrauen vorhanden, das aus gegebenem Anlass in gewalttätige Übergriffe und/oder obrigkeitliche Verfolgung umschlagen konnte. Glückte den protestantischen Kaufleuten, die sich dauerhaft in Spanien niederließen, in aller Regel die erfolgreiche Integration in die katholische Mehrheitsgesellschaft, und zwar bemerkenswerter Weise vielfach auch ohne offiziell vollzogene Konversion, so gelang es den konvertierten Juden und Muslimen oftmals selbst nach Generationen nicht, sich von dem Grundverdacht zu reinigen, im Geheimen ihrem alten Glauben anzuhängen – oder wie es der zum Christentum konvertierte Antón de Montoro am Ende seines Lebens in einem Isabella der Katholischen gewidmeten Gedicht mit bitterem Sarkasmus ausdrückte: auch nach siebzig Jahren Marienlob, Schweinefleisch-Essen und Rosenkranz-Beten sei es ihm nicht gelungen, den Makel des Konvertiten aus seinem Antlitz zu tilgen; in den Augen der anderen werde er stets ein – frei übersetzt – »alter Drecksjude« bleiben (*no pude perder el nombre de viejo, puto y judío*)⁶⁸.

Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten 12), S. 201–234, hier S. 208–212; Devin STEWART, The identity of »the Mufti of Oran«, in: Qan. 2006, S. 265–301; Fritz MEIER, Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern, in: Islam 68,1 (1991), S. 65–86, bes. S. 69–71; CARDAILLAC, Morisques et chrétiens, S. 87–99.

66 Vgl. Carsten WILKE, Jüdisch-christliches Doppelleben im Barock. Zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enriquez Gómez, Frankfurt a.M. u.a. 1994 (JudeUm 56); Nicholas GRIFFITHS, The Best of Both Faiths. The Boundaries of Religious Allegiance and Opportunism in Early Eighteenth-Century Cuenca, in: Bulletin of Hispanic Studies 77 (2000), S. 13–39; David GRAIZBORD, Souls in Dispute. Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580–1700, Philadelphia 2004 (Jewish Culture and Contexts); Juan Ignacio PULIDO SERRANO, Plural identities. The Portuguese New Christians, in: Jewish History 25 (2011), S. 129–151; Natalia MUCHNIK, Being against, being with. Marrano self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth-Eighteenth Centuries), in: Jewish History 25 (2011), S. 153–174.

67 Thomas BAUER, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011; zur Anwendung und Diskussion des Konzepts in der Frühneuzeitforschung vgl. PIETSCH/STOLLBERG-RILINGER, Konfessionelle Ambiguität.

68 Antón DE MONTORO, A la reina doña Isabel, in: Ders., Cancionero, Estudio y edición de Marcella CICERI y Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Salamanca 1991 (AcSal, textos recuperados 3/4), S. 75.

III.

Im Licht der Konfessionalisierungsforschung erschien das frühneuzeitliche Spanien lange Zeit als Paradebeispiel für die Konvergenz zweier, sich wechselseitig bedingender und verstärkender Phänomene: der religiös-konfessionellen Vereinheitlichung und Disziplinierung des Untertanenverbandes auf der einen und des Wachstums der Staatsgewalt auf der anderen Seite, ein Prozess, der in den unter den Katholischen Königen vereinten Territorien der Kronen von Kastilien und Aragon schon am Ende des 15. Jahrhundert einsetzte, und damit lange vor dem Beginn des sogenannten »konfessionellen Zeitalters«⁶⁹. In jüngster Zeit wendet man sich unter neuen Leitbegriffen wie »Interkonfessionalität«, »Transkonfessionalität« und »binnenkonfessionelle Pluralität«⁷⁰, »Multikonfessionalismus«⁷¹, »konfessionelle Ambiguität«⁷² oder »religiöse Indifferenz«⁷³ Phänomenen zu, die quer zu jenem von der Konfessionalisierungsforschung unterstellten »gesellschaftlichen Fundamentaltvorgang«⁷⁴ zu verlaufen scheinen, seine Reichweite in Frage stellen oder ihn in einem anderen Licht erscheinen lassen.

Bezeichnenderweise sparen die bisher vorliegenden Fallstudien und Überblicksdarstellungen zu den genannten Phänomenen die Iberische Halbinsel fast vollständig aus. In der mentalen Landkarte der meisten Historiker gehört die Iberische Halbinsel in der Frühen Neuzeit ganz offenkundig auch weiterhin zu den »einfarbigem«, sprich: monokonfessionellen Regionen. Diese Sichtweise entsprach sowohl dem Selbstverständnis und der offiziellen Außendarstellung der Katholischen Monarchie und ihrer Exponenten als auch dem von ihren zeitgenössischen Gegnern im Rahmen der »schwarzen Legende« gezeichneten Zerrbild. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass Vertreibung, Verfolgung oder gar physische Auslöschung von Andersgläubigen nur eine unter mehreren Formen der Bewältigung von Differenz waren. Daneben finden sich auch Praktiken eines religiös-konfessionellen Mit- und Nebeneinanders, die denen in den multikonfessionellen

69 Vgl. MONTER, Zwangskonfessionalisierung.

70 Kaspar VON GREYERZ u.a. (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003 (SchrVRefG 201).

71 SAFLEY, Multikonfessionalism.

72 PIETSCH/STOLLBERG-RILINGER, Konfessionelle Ambiguität.

73 Kaspar VON GREYERZ, Konfessionelle Indifferenz in der Frühen Neuzeit, in: PIETSCH/STOLLBERG-RILINGER, Konfessionelle Ambiguität, S. 39–61.

74 Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), S. 1–45, hier S. 6; Wolfgang REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983), S. 257–277.

Regionen Europas nicht unähnlich waren. Dies gilt gerade für den Umgang mit Protestanten.

Hier ist freilich zunächst auf zeitliche Konjunkturen hinzuweisen; auf eine Phase rigoroser Verfolgung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts folgte die allmähliche Duldung von fremden Protestanten unter strengen Auflagen. Auch regional lassen sich unterschiedliche Muster erkennen. Im Norden der Iberischen Halbinsel, wo wir es weniger mit der Zuwanderung von protestantischen Kaufleuten zu tun haben als mit einer saisonalen Migration von Wanderarbeitern aus dem französischen Midi, war die Verfolgungsintensität auch im 17. Jahrhundert erheblich höher⁷⁵.

Bei den Protestanten auf der Iberischen Halbinsel – das ist ein ganz wesentlicher Unterschied zu den Verhältnissen in Mitteleuropa – handelte es sich überdies fast ausschließlich um Landesfremde. Die einzige Ausnahme waren die beiden Untergrundgemeinden von Sevilla und Valladolid, die aber nur für sehr kurze Zeit existierten und nach ihrer Aufdeckung vollständig und nachhaltig ausgelöscht wurden. Dies dürfte zugleich einer der Gründe gewesen sein, warum zwangskonvertierte Juden und Muslime auf der Iberischen Halbinsel ungleich härter und zum Teil noch bis ins 18. Jahrhundert verfolgt wurden. Aus Sicht der altchristlichen Mehrheitsgesellschaft handelte es sich hier trotz aller Ab- und Ausgrenzungsbemühungen gewissermaßen um »Fleisch vom eigenen Fleisch«. Die Vorstellung, dass konvertierte Juden das katholische Spanien gleichsam von innen heraus aushöhlen und unterwandern würden, erwies sich als überaus langlebig. Einmal mehr in ihrer langen leidvollen Geschichte wurde den Juden im frühneuzeitlichen Spanien und Portugal ihr Assimilationserfolg in der Diaspora zum Verhängnis. Bei den Moriskanen verhielt es sich auf den ersten Blick genau umgekehrt; sie waren meist weniger wohlhabend und kaum in die katholische Mehrheitsgesellschaft integriert. Angesichts erheblicher Widerstände und bewaffneter Aufstände gab man seitens der spanischen Krone schließlich den Versuch der Zwangsassimilation auf und entschied sich stattdessen für eine bis dato beispiellose Massenvertreibung.

Ökonomische und politische Nützlichkeitsabwägungen spielten generell eine große Rolle für den obrigkeitlichen Umgang mit religiösen Minderheiten in der Frühen Neuzeit. Spanien stellt diesbezüglich keine Ausnahme dar. Dies zeigt sich einmal mehr bei den Protestanten, denen man die Einreise und den temporären Aufenthalt schon deshalb gar nicht hätte verwehren können, weil die spanische Monarchie in der gesamten Frühen Neuzeit auf Importe aus Mittel- und Nordeuropa und damit auf protestantische Handelspartner angewiesen war – ein Aspekt, der häufig unterschätzt wird, wenn von einer

75 MONTER, *Frontiers of Heresy*, S. 231–251; THOMAS, *La represión*, S. 361–375.

vermeintlichen »Konfessionalisierung der Außenpolitik« die Rede ist⁷⁶. Doch nicht nur Protestanten, auch konvertierte Juden und Morisken konnten sich einen gewissen Schutz vor Verfolgung durch Geldzahlungen oder Gewährung von Krediten an die notorisch unterfinanzierte spanische Krone erkaufen. Gegenüber *conversos* und *moriscos* besaßen die Protestanten aber einen nicht zu unterschätzenden Vorteil, jedenfalls sofern sie Untertanen, oder modern gesprochen: »Staatsbürger« einer auswärtigen Macht waren. Wenn die spanische Krone konvertierten Juden und Muslimen Verschonung vor Verfolgung gewährte, so handelte es sich um einen zeitlich befristeten und jederzeit revozierbaren Gnadenakt, dessen Geltung noch dazu vielfach auf bestimmte Orte oder sogar einzelne Familien beschränkt war. Den Untertanen protestantischer Mächte aber gewährte man seit dem 17. Jahrhundert einen eingeschränkten Verfolgungsschutz im Rahmen zwischenstaatlicher – oder im Falle der Hansekaufleute jedenfalls quasi-zwischenstaatlicher – Verträge, auf die sie sich jederzeit und an allen Orten der spanischen Monarchie berufen konnten und dies vielfach auch mit Erfolg taten. Die Einhaltung dieser Verträge wurde von den Unterzeichnern aufmerksam überwacht, deren Konsuln und Gesandte bei Nichtbeachtung umgehend intervenierten. Verstöße konnten politische, gegebenenfalls sogar militärische Konsequenzen haben⁷⁷. Unter Berufung auf die mit der spanischen Krone geschlossenen Verträge gelang es protestantischen Kaufleuten teilweise auch in Italien sich gegen Nachstellungen durch die römische Inquisition zu wehren⁷⁸. Man könnte die entsprechenden Passagen solcher Friedens- oder Handelsverträge daher *mutatis mutandis* als funktionales Äquivalent zu den im Heiligen Römischen Reich geschlossenen Religionsfrieden betrachten – insofern hatte der hansische Gesandte Walther Delbrügge tatsächlich nicht ganz Unrecht, wenn er die Verhältnisse in Spanien mit denen im Reich verglich. Hier enden allerdings die Parallelen; an Simultaneen oder andere Regelungen, wie man sie etwa in den paritätischen Reichsstädten antraf, war im frühneuzeitlichen Spanien nicht zu denken.

76 Heinz SCHILLING, Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit, in: Hans R. GUGGISBERG/Gottfried G. KRODEL (Hg.), Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten, Gütersloh 1993 (ARG, Sonderband), S. 591–613; zuletzt ders., Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1659, Paderborn u.a. 2007 (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen 2), S. 394–416; kritisch mit Bezug auf Spanien bereits Karin SCHÜLLER, Die Beziehungen zwischen Spanien und Irland im 16. und 17. Jahrhundert. Diplomatie, Handel und die soziale Integration katholischer Exulanten, Münster 1999 (SFGG, Reihe 2, 34), S. 225f.; SCHMIDT, Universalmonarchie, S. 48f.; Markus REINBOLD, Jenseits der Konfession. Die frühe Frankreichpolitik Philipps II. von Spanien 1559–1571, Ostfildern 2005 (Francia.B 61), S. 81–91.

77 Vgl. THOMAS, La represión, S. 325–333; CROFT, Englishmen, S. 263–265.

78 SCHMIDT, Fernhandel, S. 109; ZUNCKEL, Kaufleute, S. 198.

Dass Spanien gleichwohl keinen Sonderfall innerhalb des frühneuzeitlichen Europas darstellt, wird besonders deutlich, wenn man den Blick auf jene alltäglichen Praktiken richtet, die gewissermaßen vor oder unterhalb der Ebene vertraglicher Vereinbarungen oder obrigkeitlicher Gnadenakte zu verorten sind. Auch in einem vergleichsweise repressiven Umfeld eröffneten sich – bei äußerlicher Wahrung religiöser Uniformität – Räume für eine friedliche Koexistenz unterschiedlicher religiöser bzw. konfessioneller Gruppen. Die Grundlage dafür waren Praktiken der Verstellung und des Verbergens auf der einen, des bewussten Sich-Täuschen-Lassens und Wegsehens auf der andern Seite. Wechselseitig akzeptierte Praktiken der Verstellung und Dissimulation unterliefen etwa im Fall der *conversos* und *moriscos* vielerorts die angestrebte religiöse Vereinheitlichung des Untertanenverbandes. Bei den protestantischen Kaufleuten bekräftigten die vertraglichen Zugeständnisse meist nur das, was zuvor bereits informell praktiziert worden war. Teilweise ging die akzeptierte Devianz von der konfessionellen Norm sogar weit über das vertraglich zugesicherte Mindestmaß hinaus. So etwa, wenn Taufen, Eheschließungen und Begräbnisse nach protestantischem Ritus geduldet wurden. Mancherorts verdichteten sich solche Praktiken zu relativ stabilen, auf wechselseitiger Erwartungssicherheit gründenden Praxisgefügen.

Mit religiöser Toleranz im Sinne einer philosophischen Idee oder eines politischen Programms ist all dies genauso wenig zu verwechseln wie die eingeschränkten Freiheiten, die Katholiken zu dieser Zeit in den Niederlanden, in England oder in den protestantischen Territorien des Alten Reichs zugestanden wurden⁷⁹. Hier wie dort handelte es sich um – je unterschiedliche – Formen der pragmatischen Duldung von religiösen oder

79 Vgl. dazu auch die Überlegungen von KAPLAN, *Divided by Faith*, bes. S. 1–12, 354–358; Ole Peter GRELL/Bob SCRIBNER (Hg.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge u.a. 2002. Zu den Ursprüngen religiösen Toleranzdenkens im frühneuzeitlichen Europa vgl. u.a. Heinz DUCHHARDT/Gerhard MAY (Hg.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz 2000 (VIEG Beiheft 50); John Christian LAURSEN/Cary J. NEDERMAN (Hg.), *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, MD u.a. 1996; dies. (Hg.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, Philadelphia 1998; Ole Peter GRELL/Roy PORTER (Hg.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge u.a. 2000; Jonathan ISRAEL, *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c. 1670–c. 1750)*, Amsterdam 1999 (MNAW 62,2); Hans Erich BÖDEKER u.a. (Hg.), *Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment*, Toronto u.a. 2009 (UCLA Clark Memorial Library Series 8); Matthias J. FRITSCH, *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen. Naturrecht oder kleineres Übel?*, Hamburg 2004 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 28); Volker LEPPIN, *Toleranz im Horizont protestantischer Selbstverständigung in der Frühen Neuzeit*, in: Mariano DELGADO u.a. (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*, Fribourg u.a. 2012 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 17), S. 81–90; Simone ZURBUCHEN, *Die philosophische Toleranzdebatte der Aufklärung*, in: Ebd., S. 103–118.

konfessionellen Minderheiten; nicht mehr und nicht weniger. Auf lange Sicht aber dürften solche Formen der Koexistenz einen entscheidenden Beitrag zur gesellschaftlichen Überwindung religiöser Differenz in Europa geleistet haben, auch wenn – die Geschichte des 19. bis 21. Jahrhunderts hält genügend abschreckende Beispiele bereit – von dort aus kein gerader Weg zu einem friedlichen Miteinander der Religionen und Konfessionen zu führen scheint.

Matthias Schnettger

»... keine andere, als die Evangelische Religion, in Unserm Herzogthum eingeführet, noch geduldet werden darff«

Das lutherische Herzogtum Württemberg und seine
katholischen Landesherren (1733–1797)*

Als am 12. März 1737 der katholische Herzog Karl Alexander überraschend starb, wurde das evangelische Herzogtum Württemberg aus einer großen Gefahr befreit: Am Josephstag (19. März) hätte in allen Kirchen zwangsweise das katholische Simultaneum eingeführt werden sollen. Ganze Wagenladungen von Rosenkränzen waren ins Land gebracht worden, die an die Bevölkerung verteilt werden sollten. Das württembergische Heer stand in Alarmbereitschaft, und 10.000 Mann fürstbischöflich würzburgischer Hilfstruppen waren im Anmarsch, begleitet von 50 katholischen Priestern¹.

So lauteten jedenfalls einige der Gerüchte, die im Frühjahr 1737, auf dem Höhepunkt der Konflikte des zum Katholizismus konvertierten Herzogs mit seinen evangelischen Untertanen, im Umlauf waren. Sie zeigen, wie sehr der Konfessionswechsel eines Fürsten auch ein knappes Jahrhundert nach dem Westfälischen Frieden sein Territorium in Unruhe stürzen konnte.

In der Tat sah insbesondere die Römische Kurie seit dem späten 16. Jahrhundert in Fürstenkonversionen einen Ansatzpunkt zur Rückgewinnung von Territorien, die der katholischen Kirche durch die Reformation verlorengegangen waren. Eröffnete doch der Übertritt eines regierenden Fürsten die Option, mit dem Landesherrn zugleich die Untertanen zu gewinnen. Allerdings ging dieser Plan kaum je auf². Im Reich höhlte vollends der

* Ich danke Bettina Braun und Jan Turinski für die kritische Lektüre des Textes.

1 Vgl. Hermann TÜCHLE, *Die Kirchenpolitik des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733–1737)*, Würzburg 1937, S. 153f.

2 Am folgenreichsten war im Reich die Konversion Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg (1613), der ab 1614 sein Stammland rekatholisierte und auch in seinen niederrheinischen Herzogtümern Berg und Jülich die römische Kirche förderte. Eine Fernwirkung entfaltete diese Konversion zudem, als die Neuburger 1685 die Erbfolge in der Kurpfalz antraten. Zur Konversion Wolfgang Wilhelms vgl. Eric-Oliver MADER, *Staatsräson und Konversion. Politische Theorie und praktische Politik als Entscheidungshintergründe für den Übertritt Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg zum Katholizismus*, in: Heidrun KUGELER u.a. (Hg.), *Internationale Beziehungen in der Frühen Neuzeit. Ansätze und Perspektiven*, Münster u.a. 2006 (Wirklichkeit und Wahrnehmung in der frühen Neuzeit 3), S. 120–150; ders., *Fürstenkonversionen zum Katholizismus in Mitteleuropa im 17. Jahrhundert. Ein systematischer Ansatz in fallorientierter Perspektive*, in: ZHF 34 (2007), S. 404–438; ders., *Die Konversion Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg. Zur Rolle von politischem und religiös-theologischem Denken*

Westfälische Frieden durch die Festlegung des Normaljahrs 1624 das fürstliche Reformationsrecht de facto aus und schob einer gewaltsamen »Bekehrung« der Untertanen einen Riegel vor. Dennoch blieben Fürstenkonversionen aus päpstlicher Sicht aufgrund ihrer erhofften Vorbildfunktion attraktiv: Man setzte auf Nachahmer aus den Reihen der fürstlichen Standesgenossen, nicht zuletzt aus den Reihen derselben Dynastie, rechnete aber auch damit, dass selbst ohne Zwangsmaßnahmen eine partielle Rekatholisierung des betreffenden Territoriums zu erreichen sei³.

Dieselbe Erwartungshaltung wie an der Kurie herrschte unter negativen Vorzeichen auf evangelischer Seite. Insbesondere die Kurpfalz erschien als abschreckendes Beispiel für das, was passieren konnte, wenn ein katholischer Fürst in einem protestantischen Territorium zur Herrschaft gelangte. Hier hatten nach dem Erlöschen der Simmernschen Kurlinie 1685 die zur Römischen Kirche zurückgekehrten Neuburger die Herrschaft angetreten. Zwar schützte die durch die Intervention der evangelischen Reichsstände erzwungene kurpfälzische Religionsdeklaration (1705) grundsätzlich den Bestand der reformierten Kirche. Dennoch hatte diese – auch infolge der französischen Rekatholisierungsmaßnahmen während des Pfälzischen Erbfolgekriegs (1688–1697) und der Rijswijker Klausel (1697) – erhebliche Substanzverluste hinzunehmen: Sie musste dem Übergang von zwei Siebteln des Kirchengutes an die Katholiken zustimmen. Die Katholiken dagegen hatten durch die Einführung des Simultaneums 1698 flächendeckend die Möglichkeit zur Religionsausübung erhalten. Alle diese Maßnahmen führten zu einer signifikanten Steigerung des altgläubigen Bevölkerungsanteils in diesem Kernland des deutschen Calvinismus⁴. Zwar hatte die Konversion des

für seinen Übertritt zum Katholizismus, in: Ute LOTZ-HEUMANN u.a. (Hg.), *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2007 (SchrVRefG 205), S. 107–146; Christophe DUHAMELLE, *La conversion princière au catholicisme dans le Saint-Empire. Conséquence ou remise en cause de la paix de Westphalie?*, in: Jean-Pierre KINTZ (Hg.), *350^e anniversaire des Traités de Westphalie 1648–1998. Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire. Actes du colloque international tenu à l'initiative de l'Université Marc Bloch, Université des Sciences Humaines et de la ville de Strasbourg*, Strasbourg, Palais de l'Université, Salle Tauler, 15 au 17 octobre 1998, Strasbourg 1999, S. 299–310.

- 3 Vgl. Cornel ZWIERLEIN, »convertire tutta l'Alemagna« – Fürstenkonversionen in den Strategiedenkräften der römischen Europapolitik um 1600. Zum Verhältnis von »Machiavellismus« und »Konfessionalismus«, in: LOTZ-HEUMANN u.a., *Konversion*, S. 63–105; Matthias SCHNETTGER, *Die römische Kurie und die Fürstenkonversionen – Wahrnehmung und Handlungsstrategien*, in: Ricarda MATHEUS u.a. (Hg.), *Barocke Bekehrungen. Konversionsszenarien im Rom der Frühen Neuzeit*, Bielefeld 2013 (Mainzer historische Kulturwissenschaften 6), S. 117–148.
- 4 Schon während des Dreißigjährigen Krieges und infolge der Einwanderungspolitik der Nachkriegsjahre hatte sich in der Kurpfalz eine konfessionelle Gemengelage entwickelt. Die Neuburger, insbesondere Johann Wilhelm (1690–1716), bemühten sich aber gezielt um eine Förderung ihrer eigenen Konfession. Neben den Katholiken konnten sich auch einige lutherische Gemeinden dauerhaft etablieren. Einen letzten Höhepunkt erlebte der Konflikt 1719, als Kurfürst Karl Philipp (1716–1742) die Heidelberger Heiliggeistkirche ganz als katholische

sächsischen Kurfürsten Friedrich August I. (besser bekannt als August der Starke) im Jahr 1697, um die polnische Königskrone zu erlangen, keine derart gravierenden Auswirkungen auf den Konfessionsstand in Kursachsen, doch dass der Herrscher dieses Stammlands der Reformation katholisch geworden war, erregte im Kurfürstentum selbst und darüber hinaus erhebliche Unruhe⁵. Zwar waren die Erfahrungen mit Fürstenkonversionen durchaus unterschiedlich. Dennoch schrillten bei den Protestanten in jedem Fall die Alarmglocken, wenn wieder ein evangelischer Landesherr zum katholischen Bekenntnis übertrat.

Die politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Eliten in einem von einer Fürstenkonversion betroffenen Territorium pflegten sich mit Nachdruck darum zu bemühen, der katholischen Religionsausübung möglichst enge Grenzen zu setzen und insbesondere die Einführung des Simultaneums zu verhindern, das ihrer Argumentation nach dem Westfälischen Frieden widerspreche. Zwar entwickelte der (katholische) Würzburger Kirchenrechtler Johann Kaspar Barthel (1697–1771) die Theorie des »Simultaneum inno-cuum«, nach der die Einführung einer neuen Konfession keineswegs verboten sei, solange der Besitzstand der etablierten Kirche nicht beeinträchtigt werde. Doch diese Auffassung wurde von protestantischer Seite energisch bekämpft: Erlaubt seien den Fürsten lediglich der persönliche Bekenntniswechsel und die Einrichtung eines Hofgottesdienstes. Die Einführung einer zweiten Staatsreligion – und hierum gehe es beim Simultaneum – würde dagegen die bislang allein herrschende Konfession in ihrem Status massiv beeinträchtigen, selbst wenn ihr materieller Besitz ungeschmälert bliebe⁶.

Die historische und kirchenhistorische Forschung ist im Begriff, bei der Bearbeitung dieses Themas die lange Zeit wirksamen konfessionsspezifischen

Hofkirche beanspruchte und den Heidelberger Katechismus verbot. Er musste jedoch 1720 auf Druck des Corpus Evangelicorum und des Kaisers seine Maßnahmen rückgängig machen, worauf er seine Residenz von Heidelberg nach Mannheim verlegte. Vgl. Alfred HANS, Die Religionsklausel im Frieden von Rijswijk und ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse in der Kurpfalz, in: BllPfälzKG 64 (1997), S. 59–66; Christoph FLEGEL, Die kurpfälzische Religionsdeklaration von 1705. Entstehung und Folgen, in: BllPfälzKG 73 (2006), S. 17–35; Hans SCHMIDT, Kurfürst Karl Philipp von der Pfalz als Reichsfürst, Mannheim 1963 (Forschungen zur Geschichte Mannheims und der Pfalz 2), S. 114–149.

- 5 Vgl. jetzt Ulrich ROSSEAUX/Gerhard POPPE (Hg.), Konfession und Konflikt. Religiöse Pluralisierung in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert, Münster 2012.
- 6 Unter anderem die Römische Kurie machte sich die Barthelsche Theorie zu eigen und war bestrebt, ihr völker- bzw. reichsrechtliche Geltung zu verschaffen. Vgl. Helmut NEUMAIER, Simultaneum und Religionsfrieden im Alten Reich. Zu Phänomenologie und Typologie eines umkämpften Rechtsinstituts, in: HJb 128 (2008), S. 137–176; Christoph SCHÄFER, Das Simultaneum. Ein staatskirchenrechtliches, politisches und theologisches Problem des alten Reiches, Frankfurt a.M. u.a. 1995 (EHS.R 1787); knapp auch Johannes BURKHARDT, Abschied vom Religionskrieg. Der Siebenjährige Krieg und die päpstliche Diplomatie, Tübingen 1985 (BDHIR 61), S. 234–237.

Perspektiven und Wertungen⁷ zu überwinden. Neue Forschungsansätze helfen nicht zuletzt, die charakteristische Spannung zwischen Konversionseuphorie bzw. -hysterie einerseits und den begrenzten realen Folgen der meisten Fürstenkonversionen andererseits zu erklären, und verleihen so dem alten Forschungsgegenstand der Fürstenkonversionen neues Erkenntnispotenzial⁸. Dieses Erkenntnispotenzial soll im Folgenden am Beispiel des Herzogtums Württemberg im 18. Jahrhundert ausgelotet werden, das unter drei unterschiedlichen, wenngleich miteinander verknüpften, Fragestellungen betrachtet wird. Zum einen wird gezeigt, welch hohen Stellenwert die symbolische Dimension der Auseinandersetzungen um den katholischen Gottesdienst inner- und außerhalb des Hofes besaß und wie unauflöslich symbolische und materielle Konfliktebenen miteinander verknüpft waren. Zum zweiten wird ein Blick auf die Rolle der Fürstinnen geworfen. Zum dritten wird gefragt, was das Fallbeispiel zur Frage nach der Durchlässigkeit der »unsichtbaren Grenze« (Etienne François) zwischen den christlichen Konfessionen beitragen kann. Zunächst aber gilt es, dieses Fallbeispiel knapp vorzustellen.

Das Beispiel Württemberg

Württemberg zählte zu den Kerngebieten des deutschen Luthertums und hatte unter anderem in der Zeit der Konkordienbewegung eine führende Rolle gespielt. Die evangelische Identität war hier auch deswegen besonders tief eingewurzelt, weil die Reformation in einem engen Zusammenhang mit dem Ende der österreichischen »Fremdherrschaft« 1534 erfolgte und weil das Herzogtum während des Dreißigjährigen Krieges erheblich vom Restitutionsedikt und den anschließenden Rekatholisierungsmaßnahmen betroffen war. Eine wichtige Rolle für die Sicherung des lutherischen Bekenntnisses spielte in Württemberg die Landschaft. In den württembergischen Landständen fehlte der Adel; sie wurden von der sogenannten »Ehrbarkeit« aus Prälaten und Drittem Stand geprägt. Seit dem Tübinger Vertrag (1514) besaß die Landschaft ein verbrieftes Mitspracherecht in wichtigen Landesangelegenheiten, das sie in den folgenden Jahrhunderten behauptete und zum Teil noch ausbaute⁹.

7 Ein Musterbeispiel hierfür ist Sammlung des Straßburger Bischofs Andreas RÄSS, Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt, 10 Bde., 3 Erg.-Bde., 1 Registerbd., Freiburg i.Br. 1866–1880.

8 Für das wichtige Beispiel Kursachsen hat kürzlich der Sammelband von ROSSEAUX/POPPE, Konfession neue Forschungsperspektiven ausgelotet. Vgl. ferner die in Anm. 2 und 3 genannten Publikationen.

9 Vgl. zusammenfassend Hermann EHMER, Württemberg, in: Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land

Katholiken gab es in Württemberg seit der Reformation kaum. Auf die während des Dreißigjährigen Kriegs eingewanderten Altgläubigen wurde Druck ausgeübt, um sie zur Konversion zu bewegen. Noch 1724 wurde bestätigt, dass Konvertiten zum Katholizismus auszuweisen und im Lande verstorbene Katholiken ohne Predigt und Trauerläuten beizusetzen seien¹⁰. In den Kategorien des Westfälischen Friedens gesprochen, wurde den Katholiken allenfalls die Hausandacht (»Devotio domestica«), nicht aber das »Exercitium privatum« oder gar das »Exercitium publicum« zugebilligt¹¹.

Allerdings existierte eine Reihe von katholischen Enklaven im Herzogtum, wie die reichsritterlichen Orte Hofen, Öffingen und Neuhausen und die Reichsstadt Weil der Stadt. Am Hof fanden katholische Adlige und Fachleute Aufnahme, vermehrt seit dem Neubau des Ludwigsburger Schlosses ab 1706. Ihnen wurde der Gottesdienst ebenso zugestanden wie einzelnen Standespersonen. Dabei handelte es sich jedoch immer um Privatgottesdienste mit Ausnahmegenehmigung¹².

Im württembergischen Fall war es nicht der regierende Fürst, der zum Katholizismus konvertierte, sondern der Spross einer Seitenlinie, Karl Alexander von Württemberg-Winnental (1684–1737). Er gehörte zu den zahlreichen nachgeborenen Fürstensöhnen, die sich keine Hoffnung auf die Thronfolge machen konnten und daher ihre Zukunft im Dienst des Kaisers oder eines anderen Monarchen sahen¹³. Zum Zeitpunkt seines Übertritts

und Konfession 1500–1600, Bd. 5: Der Südwesten, Münster 1993 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 53), S. 168–192.

- 10 Vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 5. – Druck wurde auf die Katholiken unter anderem in der Form ausgeübt, dass sie (wie auch die Calvinisten) vom Staatsdienst ausgeschlossen und zum Besuch des evangelischen Gottesdienstes verpflichtet wurden.
- 11 Gemäß Art. V, Abs. 34 des Osnabrücker Friedensvertrags (IPO). Vgl. Bernd Christian SCHNEIDER, *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Tübingen 2001 (JusEcc 68), bes. S. 510–514, mit den verschiedenen Differenzierungen und Abstufungen, die im 18. Jahrhundert vorgenommen wurden.
- 12 Vgl. Julius SCHALL, *Zur kirchlichen Lage Württembergs unter Herzog Karl Alexander*, in: *BlWürttKG N.S. 4* (1900), S. 123–143, hier S. 125f.; TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 5–19; ders., *Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern* 1981, S. 183f.; Joachim BRÜSER, *Herzog Karl Alexander von Württemberg und die Landschaft (1733–1737). Katholische Konfession, Kaisertröue und Absolutismus*, Stuttgart 2010 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 180), S. 174f.
- 13 Der Wiener Hof des 17. und 18. Jahrhunderts wurde schon, und zwar mit einigem Recht, als »Konversionsmaschine« bezeichnet. Martin SCHEUTZ, *Legalität und unterdrückte Religionsausübung. Niederleger, Reichshofräte, Gesandte und Legationsprediger. Protestantisches Leben in der Haupt- und Residenzstadt Wien im 17. und 18. Jahrhundert*, in: Rudolf LEEB u.a. (Hg.), *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*, Wien u.a. 2009 (VIÖG 51), S. 209–236, hier S. 213. Vgl. ders., *Glaubenswechsel als Massenphänomen in der Habsburgermonarchie im 17. und 18. Jahrhundert. Konversionen bei Hof sowie die »Bekehrung« der Namenlosen*, in: Ebd., S. 431–455; Ines PEPPER, *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700*, Wien u.a. 2010 (VIÖG 55), zu den fürstlichen Konvertiten S. 29–44; sowie Matthias SCHNETTGER, *Ist Wien*

in der Wiener Hofkapelle (1712) war Karl Alexander kaiserlicher General. 1719 wurde er auf den wichtigen Posten eines Kommandierenden Generals und Präses der Landesverteidigung in Serbien mit Sitz in Belgrad berufen. 1727 heiratete er mit Maria Augusta von Thurn und Taxis (1706–1756) eine Prinzessin aus einer notorisch katholischen und kaisertreuen Familie. Seine Thronfolge war seit 1731 absehbar, als der einzige Sohn des regierenden Herzogs von Württemberg Eberhard Ludwig (*1676, reg. 1692–1733) verstarb und Karl Alexander an die erste Stelle der Thronfolge rückte¹⁴.

Schon seit 1727 hatte sich Karl Alexander gegenüber Eberhard Ludwig und der Landschaft, um seine Thronfolge nicht zu gefährden, mehrfach rechtsverbindlich verpflichtet, im Fall seines Regierungsantritts im Religionswesen nichts zu verändern und nicht das Simultaneum in Württemberg einzuführen. Auf Drängen der Stände unterzeichnete er dann im Februar 1733 eine Assekuration gegenüber der Landschaft und nach dem Tod Herzog Eberhard Ludwigs (31. Oktober 1733) die auf den 17. Dezember 1733 datierten Religionsreversalien, in denen die herzoglichen Zugeständnisse verglichen mit der Assekuration noch einmal erweitert wurden. Erst nachdem Karl Alexander den Revers unterzeichnet und der Landschaft übergeben hatte, konnte die Landeshuldigung erfolgen¹⁵. Seine Regierungsgewalt in kirchlichen Angelegenheiten übertrug der Herzog im März 1734 nach kursächsischem Vorbild auf den Geheimen Rat. Überdies sicherte er im Mai bzw. Juni 1734 gegenüber dem Schwäbischen Kreistag und dem Corpus Evangelicorum zu, die Reversalien einzuhalten, was zudem durch Brandenburg-Preußen, Hannover-Großbritannien und Dänemark garantiert wurde¹⁶.

eine Messe wert? Protestantische Funktionselemente am Kaiserhof im 17. und 18. Jahrhundert, in: Christine ROLL u.a. (Hg.), Grenzen und Grenzüberschreitungen. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung, Köln u.a. 2010 (Frühneuzeit-Impulse 1), S. 599–633.

14 Zur Biographie Karl Alexanders vgl. Paul SAUER, Ein kaiserlicher General auf dem württembergischen Herzogsthron. Herzog Carl Alexander von Württemberg 1684–1737, Filderstadt 2006. Zu Maria Augusta von Thurn und Taxis vgl. Peter H. WILSON, Women and Imperial Politics. The Württemberg consorts 1674–1757, in: Clarissa CAMPBELL ORR (Hg.), Queenship in Europe, 1660–1815. The Role of the Consort, Cambridge u.a. 2004, S. 221–251, hier S. 240–246.

15 Vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 35–44; zum Ringen um die Reversalien auch Rainer KOFLER, Der Summepiskopat des katholischen Landesfürsten in Württemberg, Stuttgart 1972 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 10), S. 54–71; zur Genese der Reversalien auch Hermann MOSAPP, Die württembergischen Religions-Reversalien. Sammlung der Originalurkunden samt einer Abhandlung über die Geschichte und die zeitgemäße Neuregelung der Religionsreversalien, Tübingen 1894, S. 58–66, mit den wichtigsten Quellen, S. 3–28.

16 Herzog Karl Alexanders Verordnung betreffend die unabhängige Verfügung des Geheimen Rats in Religions- und Kirchenangelegenheiten vom 27. März 1734, in: MOSAPP, Religions-Reversalien, S. 27f. Vgl. ebd., S. 66; SCHALL, Lage, S. 127–129; SAUER, General, S. 181f., 184f.

Während der Regierung Karl Alexanders kam es zu heftigen Konflikten mit der Landschaft, nicht nur in Konfessionsfragen, sondern v.a. wegen der landschaftlichen Rechte und der Finanzpolitik des Herzogs. Nach seinem frühen Tod (1737) schürte die Landschaft Gerüchte über eine Verschwörung zum Umsturz der politischen und der Religionsverfassung Württembergs und nahm blutige Rache an dem jüdischen Geheimen Finanzrat Joseph Süß Oppenheimer, der nach einem Schauprozess hingerichtet wurde (1738).

Als Karl Alexander starb, war sein Sohn und Nachfolger Karl Eugen (reg. 1737/44–1793) noch minderjährig. Anders als vom Vater vorgesehen, führten für ihn nicht die Mutter und der Bamberger und Würzburger Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn, sondern die evangelischen Agnaten Karl Rudolf von Württemberg-Neuenstadt (bis 1738) und dann Karl Friedrich von Württemberg-Oels (bis 1744) die Regentschaft¹⁷.

Während seiner Alleinherrschaft setzte Karl Eugen schließlich die macht-bewusste Politik seines Vaters fort. Vor allem die Militärkosten und sein Repräsentationsaufwand erhöhten seinen Finanzbedarf, sodass er von der Landschaft nicht genehmigte Steuern ausschrieb. Es kam zum Württembergischen Ständekonflikt¹⁸. Nach dem Eingreifen der Reichsinstitutionen und der europäischen Mächte musste der Herzog im Erbvergleich die landschaftliche Verfassung bestätigen (1770). Karl Eugen, dessen Ehe mit Friederike von Brandenburg-Bayreuth 1756 faktisch beendet wurde, war für seine zahlreichen Mätressen bekannt. 1785 schloss er dann aber, zunächst geheim, eine morganatische Ehe mit Franziska Gräfin von Hohenheim. Nach 1770 war seine Regierung durch aufgeklärte Reformmaßnahmen geprägt. Unter anderem gründete er die (Hohe) Karlsschule (1770), die 1781 von Kaiser Joseph II. das Universitätsprivileg erhielt, 1794 aber aufgelöst wurde¹⁹.

Da Karl Eugen keine legitimen Söhne hatte, folgten ihm nacheinander seine Brüder Ludwig Eugen (1793–1795) und Friedrich Eugen (1795–1797) nach. Dessen Kinder waren evangelisch erzogen worden, und so brach 1797 die Reihe der katholischen Herzöge von Württemberg ab.

17 Zum Ringen um die Regentschaft vgl. Peter H. WILSON, *War, State and Society in Württemberg, 1677–1793*, Cambridge u.a. 1995 (Cambridge Studies in Early Modern History), S. 184–188.

18 Vgl. Gabriele HAUG-MORITZ, *Württembergischer Ständekonflikt und deutscher Dualismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Reichsverbands in der Mitte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1992 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 122).

19 Vgl. zusammenfassend Robert UHLAND, Art. Karl Eugen, in: NDB 11 (1977), S. 267–269; Karlheinz WAGNER, *Herzog Karl Eugen von Württemberg. Modernisierer zwischen Absolutismus und Aufklärung*, Stuttgart 2001.

Die Auseinandersetzungen um den katholischen Gottesdienst – ein Kampf um den öffentlichen Raum

Dass es einem deutschen Fürsten grundsätzlich freistand, für seine Person zu einer der im Reich erlaubten Konfessionen zu konvertieren, war nach dem Tenor des Westfälischen Friedens nicht zu bestreiten²⁰. Dass ein solcher Fürst das Recht besaß, seinen Glauben auszuüben, scheint auch nicht strittig gewesen zu sein. Was hingegen sehr wohl für Konfliktstoff sorgte, waren die Grenzen, die seiner Religionsausübung gezogen waren.

Die Religionsreversalien von 1733 gestatteten Herzog Karl Alexander ausdrücklich nur den Privatgottesdienst in den Residenzstädten Stuttgart und Ludwigsburg, den die Hofkapläne, zu denen »verträgliche Personen« zu berufen waren, halten sollten. Die Landschaft versprach die Mittel für eine katholische Kapelle in Stuttgart bereitzustellen²¹.

Der katholische Hofgottesdienst konnte sich indes nur mit Mühe etablieren. Die Kapuzinerpatres, die im März 1734 in Stuttgart eintrafen, hatten mit erheblichen Startschwierigkeiten zu kämpfen, und es fehlte an essentiellen Dingen wie Kelch und Paramenten. Die Messe wurde nicht in der bestehenden Kapelle des Alten Schlosses gehalten, die den Lutheranern verblieb, sondern in einem Zimmer, das zum Gottesdienst hergerichtet war. War der Herzog abwesend, verweigerte der Oberhofmarschall zunächst den Hofkaplänen den Zugang zu diesem Raum²². Ende 1734 wurde vom Regierungsrat

20 Art. V, 1 IPO bestätigt grundsätzlich den Augsburger Religionsfrieden und damit das landesfürstliche Reformationsrecht. Genauer geregelt sind die Folgen einer Fürstenkonversion vom Luthertum zum Calvinismus und umgekehrt in Art. VII, 1 IPO: »de iure reformandi inter utramque ita conventum est, ut si aliquis princeps vel alius territorii dominus vel alicuius ecclesiae patronus posthac ad alterius partis sacra transierit aut principatum aut ditionem, ubi alterius partis sacra exercitio publico de praesenti vigent, seu iure successionis seu vigore praesentis tractatus pacis aliove quocunque titulo nactus fuerit aut recuperarit, ipsi quidem concionatores aulicos suae confessionis citra subditorum onus aut praeiudicium secum atque in residentia sua habere liceat, at fas ei non sit vel publicum religionis exercitium, leges aut constitutiones ecclesiasticas hactenus ibi receptas immutare vel templa, scholas, hospitalia aut eo pertinentes redditus, pensiones, stipendia prioribus adimere suorumque sacrorum hominibus applicare vel iuris territorialis, episcopalis, patronatus aliove quocunque praetextu subditis ministros alterius confessionis obtrudere ullumve aliud impedimentum aut praeiudicium directe vel indirecte alterius sacris afferre«. Zitiert nach: Die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648. Texte und Übersetzungen (APW. Supplementa electronica I), URL: <<http://www.pax-westphalica.de/ipmpo/index.html>> (10.09.2012).

21 Herzog Karl Alexanders Versicherung der Landes- und Kirchenverfassung. 1733 XII 17, in: A[ugust] L[udwig] REYSCHER (Hg.), Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. 2, Stuttgart 1829, S. 460–469, hier S. 467. Vgl. zu den Reversalien TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 44–49; BRÜSER, Karl Alexander, S. 164–170.

22 Zu den Geistlichen der Hofkapelle vgl. Paul BECK, Die Geistlichen an der ehemaligen Hofkapelle zu Stuttgart, in: DiözArchSchwab 19 (1901), S. 113–117; Benedikt Maria WERKMEISTER, Geschichte der ehemaligen katholischen Hofkapelle in Stuttgart von 1733–1797, in: JThKR 6 (1830), FS. 483–567; Norbert WOLFF, Zwei Studenten des ehemaligen Klosters Benediktbeuern

dagegen beanstandet, dass der Hofgottesdienst in Stuttgart auch bei Abwesenheit des Herzogspaares gehalten werde und dass daran viele Fremde, ja sogar Bauern vom Markt, teilnahmen. Zudem trügen die Katholiken ganz offen Rosenkränze ins Schloss²³. Bemängelt wurde also, dass sich der herzogliche Privatgottesdienst zum »Exercitium publicum« zu erweitern drohe.

Zum Bau einer katholischen Hofkapelle in Stuttgart gab es hingegen zunächst keine Anstalten. Ein Ansuchen des Herzogs, die bestehende Kapelle simultan zu nutzen, wurde von der Landschaft abgelehnt. Die in den Religionsreversalien versprochenen 25.000 Gulden für den Bau einer katholischen Kapelle wurden von der Landschaft bis November 1735 ausgezahlt. Statt jedoch, wie ursprünglich geplant, in einer zum Appartement der Herzogin gehörigen Stube die Kapelle einzurichten²⁴, fand der Gottesdienst im Rittersaal, später im Großen Saal des Alten Schlosses statt²⁵. Der lutherische Hofgottesdienst behauptete zwar den ersten Platz und das Monopol im öffentlichen Raum der Hauptstadt²⁶. Durch die Wahl des Gottesdienstortes bestanden aber die kapazitären Voraussetzungen für eine Öffnung des katholischen Hofgottesdienstes für breitere Bevölkerungsschichten.

Das die gesamte Regierungszeit Karl Alexanders andauernde Ringen um Umfang und Ausgestaltung des katholischen Hofgottesdienstes lässt sich nur verstehen, wenn man neben seiner materiellen auch die symbolische Ebene mitberücksichtigt. Es ging den württembergischen Eliten eben nicht nur und womöglich nicht einmal in erster Linie darum, den katholischen »Aberglauben« aus ihrem Land fernzuhalten, sondern auch darum, dem eigenen lutherischen Glauben das Monopol im öffentlichen Raum zu sichern, so wie das ja auch in den Religionsreversalien festgelegt worden war. Daher wachten der Geheime Rat, der Regierungsrat und die Landschaft sorgfältig darüber,

als Reformers im katholischen Württemberg. Benedikt Maria von Werkmeister (1745–1823) und Joseph von Mets (1758–1819). Prof. P. DDR. Leo Weber SDB zum 70. Geburtstag, München 1998 (Benediktbeurer Hochschulschriften 11).

23 Vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 109.

24 Vgl. ebd., S. 62; BRÜSER, Karl Alexander, S. 190.

25 Später wurde der katholische Hofgottesdienst in der 1780 eingerichteten Kapelle des Neuen Schlosses gefeiert. Vgl. PAUL SAUER, Geschichte der Stadt Stuttgart, Bd. 3: Vom Beginn des 18. Jahrhunderts bis zum Abschluß des Verfassungsvertrags für das Königreich Württemberg 1819, Stuttgart u.a. 1995, S. 289. KOFLER, Summepiskopat, S. 63, Anm. 36, geht unter Berufung auf Tüchle noch davon aus, dass der Kapellenbau 1739 zum Abschluss gekommen sei.

26 Zu städtischen öffentlichen Räumen bzw. zum Hineinwirken des Fürsten in dieselben vgl. etwa GERD SCHWERHOFF (Hg.), Stadt und Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit, Köln u.a. 2011 (Städteforschung A 83); ANNA ANANIEVA u.a. (Hg.), Räume der Macht. Metamorphosen von Stadt und Garten im Europa der Frühen Neuzeit, Bielefeld 2013 (Mainzer historische Kulturwissenschaften 13); KURT ANDERMANN (Hg.), Residenzen. Aspekte hauptstädtischer Zentralität von der frühen Neuzeit bis zum Ende der Monarchie, Sigmaringen 1992 (Oberrheinische Studien 10). In der Zukunft sind wichtige Impulse zu erwarten von der neuen Reihe Mitteilungen der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge: Stadt und Hof, von der bislang zwei Bände (1 [2012] und 2 [2013]) vorliegen.

dass der katholische Hofgottesdienst keinerlei Attribute eines »Exercitium publicum« annehme. Auf diese Weise sollte verhindert werden, dass sich die katholische Konfession über die Hintertür womöglich auch den rechtlichen Status eines öffentlichen Bekenntnisses aneignete und am Ende gar ein Simultaneum in Württemberg etabliert würde.

Umgekehrt dürften die Beschränkungen, die seinem Bekenntnis durch die Religionsreversalien auferlegt wurden, Karl Alexander weniger deswegen so unerträglich gewesen sein, weil sie die massenhafte Konvertierung seiner Untertanen verhindert hätten, sondern weil sie seine Stellung als Landesherr über das in Württemberg übliche Maß hinaus beschränkten und zudem seinem fürstlichen Selbstverständnis zuwiderliefen. Durch die Verdrängung seines Bekenntnisses aus dem öffentlichen Raum wurde dem Herzog nicht nur ein wesentlicher Bereich der herrscherlichen Repräsentation verschlossen. Es entstand eine eigentümliche Spannung zwischen seiner Stellung als Landesherr und Angehöriger einer im Herzogtum nur in engen Grenzen geduldeten konfessionellen Minderheit, während demgegenüber die ständischen Institutionen als Beschützer des lutherischen Bekenntnisses und seines exklusiven Status in Württemberg auftraten. Das Ringen um die Ausgestaltung des katholischen Hofgottesdienstes besaß somit eine weitere Dimension, die über den Bereich des Religiösen deutlich hinausreichte.

Dies lässt sich besonders gut anhand der Vorgänge in der zweiten Residenzstadt Ludwigsburg beobachten, wo die Ausgangssituation für den katholischen Kultus wesentlich günstiger war als in Stuttgart. Denn hier hatte sich bereits unter Herzog Eberhard Ludwig ein altgläubiger Gottesdienst im »Frisonischen Gartenhaus« etabliert²⁷. Just am Heiligen Abend 1734 ließ der Geheime Rat den Ludwigsburger Katholiken die Messfeier verbieten. Diesen Vorstoß des Geheimen Rats beantwortete der Herzog, der zu dieser Zeit in Wildbad geweilt hatte, in doppelter Weise: Er sorgte für die Wiederherstellung der vorherigen Verhältnisse und ließ sich zudem die Schlüssel der Ludwigsburger Schlosskapelle aushändigen. Damit unterband er den dortigen evangelischen Gottesdienst, ohne sich von den Vorstellungen der Landschaft, des Geheimen Rates und des Konsistoriums umstimmen zu lassen²⁸. In der Folge ließ er die Kapelle für den katholischen Kultus umgestalten. Einen Höhepunkt des katholischen Hofgottesdienstes in Württemberg stellte der Besuch des Fürstbischofs von Würzburg und Bamberg Friedrich Karl von Schönborn in Ludwigsburg im Mai 1736 dar. Der Bischof las nicht nur täglich im Audienzzimmer die Messe, sondern erteilte auch dem Herzog, seinen Söhnen und zahlreichen anderen katholischen Gläubigen die Firmung²⁹.

27 S.u. S. 84.

28 Vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 108f.

29 Vgl. SAUER, General, S. 254.

Die Inbesitznahme der Ludwigsburger Schlosskapelle war aus der Sicht des Herzogs auch deswegen so wichtig, weil unter ihr die neue Fürstengruft lag. Er brachte mit der Kapelle also zugleich einen Ort mit erstrangiger Bedeutung für die dynastische Memoria unter seine Kontrolle. Ironischerweise waren dann Karl Alexanders Exequien im Mai 1737 der erste katholische Gottesdienst, der in der Ludwigsburger Schlosskapelle gehalten wurde. Bei den Beisetzungsfeierlichkeiten für den verstorbenen Herzog wurde unterstrichen, dass es sich auch hier um einen Privatgottesdienst handele, denn die Patres durften ihre Riten nur im Ordensaal und in der Schlosskapelle vollziehen, jedoch nicht am öffentlichen Leichenkondukt teilnehmen. Die Ludwigsburger Schlosskapelle blieb aber katholisch. Auch Herzog Karl Eugen gab sie nicht preis, sondern gestattete lediglich die Errichtung einer neuen evangelischen Kapelle³⁰.

Obwohl also im Ludwigsburger Schloss der katholische Hofgottesdienst den vornehmsten Ort erringen und behaupten konnte, achteten die evangelischen Autoritäten doch konsequent darauf, ihm alle Attribute eines »Exercitium publicum« zu verweigern. 1749 kam es zum Eklat, als der machtbewusste junge Herzog im äußeren Schlosshof das Fronleichnamsfest mit militärischem Gepränge feiern ließ, wobei zwei Musikkapellen mitwirkten und 350 Kanonenschüsse abgefeuert wurden. Angeblich sollen an der Prozession 2000 Katholiken teilgenommen haben. Dieser massive Vorstoß in den öffentlichen Raum führte zu heftigen Reaktionen, die Karl Eugen zwangen, künftig auf solche Demonstrationen zu verzichten³¹.

30 Vgl. Ute ESBACH, Die Ludwigsburger Schloßkapelle. Eine evangelische Hofkirche des Barock. Studien zu ihrer Gestalt und Rekonstruktion ihres theologischen Programms, 3 Bde., Worms 1991 (Manuskripte zur Kunstwissenschaft 38), Bd. 1, S. 150–156, mit den Quellen Bd. 2, Q 299–313, 318–326, 328–336; vgl. auch BRÜSER, Karl Alexander, S. 176f., 191, 228; Annegret KOTZUREK, »Von den Zimmern bey Hof«. Funktion, Disposition, Gestaltung und Ausstattung der herzoglich-württembergischen Schlösser zur Regierungszeit Carl Eugens (1737–1793), Berlin 2001, S. 132 mit Anm. 578.

31 In seinem diesbezüglichen Dekret bekannte sich der Herzog ausdrücklich zum Westfälischen Frieden und den Reversalien. Er habe keine Beeinträchtigung der lutherischen Landeskirche im Sinne gehabt. Erklärung Herzog Carl Eugens bezüglich der Prozession in Ludwigsburg. Bayreuth 1750 Mai 30, in: REYSCHER, Sammlung, Bd. 8.1: Evangelische Kirchen-Gesetze 1418–1802, Stuttgart 1834, S. 658f. Vgl. TÜCHLE, Reformation, S. 275f.; KOFLER, Summepiskopat, S. 131f. Dass Karl Eugen andererseits nicht beabsichtigte, seine protestantischen Untertanen unnötig zu provozieren, wird anlässlich seines Besuchs in Rom 1753 deutlich. Die bloße Tatsache des Rombesuchs (der eigentlich auch für protestantische Fürsten nichts Ungewöhnliches war) soll die evangelischen Württemberger zwar schon schockiert haben. Jedoch verweigerte Karl Eugen mit Entschiedenheit Papst Benedikt XIV. den üblichen Fußkuss und vermied es so, dem Misstrauen gegen seine konfessionspolitischen Absichten weiteren Vorschub zu leisten. Vgl. Wolfgang UHLIG/Johannes ZAHLTEN (Hg.), Die großen Italienreisen Herzog Carl Eugens von Württemberg, Stuttgart 2005, S. XXVIIIff. Der herzogliche Geheime Rat Friedrich August von Hardenberg wies in diesem Zusammenhang gegenüber dem Kardinal Albani ausdrücklich darauf hin, dass der Herzog »ein protestantisches Land regirten und also den Sentiments der Protestanten inhaeriren müsten«. Ebd., S. 115 (Tagebuch Hardenberg). – 1775, bei einem

Jahrzehntelang dauerte dagegen der Kampf der evangelischen Institutionen gegen die Glocken der nunmehr katholischen Schlosskapelle zu Ludwigsburg; Karl Eugen versprach zwar mehrmals, auf das Geläut zu verzichten, doch erst nach dem Erbvergleich von 1770, der diesen Verzicht bekräftigte, wurden Glocken und Glockentürmchen entfernt³². Damit wurden dem Hofgottesdienst in Ludwigsburg dieses typische Attribut eines »Exercitium publicum« und die Möglichkeit, akustisch in den außerhöfischen öffentlichen Raum hineinzuwirken, endgültig genommen. Der Erbvergleich nötigte den Herzog zudem, auf den bereits begonnenen Bau von katholischen Kapellen in den Schlössern Grafeneck und Solitude zu verzichten. Es ist aber kennzeichnend, dass er sie später doch noch fertigstellen ließ, auch in Hohenheim eine Kapelle einrichtete und dass das vom Geheimen Rat hingenommen wurde. Die persönliche Religionspraxis des Herzogs in seinen Lustschlössern stand eben nicht im Fokus der Kritik der (weltlichen) lutherischen Eliten³³.

Einen spektakulären »Kampf der Steine« wie in Dresden zwischen der evangelischen Frauenkirche und der ab 1739 neu errichteten Dresdener Hofkirche, die auch durch ihren Skulpturenschmuck die Rückkehr des Katholizismus in das Stammland der deutschen Reformation in den Raum der Stadt hinein akzentuierte³⁴, hat es in Württemberg also nicht gegeben. Die Konfliktlagen und die gefundenen Lösungen sind jedoch durchaus vergleichbar. In der eigentlichen Hauptstadt Stuttgart blieb der katholische Gottesdienst auf den höfischen Raum beschränkt. Es waren vor allem die Öffnungen des Hofgottesdiensts für außerhöfische Bevölkerungsgruppen und Tendenzen, eigenständige Pfarrstrukturen auszubilden, die die Intervention der evangelischen Eliten provozierten. Das gilt ähnlich auch für Ludwigsburg, wobei hier bereits ein katholischer Gottesdienst vorwiegend für Hofangehörige etabliert war. Auch der eigentliche Hofgottesdienst vermochte lange über akustische

erneuten Rombesuch, scheint der Herzog dem neugewählten Papst Pius VI. den Fußkuss dann anstandslos geleistet zu haben (S. XXXVI).

32 Vgl. ESBACH, Schloßkapelle, Bd. 1, S. 157f., 170, mit Quellen Bd. 2, Q 352f., 355f., 358, 366–370; KOSER, Summepiskopat, S. 130f.

33 Erbvergleich zwischen Herzog Karl Eugen und der württembergischen Landschaft. 1770 II 27/III 3, in: REYSCHER, Sammlung, Bd. 2, S. 550–609, hier S. 567f. Siehe auch die Auszüge bei MOSAPP, Religions-Reversalien, S. 32–39. Vgl. zu den Kapellen KOSER, Summepiskopat, S. 135f., mit Anm. 281; Adolf BRINZINGER, Die katholische Hofkapelle auf der Solitude, in: ACK 36 (1918), S. 24f. Bis dahin musste der Herzog, der sich in seinen späten Jahren meist außerhalb der Residenzstädte aufhielt, um einem feierlichen katholischen Gottesdienst beiwohnen zu können, eigens nach Stuttgart oder Ludwigsburg fahren. Siehe Ernst VON ZIEGESAR (Hg.), Tagebuch des Herzoglich Württembergischen Generaladjutanten Freiherrn von Buwingshausen-Wallmerode über die »Land-Reisen« des Herzogs Karl Eugen von Württemberg in der Zeit von 1767 bis 1773, Stuttgart 1911, S. 38: Fahrten von Schloss Solitude nach Ludwigsburg am Gründonnerstag (31. März) und Karsamstag (2. April) 1768; S. 130: Fahrt von Schloss Solitude nach Ludwigsburg an Fronleichnam (25. Mai) 1769.

34 Vgl. Ulrich ROSSEAUX, Der Kampf der Steine. Die Frauenkirche und die katholische Hofkirche in Dresden, in: ROSSEAUX/POPPE, Konfession, S. 153–163.

Signale in den städtischen öffentlichen Raum zu wirken, obwohl der Kampf um die Glocken von den Herzögen letztlich dann doch verloren gegeben werden musste. Immerhin jedoch gelang es ihnen, mit Schlosskapelle und Fürstengruft die wichtigsten Orte des Kultes und der dynastischen Memoria für ihre Konfession zu akquirieren. Es ist signifikant, dass dieser »katholische Sieg« nach dem Antritt des evangelischen Herzogs Friedrich revidiert und die Schlosskapelle am Pfingstfest 1799 symbolträchtig wieder für den evangelischen Glauben in Besitz genommen wurde³⁵. Zwar bedeutete die Einstellung des katholischen Hofgottesdienstes in Stuttgart und Ludwigsburg (1797/98) nicht das Ende der dortigen katholischen Gemeinden (und dieses war offenbar von der herzoglichen, später kurfürstlichen und königlichen, Regierung auch nicht intendiert)³⁶. Gleichwohl wurde selbst noch ganz am Ende des 18. Jahrhunderts der Triumph der Landeskonfession inszeniert und sichergestellt, dass sie auch in der Nebenresidenz den vornehmsten Gottesdienstraum besaß.

Gerade wenn man die symbolische Dimension des Konflikts ernstnimmt, lassen sich die Auseinandersetzungen um den Status des katholischen Gottesdienstes auch als Teilaspekt eines Aushandelns von Herrschaft begreifen³⁷. Wenn man nämlich nicht nur die Verhandlungen um Religionsreversalien und Erbvergleich, sondern auch die zwischenzeitlichen Vorstöße in Richtung auf eine Aufwertung und Öffnung des katholischen Hofgottesdienstes bzw. deren Zurückweisungen in die Betrachtung einbezieht, erscheinen Letztere nicht bloß als despotische und willkürliche Übergriffe eines »absolutistischen« Fürsten bzw. als kleinliche und kleingeistige Schikanen intoleranter

35 Vgl. ESBACH, Schloßkapelle, S. 159f.

36 Vgl. SAUER, Geschichte, Bd. 3, S. 291. Zunächst wurde den Stuttgarter Katholiken das Auditorium der ehemaligen Karllschule als »Bethaus« zugewiesen, ab 1806 durften sie die Garnisonskirche benutzen. Vgl. Joachim KÖHLER, Katholiken in Stuttgart, in: Otto BORST (Hg.), Minderheiten in der Geschichte Südwestdeutschlands, Stuttgart 1996 (Stuttgarter Symposion 3), S. 118–127, hier S. 120. Auch in Ludwigsburg konnten die Katholiken nach einigen Jahren die Garnisonskirche mitbenutzen.

37 Vgl. zum »Aushandeln von Herrschaft« Alf LÜDTKE, Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis, in: Ders. (Hg.), Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozialanthropologische Studien, Göttingen 1991 (VMPIG 91), S. 9–63; Markus MEUMANN/Ralf PRÖVE (Hg.), Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Umriss eines dynamisch-kommunikativen Prozesses, Münster u.a. 2004 (Herrschaft und soziale Systeme in der Frühen Neuzeit 2). Die Begriffsbildung, nicht aber das Konzept hat kritisiert Wolfgang REINHARD, Zusammenfassung: Staatsbildung durch »Aushandeln«, in: Ronald G. ASCH/Dagmar FREIST (Hg.), Staatsbildung als kultureller Prozeß. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit, Köln 2005, S. 429–438. Stefan BRAKENSIEK, Akzeptanzorientierte Herrschaft. Überlegungen zur politischen Kultur der Frühen Neuzeit, in: Helmut NEUHAUS (Hg.), Die Frühe Neuzeit als Epoche, München 2009 (HZ, Beiheft NF 49), S. 395–406, hat für den Begriff »akzeptanzorientierte Herrschaft« plädiert. Gerade für das württembergische Fallbeispiel mit seiner starken Landschaft und der vielfach unmittelbaren, häufig auch symbolischen Interaktion zwischen dem Herzog und den verschiedenen ständisch dominierten Institutionen scheint mir der Begriff des »Aushandelns«, der zudem den Vorteil hat, dass Prozesshafte dieser Vorgänge zu betonen, aber passend.

Vertreter einer erstarrten lutherischen Orthodoxie, sondern eben als Teil eines komplexen, nicht zuletzt mit symbolischen Mitteln geführten Aushandlungsprozesses zwischen (unter anderen) Landschaft, Regierungsrat, Geheimem Rat, Konsistorium, Herzog – und Herzogin.

Die Rolle der Herzogin

Ein Aspekt, der im Kontext der Fürstenkonversionen bislang noch kaum systematisch behandelt worden ist, ist die Rolle der Gemahlinnen der Konvertiten³⁸. Dabei ist ihre Bedeutung für die dauerhafte Etablierung einer katholischen Dynastie und Gemeinde in einem evangelischen Territorium hoch einzuschätzen. Das wird besonders am sächsischen Beispiel deutlich. Hier bestand nach der Konversion Friedrich Augusts 1697 zunächst die Aussicht, dass die Herrschaft eines katholischen Kurfürsten über Sachsen eine Episode bleiben würde, da Augusts Mutter Anna Sophia von Dänemark (1647–1717) und seine Frau Christiane Eberhardine von Brandenburg-Kulmbach, die »Betsäule Sachsens« (1671–1727), seinen Schritt missbilligten, sich aus Dresden zurückzogen und sozusagen lutherische Gegenhöfe unterhielten. Nicht zuletzt waren sie bestrebt, Kurprinz Friedrich August (*1696, reg. 1733–1763) von allen katholischen Einflüssen abzuschirmen. Erst nach dem Tod seiner Mutter ließ August der Starke 1717 den bereits 1712 heimlich erfolgten Übertritt seines Thronfolgers veröffentlichen³⁹.

Hatten in der ersten Generation nach der Konversion die Frauen des Hauses Wettin als Hindernis für die Etablierung des Katholizismus in Sachsen gewirkt, änderte sich dies durch die 1719 geschlossene Ehe des Kurprinzen mit der österreichischen Erzherzogin Maria Josepha (1699–1757) grundsätzlich⁴⁰. Die zahlreichen Kinder aus dieser Verbindung stellten nicht nur die Sukzession des nunmehr katholischen Kurhauses Sachsen sicher, sondern

38 Größeres Interesse haben die fürstlichen Konvertitinnen gefunden, nicht nur die Ausnahmefigur der Christine von Schweden, sondern auch Frauen aus reichsfürstlichem Haus, wie Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel, die Gemahlin Kaiser Karls VI. Zu ihr vgl. PEPPER, Konversionen. Für die Pfälzer Kurfürstinnen des 16. Jahrhunderts jetzt auch Bettina BRAUN, Die Pfälzer Kurfürstinnen – Gestalterinnen oder Randfiguren einer wechselvollen Religionspolitik?, in: Vera VON DER OSTEN-SACKEN (Hg.), Fürstinnen und Konfession, Göttingen 2015 (VIEG Beiheft 104), S. 169–200.

39 Vgl. Bernhard DUHR, Die Konversion des Kurprinzen Friedrich August von Sachsen (1712–1717), in: Stimmen der Zeit 111 (1926), S. 104–117.

40 Vgl. Friedrich August FORWERK, Geschichte und Beschreibung der königlichen katholischen Hof- und Pfarrkirche zu Dresden. Nebst einer kurzen Geschichte der katholischen Kirche in Sachsen vom Religionswechsel des Churfürsten Friedrich August I. an bis auf unsere Tage, Dresden 1851, ND Dresden 2001, S. 18f., 21, 24–28; Gerhard POPPE, Repräsentation und Kontemplation. Gottesdienstliches Leben am sächsischen Hof im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: ROSSEAUX/POPPE, Konfession, S. 127–139, hier S. 132, 134.

die im Geist der *Pietas Austriaca* erzogene und über beste Kontakte in der katholischen Welt verfügende Habsburgerin erwies sich auch als eine energische Förderin katholischer Interessen.

In ähnlicher Weise wie Erzherzogin Maria Josepha in Dresden wirkte in Württemberg zunächst Herzogin Maria Augusta von Thurn und Taxis, die Gemahlin Karl Alexanders. Sie war im Geist der österreichischen Barockfrömmigkeit erzogen worden und im katholischen Reich bestens vernetzt. Auch mit dem Wiener Nuntius unterhielt sie einen Briefwechsel. Maria Augusta trat als Beschützerin der Hofkapläne auf, sorgte für die Anschaffung von Paramenten und Gottesdienstgeräten und nahm auf die Ausgestaltung des Stuttgarter Hofgottesdienstes Einfluss: Auf ihren Befehl hielten die Kapuzinerpatres ab dem 4. April 1734 regelmäßig an Sonn- und Feiertagen festliche Gottesdienste mit Predigt. Zudem ordnete die Herzogin an, dass täglich der Rosenkranz und die Lauretanische Litanei gebetet werden sollten, und förderte damit zwei prononciert katholische Andachtsformen⁴¹.

Maria Augusta setzte sich auch für die katholische Seelsorge außerhalb des Hofes ein und scheute dabei nicht vor Provokationen der protestantischen Mehrheitsbevölkerung zurück: Als ihrem Hofkoch am 6. April 1734 ein Sohn geboren wurde und dieser im Schloss katholisch getauft werden sollte, war es die Herzogin, die (in Abwesenheit ihres Mannes) gegen den Rat der Hofkapläne stattdessen eine feierliche Haustaufe in Stuttgart anordnete. Als aber Pater Joseph Richmuth (eigentlich gegen seinen Willen) in einem Hofwagen vorfuhr, musste er auf Anweisung des Stuttgarter Bürgermeisters zunächst unverrichteter Dinge den Rückzug antreten. Beim zweiten Anlauf wurde er dann aber von der herzoglichen Leibgarde begleitet und konnte die Taufe vornehmen, während vor dem Haus die herzogliche Musikkapelle spielte⁴². Derartige Vorkommnisse zeigen, dass es nicht zuletzt die Herzogin war, die bestrebt war, ihrer Konfession Präsenz im öffentlichen Raum zu verschaffen. Ob sie darüber hinaus dezidiert missionarische Ziele verfolgte, ist gegenwärtig nicht sicher zu sagen. Jedenfalls lässt sich vermuten, dass Maria Augustas Haltung in der Konfessionsfrage sich von der ihres Mannes zumindest graduell unterschied. Der Einsatz der Herzogin für den katholischen Glauben wurde auch dadurch gewürdigt, dass sie 1735 zur Ritterin

41 Vgl. WILSON, *Women*, S. 240–246; TÜCHLE, *Kirchenpolitik*, S. 56–61, 66 u. ö.; Theodor SCHÖN, *Herzogin Maria Augusta von Württemberg, geborene Prinzessin von Thurn und Taxis*, in: *DiözArchSchwab* 25 (1907), S. 81–90, 104–109, 125–134, 148–150, 177–184; *Schwäbisches Archiv* 26 (1908), S. 27–29, 46–48, 61–63, 91–96, 110f., 164–169, 189–192; 27 (1909), S. 61–63, 77f., 137–140; 28 (1910), S. 27–30, 109–112, 168–172; 29 (1911), S. 45–47, 141–144; 30 (1912), S. 11–16; Gabriele HAUG-MORITZ, *Maria Augusta*, in: Sönke LORENZ u.a. (Hg.), *Das Haus Württemberg. Ein biographisches Lexikon*, Stuttgart u.a. 1997, S. 256–258. Nach SAUER, *General*, S. 257 veranlasste die Herzogin sogar Gottesdienste in der evangelischen Schlosskapelle in Stuttgart.

42 Vgl. SCHÖN, *Herzogin*, T. 1, S. 88.

des Malteserordens ernannt wurde⁴³. Als zweite Angehörige der Herrscherfamilie, die sich für die Katholizität der Dynastie einsetzte, ist die Schwiegermutter Karl Alexanders, Fürstin Maria Ludovika von Thurn und Taxis, geb. Lobkowitz (1683–1750) zu nennen, in deren Händen bis 1736 auch die Erziehung des Erbprinzen Karl Eugen lag⁴⁴.

Kein Wunder, dass Maria Augusta die Kritik der evangelischen Geistlichkeit auf sich zog. Nach dem überraschenden Tod Karl Alexanders, der in weiten Bevölkerungskreisen als eine Art Gottesgericht betrachtet wurde, musste es die Herzogin erleben, dass der evangelische Hofprediger Öchslin im Gebet ziemlich unverhohlene Kritik am Verstorbenen und seiner Witwe übte⁴⁵. Sie konnte sich auch nicht mit ihren Forderungen nach katholisch geprägten Beisetzungsfeierlichkeiten durchsetzen⁴⁶. Ebenso wenig konnte sie ihren Anspruch auf die ihr im letzten Testament ihres Mannes zugedachte Landesadministration und Obervormundschaft über den minderjährigen Herzog Karl Eugen (gemeinsam mit Karl Rudolf von Württemberg-Neuenstadt) realisieren. Ihre Verbindungen nach Würzburg und Wien erwiesen sich in dieser Krisensituation als wenig effektiv, denn Friedrich Karl von Schönborn sah keine Möglichkeit zu einem kraftvollen Eingreifen, und auch Kaiser Karl VI., dessen Position durch die Niederlage im Polnischen Thronfolgekrieg (1733–1735/38) und den unglücklichen Verlauf des Türkenkriegs (1736–1739) erschüttert war, legte Zurückhaltung an den Tag. Unter diesen Voraussetzungen strebte Maria Augusta ein Arrangement mit der Landschaft an und erlangte durch einen Vergleichsvertrag (5. November 1737) eine Beteiligung an der Vormundschaft über ihre Kinder, den Titel einer Obervormünderin und eine finanzielle Absicherung ihres Witwenstands⁴⁷. Eine Zurücksetzung der Herzoginwitwe aus konfessionellen Gründen ist in

43 Siehe Gustav Andreas WOLFGANG, *Bildnis der Maria Augusta von Württemberg, geb. von Thurn und Taxis*. Kupferstich, Augsburg 1737/40. URL: <<http://www.portraitindex.de/documents/obj/33901518>> (01.06.2014). Vgl. SCHALL, Lage, S. 140.

44 TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 120, Anm. 51; SAUER, General, S. 262.

45 TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 154, Anm. 11: »Wir empfehlen Dir [Gott] unsere durchlauchtige Frau Herzogin. Deine Hand hat ihr solche Wunden geschlagen; es kann sie auch niemand von Grund aus heilen, denn du allein. Als der Heiland dem Blindgeborenen Kot auf die Augen getan, da wurde er sehend. Mache du diesen Zufall ihr zur Augensalbe, zu sehen, wie wahr es ist, daß die Welt vergeht mit ihrer Lust«. Vgl. auch SCHALL, Lage, S. 141f. Ferner wurde, ohne die Herzogin auch nur davon in Kenntnis zu setzen, im Mai 1737 die katholische Kirchenmusik abgeschafft. Vgl. SAUER, General, S. 303.

46 Vgl. ebd., S. 298. SCHÖN, Herzogin, S. 128, führt dies auch auf eine mangelnde Kompromissfähigkeit Maria Augustas zurück, die sich weigerte, einen Revers zu unterschreiben, der sicherstellen sollte, dass derartige Zugeständnisse bei den Beisetzungsfeierlichkeiten den Religionsreversalien keinen Eintrag tun würden.

47 Die Herzoginwitwe verzichtete auf eine Beteiligung an der Administration und führte die Vormundschaft über die Prinzen gemeinsam mit dem Administrator Karl Rudolf, wobei der Geheime Rat eine Mitvormundschaft erhielt. Vgl. KOSER, Summepiskopat, S. 75, 78; BRÜSER, Karl Alexander, S. 232–235; SCHÖN, Herzogin, S. 127–134; SAUER, General, S. 299–306.

der gefundenen Regelung nicht zwingenderweise zu sehen. Die Lösung von 1737 kam vielmehr derjenigen von 1678 sehr nahe, als für den minderjährigen Herzog Eberhard Ludwig eine Regentschaft eingerichtet wurde⁴⁸.

Der Ausgleich mit den Landständen von 1737 bedeutete für Maria Augusta den Verlust »ihres traditionellen habsburgischen Beziehungsfeldes«⁴⁹. So kam es, dass sie sich in der österreichischen Erbfolgekrise ab 1740 an Preußen orientierte und 1741 der Erziehung ihrer Söhne am Berliner Hof zustimmte⁵⁰. Diese politische Umorientierung ging aber keineswegs mit einer Abkehr Maria Augustas und ihrer Kinder von ihrem katholischen Glauben einher, wie ihn selbst ihre Mutter Maria Ludovika im November 1737 befürchtete. Was sie indes nicht verhindern konnte, war, dass während der Minderjährigkeit ihres Sohnes Einschränkungen des katholischen Gottesdienstes verhängt wurden⁵¹. Als sie 1741 die katholische Taufe des Kindes eines altgläubigen Scherenschleifers in Ludwigsburg erzwingen wollte, scheiterte sie kläglich⁵².

1744 endete die Zeit der Regentschaftsregierung, nachdem Maria Augusta, die sich des Einflusses auf die Erziehung ihrer Söhne beraubt gesehen hatte, erfolgreich deren Rückberufung vom Berliner Hof betrieben und König Friedrich II. Karl Eugens vorzeitige Mündigkeitserklärung durch den von ihm abhängigen Kaiser Karl VII. veranlasst hatte⁵³. Viel Freude hatte die Herzogin an ihrem Ältesten aber nicht, der sie nach einem heftigen Zerwürfnis 1750 faktisch in Göppingen internieren ließ, wo sie 1756 verstarb⁵⁴.

48 Vgl. REYSCHER, Sammlung, Bd. 1, 1828, S. 192. Die damalige Herzoginwitwe war die Lutheranerin Magdalena Sibylla von Hessen-Darmstadt. In diesem Zusammenhang sei auch darauf verwiesen, dass Herzogin Maria Augusta von Seiten der Landschaft Ehrungen und finanzielle Zuwendungen zuteil wurden. Vgl. SAUER, General, S. 310, 312.

49 HAUG-MORITZ, Maria Augusta, S. 258.

50 Vgl. BRÜSER, Karl Alexander, S. 195f.; SAUER, General, S. 310–312. 1740 wurde Maria Augusta mit dem Preußischen Schwarzen Adlerorden und 1745 mit dem Bayreuther Roten Adlerorden ausgezeichnet.

51 Der Administrator Herzog Karl Friedrich verfügte 1740 einige Einschränkungen für den Gottesdienst in Ludwigsburg. Er untersagte per Reskript vom 20. Februar 1740 die Zulassung von Nichtwürttembergern zum Gottesdienst, verbot Taufen und Eheschließungen sowie die Einführung eigener Kirchen- und Schulbücher. Die Verbote richteten sich also gegen alle Elemente eines »Exercitium publicum«. Vgl. SCHALL, Lage, S. 140; SAUER, General, S. 309. Hier der Hinweis, auf einige Reliquien, darunter ein Stück vom Kreuz Christi, die die Herzoginwitwe vom Bischof von Siena erbat und erhielt.

52 Vgl. SCHÖN, Herzogin, S. 89f.

53 Vgl. Paul Friedrich von STÄLIN, Karl Eugen, in: ADB 15 (1882), S. 376–393, hier S. 377, Onlinefassung: URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/sfz57330.html>> (18.04.2014); SAUER, General, S. 311f.

54 Vgl. HAUG-MORITZ, Maria Augusta, S. 257f.; SAUER, General, S. 313–315. Das Zerwürfnis zwischen Mutter und Sohn hatte keine konfessionellen, sondern finanzielle Hintergründe und entzündete sich am Konflikt um die Erziehung der einzigen Tochter Maria Augustas, Prinzessin Augusta Elisabeth.

Karl Eugen und seine Brüder blieben zwar selbst katholisch. Dass ab 1797 wieder evangelische Herrscher in Württemberg regierten, lag aber nicht zuletzt in der Tatsache begründet, dass keiner der Söhne Karl Alexanders und Maria Augustas eine katholische Prinzessin heiratete. Aus der 1756 faktisch aufgelösten Ehe Karl Eugens mit Elisabeth Friederike Sophie von Brandenburg-Bayreuth, einer Nichte Friedrichs II. von Preußen, ging nur eine frühverstorbene Tochter hervor. Seine zweite, morganatische Ehe mit der ebenfalls lutherischen Franziska von Hohenheim blieb kinderlos. Auch der zweite Sohn, Ludwig Eugen (reg. 1793–1795), ging eine unstandesgemäße Ehe ein. Der jüngste, Friedrich Eugen (reg. 1795–1797), der als einziger überlebende legitime Nachkommen hatte, hatte 1753 Friederike Dorothea Sophia von Brandenburg-Schwedt, eine andere Nichte Friedrichs II. von Preußen, geheiratet. Auf ausdrücklichen Wunsch des Preußenkönigs mussten die Kinder aus dieser Ehe evangelisch erzogen werden⁵⁵. Auch dieses Negativbeispiel zeigt die besondere Bedeutung katholischer Ehefrauen für die Konsolidierung des katholischen Bekenntnisses in einer konvertierten Dynastie. Das einzige Kind Maria Augustas, das eine katholische und standesgemäße, wenngleich nicht besonders glänzende Ehe einging, war ihre Tochter Augusta Elisabeth, die 1753 mit dem Erbprinzen Karl Anselm von Thurn und Taxis verheiratet wurde. Auf die konfessionelle Zukunft ihrer Herkunftsfamilie hatte das freilich keine Auswirkungen⁵⁶.

Alles in allem war dem weiblichen Element im Herrscherhaus und seinen Bemühungen um eine Stärkung des Katholizismus in Württemberg wesentlich geringerer Erfolg beschieden als in Kursachsen. Dies lag freilich nicht am mangelnden Willen Herzogin Maria Augustas, die sich während der Regierung ihres Mannes vielmehr als eifrige Förderin ihres Glaubens profilierte und in dieser Haltung nicht zuletzt von ihrer Mutter bestärkt wurde. Dass die Herzogin mit ihren Bemühungen kaum zu reüssieren vermochte, lässt sich auf eine Reihe von Gründen zurückführen: Die dreieinhalbjährige Regierung ihres Mannes war zu kurz, um ihr die Etablierung von tragfähigen Netzwerken im Land zu ermöglichen, die ihr nach dem Tod Karl Alexanders eine beherrschende Stellung in der Regentschaftsregierung für ihren unmündigen Sohn gesichert hätten. In dieser heiklen Lage erwies sich auch

55 Vgl. die knappen biographischen Angaben bei Robert UHLAND, Karl Eugen, in: NDB 11 (1977), S. 267–269, Onlinefassung: URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/pnd118560158.html>> Otto von ALBERTI, Ludwig Eugen, regierender Herzog von Württemberg, in: ADB 19 (1884), S. 598f., Onlinefassung: URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/pnd101076614.html?anchor=adb>> UHLAND, Friedrich Eugen, in: Neue Deutsche Biographie 5 (1961), S. 595f., Onlinefassung: URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/pnd117753416.html>> LORENZ u.a., Haus, S. 258–268, 284–289.

56 Auch diese Ehe war wenig glücklich, denn Augusta Elisabeth wurde 1776 unter dem Verdacht eines Giftmordversuchs an ihrem Mann und anderen Familienmitgliedern von Herzog Karl Eugen interniert. Vgl. Gabriele HAUG-MORITZ, Augusta Elisabeth, in: LORENZ u.a., Haus, S. 269.

die kaiserliche Unterstützung für die Herzoginwitwe als unzureichend, die eben doch keine Habsburgerin, sondern »nur« eine Thurn und Taxis war. Als Spross einer neufürstlichen Aufsteigerdynastie verfügte sie weder über das symbolische noch über das soziale Kapital, um mehr als den Titel einer Obervormünderin zu behaupten. Ohne auf das Recht der katholischen Religionsausübung für sich und ihre Kinder zu verzichten, ließ sie es, nicht zuletzt aus finanziellen Erwägungen, in dieser Situation doch zu, dass ihre Söhne unter preußischen Einfluss kamen, womit die langfristige Rückkehr ihrer Familie zum Protestantismus absehbar war.

Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, Toleranz – der Stellenwert der »unsichtbaren Grenzen«

Eine der einflussreichsten Studien aus dem Bereich der Frühneuzeitforschung in den letzten Jahrzehnten war und ist die Arbeit von Etienne François zur Koexistenz von Katholiken und Protestanten in der paritätischen Reichsstadt Augsburg nach 1648, der die komplexen Gleichzeitigkeiten von Abgrenzungen, Koexistenz und Interaktionen mit dem treffenden Bild der »unsichtbaren Grenze« beschrieben hat⁵⁷. In den letzten Jahren ist im Zuge der Diskussion um die Trag- und Reichweite der Konfessionalisierungsthese verstärkt nach der Durchlässigkeit dieser Grenze gefragt worden⁵⁸. Auch zu diesem Themenkomplex könnte eine neuerliche Beschäftigung mit den Fürstenkonversionen und ihren Folgen wertvolle Beiträge leisten.

Zunächst einmal ist daran zu denken, dass die Konversion für den Konvertierenden selbst einen »Grenzübertritt« darstellte. Für das betroffene Land als Ganzes scheinen Fürstenkonversionen die konfessionellen Grenzen aber eher akzentuiert zu haben. Dies war wesentlich dadurch bedingt, dass eine konfessionelle Grenze innerhalb eines Territoriums entweder erst neu entstand oder eine neue Qualität erhielt, wenn sich plötzlich der Landesherr auf einer anderen Seite dieser Grenze befand als die überwiegende Mehrheit seiner Untertanen. Es wurde bereits gezeigt, dass nicht zuletzt die Sorge vor einer einseitigen Grenzverschiebung zugunsten der Altgläubigen die evangelischen Eliten dazu bewog, den Rahmen für den katholischen Gottesdienst in den Religionsreversalien klar zu definieren und möglichst eng zu ziehen.

57 Etienne FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, Sigmaringen 1991 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33).

58 Vgl. z.B. Kaspar von GREYERZ u.a. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003 (SchrrVRefG 201); Andreas PIETSCH/Barbara STOLLBERG-RILINGER (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013 (SchrrVRefG 214).

Ganz so starr und unüberwindlich wie in den Religionsreversalien und später im Erbvergleich festgelegt waren die konfessionellen Grenzen jedoch nicht. Die Fokussierung auf die vielfältigen Konflikte um die Grenzen der katholischen Bekenntnisfreiheit und um die Zulassung und Stellung von Katholiken im Herzogtum Württemberg sollten nicht den Blick dafür verstellen, dass es offenbar Möglichkeiten gab, zu einem mehr oder weniger stabilen und auf beiden Seiten der Grenze erträglichen *modus vivendi* zu finden.

Zwar zielten die Religionsreversalien von 1733 darauf ab, den Zustrom von Katholiken, insbesondere von solchen, die den eingesessenen Eliten Konkurrenz machen konnten, nach Württemberg zu begrenzen⁵⁹. Es gab aber schon vor dem Regierungsantritt Karl Alexanders Katholiken in Württemberg, und sie konnten sich dauerhaft halten, bis ihnen im 19. Jahrhundert die volle Bekenntnisfreiheit und Gleichberechtigung zugestanden wurde. In Ludwigsburg hatte schon Herzog Eberhard Ludwig den Katholiken die Messfeier erlaubt. Der Bauherr des neuen Residenzschlosses hatte dieses Zugeständnis 1710 gemacht, um den dringend benötigten italienischen Fachleuten den Aufenthalt in Württemberg zu erleichtern. Die Seelsorge wurde den Kapuzinern aus Weil der Stadt übertragen. Trotz der wiederholten Vorstellungen von Geheimem Rat, Konsistorium und Synode fand der Gottesdienst mit nur zeitweiliger Unterbrechung in dem zu diesem Zweck erbauten »Frisonischen Gartenhaus« statt. Um 1733 wurde die Zahl der Ludwigsburger Katholiken immerhin auf 600 Seelen geschätzt⁶⁰. Entgegen der Bestimmung der Religionsreversalien, den Gottesdienst in Ludwigsburg »in die Schrancken einer Privat-Devotion« zurückzuführen⁶¹, wurde der katholische Gottesdienst im »Frisonischen Gartenhaus« erst infolge des Erbvergleichs von 1770 eingestellt, zu einem Zeitpunkt also, als sich dank der Messen in der Ludwigsburger Schlosskapelle längst eine alternative Möglichkeit für den Kult etabliert hatte⁶². Und nach der Einstellung des Hofgottesdienstes dauerte es nicht lange, bis den Katholiken die Garnisonskirche zur Mitbenutzung

59 Beispielsweise sollten sämtliche Regierungs- und Verwaltungsposten sowie auch die Stellen an der Tübinger Universität und dem Stuttgarter Gymnasium illustre lutherischen Landeskindern vorbehalten sein, und es wurde untersagt, den Städten katholische Bürger »aufzudrängen«. Herzog Karl Alexanders Versicherung der Landes- und Kirchenverfassung. 1733 XII 17, in: REYSCHER, Sammlung, Bd. 2, S. 464–467.

60 Vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 7–10. Das »Frisonische Gartenhaus« geht zurück auf den Hofbaudirektor Donato Giuseppe Frisoni (1683–1735). Vgl. SCHALL, Lage, S. 125f.

61 Durch den Verweis auf Art. V, 34 IPO wurde verdeutlicht, dass hiermit eine bloße »Devotio domestica« gemeint war. Herzog Karl Alexanders Versicherung der Landes- und Kirchenverfassung. 1733 XII 17, in: REYSCHER, Sammlung, Bd. 2, S. 467.

62 Erbvergleich zwischen Herzog Karl Eugen und der württembergischen Landschaft. 1770 II 27/ III 3, in: Ebd., S. 550–609, hier S. 568. Vgl. KOSER, Summepiskopat, S. 129f., 137. Allerdings musste erst Kaiser Joseph II. auf den Herzog einwirken, damit er seine Zusage bezüglich der Einstellung des Gottesdienstes einlöste.

zugewiesen wurde. Ohne dass sich derzeit präzise Aussagen zu den Formen des Zusammenlebens von Katholiken und Protestanten machen ließen, ist also festzuhalten, dass es ein solches Zusammenleben zumindest in den beiden Hauptstädten des Herzogtums und auch in der Umgebung katholischer Enklaven wie der Reichsstadt Weil der Stadt offenbar gegeben hat.

Die Religionsreversalien von 1733 und der Erbvergleich von 1770 ließen allerdings keinerlei Zweifel daran, dass der Status der Katholiken ein minderberechtigter sein sollte. Dies wurde immer wieder durch die lutherischen Amtsträger unterstrichen. Taufen und Eheschließungen sollten ganz den evangelischen Pfarrern vorbehalten bleiben, Versehgänge zu Kranken sollten die Hofkapläne zwar unternehmen dürfen, hierfür allerdings beim Konsistorium anfragen, um zu verdeutlichen, dass dies nicht »ex jure«, sondern »ex privilegio« geschehe⁶³. Durch zwei herzogliche Reskripte vom Mai 1736 und Februar 1737, die das Konsistorium erwirkt hatte, wurde der Spielraum der katholischen Geistlichen weiter eingeschränkt: Künftig war ihnen die Krankenseelsorge nur nach Genehmigung des Oberamts und bei geschlossenen Türen erlaubt⁶⁴.

Allgemein kann von einer positiven, Andersartigkeit wertschätzenden oder auch nur respektierenden Toleranz gegenüber den Katholiken nach bisherigem Kenntnisstand – wohlgermerkt mitten im sogenannten Jahrhundert der Aufklärung – in Württemberg kaum die Rede sein. Viel passender, um ihre Situation zu beschreiben, erscheint der Begriff »toleration« im Sinne einer eher widerwilligen Duldung, wie ihn Benjamin Kaplan vorgeschlagen hat⁶⁵.

Es gibt freilich Indizien für einen gewissen Wandel in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts. Eine Institution, in der eine recht weitgehende interkonfessionelle Gemeinschaft praktiziert wurde, war die 1770 gegründete Hohe Karlsschule. Dies stieß allerdings auf den Widerspruch des Größeren Ausschusses der Landschaft, der in der Aufnahme von Katholiken und ihrer gemeinsamen Erziehung mit Protestanten einen Schritt zum verhassten Simultaneum zu erblicken glaubte, da abwechselnd das katholische und das

63 Vgl. SAUER, General, S. 187f.; TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 60f.

64 Vgl. ebd., S. 108f. Zudem sollten die Geistlichen einen schriftlichen Revers ausstellen, dass diese Erlaubnis unerheblich für die Rechtslage sei. SAUER, Geschichte, Bd. 3, S. 289, berichtet, dass auch Herzog Karl Alexander insgesamt eine restriktive Haltung gegenüber den Aktivitäten der Geistlichen außerhalb des Hofes eingenommen habe. Den Kranken habe man aber den geistlichen Beistand nicht versagt. Im Bereich der Militärseelsorge, die außerhalb der regulären Pfarrorganisation stand, nutzte der Herzog die bestehenden Freiräume allerdings zugunsten einer weitgehenden Gleichberechtigung seiner Konfession. Vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik, S. 72–79, knapp auch BRÜSER, Karl Alexander, S. 177.

65 Benjamin J. KAPLAN, *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Cambridge, MA u.a. 2007, S. 11, spricht von einer »nitty-gritty practice of toleration«.

evangelische Vaterunser gebetet und an Sonn- und Feiertagen die Messe quasi öffentlich gefeiert werde. Zudem würden kranke Schüler in das Stuttgarter Waisenhaus gebracht, das (lutherischen!) Landeskindern vorbehalten sei. Aufs höchste beunruhigt wurde der Ausschuss schließlich durch die Rede eines Magisters Hauff, die er am Geburtstag des Herzogs in der Tübinger Aula hielt, in welcher er die Hohe Karlsschule rühmte, in die Angehörige aller Konfessionen aufgenommen würden, und den Geist der Intoleranz geißelte⁶⁶. Karl Eugen ließ zwar dem Tübinger Senat und Magister Hauff eine Rüge wegen der Rede erteilen, wies aber die Vorwürfe des Ausschusses im Übrigen zurück. 1776 gestand der Herzog zu, zukünftig keine Katholiken mehr in der Karlsschule unterrichten zu lassen, ohne sich jedoch an dieses Versprechen zu halten⁶⁷.

Von transkonfessionellen Öffnungen lässt sich im Zusammenhang mit einer Reform des katholischen Hofgottesdienstes in den letzten Jahren Karl Eugens sprechen. Diese Reform wurde von einer neuen Generation von aufgeklärten Geistlichen getragen, wobei die jungen Hofkapläne, darunter Benedikt Maria Werkmeister, mit dem Fernziel einer Vereinigung der christlichen Konfessionen deutliche Anleihen bei den Protestanten machten, so in dem Gesangbuch von 1784, das zahlreiche Lieder lutherischer und calvinistischer Provenienz, aber kein einziges Marienlied enthält. Latein wurde als Gottesdienstsprache immer weiter zurückgedrängt. Dass der katholische Hofgottesdienst in dieser Zeit, jedenfalls nach dem Zeugnis Werkmeisters, auf positives Interesse auch in der evangelischen Mehrheitsbevölkerung stieß, mag mit seinen geänderten Formen und mit der Verbreitung aufgeklärter Toleranzvorstellungen zusammenhängen. Hinzu kamen vertrauensbildende Maßnahmen, denn anders als ihre Vorgänger standen Werkmeister und seine Mitbrüder in freundschaftlichen Beziehungen zu gebildeten Württembergern, wie den Professoren der Karlsakademie, und vermieden alle Verstöße gegen die Landesgesetze⁶⁸. Auch eine gemeinsame Verabschiedung

66 Vgl. KOFLER, Summepiskopat, S. 138f. Zugleich machte Hauff deutlich, dass man sich von den Normen des Westfälischen Friedens lösen solle.

67 Vgl. SÄGMÜLLER, Aufklärung, S. 34, 184. Das geht auch aus den Schüler- resp. Studentenlisten der Hohen Karlsschule hervor. Die Katholiken machten immerhin 19,2 % derjenigen Schüler/Studenten aus, über die Angaben zur Konfession vorliegen (282 von 1471). Dabei handelte es sich ausschließlich um »Eleven«, also auswärtige Schüler/Studenten. Von den städtischen (»Oppidianer«), zu denen keine Angaben vorliegen, dürfte aber der weitaus überwiegende Teil lutherisch gewesen sein, sodass insgesamt der Katholikenanteil niedriger lag, immerhin aber nicht zu vernachlässigen ist. Auffällig sind einige Konjunkturen. So wurden nach dem Umzug der Karlsschule von der Solitude nach Stuttgart (November 1775) für etwa eineinhalb Jahre (bis Mai 1777) zunächst keine Katholiken aufgenommen, und dann stieg deren Anteil nur langsam wieder an. Vgl. Werner GEBHARDT, Die Schüler der Hohen Karlsschule. Ein biographisches Lexikon, Stuttgart 2011, S. 29, 65–71.

68 Vgl. (durchaus in selbstlegitimierender Absicht) WERKMEISTER, Geschichte, S. 458–567, bes. S. 481f.; scharf gegen die katholische Aufklärung polemisierend Johann Baptist SÄGMÜLLER,

von Truppen durch einen katholischen und einen evangelischen Geistlichen war nun möglich⁶⁹. Entspannend dürfte in dieser Zeit auch gewirkt haben, dass der Herzog selbst gelegentlich evangelischen Gottesdiensten beiwohnte und so der Landeskonfession Respekt zollte⁷⁰. Man könnte somit festhalten, dass die ostentative sowohl trans- wie interkonfessionelle Öffnung des Herzogs und seiner Hofgeistlichen konfliktentschärfend wirkte. Nicht zuletzt aber dürfte auch die Perspektive entspannend gewirkt haben, dass nach dem Tod Karl Eugens und seiner Brüder ein lutherischer Herzog die Regierung übernehmen würde.

Fazit

Die Konflikte, die der Regierungsantritt einer katholischen Linie des Herzogshauses im lutherischen Württemberg nach sich zog, besaßen materielle und symbolische Komponenten. Nicht zuletzt dank der Religionsreversalien von 1733 hielten sich die materiellen Folgen in Grenzen. Zu keiner Zeit drohte ein radikaler Umsturz der konfessionellen Verhältnisse zugunsten des Katholizismus, auch wenn der Fürst und seine Umgebung zum Nukleus bzw. Beschützer katholischer Gemeinden wurden. Die exklusive Stellung der lutherischen Kirche als des allein zugelassenen öffentlichen Bekenntnisses erschien dagegen zeitweise durchaus bedroht, indem der Herzog für seinen Hofgottesdienst Elemente eines »Exercitium publicum« beanspruchte. Die symbolische und die materielle Ebene des Konflikts waren dabei unauflöslich miteinander verschränkt: So hätte die schleichende Präsenz des katholischen Gottesdienstes im öffentlichen Raum unter Umständen der rechtlichen Anerkennung des »Exercitium publicum« und dem Simultaneum den Weg bahnen können.

Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744–1793). Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung, Freiburg i.Br. 1906; knapp auch TÜCHLE, *Reformation*, S. 276f.; SAUER, *Geschichte*, Bd. 3, S. 290f. Freilich gab es Spannungen zwischen dem Herzog und seinen Hofpredigern, insbesondere mit dem Franziskaner Eulogius Schneider (Hofprediger seit 1786), einem Anhänger der Aufklärung und später der Französischen Revolution, der 1789 den Hof verließ und 1794 in Paris guillotiniert wurde. Vgl. Georg SEIDERER, Art. »Schneider, Eulogius«, in: NDB 23 (2007), S. 288f. [Onlinefassung], URL: <<http://www.deutsche-biographie.de/pnd118609521.html>> (16.10.2013).

⁶⁹ Vgl. SÄGMÜLLER, *Aufklärung*, S. 19.

⁷⁰ Siehe ZIEGESAR, *Tagebuch*, S. 228: »Den 4. Nov. 1770. Tübingen. War der ›Carls- und Namens-Tag des Herzogs, welcher en Galla celebrirt wurde [...]. Vorm. um 10 Uhr fuhren der Herzog en Galla in die Evangelische Kirche und hörten daselbst die Rectors. Predig von Herrn Dr. Sartorius«; S. 245 zu einem evangelischen Gottesdienstbesuch des Herzogs in Urach am 12. Mai 1771; anschließend hörte er die Messe.

Durch die Regierung eines konvertierten Fürsten entstand ein spezifisches Spannungsverhältnis, da der Landesherr, dem die Untertanen Gehorsam und Loyalität schuldeten, außerhalb der Landeskirche stand, einer minderberechtigten Konfession angehörte, sich für seinen eigenen Gottesdienst gravierenden und als der eigenen Ehre abträglich empfundenen Restriktionen unterworfen sah und (keineswegs ganz ohne Grund) sozusagen unter Generalverdacht stand, diese Situation ändern zu wollen. Daraus resultierte eine höchst labile Situation, die trotz bestehender normativer Regelungen immer wieder neue Aushandlungsprozesse auf verschiedenen Ebenen erforderlich machte. Nicht zuletzt ging es bei den Konflikten eben darum, der Konfession des Fürsten einen Platz in den öffentlichen Räumen zu verschaffen bzw. zu verwehren. Wenn der katholische Herzog und die Herzogin also danach strebten, den Spielraum für die Ausübung ihres Bekenntnisses zu erweitern, taten sie das nicht in erster Linie aus einem missionarischen Impetus heraus. Der schließlich erreichte, labile *Modus Vivendi* erscheint in seinen Ergebnissen auch vor diesem Hintergrund nicht zufällig. Im eigentlichen Zentrum des lutherischen Landes, in Stuttgart, blieben dem katholischen Gottesdienst deutlich engere Grenzen gesetzt als in der neuen Residenz Ludwigsburg, wo es Karl Alexander und seinen Söhnen gelang, mit der Herzogsgruft einen zentralen Ort für die dynastische *Memoria* in Besitz zu nehmen.

Die Fokussierung auf die zahlreichen Konflikte sollte nicht den Blick darauf verstellen, dass es eben doch gelang, mehr oder weniger dauerhafte Lösungen zu finden, die das Funktionieren der württembergischen Regierung und Verwaltung unter einem katholischen Herzog dauerhaft ermöglichten. Im 18. Jahrhundert war die Herrschaft eines konfessionsverschiedenen Fürsten ein zwar immer noch gravierendes und äußerst konflikträchtiges, aber ein zu bewältigendes Problem.

Was am württembergischen Beispiel auch deutlich wird, ist eine nachlassende Konfliktbereitschaft im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Dies mag einerseits an der Entschärfung des Konflikts durch die absehbare Sukzession eines protestantischen Herzogs gelegen haben, zugleich aber auch an der Durchsetzung aufgeklärter Toleranzgedanken und an der inter- bzw. transkonfessionellen Öffnung von Teilen der württembergischen Eliten sowie der Hofkapläne. Für den Großteil des Untersuchungszeitraums ist allerdings weniger von einer praktizierten Toleranz, sondern allenfalls von einer »toleration«, im Sinne einer eher widerwilligen Duldung, der Katholiken auszugehen⁷¹.

Der vorliegende Beitrag konnte das Erkenntnispotenzial dieses Untersuchungsgegenstandes nur ansatzweise ausloten. Weitgehend ausgeklammert bleiben musste das Wechselspiel der württembergischen Konfliktparteien

71 Vgl. KAPLAN, *Divided*.

mit Auswärtigen, wie der Römischen Kurie, dem Kaiser, den Reichsständen und dem Reichstag. Für eine tiefergehende Bearbeitung dieses Themas wäre eine Einbeziehung dieses Aspekts hingegen unabdingbar – und zugleich eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Das gilt besonders für den Kommunikations- und Handlungsraum Reich⁷². Das Reich und seine Normen bildeten für alle württembergischen Akteure einen anerkannten Referenzrahmen. Keiner von ihnen argumentierte ausdrücklich gegen das Reichsrecht, sondern strittig war zwischen ihnen die angemessene Adaption seiner Normen, v.a. des Westfälischen Friedens, auf die Situation in Württemberg. Wichtig waren auch die wechselseitigen Wahrnehmungen und die Interaktionen zwischen unterschiedlichen Territorien, in denen katholisch gewordene Dynastien über eine evangelische Mehrheitsbevölkerung herrschten, namentlich Kursachsen und die Kurpfalz.

Diese Beobachtungen mögen nur andeuten, dass eine erneute Beschäftigung mit dem alten Thema der Fürstenkonversionen ein beachtliches Erkenntnispotenzial verspricht. Besonders weiterführend könnten dabei akteurszentrierte, über die Grenzen des betroffenen Territoriums hinausgreifende Untersuchungen sein, die die Beteiligten nicht einfach in ein Schema evangelisch – katholisch pressen, sondern berücksichtigen, dass der Herzog, die Herzogin, die evangelischen Mitglieder der Dynastie, die Geheime Räte, die Landschaft, die katholischen Hofkapläne, die evangelische Geistlichkeit etc. jeweils spezifische und sich durchaus auch ändernde Interessen verfolgten und in wechselnden Kontexten agierten. Über den engeren Untersuchungsgegenstand hinaus dürften derartige Studien auch einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Reichs als Kommunikations- und Aktionsraum⁷³ sowie zur Auslotung des Stellenwerts des Konfessionellen nach dem Konfessionellen Zeitalter leisten.

72 Vgl. Gabriele HAUG-MORITZ, Was heißt »Reichs- und Landesgeschichte verbinden«? Zur fort-dauernden Aktualität eines alten Forschungspostulats, in: Dieter R. BAUER (Hg.), Netzwerk Landesgeschichte. Gedenkschrift für Sönke Lorenz, Ostfildern 2013 (Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte 21), S. 17–30.

73 Vgl. z.B. Peter BRACHWITZ, Die Autorität des Sichtbaren. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts, Berlin u.a. 2011 (Pluralisierung & Autorität 23); Johannes ARNDT, Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. Die publizistische Darstellung politischer Konflikte im Heiligen Römischen Reich 1648–1750, Göttingen 2013 (VIEG Bd. 224), bes. Kapitel II, 5 zum Siegerner Konfessionsstreit.

Christopher Voigt-Goy

Der Erfurter »Liederstreit« 1712

In mehrkonfessionellen Städten des Alten Reichs gehörte die öffentlich inszenierte Abgrenzung der Konfessionsgruppen voneinander oft zum Jahresrhythmus. Gelegenheiten dazu bot gerade der kirchliche Festkalender reichlich: Bei Prozessionen der einen wurde von den anderen die Wäsche aus dem Fenster gehängt oder dieses am hohen Feiertag geöffnet, damit der Bratenduft die Straße erreichte. Die historische Forschung hat eine Unmenge solcher Phänomene entdeckt und deren Persistenz vom frühen 16. Jahrhundert bis weit in die Neuzeit hinein aufgezeigt. Dass solche Praktiken dabei durch ihre ritualisierte Ausgestaltung die soziale Integration der Stadtgesellschaft als Ganze zu begünstigen vermochten, hat Etienne François in seiner berühmten Studie über die »unsichtbare Grenze« im frühneuzeitlichen Augsburg plausibel gemacht¹. Allerdings blieben solche Abgrenzungspraktiken selbst dann noch kontextsensible Krisenherde, die bei Gelegenheit in handfeste Konflikte umschlagen und weite Kreise ziehen konnten².

Im Folgenden möchte ich mit dem »Erfurter Liederstreit« von 1712 einen solchen Fall in den Blick nehmen. In diesem Streit verdichtete sich, nicht zum ersten Mal, die spannungsreiche Beziehung zwischen der katholischen Kurmainzer Herrschaft und ihrer mehrheitlich lutherischen Stadt seit der »Erfurter Reduktion« im Jahr 1664. Diese hatte dem anhaltenden Streben der Stadt nach Reichsunmittelbarkeit endgültig einen Riegel vorgeschoben und sie, wie Heinz Duchhardt formulierte, »immer deutlicher auf den Weg einer gehorsampflichtigen Landstadt verwiesen«³. Zwar war dabei den Lutheranern in Erfurt unter Verweis auf Art. V, Abs. 31ff. des Osnabrücker Friedensvertrags zugesichert worden, dass sie in ihrer Religionsausübung »frey, ruhig, und ungehindert gelassen und darinne unter keinem Vorwand beinträchtigt [sic!] werden sollen«⁴. Allerdings bedeutete der Nichteingriff

1 Etienne FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, Sigmaringen 1991 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33), S. 143–167.

2 Vgl. dazu Benjamin J. KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA 2007, S. 73–98.

3 Heinz DUCHHARDT, *Erfurt und Mainz. Skizzen einer spannungsreichen und fruchtbaren Beziehungsgeschichte*, in: Konrad SCHEURMANN/Jördis FRANK (Hg.), *Neu entdeckt. Thüringen – Land der Residenzen. 2. Thüringer Landesausstellung Schloss Sondershausen*, Bd. 3: *Essays*, Mainz 2004, S. 105–108, hier S. 106.

4 *Religions-Assecuration von Johann Philipp von Schönborn* (12. Dezember 1664), zit. bei Johann Rudolph KIESSLING, *Historische Nachricht, von der im Jahr 1712 in Erfurt, über die*

in die Belange der anderen Konfession nach allgemein geteilter katholischer Rechtsauffassung keineswegs, den Konfessionsstand einer Stadt bzw. eines Territoriums gänzlich unberührt zu lassen. Eine Förderung des tridentinischen Katholizismus sah man durch das im Westfälischen Frieden im Grundsatz bestätigte »ius reformandi« des Landesherrn abgedeckt⁵. Dies umfasste auch eine gezielte Stärkung der Präsenz des Katholizismus im öffentlichen Raum. In Erfurt wurde das vor allem in der um Fronleichnam stattfindenden »Angerprozession« sichtbar, die unter der Regie der seit der »Reduktion« nachdrücklich protegierten Jesuiten zur Aufsehen erregenden *demonstratio catholica-politica* avancierte⁶: Mit über 300 aktiv Beteiligten band sie einen substantiellen Teil der katholischen Stadtbevölkerung ein. Die Prozession bot zudem die Gelegenheit, den Lutheranern die nötige Reverenz vor der Monstranz nachdrücklich klar zu machen. Das übernahmen neben der Gestalt des Brudermörders Kain mit seiner Keule, die für die beistehenden schaulustigen Lutheraner zuständig war, die Soldaten der Kurmainzer Garnison, welche während der Prozession ab und zu Salut schossen – als Zeichen der Präsenz Christi, wie die Jesuiten angesichts der lutherischen Kritik an dieser übrigen weit verbreiteten Praxis apart begründeten⁷.

Demgegenüber fiel die meines Wissens einzige straßenfüllende Zurschaustellung des »lutherischen Erfurt« erheblich weniger spektakulär aus. Es handelte sich dabei um das seit 1616 per Schulgesetz veranlasste Currensingen zwischen Weihnachten und Heilige Drei Könige, bei dem die Schüler der lutherischen Ratsgymnasien Kirchenlieder vortragend durch die Stadt zogen⁸. Das Singen lutherischer Lieder im öffentlichen Raum hatte seit der Interimskrise der späten 1540er Jahre an vielen Orten ein beträchtliches symbolpolitisches Gewicht⁹. Erfurt war keine Ausnahme, wie die Ereignisse zur

drey Lieder: O! HERR GOtt! dein göttlichs Wort &c. Erhalt und HERR bey deinem Wort &c. Das alte Jahr vergangen ist &c. entstandenen Religionsstreitigkeit, zur Ergänzung der Kirchengeschichte des jetzigen achtzehenden Jahrhunderts, Coburg 1767, S. 85.

- 5 Bernd Christian SCHNEIDER, *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Tübingen 2001 (JusEcc 68), S. 469–473. Zur Religionspolitik von Lothar Franz von Schönborn vgl. Alfred SCHRÖCKER, *Zur Religionspolitik Kurfürst Lothar Franz von Schönborn*, in: ArchHessG 36 (1978), S. 189–299.
- 6 Joachim MEISNER, *Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt*, Leipzig 1971 (EThSt 26), S. 123–183.
- 7 Ebd., S. 146 (zur Gestalt des Brudermörders) und 158 (zu den Soldaten). Zum frühneuzeitlichen Prozessionswesen vgl. nun die glänzende Einführung von Thomas WELLER, *Ordnung in Bewegung. Zur politisch-sozialen Funktion von Prozessionen in der frühneuzeitlichen Stadt*, in: Ruth CONRAD u.a. (Hg.), *Säkulare Prozessionen. Zur religiösen Grundierung von Umzügen, Einzügen und Aufmärschen*, Tübingen 2015 (Colloquia historica et theologica) [im Druck].
- 8 MEISNER, *Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen*, S. 149.
- 9 Patrice VEIT, *Entre violence, résistance et affirmation identitaire. A propos du cantique de Luther »Erhalt uns Herr bei deinem Wort« aux XVI^e et XVII^e siècles*, in: Kaspar von GREYERZ/Kim SIEBENHÜNER (Hg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, Göttingen 2006 (VMPIG 215), S. 265–301. Allgemeinerer Überblick bei: Irmgard

Jahreswende 1711/12 zeigen, die den sogenannten »Liederstreit« ins Rollen brachten. Dabei ist es unbekannt, was die Currendschüler dazu veranlasste, bis in die späte Nacht hinein vor den Häusern katholischer Stadtbewohner die dritte Strophe des lutherischen Neujahrsklassikers *Das alte Jahr' vergangen ist* immer wieder zu Gehör zu bringen. Sie lautet:

Entzieh' uns nicht dein heilsam Wort,
welch's ist der Seelen höchster Hort;
fürs Papst's Lehr', Abgötterei,
Behüt' uns, Herr, und steh' uns bei¹⁰.

Dass sowohl die Handlungen der Schüler wie der Text des Liedes als Provokation wahrgenommen werden konnten, ist nur allzu offensichtlich und hatte zur Folge, dass die Schüler – wie der Erfurter Chronist notierte – »mit harten Worten, wohl auch mit Schlägen« von den Hausbewohnern vertrieben wurden¹¹. Bei einem einzigen Zwischenfall blieb es nicht. Vielmehr scheint das Currendsing in diesem Jahr besondere Empfindlichkeiten ausgelöst zu haben. Es mobilisierte krisenverschärfend Teile der katholischen Bevölkerung. Noch einmal der Chronist:

Allein darumb haben doch nachgehend einige sich sehr vergangen, daß sie ohne obrigkeitlichen Befehl den Evang[elischen] Knaben, wann sie aus der Schul gegangen, die Gesangbücher mit Gewalt abgenommen, und aus einigen das obged[achte] Lied herausgerißen, in andern aber die Hälfte des dritten Verses mit Dinten durchstrichen und ausgelöschet¹².

Das Aufwallen dieses Protests nahm die Kurmainzer Regierung zwecks Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in die Pflicht. Für den seit 1702 als Statthalter fungierenden Philipp Wilhelm von Boineburg war das aber die Gelegenheit, ein schon früher erfolglos lanciertes Verbot von solchen lutherischen Liedern wiederaufzugreifen, welche katholischerseits als

SCHETTLER, Kirchengesang und Konfession. Die konfessionssymbolische Bedeutung des Kirchenlieds von der Reformation bis zur Aufklärung, in: Jan BRADEMANN/Kristina THIES (Hg.), *Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit*, Münster 2014 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 47), S. 335–361.

10 Zum Liedtext: Philipp WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts*, Bd. 5, Hildesheim 1964 (ND der Ausgabe Leipzig 1877), S. 125.

11 Erfurtische Chronicken, zit. bei Christian BRODBECK, Philipp Wilhelm Reichsgraf zu Boineburg – Kurmainzischer Statthalter zu Erfurt (1656–1717), in: *MittVGErfurt* 44 (1927), S. 1–176, hier S. 124.

12 Zit. ebd., S. 124 Anm. 3.

anstößig empfunden werden konnten¹³. Mit diesem Verbot wäre nicht nur der Stein des Anstoßes für weitere katholischen Unruhen in der Stadt beseitigt, sondern zugleich auch dem Erfurter Luthertum im Konkurrenzkampf um die konfessionssymbolische Besetzung des öffentlichen Raums ein Schlag versetzt worden. Mit Boineburgs Versuch, dieses Verbot durchzusetzen, begann der Erfurter »Liederstreit« im eigentlichen Sinn.

Der »Liederstreit« umfasst zwei recht unterschiedliche Dimensionen, die wir nacheinander betrachten werden. Zunächst (I.) richten wir den Blick auf die Erfurter Ereignisse in der ersten Jahreshälfte 1712. Danach (II.) wenden wir uns der publizistischen Verarbeitung des Streits durch Johann Kießling zu, der im Zug des Streits sein Amt als Prediger der Kaufmannskirche verloren hatte. Abschließend (III.) ist Bilanz zu ziehen.

I.

Die Quellen- und Aktenlage für die Rekonstruktion der Vorfälle in Erfurt ist zwar im Detail nicht immer eindeutig¹⁴, lässt aber folgenden Ablauf erkennen: Mitte Januar 1712 bestellte Boineburg den Vorsitzenden des Stadtrats ein, den lutherischen Oberratsmeister Cöhler, und stellte ihn vor eine Alternative: Entweder unterließen die Lutheraner in Zukunft das Singen konfessionspolemischer Lieder oder sie müssten mit eingreifenden Maßnahmen seitens der Regierung rechnen. In einem späteren Aktenstück ist davon die Rede, Boineburg habe »extrema media« angekündigt¹⁵. Neben dem Lied *Das alte Jahr' vergangen ist* nannte Boineburg dabei die Choräle *Erhalt' uns, Herr, bei deinem Wort* sowie *O Herre Gott, dein göttlich' Wort*. Nach dieser Instruktion kamen am 18. Januar der Stadtrat und das Geistliche Ministerium zusammen.

Nun hatten der Stadtrat und das Ministerium schon einige Erfahrung mit solchen Drohungen durch die Kurmainzer Regierung. Auch und gerade mit Bezug auf lutherisches Liedgut. Bereits 1686/87 war ein Konflikt um die dritte Strophe des Lieds *Das alte Jahr' vergangen ist* ausgebrochen, der aber dadurch schnell beigelegt wurde, dass der Stadtrat der Regierung in Aussicht

13 Ebd., 122f.

14 Die bislang beste Darstellung des Streits stammt von BRODBECK, Philipp Wilhelm Reichsgraf zu Boineburg, S. 124–129. Die von ihm unter anderem herangezogenen, zum Glück teils ausführlich zitierten Akten aus dem Staatsarchiv/Landeshauptarchiv Magdeburg sind offenbar verloren. Nicht so das auch hier ausgewertete Aktenkonvolut aus dem Erfurter Stadtarchiv: StAE 1–1/X A 1–4 (eigene, teils falsche Blatzzählung). Nicht in der Darstellung, aber in der Präsentation von Quellenstücke nützlich ist KIESSLING, Historische Nachricht.

15 Gutachten der Theologischen Fakultät Leipzigs vom 25. Juni 1712, StAE 1–1/X A 1–4, Bl. 73r–78v, hier Bl. 73v. Insgesamt ist dieses Gutachten für den Ablauf des Streits ertragreich.

stellte, einem förmlichen Verbot zuvorzukommen und in Absprache mit dem Ministerium aus »christlicher Freiheit« in Zukunft auf das Singen dieser Strophe zu verzichten¹⁶. Just diese Strategie griff man nun wieder auf, indem man beschloss, ein gemeinsames Schreiben an den Statthalter aufzusetzen des Inhalts, dass alles bei dem Zustand von 1686/87 bleiben solle¹⁷. Zu dem Schreiben kam es nicht. Denn kurz nach der erwähnten Sitzung von Stadtrat und Ministerium bestellte Boineburg, der wohl von dem dort beschlossenen Vorhaben erfahren hatte, abermals den Oberratsmeister Cöhler zu sich und forderte eine verbindliche Entscheidung in der Sache »ohne Anstand und ohne Zuthung des Ministerii, mit dem sie nichts wollten zu thun haben«¹⁸. Boineburgs politisches Kalkül manifestierte sich in dieser Aufforderung: Offensichtlich setzte er darauf, durch eine Erhöhung des Entscheidungsdrucks die Entstehung eines einmütigen Konsenses zwischen zumindest dem lutherischen (Groß-)Teil des Rats und dem Ministerium zu verhindern, demgegenüber auch er als Statthalter so gut wie machtlos gewesen wäre. Tatsächlich fiel die Entscheidung, maßgeblich durch Cöhler vorangetrieben, schon am 20. Januar ganz in Boineburgs Sinn: Der lutherische Ratsteil beschloss einstimmig

ex libertate christiana, und ohne Präjudiz der Religions-Freiheit, sothane [scil. die drei genannten Lieder] in unsern Kirchen, in der Stadt, und auf dem Lande, sowohl auch auf den Gassen auszusetzen, und davon zu abstrahiren, als etwann grössere Ungelegenheit davon zu erwarten¹⁹.

Was Cöhler dazu antrieb, sich derart das Anliegen des Statthalters zu eigen zu machen, bleibt unklar. Vielleicht war das dem Umstand geschuldet, dass der Oberratsmeister zugleich als Kammermeister zur Kurmainzer Regierung gehörte. Das Geistliche Ministerium jedenfalls war düpiert, auch wenn der Beschluss inhaltlich von dem bereits gemeinsam getroffenen Plan nicht wirklich abwich. Wie eine etatistische Maßregelung gegenüber dem Ministerium musste die Übersendung einer Abschrift des Ratsbeschlusses am 25. Januar wirken der zudem mit der Unterschrift »Decretum a Senatu Aug. Confession« Rechtsverbindlichkeit beanspruchte. Nachgerade überdeutlich wurde so dem Ministerium klar gemacht, dass es in Fragen der öffentlichen

16 Vgl. dazu mit Quellenstücken Georg QUEHL, Die Religion der Thüringer, Erster Theil: Das Heidenthum der Thüringer – den Eintritt und die erste Verbreitung des Christenthums in Thüringen, und die Darstellung der Prediger-Kirche in Erfurt enthaltend, Erfurt 1830, S. 229–233.

17 StAE 1–1/X A 1–4, Bl. 73v–74r.

18 So die Mitteilung Cöhlers an den Rat zit. bei KIESSLING, Historische Nachricht, S. 16. Vgl. StAE 1–1/X A 1–4, Bl. 39.

19 Zit. KIESSLING, Historische Nachricht, S. 16f.

Ordnung selbst dann nichts zu sagen hatte, wenn die öffentliche Ordnung mit kirchlichen Angelegenheiten zusammenhing.

Durch den Ratsbeschluss geriet das Ministerium in eine Zwickmühle. Einerseits konnte es den Beschluss nicht einfach ignorieren, weil es dann als konfessioneller Unruhestifter dagestanden hätte. Andererseits konnte es aber die Art und Weise, wie mit ihm umgegangen worden war, nicht einfach auf sich sitzen lassen, weil das seinem Ansehen in der Stadtbevölkerung geschadet hätte. Dementsprechend griff das Ministerium zum Mittel symbolischer Aktionen²⁰: Zunächst wurde am 10. Februar eine Deputation des Ministeriums zum Oberratsmeister geschickt. Sie teilte mit, dass das Ministerium, falls der Statthalter weiter auf Abschaffung der Lieder bestehe, einem solchen Verbot nicht Folge leisten werde, »als Schimpff und Schanden zu gewahren stünden«. Dass diese Ankündigung allerdings nicht die Aufkündigung des Einverständnisses in der Sache mit dem Stadtrat bedeutete, machte dann am 18. Februar eine zweite Deputation deutlich. Sie teilte zwar große rechtliche Bedenken bezüglich einer obrigkeitlich verfügten Abstellung der Lieder mit, fügte dann aber hinzu: »man wolle sich mittlerweile also in dieser Sache verhalten, daß keine Klagen wider daßelbe [scil. das Ministerium] geführt werden«. Faktisch wurde damit der Stadtratsbeschluss durch das Ministerium unterstützt.

Allein Boineburg ging noch einen Schritt weiter. Mit Anbruch der Fastenzeit Ende Februar 1712 ließ er die Buchhändler Erfurts mündlich vermahnen, dass ihnen unter Strafe der Verkauf von Gesangbüchern verboten sei, in denen die Lieder *Das alte Jahr' vergangen ist, Erhalt' uns, Herr, bei deinem Wort* und *O Herre Gott, dein göttlich' Wort* enthalten waren²¹. Gegen Boineburgs Zensurmaßnahmen, die zu (milden) Geldstrafen für zwei Buchhändler Erfurts führten, legte das Geistliche Ministerium umgehend einen förmlichen Protest ein. Eine Antwort jedoch erhielt es längere Zeit nicht, was nach Ostern – am 7. April – zu einer nochmaligen Diskussion im Ministerium über das zukünftige Verhalten in der Liederfrage führte. Die Debatte mündete in die Übereinkunft, dass man den bisherigen abwartenden Kurs erst einmal beibehalten wolle²². Es sah ja auch danach aus, dass trotz der Drohgebärden des Statthalters und den Unstimmigkeiten zwischen Stadtrat und Ministerium schwere Repressalien nicht zu befürchten waren, allzumal Boineburg sein Zensuranliegen zu diesem Zeitpunkt nicht weiter verfolgte.

20 Gutachten der Theologischen Fakultät Leipzigs vom 25. Juni 1712, StAE 1–1/X A 1–4, Bl. 74v–75r.

21 BRODBECK, Philipp Wilhelm Reichsgraf zu Boineburg, S. 124f.

22 Actum in confessu extraordinario 7. April 1712, StAE 1–1/X A 1–4, Bl. 45.

Doch am fünften Sonntag nach Ostern – Rogate fiel auf den 3. Mai – wich Johannes Kießling, Prediger der Kaufmannskirche, überraschend vom Kurs des Ministeriums ab. Anlässlich des Kirchweihfestes hielt er eine Predigt über die Gebetspflicht eines Christen, zu der er das öffentliche Singen lutherischen Liedguts zählte. Geht man davon aus, dass die erst später im Druck erschienene Predigt zumindest der Gliederung nach der gehaltenen entspricht, so lief sie auf eine Verteidigung des zur Kirchweih üblicherweise gesungenen Liedes *O Herre Gott, dein göttlich' Wort* hinaus²³. Und dieses Lied erschallte dann auch nach der Predigt inklusive der Strophe, in der es heißt:

Ob wollten gleich Papst, Kaiser, Reich
 Sie und dein Wort vertreiben,
 Ist doch ihr' Macht geg'n dich nichts g'acht't,
 Sie werden's lassen bleiben²⁴.

Kießlings eigenmächtiges Handeln, vielleicht sogar gezielte Provokation, rief natürlich den Rat auf den Plan. Der ohnehin labile »Burgfrieden« in Erfurt war ja ebenso akut gefährdet, wie der Rat eine derart zur Schau gestellte Insubordination gegenüber einem Ratsdekret nicht hinnehmen konnte.

Nach einer Beratung mit Vertretern des Geistlichen Ministeriums wurde Kießling am 7. Mai vor einen Ratsausschuss zitiert, um ihm eine förmliche Entschuldigung abzuverlangen²⁵. Jedoch war Kießling starrköpfig, verweigerte die Entschuldigung und verteidigte sein Handeln damit, dass er das Ratsmandat vom Januar als Empfehlung und nicht als Rechtsbeschluss verstanden habe. Angesichts dieser Auslassungen blieb dem Gremium nichts anderes übrig, als die zeitweise Suspension Kießlings bis zur weiteren Klärung des Falls auszusprechen²⁶. Postwendend sprangen Kießling Mitglieder des Ministeriums zur Seite, die sich plötzlich ihrer Unkenntnis über den Rechtsstatus des Ratsbeschlusses vom Januar bewusst wurden²⁷. Mit dieser Solidaritätsbekundung war der Weg für die Feststellung einer *ignorantia iuris* durch Kießling bereitet. Allein ergriff Kießling die sich dadurch bietende Chance auf Strafmilderung oder gar Straffreiheit nicht, sondern gebärdete sich weiterhin uneinsichtig. Nach einer am 20. Mai ergangenen –

23 Johann KIESSLING, Erfurth gedencke dran! Oder, Die Gebeths-Pflicht treuer Reichs-Unterthanen Christi [...], Altenburg 1712, S. 1–23, bes. S. 19f.

24 Zum Liedtext: Philipp WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. 3, Hildesheim 1964 (ND der Ausgabe Leipzig 1870), S. 123f.

25 BRODBECK, Philipp Wilhelm Reichsgraf zu Boineburg, S 126.

26 Suspensionsbescheid gedruckt bei KIESSLING, Historische Nachricht, S. 31.

27 Die Stellungnahmen vom 9. Mai gedruckt ebd., S. 37–40.

leider verlorenen – Aufforderung zur schriftlichen Stellungnahme wurde am 28. Mai festgestellt, dass der eingereichten – ebenfalls im Original nicht überlieferten – Erklärung die »gehörige Parition« gegenüber dem Rat fehle²⁸. Kießling verschlimmerte die Situation, indem er noch am selben Tag nach Gotha zum Hofprediger des Herzogs von Sachsen-Gotha reiste, sich also unerlaubt von seinem Dienstort entfernte. Am 31. Mai wurde ihm dort als *ultima ratio* neben dem »Remotions-Decret« ein Revers überreicht, durch dessen Unterzeichnung er sein Amt behalten könne. Neben dem Eingeständnis einer nicht vorsätzlichen Verfehlung gegen das Ratsdekret vom Januar beinhaltete der Revers eine Entschuldigung und das Versprechen, »hinführo des Raths-Decreta [sic!] besser zu respectiren, und denenselben allen gebührenden Gehorsam zu erweisen«²⁹. Kießling unterschrieb nicht, sondern setzte auf politische Interventionen in seiner Sache. Offenbar verfügte er über gute Kontakte in Sachsen-Gotha. Doch sowohl die Vermittlungsbemühungen durch den sächsisch-gothaischen Konsistorialrat Heinrich Rudolph Heydenreich wie auch die direkt an Kurfürst Lothar Franz adressierte Fürsprache durch die Herzöge von Gotha, Weimar und Eisenach scheiterten im Verlauf des Monats Juni³⁰. Damit trat das Remotionsdekret in Kraft.

Während sich Kießlings Amtsenthebung abzuzeichnen begann, bemühte sich das Ministerium, seine eigene Position abzusichern³¹. Das zeigen die Gutachtenanfragen, die Anfang Juni vom Ministerium an die Theologischen Fakultäten in Altdorf³², Leipzig³³ und Wittenberg³⁴ ausgingen. Gefragt wurde: *erstens*, ob das Ministerium bislang – eine Schilderung der Vorgänge war beigefügt – seinen Amts- und Gewissenspflichten Genüge getan habe; *zweitens*, ob trotz der Erklärung des Ministeriums, sich vorübergehend ruhig zu verhalten, eines der in Frage stehenden Lieder in den Kirchen gesungen werden dürfe; und *drittens*, ob der beigegebene Ratsbeschluss vom 25. Januar als ein förmliches Dekret anzusehen sei. Bei Abweichungen in Stil und Detail waren die im Lauf des Monats Juni zurückkommenden Expertisen überraschend einmütig. Die wohl schlechteste Nachricht für das Ministerium stellte dabei die Antwort der Fakultäten auf die dritte Frage dar – ein schlich-

28 Ebd., S. 41.

29 Ebd., S. 46. Das Remotionsdekret gedruckt ebd., S. 45f.

30 BRODBECK, Philipp Wilhelm Reichsgraf zu Boineburg, S. 127f.

31 Am 9. Juni hatte das Ministerium noch einmal eine Beschwerde unbekanntem Inhalts beim Kurfürsten eingereicht: Johann Heinrich VON FALCKENSTEIN, *Civitatis Erfurtensis Historia Critica et Diplomatica* [...]. Zweyter Theil, Erfurt 1740, S. 1079.

32 Gutachten der Theologischen Fakultät Altdorf vom 20. Juni 1712, StAE 1-1/X A I-4, Bl. 66r-69r.

33 Gutachten der Theologischen Fakultät Leipzig vom 25. Juni 1712, StAE 1-1/X A I-4, Bl. 73r-78v.

34 Gutachten der Theologischen Fakultät Wittenberg vom 9. Juli 1712, StAE 1-1/X A I-4, Bl. 81r-84v.

tes »Ja«. Damit war künftig der Ausweg versperrt, sich auf eine *ignorantia iuris* zu berufen. In allen anderen Hinsichten aber konnte das Ministerium mit den Gutachten zufrieden sein. Denn sie unterstützten grundsätzlich den bislang eingeschlagenen Kurs, auch wenn sie frühere Rücksprachen des Ministeriums mit den Fakultäten³⁵, eine stärkere Verbindung mit den nahen lutherischen Territorien und ein besseres Verhältnis zum Stadtrat anmahnten³⁶. Auf die theologische Begründung, die von den Fakultäten mitgeliefert wurde, kommen wir gleich noch kurz zurück. Akuter Handlungsbedarf wurde jedenfalls nicht signalisiert. Daran hielt sich das Ministerium.

Mit Kießlings Amtsenthebung und der Klärung innerhalb des Ministeriums trat eine Beruhigung ein. Das am 30. Juni 1712 verfasste, ausdrücklich auf die Beendigung des Streits abzielende Dekret des Kurfürsten Lothar Franz ließ die Wellen nicht mehr hochschlagen. Es war in seinem rechtlichen Kern darauf beschränkt, dass allein die ärgernden »Clauseln, oder Verse« der »bekannten Lieder« in Zukunft auszulassen seien³⁷. Faktisch milderte es also das Ratsdekret vom Januar ab und vermied jedes Wort über ein mögliches Gesangbuchverbot. Da konnte man auch hinnehmen, dass die Lieder als »gegen die im Westphälischen Friedens-Schluß und allerseits Religionen so hoch bedungen Modestie und Ehrbarkeit ja gegen das Christenthum selbst« gerichtet bezeichnet wurden³⁸. Anfang Juli 1712 war in Erfurt von einem »Liederstreit« nichts mehr zu hören. Einem möglichen »Gesangbuchstreit« sah das Ministerium gelassen entgegen. Es wusste ja nur zu gut, dass in Erfurt aufgrund seiner Beziehungen zu den benachbarten lutherischen Territorien ein solches Verbot nicht effektiv umzusetzen war.

II.

Kießling jedoch führte den »Liederstreit« fort, indem er ihn publizistisch zu *seinem* »Liederstreit« machte. Grundlegende existentielle Nöte werden es sicher nicht gewesen sein, die Kießling dazu antrieben. Denn gleich nach seiner Amtsenthebung in Erfurt war er vom Herzog von Sachsen-Gotha mit der Superintendentur von Borna betraut worden. Der mit der Erfurter Amtsenthebung erlittene Prestigeverlust allerdings – nicht einmal eine Abschiedspredigt war ihm gestattet worden – scheint an Kießling genagt zu

35 So das Altdorfer Gutachten.

36 So das Wittenberger Gutachten.

37 Dekret des Kurfürsten Lothar Franz vom 30. Juni 1712, StAE 1–1/X A I–4, Bl. 80. Gedruckt mit dem Datum 3. Juli 1712 bei KIESSLING, Historische Nachricht, S. 66–68, Zitat S. 67.

38 Zit. KIESSLING, Historische Nachricht, S. 66f.

haben. Schon seine erste Schrift, die noch 1712 erschien, macht das deutlich: *Erfurth gedencke dran! Oder die Gebeths-Pflicht treuer Reichs-Untertanen Christi*³⁹.

Hierbei handelt es sich um die Zusammenstellung verschiedener Texte: Den Auftakt bildet Kießlings Rogatepredigt⁴⁰, an die eine Florilegiensammlung zum Lied *O Herre Gott, dein göttlich' Wort* aus der lutherischen Tradition angehängt ist⁴¹. Dann folgt eine längliche Abhandlung mit dem Titel *Christlicher Unterricht/Wie man sich zu verhalten, wenn die Lehre des Heiligen Evangelii angefeindet, deren Bekenner verfolgt und ausgestossen, und also Christo seine Kirche zerstreuet wird*⁴². Den Abschluss des Bandes bildet die Abschiedspredigt des Augsburger Pfarrers und Seniors Johann Conrad Göbel, die er anlässlich seiner Vertreibung aus dem Amt 1629 gehalten hatte⁴³. Die narrative Grundlinie der Kompilation dürfte damit deutlich sein: Kießling parallelisiert die Vorfälle in Erfurt mit den Ereignissen im Kontext der Durchsetzung des Restitutionsedikts in Augsburg⁴⁴. Und er selbst ist, wie Kießling bereits in der Vorrede darlegt, der durch seine Standhaftigkeit im gegebenen Fall des »status confessionis« mit Gewalt Vertriebene⁴⁵. Dieser Selbststilisierung Kießlings entspricht es, dass er sich in seiner Druckfassung der Predigt als bedächtigen Wächter der öffentlichen Ordnung darstellt. In der auffälligerweise einzigen Klammerbemerkung schreibt er zu den Gründen, aus denen lutherische Lieder mancherorts »disputierlich gemacht werden wollen«, Folgendes:

worzu denn sonderlich das Abend- und Nacht-Singen zur Heiligen Weyhnachts-Zeit nicht wenig Anlaß giebet/und als ein ärgerliches Werck von denen/in deren Händen es stehet/wohl abzuschaffen wäre; gleichwie wir/so viel an uns ist/in dergleichen/so gar auch was Chor und Current betrifft/auf öffentlichen Strassen Behutsamkeit vorkehren und gebrauchen lassen⁴⁶.

Wie allerdings zu verfahren sei, wenn es trotz dieser Behutsamkeit zu Konflikten kommen sollte, lässt Kießling weder sonst in der Predigt, noch in dem angefügten »Unterricht« irgendwie erkennen. Die dort breit ausgeführten biblischen Belehrungen münden in der Aufforderung zum steten Gebet

39 KIESSLING, Erfurth.

40 Ebd., S. 1–23.

41 Ebd., S. 25–41.

42 Ebd., S. 41–61.

43 Ebd., S. 61–70.

44 Vgl. zu diesen völlig anders gelagerten Ereignissen Bernd ROECK, *Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität*, 2 Bde., Göttingen 1989 (SHKBA 37), hier Bd. 2, S. 655–679.

45 KIESSLING, Erfurth, Vorrede an den Leser (unpag.).

46 Ebd., S. 19.

als Antwort auf die Frage: »Wie und wo die Christen/welche ihrer Hirten beraubet/Trost und Hülffe suchen sollen?«⁴⁷. Kurzum: Die inhaltlichen Ausführungen Kießlings sind schlicht. Und vor allem gingen sie an dem in Erfurt zur Debatte stehenden Problem vorbei.

Deshalb verpuffte Kießlings publizistisches Bemühen beinahe rückstandslos. Nur das konfessionspolitisch sensible und kampfbereite Medium des Konkordienluthertums, die *Unschuldigen Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen*, bot im Jahrgang 1712 gerade einmal eine knappe Inhaltsübersicht von Kießlings *Erffurth gedencke dran*.⁴⁸ Die Stilisierungen Kießlings – er als Verfolgter, Erfurt als das neue Augsburg – wurden für den sonst gepflegten Stil der Zeitschrift eher ungewöhnlich kühl notiert⁴⁹. Diese Reaktion ist auch nicht verwunderlich, da der Herausgeberkreis der *Unschuldigen Nachrichten* bestens mit den Fakultäten vernetzt war, die im Erfurter Fall gegutachtet hatten⁵⁰. Entsprechend anders war die Sicht der Dinge, wie ein Blick in die Gutachten deutlich macht: Zwar wurden hier, wenig überraschend, die Ausübung von Zwang durch katholische Obrigkeiten auf die lutherische Religionsausübung unter Verweis auf Art. VII, Abs. 2 IPO als rechtswidrig gebrandmarkt sowie Veränderungen der lutherischen Religionsausübung nach gängigem Konsistorialrecht an einen einmütigen Konsens zwischen (evangelischer) politischer Obrigkeit und kirchlichen Leitungsgremien zurückgebunden⁵¹. Allerdings sah man einen Eingriff in die lutherische Liedpraxis nicht umstandslos als einen hinreichenden Grund an, den »status confessionis« zu erklären. Theologisch begründet wurde diese Position – ganz zugespitzt zusammengefasst – durch einen streng funktionalen Adiaphorabegriff. Schon gemäß der konkordienlutherischen Bekenntnisgrundlage waren die von Gott weder gebotenen noch verbotenen Mitteldinge wie Kirchenlieder so zu gebrauchen, dass sie »guter Ordnung, christlicher Disziplin und Zucht, evangelischem Wohlstand und zu Erbauung der Kirchen am nützlichsten, förderlichsten und besten« dienen⁵². Und dies wurde von den akademischen Eliten am Anfang des 18. Jahrhunderts

47 Ebd., S. 60.

48 Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen [...] auf das Jahr 1712, Leipzig 1712, S. 897.

49 Vgl. Christopher VOIGT-GOY, Valentin Ernst Loeschers »Unschuldige Nachrichten« als Institution im Konflikt zwischen Frühaufklärung und Pietismus, in: Zeitsprünge 15 (2011), S. 312–324.

50 Vgl. ebd., S. 321.

51 Verweis auf das IPO: Gutachten der Theologischen Fakultät Altdorfs vom 20. Juni 1712, StAE 1–1/X A 1–4, Bl. 66v. Zur Veränderung der Kirchenverfassung: ebd., Bl. 68v. Für die Praxis des Konsistorialrechts wird zitiert: Benedict CARPZOV, Jurisprudentia Ecclesiastica Seu Consistorialis Rerum & Quaestionum, Leipzig 1655, S. 369–372 (Def. 246 und 247).

52 Konkordienformel Art. 10: Von Kirchengebräuchen (Solida Declaratio), in: BekSchrrEvLuthK, S. 1056.

durchaus in einem weiten Sinn verstanden⁵³: Die Adiaphora könnten solange ohne Bedenken je nach Kontext und Bedarf eingesetzt oder unterlassen werden, solange dadurch nicht konfessionelle Indifferenz oder »Abgötterey und Aberglauben« gefördert werde⁵⁴. Dass eine Einschränkung der lutherischen Religionspraxis, die gerade einmal drei Lieder betraf, weder diese Kriterien erfüllte noch einen wirklich eingreifenden Zwang auf die öffentliche Religionsausübung der Lutheraner ausübte, war für die angefragten lutherischen Eliten wie für die mit ihnen verbundenen Theologen offensichtlich⁵⁵.

Dass er im zeitgenössischen Luthertum mit seinen Überzeugungen ziemlich isoliert war, musste Kießling spätestens Anfang des Jahres 1713 lernen. Nach seinem publizistischen Misserfolg holte er nämlich zu dieser Zeit privat Gutachten ein, durch die er die Legalität seiner Amtsenthebung überprüfen ließ⁵⁶. Ob er eine Klage vorbereitete, ist zwar unbekannt, die Absicht liegt aber nahe, da er sich nicht allein an die Theologischen, sondern auch an die Juristischen Fakultäten in Wittenberg sowie Tübingen wandte. Eingereicht wurde eine entsprechende Klage aber wohl nicht. Auch die Gründe hierfür bleiben unklar. Vielleicht waren es die Gutachten, die Kießling von seinem Plan abbrachten. So monierte das Wittenberger Gutachten zwar das Amtsenthebungsverfahren als zu schnell und ungebührlich, hob aber gleich mehrfach hervor, dass es rein nach Aktenlage des ihm eingereichten Berichts, also aus Kießlings Sicht, urteile⁵⁷. Die Wittenberger Gutachter streuten also deutlich Zweifel an der Richtigkeit der Darlegung des Sachverhalts. Dies ist insofern pikant, als Kießling in seinem Anschreiben – das für das Tübinger Gutachten ist erhalten – ein hoch dramatisches Bild der Vorgänge zeichnete: Unter anderem sei er gar nicht freiwillig nach Gotha gereist, sondern habe sich nur massiven Bedrohungen entzogen. Am Vorabend seiner Abreise sei er schon durch einen Offizier mit Festungsstrafe bedroht worden, und tags darauf seien »zween Kerl gekommen, die sich als Studenten verkleidet

53 Zur Entwicklung der lutherischen Adiaphoralehre vgl. Reimund *SDZUJ*, *Adiaphorie und Kunst. Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens*, Tübingen 2005 (Frühe Neuzeit 107).

54 Gutachten der Theologischen Fakultät Leipzigs vom 25. Juni 1712, *StAE 1–1/X A I–4*, Bl. 76v. Das ist natürlich eine Anspielung auf: Konkordienformel Art. 10: Von Kirchengebraüchen (*Solida Declaratio*), in: *BekSchrrEvLuthK*, S. 1058.

55 Die Leipziger Fakultät hatte bereits im 17. Jahrhundert bei einem Liederverbot von katholischen Obrigkeiten eingeräumt, dass es besser sei, dem Verbot zu folgen, als die Religionsausübung gänzlich zu verlieren; bei einem Liederverbot durch lutherische Obrigkeiten sieht das freilich anders aus. Vgl. dazu Abraham *CALOV* u. a., *Consilia Theologica Witebergensia* [...], Frankfurt a.M. 1664, Theil 1, S.226–236. Auf diese Tradition verweist das Wittenberger Gutachten: Gutachten der Theologischen Fakultät Wittenbergs vom 9. Juli 1712, *StAE 1–1/X A I–4*, Bl. 84v.

56 Abgedruckt bei *KIESSLING*, *Historische Nachricht*, S. 95–141.

57 Gutachten der Juristischen und Theologischen Fakultät Wittenbergs vom Januar 1713, zit. ebd., S. 95–99, hier S. 97 u.ö.

gehabt«, mit der Absicht, ihn gewaltsam festzusetzen⁵⁸. Eine ganze Reihe solcher erstaunlicher Details traten fast ein Jahr später in diesem Schreiben ans Licht. Doch auch die Tübinger ließen sich durch die dramatische Erzählung in ihrem Urteil nicht beeinflussen. Bezüglich des Verfahrens äußerten sie sich ganz ähnlich wie die Wittenberger, ohne allerdings Zweifel an der Schilderung des Sachverhalts anzuführen⁵⁹. Und bezüglich des Verhaltens Kießlings kamen sie faktisch zu jenem Ergebnis, dem Kießling noch im Revers von 1712 hätte zustimmen können: dass Kießling nämlich nicht vorsätzlich, aber unbedacht gegen einen Ratsbeschluss gehandelt hatte. Einen Grund für eine Amtsentlassung sahen die Tübinger darin nicht⁶⁰. Aber das Handeln war ja auch damals gar nicht wirklich der Grund dafür gewesen, sondern eben die stete Weigerung Kießlings, von seiner Unbedachtsamkeit Abstand zu nehmen.

Neben dem eher unbefriedigenden Ergebnis gab das sehr lange Tübinger Gutachten Kießling einen ausführlichen Überblick über die zeitgenössische Adiaphoradiskussion. Mit ihr scheint sich Kießling in der Folgezeit beschäftigt zu haben. Das Ergebnis seiner Arbeit legte er 1714 in der Schrift *Gründliche Erörterung Unterschiedener Wichtiger Religions-Fragen*⁶¹ vor. Natürlich geht es hier, den früher verfassten *Christlichen Unterricht* fortsetzend, einzig und allein darum, dass man den Widersachern der Wahrheit des Evangeliums in Fragen der Adiaphora nirgends Zugeständnisse machen dürfe. Jedoch ist es bemerkenswert, dass Kießling sich nun auch gegen zeitgenössische Positionen stemmt. Das betrifft vor allem die im Tübinger Gutachten mehrfach angeführte Dissertation Enno Rudolph Brenneysens, die bei Christian Thomasius entstanden war: *De iure principis circa adiaphora*⁶². In ihr verteidigen Brenneysen und Thomasius die These, dass ein Territorialherr über die kirchlichen Adiaphora bestimmen könne, falls durch sie die öffentliche Ordnung oder der Reichsfrieden gestört würden; als Beispiel wird dafür das Lied *Erhalt' und Herr, bei deinem Wort, und steur' des Pabst und Türcken Mord* herangezogen⁶³. Die zugunsten des Erhalts von Frieden und Ordnung erfolgende Rechtsgüterabwägung von Brenneysen und Thomasius

58 Gutachten der Juristischen und Theologischen Fakultät Tübingens vom 23. März 1713, zit. ebd., S. 99–141, hier S. 106.

59 Ebd., S. 140f.

60 Ebd., S. 129f.

61 [Johann KIESSLING], *Gründliche Erörterung Unterschiedener Wichtiger Religions-Fragen/Allen und ieden Evangelischen Christen Zur Lehre/Unterricht und Auffmunterung Bey der Evangelischen Lehre Beständig zu beharren [...] Ans Licht gegeben Von Einem Bekenner der Evangelischen Wahrheit*, o.O. 1714.

62 Hier verwendet ist die spätere deutsche Ausgabe: Christian THOMASIUS, *Abhandlung vom Recht Evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen oder Kirchen-Ceremonien*, in: Ders., *Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften*, Halle 1705, S. 76–209.

63 Ebd., S. 122–124.

findet freilich nicht die Zustimmung Kießlings, der auch der verzwickten Argumentation der Dissertation nicht folgen mag⁶⁴. Der Generalvorwurf Kießlings lautet vielmehr, dass diese ganze Position keine Vorstellung vom Vorgehen des Widersachers *in adiaphoris* habe. Sein Beispiel dafür ist, obwohl keine Namen fallen, naheliegend:

Da es durch einen Gewissens Zwang erpresset/und so manch Gewissen dadurch verletzt wird; da es heißt: Man wollte mit denen Geistlichen in dieser Sache nichts zu schaffen haben; Da man *Personas Politicas*, die sich umb die Religionspassus ebenso viel nicht bekümmert haben/gemeinet/und dieselbigen in ihren Namen *Decreta*, so ihnen auszufertigen nicht zukommen/machen lässt; Da man beym ersten Anspruch sogleich mit leiblicher Gewalt und entsetzlichem Zwang/mit Gefängnissen/Banden und Verjagung drohet/auch dergleichen an Unschuldigen andern zum Schrecken tyrannischer Weise vollziehet⁶⁵.

Differenziertere Ausführungen zur Frage des Umgangs mit den *Adiaphora* sind seitens Kießlings in dem ganzen Büchlein nicht zu finden.

Auch die *Gründliche Erörterung* war ein publizistischer Misserfolg. Die *Unschuldigen Nachrichten* notierten gerade einmal ihr Erscheinen⁶⁶. Es blieb das letzte publizistische Engagement Kießlings, der 1715 starb. Die in schwer erträglicher Barockrhetorik verfasste Leichenpredigt knüpfte noch einmal an sein Lebensthema der letzten Jahre an. Sie trägt den Titel *Der aus einem Kießling gefertigte aechte Diamant*⁶⁷.

III.

Mit dem Tod Kießlings war der »Liederstreit« an ein Ende gekommen. Versöhnlich war dieses Ende gleich in mehrfacher Hinsicht nicht: Das Verhältnis zwischen Stadtrat und Geistlichem Ministerium in Erfurt war durch den Streit atmosphärisch gestört und das zwischen Geistlichem Ministerium und Statthalter nachhaltig zerrüttet worden. Auch Boineburg ging nur bedingt als Sieger aus dem Streit hervor. Er hatte zwar den Konflikt konfessionspolitisch instrumentalisiert und die kurmainzischen Interessen in Erfurt durchaus erfolgreich durchzusetzen gewusst. Der Schaden, den Boineburg

64 KIESSLING, *Gründliche Erörterung*, unpag. (D 3r–D 4r).

65 Ebd., D 3vf.

66 *Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen* [...] auf das Jahr 1714, Leipzig 1714, S. 859f.

67 David Christian VALTHER, *Der aus einem Kießling gefertigte aechte Diamant* [...], Dresden o.J. [1715].

dem Erfurter Luthertum zugefügt hatte, hielt sich aber in überschaubaren Grenzen. Bei aller internen Spannung hatten ja der Stadtrat und das Geistliche Ministerium verhindert, dass sich der konfessionssymbolische Streit zu einem Konflikt um den Konfessionsstand der Stadt ausweitete – auf Kosten Kieblings. Und der hatte sichtlich die theologische Flexibilität des Konkordienluthertums in konfessionspolitischen Fragen unterschätzt, warum ihm auch keine publizistische Anerkennung für seine einsamen Bemühungen um die Aufrechterhaltung der Evangelischen Wahrheit in Erfurt zugekommen war.

Obwohl der »Liederstreit« unversöhnlich endete, war er doch friedlich verlaufen. Sieht man einmal von den Schlägen ab, welche die Currendschüler bezogen hatten – ein Ausmaß an Gewalt, das in frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften ja keineswegs ungewöhnlich war –, kam niemand körperlich zu Schaden. Das verdient vor allem deshalb Beachtung, weil im Kontext der »Religionskrise«⁶⁸ im Reich während des frühen 18. Jahrhunderts lokale Konfessionskonflikte auch anders verlaufen konnten. Diese Konfessionskonflikte waren, wie Gerd Schwerhoff jüngst herausgearbeitet hat, durch eine instrumentelle obrigkeitliche Religionspolitik, eine breite Mobilisierung konfessionell kampfbereiter Milieus sowie hohe mediale Resonanz gekennzeichnet⁶⁹. Mit der konfliktträchtigen Aggregation dieser Elemente entstand eine Eskalationsdynamik, die sich häufiger gewaltsam Bahn brach. Zu dieser Art der Konfessionskonflikte gehört der »Liederstreit« nicht. Das liegt schlicht daran, dass fast alle irgendwie in den Streit in Erfurt Involvierten auf je eigene Weise es nicht dazu kommen ließen. Boineburg verfolgte seine etatistische, durchaus instrumentelle Religionspolitik nicht mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln bzw. nahm von der Anwendung dieser Mittel teilweise Abstand. Das Geistliche Ministerium war bis auf eine Ausnahme nicht bereit, die Stimmung in der lutherischen Stadtbevölkerung anzuheizen. Der Stadtrat und das Geistliche Ministerium versuchten in der Auseinandersetzung mit Kiebling anfangs noch Brücken zu bauen, um eine Amtsenthebung zu vermeiden. Und die fehlende zeitgenössische mediale Resonanz des »Liederstreits« war, sieht man einmal von der Qualität der Ausführungen Kieblings ab, Ausdruck eines konkordienlutherischen Konsenses darüber, dass solche Adiaphorastreitigkeiten wie die in Erfurt dem Erhalt des Land- und Reichsfriedens allemal unterzuordnen seien. Die Entwicklung dieses Konsenses lässt sich übrigens genauso wie eine Tendenz der akademischen

68 Vgl. dazu Johannes BURKHARDT, *Vollendung und Neuorientierung des frühmodernen Reiches 1648–1763*, Stuttgart 2006 (HdtG 11), S. 326–346.

69 Gerd SCHWERHOFF, *Konfessionskonflikte um 1700 zwischen instrumenteller Religionspolitik und konfessioneller Mobilisierung*, in: Ulrich ROSSEAUX/Gerhard POPPE (Hg.), *Konfession und Konflikt. Religiöse Pluralisierung in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert*, Münster 2012, S. 17–34.

Eliten, in lokale Konfessionskonflikte deeskalierend einzugreifen, am lutherisch-theologischen Gutachtenwesen seit dem späten 16. Jahrhundert beobachten.

Der unversöhnlich-friedliche Ausgang des »Liederstreits« war also nicht Ausdruck *eines* bestimmten Umgangs mit konfessioneller Differenz, sondern – wie der Streit selbst – Ausdruck der Verbindung, Überlappung, wechselseitigen Blockade oder auch konsequenten bzw. inkonsequenten Handhabung je unterschiedlicher Formen des Umgangs mit konfessioneller Differenz. Insofern zeigt der »Liederstreit« die ungeheuren Anstrengungen und Unwägbarkeiten auf, welche die historischen Akteure auf sich zu nehmen hatten, wollten sie vermeiden, dass die jahresrhythmischen konfessionellen Abgrenzungsrituale in handfeste und weitere Kreise ziehende Konflikte umschlugen. 1712 gelang dies, und die Konfessionsverhältnisse in Erfurt blieben das gesamte 18. Jahrhundert hindurch weitgehend unverändert, wenn auch weiterhin gespannt.

Erst Jahre nach seinem Ende wurde der »Liederstreit« im Rahmen einer Sammelbeschwerde gegen den Mainzer Kurfürsten dem Corpus Evangelicorum vorgetragen. Die Beschwerde war vom Herzog von Sachsen-Gotha eingereicht worden, der sich deutlich auf Johannes Kießlings Sicht der Dinge stützte⁷⁰. In den Ausführungen des Herzogs wurde der »Liederstreit« zu einem weiteren Indiz für die Richtigkeit der von den Protestanten gepflegten Vorstellung eines »expansiv-repressiven Katholizismus«⁷¹. Vielleicht wäre das für Kießling am Ende doch noch ein versöhnlicher Ausgang gewesen: Durch seinen Umgang mit konfessioneller Differenz war der »Liederstreit« in Erfurt zu einer symbolträchtigen reichspolitischen Fußnote geworden.

70 Erster Druck: Christian Leonhard LEUCHT u. a. (Hg.), Europäische Staats-Cantzley [...], Bd. 42, Leipzig/Nürnberg 1723, S. 73–98.

71 Peter BRACHWITZ, Die Autorität des Sichtbaren. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts, Berlin/New York 2011 (Pluralisierung & Autorität 23), S. 159. Vgl. zur Konfessionspolitik des Corpus Evangelicorum auch Andreas KALIPKE, »Weitläufigkeiten« und »Bedencklichkeiten« – die Behandlung konfessioneller Konflikte am Corpus Evangelicorum, in: ZHF 35 (2008), S. 405–447.

Christophe Duhamelle

Die doppelte Osterfeier im Jahr 1724

Entstehung und Werdegang eines konfessionellen Konflikts im Alten Reich

Im Jahre 1724 feierten im Alten Reich evangelische und katholische Christen Ostern an zwei verschiedenen Sonntagen, die Protestanten am 9. April, die Altgläubigen am 16. April. Ein solches Ereignis geschah zum ersten Mal seit 1699. Denn im Februar 1700 war der Kalenderunterschied, der seit 1583 die beiden konfessionellen Hälften des Reichs mit 10 Tagen Zeitverschiebung hatte leben lassen, beigelegt worden. Zumindest dem Anschein nach nämlich nahmen 1699 die Evangelischen den Gregorianischen Kalender an, den die Katholiken schon 1583 eingeführt hatten.

Aber nur anscheinend. Denn offiziell bestand der Unterschied der Kalender weiter. Wenn einmal ein konfessionelles Merkmal rechtlich anerkannt worden war, ließ es sich nicht so einfach wieder abschaffen. In diesem Fall aber war der Riss so fein, dass er sich eine Generation lang nie konkret erfassen ließ – nur in den Kalendern selbst, die unerschütterlich zwei Spalten mit dem Gregorianischen und dem sogenannten »Verbesserten Julianischen« Kalender führten¹.

Eine einmalige einwöchige Verschiebung der Osterfeier innerhalb einer Generation ist eine denkbar kleine Differenz. Sie führte aber zu einem ausgewachsenen konfessionellen Konflikt – einem mehr in einer Zeit, die vor allem wegen der Pfälzer Frage und der Herauskristallisierung des Corpus Evangelicorum als politischer Organisation von einer neuerlichen Verschärfung der Religionsstreitigkeiten im Reich gekennzeichnet war².

1 Vgl. einen Auszug aus einem Kalender für das Jahr 1733, abgebildet in Jürgen HAMEL, Die Kalenderreform des Jahres 1700 und ihre Durchsetzung in Hessen, in: ZVHessG 105 (2000), S. 59–74, hier S. 66.

2 Zu den konfessionellen Streitigkeiten im Reich nach dem Westfälischen Frieden, jeweils mit weiterführender Literatur, aber ohne Erwähnung des hier behandelten Falls, siehe u.a.: Karl Otmar VON ARETIN, Das Alte Reich 1648–1806, Bd. 2: Kaisertradition und österreichische Großmachtspolitik, 1684–1745, Stuttgart 1997, S. 272–295; Gabriele HAUG-MORITZ, Kaisertum und Parität. Reichspolitik und Konfessionen nach dem Westfälischen Frieden, in: ZHF 19 (1992), S. 445–482; dies., Corpus Evangelicorum und deutscher Dualismus, in: Volker PRESS (Hg.), Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?, München 1995 (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 23), S. 189–207; Martin HECKEL, Parität, in: ZSRG.Kan 49 (1963), S. 261–420; Andreas KALIPKE, »Weitläufigkeiten« und »Bedencklichkeiten« – Die Behandlung konfessioneller Konflikte am Corpus Evangelicorum, in: ZHF 35 (2008), S. 405–447; Gerd SCHWERHOFF, Konfessionskonflikte um 1700 zwischen instrumenteller Religionspolitik

Die Diskrepanz zwischen der scheinbar belanglosen Ursache und den Mechanismen der Krise möchte ich hier näher betrachten. Nicht nur die Stufen und Grenzen des Konflikts werden dabei berücksichtigt, sondern auch die verschiedenen Ebenen des konfessionellen Miteinanders. Diese Ebenen lassen sich nicht nur auf der Bühne der »Reichspolitik« im Reichstag und im Reichskammergericht fassen, sondern sie wurden anlässlich eines Konflikts wie der Osterfeier 1724 auch überall dort offenbar, wo Katholiken und Protestanten im Alltag ihre Beziehungen gestalten mussten. Das Reich erscheint so in der ganzen Vielfalt seiner Dimensionen und nicht nur in der vereinfachenden Dualität von Reich und Territorien.

Verschiedene Ebenen heißt auch unterschiedliche Gruppen von Akteuren. Denn: das Eigene des Konfessionellen – das eben nicht nur das Religiöse war – lag auch darin, dass es weit über die Gruppe der Theologen und auch weit über die der Juristen hinaus ging und von zahlreichen anderen Milieus wahrgenommen und mitgetragen wurde.

Diese Vielschichtigkeit werde ich nur ansatzweise darstellen können, sondern mich vornehmlich auf das Beispiel einiger zum Teil katholisch geprägter Territorien der Preußischen Monarchie stützen. Ich werde in drei grob chronologisch geordneten Schritten vorgehen. Anhand der Ursachen der Krise wird erstens von Astronomen, Theologen und Juristen die Rede sein. Wie die beiden Osterfeiern vor Ort gehandhabt wurden, wird uns zweitens den Eigensinn der Bevölkerung vor Augen führen. Die Bewältigung der Krise bringt uns schließlich drittens zurück zu den Figuren und Mechanismen des interkonfessionellen Streits auf Reichsebene.

I. Die Entstehung der Krise

Nicht alle wurden vom Unterschied der Osterfeier überrascht. Aber viele. Dass die meisten protestantischen Behörden 1724 den Termin ihrer Osterfeier dezidiert verteidigten, ergab sich nicht von selbst. Die Dynamik entwickelte sich vielmehr nur durch eine Zusammenführung verschiedener Kreise von Akteuren, was keinesfalls immer glatt vonstattenging.

und konfessioneller Mobilisierung, in: Ulrich ROSSEAUX/Gerhard POPPE (Hg.), *Konfession und Konflikt. Religiöse Pluralisierung in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert*, Münster 2012, S. 17–34. Mit einer Akzentsetzung auf das Lokale in Verknüpfung mit allen anderen Ebenen sowie ebenfalls mit weiterführender Literatur vgl. Frank KLEINEHAGENBROCK, *Die Erhaltung des Religionsfriedens. Konfessionelle Konflikte und ihre Beilegung im Alten Reich nach 1648*, in: *HJb* 126 (2006), S. 135–156; Helmut NEUMAIER, *Simultaneum und Religionsfrieden im Alten Reich. Zu Phänomenologie und Typologie eines umkämpften Rechtsinstituts*, in: *Historisches Jahrbuch* 128 (2008), S. 137–176.

Die erste Gruppe gehörte nicht zu den üblichen Hauptexponenten, die man bei einem Konfessionsstreit erwarten würde. Es handelte sich nämlich um die Astronomen und Mathematiker – und zwar auf evangelischer Seite. Seit dem Kalenderstreit von 1583 hatten sie die Angelegenheit zu ihrem eigenen Spezialgebiet gemacht. Zwar stand am Anfang des Kalenderstreits die grundsätzliche Abneigung, welche die evangelischen Fürsten gegen den durch eine Bulle Papst Gregors XIII. eingeführten Kalender empfunden hatten. Es war aber auch von Beginn an klar, dass die Kalendersache keine Kernfrage des Glaubens, sondern etwas Indifferentes (also ein *adiaphoron*) war. Auch deshalb wurden die Theologen, die um 1583 Hunderte Seiten von Pamphleten gegen den Gregorianischen Kalender mit Tinte gefüllt hatten, bald mehr oder weniger stumm angesichts des entstandenen Kalenderunterschieds. Die Mathematiker aber nicht. Der Vergleich der Kalender und vor allem der Vorschlag alternativer Lösungen, die den Unterschied aufheben, die Katholiken aber nicht gewinnen lassen sollten, wurden zu einer Art Virtuositätsbeweis unter den vornehmsten Astronomen im protestantischen Deutschland. Diese uferlose Literatur bietet ein schönes Beispiel dafür, wie der konfessionelle Streit auch mit den Mitteln der »wissenschaftlichen Revolution« geführt wurde – aber das kann ich hier nicht näher darlegen³.

Für die bescheidenere Lösung, die 1699 angenommen wurde, stand der berühmte Jenaer Mathematiker Erhard Weigel Pate⁴. Eigentlich war sie schon 1613 von einem anderen Astronomen, Sethus Calvisius, erfunden worden. Calvisius hatte den Vorteil dieser Lösung auf den Punkt gebracht: Es handelte sich um einen Kalender »quod quam proxime ad Gregorianum accedat, & tamen diversum sit«⁵. In der Tat war in diesem Fall *proxime* als deckungsgleich zu verstehen: Der vorgeschlagene »Verbesserte Julianische« Kalender war genau derselbe wie der Gregorianische. Die feste Behauptung, dass es dabei um zwei verschiedene Kalender gehe, war also offenbar nur ein Feigenblatt, das die Unbeugsamkeit der Protestanten dem »päpstlichen« Kalender gegenüber dokumentieren sollte. Nicht nur der Fürst von Anhalt-Köthen, der 1700 schlicht und einfach die »Vereinigung des alten und neuen

3 Christophe DUHAMELLE, Une frontière abolie? Le rapprochement des calendriers catholique et protestant du Saint-Empire en 1700, in: Bertrand FORCLAZ (Hg.), L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVI^e–XVII^e siècles), Neuchâtel 2013, S. 99–114. Eine detaillierte Präsentation dieser Bücher bei Dirk STEINMETZ, Die Gregorianische Kalenderreform von 1582. Korrektur der christlichen Zeitrechnung in der Frühen Neuzeit, Ostersheim 2011.

4 Jürgen HAMEL, Erhard Weigel und die Kalenderreform des Jahres 1700, in: Reinhard E. SCHIELECKE u.a. (Hg.), Erhard Weigel. 1625 bis 1699. Barocker Erzvater der deutschen Frühaufklärung, Thun 1999, S. 135–156; HAMEL, Die Kalenderreform.

5 Sethus CALVISIUS, Elenchus Calendarii Gregoriani; in quo errores, qui passim in anni quantitate & epactis, quae festa mobilia vitiosissime determinant, comittuntur, manifeste demonstrantur [...], Frankfurt a.d. Oder 1612, S. Nn1 v^o.

Calenders« von den Kanzeln ausrufen ließ⁶, war dieser Subtilität nicht gewachsen.

Ein Unterschied aber bestand wirklich. Der Verbesserte Julianische Kalender setzte den Ostertermin nicht nach dem raffinierten Zyklus des Gregorianischen Kalenders – den sogenannten Epakten – fest, sondern stützte sich auf die unmittelbare astronomische Beobachtung der Bahnen von Sonne und Mond (wonach Ostern auf den Sonntag nach dem ersten Vollmond fiel, der auf die erste Tag- und Nachtgleiche des Jahres folgte). Dabei wurde nicht nur der konfessionelle Unterschied aufrechterhalten, sondern auch ein wissenschaftlicher Vorsprung des evangelischen Kalenders in Anspruch genommen. Denn die Exaktheit des astronomischen Kalküls war von Johannes Kepler im Jahr 1609 wesentlich verbessert worden – und zwar *nach* der Fixierung der Epakten. Konkret sollte dieser Unterschied jedoch nicht sehr oft zum Tragen kommen – genau genommen eben erst 1724, wie Calvisius schon 1613 kalkuliert hatte⁷.

Aus diesem Grund waren Astronomen die ersten, die den Konflikt von 1724 zum Thema machen sollten. Im August 1722 stellte die Berliner Akademie, die seit 1700 das Monopol für die Herstellung und den Verkauf aller Kalender in den preußisch-brandenburgischen Territorien genoss, die zu diesem Zeitpunkt noch offene Frage: War der Entschluss vom Jahre 1699 ernst gemeint und sollte er exakt angewendet werden⁸? In diesem Fall mussten die Evangelischen 1724 die Osterfeier eine Woche vor den Katholiken feiern. Diese bevorstehende Verschiebung war für die Astronomen also keine Überraschung. Aber nur für sie.

Die evangelischen Gesandten auf dem Reichstag glichen in dieser Hinsicht fast allen übrigen Einwohnern des Reichs: Von solchen subtilen Kalenderfragen verstanden sie schon seit Langem nichts mehr. Glaubt man einer Relation des anhaltischen Gesandten, dann waren auch sie Ende Februar 1700 – als endlich alle im Reich dasselbe Datum schreiben konnten – bereit dazu gewesen, nicht etwa die Geburt des Verbesserten Julianischen Kalenders zu feiern,

6 Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt, Abteilung Dessau (LHASA AD), Z44, B2k Nr. 8, fol. 6 v°.

7 Sethus CALVISIUS, *Formula Calendarii novi, quae quidem alia est a Calendario Gregoriano, sed tamen expeditior, melior & certior; et quae a Calendario Gregoriano non discrepat, nisi quando id in diversum abit [...]*, [Heidelberg] 1613, S. 42.

8 »So ist hierüber unter den Astronomis, so wol bei dem Königlichen Observatorio allhie, als auch anderswo, die frage entstanden, wie man sich bei einrichtung des Verbesserten Calenders auf vorbesagtes 1724^{tes} Jahr desfalls zu verhalten habe, sintemal, wo man auf dem gesetzten Grund der Astronomischen Anrechnung bestünde, die Ubereinstimmung beider Calender unterbrochen, wo man aber diese erhalten wollte, von jenem abgewichen werden müßte. Wenn aber hierunter einen schluß zu fassen Privatis nicht geziemet, sondern die entscheidung von höherem ort erwartet werden muß, so haben Ew. Königl. M^t. wir die sache allerunterthänigst hiemit vorstellen sollen, zu dero gnädigsten Wolgefallen überlaßend, ob Sie dieselbe an das Corpus Evangelicum [sic] zu Regenspurg bringen zulaßen geruhen«. Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (GStA PK), I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 1.

sondern gemeinsam mit ihren katholischen Kollegen »über diese Vereinigung einander zu gratulieren«⁹. Groß war deshalb die Verwirrung, als sich der mögliche Osterzweist Eingang in die Gespräche der evangelischen Konferenz verschaffte. Denn Mitte September 1722 brachte der brandenburgische Gesandte Graf Metternich die von der Berliner Akademie gestellte Frage hier zur Sprache. In einer ersten Reaktion beschloss man zunächst, genaue Erkundigungen einzuholen. Der Gesandte von Braunschweig-Wolfenbüttel schlug zum Beispiel vor, er könne sich bei seinem eigenen Hofe erkundigen, »allwo sich ein gar berühmter Mathematicus befinden soll«¹⁰. Dass Ende 1722 die Sache noch lange nicht entschieden war zeigt auch die ungeduldige Reaktion der Nürnberger Kalendermacher, die laut eines Schreibens des Nürnberger Magistrats vom 2. Januar 1723 bemängelten, dass sie »längst bis zu anfang Martii mit dem Druck ihrer Calender per 1724. den anfang machen, und solche auf die Meßen abschicken müß[t]en«¹¹.

Noch viele Monate lang sollte so das Osterproblem eine Menge Leute überraschen, ja sogar schockieren, wenn sie sich des Problems zum ersten Mal bewusst wurden. So zum Beispiel auch der preußische König Friedrich Wilhelm I. Als er im Februar 1724 (das heißt zwei Monate vor Ostern) die ganze Sache in einer Vorlage entdeckte, kritzelte er auf seine nervöse Art an den Rand: »Was will das sagen, daß man das Osterfest verleget, da bin ich nicht eins«¹²! Das Gleiche galt auch für den dänischen König beziehungsweise seinen Astronomen: 1723 musste dieser eingestehen, dass er den Kalender für das Jahr 1724 schon hatte drucken lassen, damit die fernen dänischen Kolonien ihn rechtzeitig bekommen konnten – und Ostern lag dabei auf dem 16. April, das heißt auf dem gregorianischen Datum. Die doppelte Osterfeier des Jahres 1724 war also keineswegs selbstverständlich, auch für die protestantischen Regierungen und Verwaltungen nicht.

Um zu verstehen, warum es trotzdem zur doppelten Feier und dem damit verbundenen Konflikt kam, müssen wir zum Corpus Evangelicorum auf dem Reichstag zurückkehren. Hier sollte – wie schon 1699 – durch eine vorübergehende Zusammenarbeit von Astronomen und Corpus Evangelicorum der Weg für eine Lösung bereitet werden, die aus der absurden Kalendersituation herausführte, ohne dass dabei die evangelische Seite das Gesicht

9 LHASA AD, Z70, B3a, Nr. 17, Relation vom 15. Februar (alten Stils) 1700.

10 GStA PK, I. HA Rep. 9 Nr. K Lit.m III, Fasz. 1 [22], vgl. insbesondere die vom Grafen Metternich aus Regensburg gesandten Relationen vom 14. und 21. Sept. 1722; Zitat aus der Relation vom 21. Sept. Die Dokumente in diesen Konvoluten des Berliner Archivs sind nicht durchnummeriert, und oft nicht chronologisch geordnet – sie sind aber besonders reichhaltig, nicht zuletzt wegen der zentralen Rolle, die Preußen, als Kurbrandenburg, innerhalb des protestantischen Lagers am Reichstag spielte.

11 Abschrift des Schreibens als Beilage der Relation des Grafen Metternich vom 11. Januar 1723, GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 1.

12 Ebd.

verlor. Um das gemeinsame Gedächtnis aufzufrischen, brachte man zunächst 1723 das *Conclusum* des Jahres 1699 erneut zum Abdruck. Der Tenor des Textes lag allen klar vor Augen: Alles war getan worden, um den Eindruck einer protestantischen Übernahme des katholischen Kalenders zu vermeiden. Das 1583 erworbene Recht jeder Konfession auf einen eigenen Kalender sei unerschütterlich und die nahezu komplette Ähnlichkeit des Verbesserten Julianischen Kalenders mit dem Gregorianischen deshalb nur *per accidens* geschehen. Die Substanz des neuen Kalenders sei vielmehr der Unterschied. Mit ihren Arbeiten hatten die Astronomen 1722 also nur an ein – inzwischen zwar vergessenes und nur bedingt verstandenes – wissenschaftliches Mittel erinnert, um dem politischen Anspruch auf einen protestantischen Vorbehalt aller Rechte im Bereich der »Kalenderhoheit« endlich konkret Geltung zu verschaffen.

Dieses Mittel nun wurde eifrig übernommen und ins Werk gesetzt, wobei das *Corpus* einen willkommenen Anlass erkannte, seine Einigkeit zu demonstrieren. Einstimmig beschloss es am 30. Januar 1723 in einem *Conclusum*, dem verbesserten Kalender peinlich genau zu folgen und 1724 Ostern am 9. April zu feiern, also eine Woche vor den Katholiken. Diese Reaktion der Gesandten und ihrer Regierungen hatte jedoch ihre ganz eigenen Gründe: Nicht für die Exaktheit des astronomischen Kalküls an sich interessierten sie sich, sondern für die einst mühsam errichtete und in jenen Jahren wieder brüchig gewordene politische Einheit der Protestanten, die vom Kaiser und den katholischen Ständen immer wieder grundsätzlich angefochten wurde.

Dieses Zusammenwirken verschiedener Gruppen im Entscheidungsprozess um das Osterfest 1724 brachte ein Gutachten des berühmten Hallenser Mathematikers Wolff treffend auf den Punkt: Die Astronomen waren Helfer, die weltlichen Behörden Hauptexponenten und die Theologen Tempelhüter. Am 26. Oktober schrieb Wolff:

dadurch [das heißt: sollte man 1724 Ostern wie im Gregorianischen Kalender feiern, Ch.D.] würde man insonderheit denen Herren Theologis sich zubeschwehren Ursache geben, als wenn man sie geöffet, da man ihnen weißgemacht es sey der verbesserte Calender unterschieden von dem Gregorianischen, wieder [sic] deßen annehmung sie beständig geeiffert. Auch ist zu besorgen, daß die Catholische Clerisey darüber triumphiren wird, daß die Evangelische Theologi doch endlich nachgeben und den Gregorianischen Calender annehmen müßen: Welches bey gegenwärtiger Situation des Religions-Wesens billich zu verhüten¹³.

13 Ebd. Wie auch einige andere Texte, die während des Osterstreites verfasst worden waren, wurde dieses Gutachten kurz darauf gedruckt, vgl. Europäische Staats-Cantzley 41 (1723), S. 649–653, Zitat S. 651f.

So weit also zu den Ursachen der Krise und der dabei sichtbar werdenden Vielschichtigkeit der Akteure des Konfessionellen. Wenden wir uns nun dem konfessionellen Miteinander vor Ort zu, wo sich seit den Festlegungen des Westfälischen Friedens eine ganz eigene Art und Weise herausgebildet hatte, mit konfessionellen Konflikten und Kompromissen umzugehen. Auch auf dieser Ebene entwickelte das doppelte Osterfest im April 1724 eine ganz spezifische Dynamik.

II. Die doppelte Osterfeier vor Ort

In diesem Abschnitt werde ich mich mit den preußischen Ländern im Reich beschäftigen, insbesondere mit den gemischt-konfessionellen Territorien wie Minden und Halberstadt. Dort drang das Osterproblem erst spät an die Öffentlichkeit. Nachdem der preußische König aus seiner Verwirrung erwacht und zum gemeinsamen Conclusum gebracht worden war, wurde im Februar 1724 ein Edikt von allen Kanzeln verlesen, das unter Hinweis auf die Landeshoheit den Ostertermin für *alle* Untertanen auf den 9. April festsetzte. In der Folge machte diese ungewöhnliche Situation dann jedoch sichtbar, was ansonsten oft in der Stille vor sich ging: Die konfessionellen Verhältnisse auf der lokalen Ebene entsprachen nur sehr bedingt dem in der Formel *cuius regio eius religio* zusammengefassten Prinzip – zumal das »Lokale« hier oft in Exklaven stattfand und damit also im Rahmen einer fragmentierten Territorialität, die den Handlungsraum der Zentralbehörden ganz erheblich einschränkte¹⁴.

Zum einen erreichten die lokalen Regierungen (zum Beispiel in Minden) sofort allerlei Bittschriften, die auf Sonderfälle hinwiesen und Sonderrechte geltend machten. Dabei berief man sich in diesen Schriften nicht auf die Gewissensfreiheit. Dieser Begriff war im Westfälischen Frieden zwar anerkannt worden, aber nur für den Bereich der privaten Religionsausübung und nicht der öffentlichen, zu der ganz offensichtlich die Osterfeier zu zählen war. Vielmehr argumentierten die Autoren der Bittschriften immer wieder mit dem Recht. So rekurrierte etwa der katholische Pfarrer von Schildesche am 20. März auf die Artikel 8 und 9 des Religionsvergleichs, den Kurbrandenburg und die Kurpfalz 1672 über die Verhältnisse in den Territorien des ehemaligen Herzogs von Jülich-Kleve-Berg abgeschlossen hatten¹⁵. Als

14 Christophe DUHAMELLE, Drinnen und draußen. Raum und Identität der Exklave im Alten Reich nach dem Westfälischen Frieden, in: Falk BRETSCHNEIDER u.a. (Hg.), *Das Alte Reich in der Frühen Neuzeit/Le Saint-Empire à l'époque moderne*, Paris 2013 (Trivium. Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften 14), URL: <<http://trivium.revues.org/4503>> (02.01.2015).

15 GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 4.

Hauptargument genannt wurde aber vor allem immer wieder das Normaljahr, dessen strukturierende Wirkung nicht nur für die Reichsstände, sondern auch (und vielleicht vor allem) für das Selbstbewusstsein zahlloser lokaler Gemeinschaften nicht unterschätzt werden kann¹⁶. Die Führung des einen oder des anderen Kalenders zählte zwar nicht zu den rechtlich anerkannten Merkmalen der auf das Jahr 1624 fixierten öffentlichen Religionsausübung, aber die Feiertage schon. Diese Unklarheit glich vielen anderen Ambiguitäten des Friedens, die den verschiedensten Akteuren einen zumindest diskursiven Freiheitsraum verschafften. So behaupteten zum Beispiel die katholischen Domherren des gemischt-konfessionellen Mindener Domkapitels mit dem ausdrücklichen Hinweis auf den Artikel XI, 4 des Osnabrücker Vertrags, dass sie mit gutem Recht Ostern nach dem Gregorianischen Kalender feiern dürften, »welcher auch bey hiesigem unserem Capitul über 147 Jahren undt also ante annum 1624 hergebracht ist«¹⁷. So fraglich sie auch sein mochte, diese Argumentation war nicht einfach von der Hand zu weisen. Sie wurde deshalb auch von den Protestanten in den paritätischen Städten bemüht, um dem Corpus Evangelicorum im Dezember 1723 zu erklären, dass sie Ostern zur selben Zeit (das heißt nach dem Gregorianischen Kalender) wie ihre katholischen Mitbewohner feiern würden:

Primo mit respective puren Catholischen benachbarten Land und Leuthen ringsweise, und zumahlen secundo etliche Meil wegges weit umgeben und benachbart, und also notfolglichen tertio aus der variatione temporis diversen celebrir- und begehung dieser hohen Festen nichts anders als große hieraus entspringende Verwirr- und Unordnung, auch sonsten allerhand Ungemach, jalousie und nahrungs-schädliche dinge in allen dreyen Haupt-Ständen ganz unfehlhahlich zu befahren, zu dem allhier quarto der Gregorianische Calender von desselben publication an, beederseits usu recipiret, solcher auch quinto post introductam paritatem in anno 1649, und zwar sexto secundum annum normalem de anno 1624 als tempus regulativum restitutionis in Ecclesiasticis, und mithin septimo bis auf diese Stunde actu beybehalten worden seye¹⁸.

16 Vgl. z.B. KLEINEHAGENBROCK, Die Erhaltung, S. 153f.; zum Normaljahr: Ralf-Peter FUCHS, Ein »Medium zum Frieden«. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, München 2010 (BibliothAltesReich 4).

17 Brief vom 24. Januar 1724, GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 1. Zum Mindener Domkapitel vgl. Hermann NOTTARP, Ein Mindener Dompropst des 18. Jahrhunderts, in: WestfZ 103–104 (1954), S. 93–163, insbesondere S. 94–118.

18 Memorandum der protestantischen Mitglieder der Räte in Dinkelsbühl, Biberach et Ravensburg vom 28. Dez. 1723. Die ähnlichen Erklärungen aus Augsburg wurden in der Relation des Grafen Metternich vom 17. Febr. 1724 erwähnt. Beide Texte: GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 1.

Bemerkenswert an diesem Text (wie an manchen anderen Bittschriften auch) ist jedoch nicht nur die plastische Schilderung der Anwendung der Normaljahrklausel, sondern auch die Tatsache, dass es oft hauptsächlich um die praktischen Folgen des Osterzwists für den Alltag ging. Damit sind wir bei einem zweiten Aspekt der lokalen Bewältigung der Krise angelangt: Während die Behörden eine eher binäre Reaktion einforderten beziehungsweise befürchteten (Ostern werde entweder am 9. April oder am 16. April gefeiert, es werde also entweder gehorcht oder nicht), lassen die Berichte über den tatsächlichen Ablauf dieser Frühlingswoche vor Ort eher erfindungsreiche Lösungen erahnen, die insbesondere von den gemischtkonfessionellen Bevölkerungen – nicht ohne Spannungen zwar, aber doch mit einem gewissen Hang zum Kompromiss – ins Werk gesetzt wurden. Hier lohnt es sich deshalb, den Quellen etwas länger das Wort zu lassen. Ein Bericht der regionalen Regierung in Halberstadt gibt ein erstes Beispiel:

[es wird berichtet] wie die Catholische zu der Zeit, da die Evangelische die Ostern gefeýeret, gleichwie diese, von allerhand Arbeit abgestanden, auch alle Drey Tage den Gottes-Dienst mit Predigen gehalten, imgleichen 8. Tage darauff zwar ihre Ostern auch gehalten, des Sonntags aber nur allein geprediget, und die andern beyde Tage über ihre Meße, wie sie täglich thun, gehalten, sonsten aber keine HandArbeit verrichtet; ferner, daß die Franciscaner an dem Charfreytage, wie sie sonst in gewohnheit gehabt, das sogenannte Heilige Grab nicht gezeiget, auch sich von allem dem, welches denen Evangelischen zu einigem Ärgeruß Anlaß geben können, enthalten¹⁹.

Ein auf den 22. April 1724 datierter Bericht des Fiskals Reuben legte hingegen zur Situation in Minden dar, dass dort am 9. April im Dom und in den zwei katholischen Klöstern der Stadt nicht der Oster-, sondern der Palmsonntag »solenniter celebriret« worden war und zwar

mit austheilung derer Untern Evangelischen Gottesdienst undt gehaltenen Haupt-Predigt des ersten Ostertages häufig über die straße getragenen geweihten Zweige [...] Von welchen Zweigen auch wohl einige Evangelische (derer eine große Mengen in passiren des Dohms daselbst gesehen) aus superstition etwas gehohlet haben werden.

Dann wurde von den Katholiken Gründonnerstag und Karfreitag wie bei ihnen üblich gefeiert, »außer daß die Knaben auff des Herrn Domdechant beschehenes Verboth mit denen Klappern anstat des Lätens sich auff der strasse nicht sehen lassen«. Darüber hinaus hatte das Stift St. Johannes,

19 GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 3.

genauso wie der Dom, »jedoch den 8ten als auch 9. 10. et 11ten April nicht anders als wenn das Osterfest dermahlen mit denen Evangelischen gefeyret würde, das Gelaüte verrichten lassen«²⁰.

Die konfessionellen Nachbarn stritten gern über ihre immer zahlreicher werdenden identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Praktiken. Aber in geordneten Bahnen und zu bestimmten Zeiten – etwa an Fronleichnam. In diesem ungewöhnlichen Falle hingegen wurde viel Wert darauf gelegt, keine »Ärgernisse« zu verursachen, auch wenn dies hieß, dass die Glocken nicht ordentlich geläutet wurden (was gemeinhin ein entschieden verteidigtes Zeichen des öffentlichen Gottesdienstes war) oder die Arbeit nur diskret verrichtet werden konnte. War das Nebeneinander zu einem bestimmten Moment jedoch schon durch glimmende Konflikte getrübt, dann konnte die Sache sogar regelrecht eskalieren. Beispiele dafür finden sich vor allem für die zweite doppelte Osterfeier im Jahre 1744. Sowohl im Fall des Konflikts als auch im Fall der friedlichen Lösung aber herrscht der Eindruck vor, dass die konfessionelle Pluralität auch vor Ort, d.h. von den Akteuren selbst, hergestellt und gestaltet wurde²¹.

Wie reagierte das autoritäre Regime des Soldatenkönigs? Mit Abwarten. Nachdem im Februar alle Bitten um Ausnahmen schroff abgelehnt worden waren, erging nun lediglich die Aufforderung an die lokalen Obrigkeiten, so präzise wie möglich zu berichten. In Berlin war man also kurze Zeit später genau über alles das informiert, was vorstehend geschildert worden ist. Darüber hinaus ließen die auflaufenden Berichte die rechtliche Situation – das heißt das Dickicht von dubiosen Präzedenzfällen und Partikularrechten – immer undurchsichtiger werden. Zum Beispiel wurde daran erinnert, dass der Große Kurfürst 1667 in Minden zur Verbesserung der Harmonie zwischen seinen westfälischen Ländern den Gregorianischen Kalender eingeführt hatte und dass vorher »bis 1660 die festtage bey den Römisch-catholischen allhier 10 tage später als bey denen Evangelischen gehalten worden« waren²². Sollte man dann also diejenigen mit Strafe belegen, die aus so zahlreichen (und vielleicht guten) Gründen dem Edikt des Königs zuwidergehandelt hatten? So die Frage der lokalen Regierungen. Darüber wurde erstaunlich lange – und erstaunlich vorsichtig – diskutiert, bis am 22. August 1724 ein Zirkularschreiben aus Berlin alle Sanktionsbestrebungen einfach auf Eis legte. Es wurde nämlich verkündet,

20 Landesarchiv Nordrhein-Westfalen Abteilung Westfalen (LNWAW), Minden-Ravensberg, Regierung, Nr. 1521, fol. 156–165.

21 Zu diesem Thema ließe sich eine ganze Reihe von (zumeist landesgeschichtlichen) Fallstudien nennen, die jedoch nur unzureichende Beachtung in der Historiografie über die Zeit nach dem Westfälischen Frieden gefunden haben.

22 LNWAW, Minden-Ravensberg, Regierung, Nr. 1521, fol. 127.

[...] es bey solcher Anzeige vor erst bewenden zu lassen, weil es scheint, daß die Catholische Reichs-Stände, so Ihre Evangelische Unterthanen, wegen gefeyrerter Ostern nach dem Verbeßerten Calender straffen wollen, sich deshalb eines anderen besonnen²³.

Auf ebendiese katholischen Reichsstände bezog sich die Berliner Regierung im Rahmen des Entscheidungsprozesses über die mögliche Bestrafung ihrer eigensinnigen Untertanen. Das Ziel der Bewahrung der konfessionellen Parität ließ sich aus ihrer Sicht offensichtlich weniger mit einer waghalsigen Durchsetzung von Uniformität in den eigenen gemischtkonfessionellen Ländern erreichen als vielmehr durch eine ausgewogene Reziprozität auf Reichsebene, d.h. im Vergleich²⁴. Die Informationen aber, über welche die Berliner Regierung verfügte, waren widersprüchlich. Ohne hier ins Detail gehen zu können deutet viel darauf hin, dass die katholischen Behörden (so wie die preußische Regierung auch) relativ unschlüssig geblieben waren angesichts der ganz unterschiedlichen Reaktionen ihrer evangelischen Untertanen²⁵. In Berg und Jülich hingegen hatten die Protestanten Ostern am gregorianischen 16. April gefeiert, ohne Aufhebens davon zu machen, so dass dem Pfälzer Kurfürsten keine Unterdrückung seiner Untertanen vorgeworfen werden konnte – so zumindest lautete der Bericht der Mindener Regierung vom 21. Juli 1724:

23 GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 6.

24 Ganz konkret in einem am 15. Juli an die Regierungen von Kleve, Halberstadt und Minden gerichteten königlichen Befehl: »wir vernehmen, daß an Verschiedenen Orten im Reich der Catholischen Reichsstände Evangelische Unterthanen, wann dieselbe dieses Jahr, die Ostern, nicht nach dem Gregorianischen, sondern nach dem Verbesserten Calender, gefeyret, deshalb von Ihren Obrigkeiten mit schweren Straffen belegt würden. Sie, die Catholische in Unseren dortigen Landen, mögten es dahin befördern, daß solches nach bliebe, und eingestellt würde, weil wir sonst unsere dortige Catholische Unterthanen, wegen deßen, daß Sie die Ostern nicht nach dem Verbeßerten Calender, sondern nach dem Gregorianischen gefeyret, mit eben dergleichen Straffe belegen zu lassen gemeint wehren«. GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 6.

25 So rügte etwa das Hildesheimer Domkapitel zwar die Initiative des lutherischen Consistoriums scharf, das den Ostertermin eigenhändig festsetzen wollte, weil der Kalender eine »von der Landesfürstlichen Superioritaet nach deutlicher Anweisung des Instrumenti Pacis einzig dependirende Sache« sei. Dennoch erlaubte es seinen protestantischen Untertanen das Feiern von Ostern am 9. April »für das Mahl sambt und sonders krafft obhabender Landesregierung hiedurch gnädig« und verbot alle Frondienste an diesem Termin sowie an allen folgenden beweglichen Feiertagen, Sächsisches Staatsarchiv, Hauptstaatsarchiv Dresden, 10024 Loc. 07285/09, Bd. II fol. 109–110; das gedruckte Mandat des Domkapitels befindet sich im GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 2.

Gleichwie nun bekantermaßen, die Evangelische in Gülich und Berge darunter nicht contravenyret, sondern nach Gregorianischem Calender sich gerichtet, und es uns unbekannt, was es vor Puissances oder Örter seyn, wo solche Evangelische also getrücket worden²⁶.

Es wurde also nicht bestraft. Aber es blieb auch nicht beim einfachen Still-schweigen. Nachdem wir diese Ebene des konfessionellen Nebeneinanders im Alltag als eine wichtige Bühne der interkonfessionellen Ausein-ander-setzung betrachtet haben, ist nunmehr der Moment gekommen, um auf die Reichsebene zurückzukehren. Dieser Wechsel entspricht dabei nicht etwa der Vorstellung einer strengen und hierarchischen Trennung der Ebenen des Lokalen, des Territorialen und des Reichs. Im Gegenteil: Diese verschiedenen Niveaus erscheinen vielmehr wie eine fraktale Figur miteinander verbunden, wo jeder Teil dem Ganzen gleicht und jeder einzelne Punkt die Gesamtheit aller Dimensionen widerspiegelt. In dieser Perspektive wird im Folgenden die Bewältigung des Konflikts vorgestellt werden.

III. Die Bewältigung des Konflikts

Die meisten Seiten, die im Jahre 1724 der doppelten Osterfeier gewidmet wurden, betrafen das Reichskammergericht. Dieses Gericht galt seit dem Augsburger Frieden als Symbol und Bollwerk der Parität. Nicht nur aus Geldmangel, sondern auch aufgrund von konfessionellen Streitigkeiten war es jedoch in den vorangegangenen Jahrzehnten immer wieder lahmgelegt worden – wobei wiederholt der katholische Präsident und künftige Kammer-richter Franz Adolf Dietrich von Ingelheim gleichermaßen treibende Kraft und Anlass des Streits war²⁷.

Im Fall des Reichskammergerichts ging es aber vor allem um die Ferien. Sowohl zu Ostern als auch an den beweglichen Festen, die vom Ostertermin abhingen, arbeitete das Gericht nämlich nicht. Aber welchen Ostertermin sollte man berücksichtigen? Dieses Problem warf die Frage der Anerkennung des Verbesserten Kalenders als eines Rechts der Protestanten auf, wobei die Katholiken behaupteten, dass die Evangelischen 1699 den Gregorianischen Kalender schon angenommen hätten, so dass ihre jetzige neue Laune

26 GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 6. Eine ähnliche Antwort auch von der Regierung in Halberstadt am 27. August: »Übrigens aber haben Sie [die Katholiken vor Ort, Ch.D.] auch vorgegeben, wie ihnen nicht wissend, daß dergleichen Bestraffungen von denen Römisch Catholischen Obrigkeiten, wieder ihre Evangelische Unterthanen Vorgenommen, noch an welchen Orten solches geschehen« (ebd.).

27 Heinz DUCHHARDT, Reichskammerrichter Franz Adolf Dietrich von Ingelheim (1659/1730–1742), in: NassAnn 81 (1970), S. 173–202.

reichsrechtlich gesehen ungültig sei. Ganz unrecht hatten die Katholiken mit diesem Eindruck vielleicht nicht – denn wie wir gesehen haben, glaubten am Anfang ja auch viele Protestanten daran, dass sie den Gregorianischen Kalender angenommen hätten.

Die Verhandlungen wurden vom Reichskammergericht zwar mit vielen Memoranden begleitet, aber hauptsächlich auf dem Regensburger Reichstag geführt. Obwohl die interkonfessionelle Stimmung dort seit vielen Jahren getrübt war, kamen beide Parteien verhältnismäßig schnell zu einem Vergleich und vermieden so eine Eskalation der Krise: Das Reichskammergericht kam im Jahre 1724 einfach in den Genuss doppelter Ferien an den jeweils beiden Terminen für Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten und so weiter. Zu dieser schmerzlosen Lösung verhalf den Kontrahenten sicher die von Heinz Duchhardt festgestellte Entspannung der konfessionellen Lage am Reichskammergericht seit dem Tod vom Grafen von Solms-Laubach im Januar 1723²⁸.

Wichtig für uns ist jedoch vor allem, dass wir es hier mit einem wiederum anderen konfessionellen Prozedere zu tun haben, das zwar Gemeinsamkeiten mit den Bittschriften und Praktiken um und in Minden oder mit den gelehrten Abhandlungen der Astronomen erkennen lässt, das seine Regeln und Referenzen aber auch in sich selbst fand: Immer längere Protestationen und Reprotestationen wurden im Reichskammergericht verfasst, im Reichstag diktiert, im Corpus Evangelicorum rezipiert und in den emsigen Werkstätten Regensburgs gedruckt. Die gesamte Geschichte des Gerichts, seiner Ferien, der Kalenderfrage, der Parität überhaupt wurde in diesen Schriften erschöpfend dargelegt, in die höchst subtile Sprache der Reichsjuristen übersetzt, eifrig kommentiert und überall im Reich sorgfältig zu den Akten gegeben. Die Resolution des Corpus Evangelicorum vom 26. Juli 1724 zum Beispiel – 42 dichte Seiten erbarmungslos gelehrter Argumentation – wurde so schnell gedruckt, dass der preußische Gesandte sie schon am 21. August nach Berlin schicken lassen konnte²⁹. Auch im Reichsrecht versierte Zeitschriften widmeten der Osterfrage viele Seiten, etwa die *Neuen Zeitungen von Gelehrten Sachen* oder die *Europäische Staats-Cantzley*³⁰. Ende Mai 1725 wurde schließlich eine *Reservatio* verfasst, wodurch die ganze Sache zu einem mit scharfsinnigen Argumenten diskutierten Präzedenzfall gemacht

28 Ebd., S. 196.

29 GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 6.

30 Zum Regensburger Reichstag als Schaltstelle der politischen Information im Reich vgl. unter anderem Andreas GESTRICH, *Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1994 (KSGW 103); Susanne FRIEDRICH, *Drehscheibe Regensburg. Das Informations- und Kommunikationssystem des Immerwährenden Reichstags um 1700*, Berlin 2007 (Colloquia Augustana).

und im Reichstagsarchiv abgelegt wurde³¹. Bei der nächsten Osterkrise im Jahre 1744 würde man dann auf diesen Text – in der bewährten Weise der nie enden wollenden Konflikte – rekurrieren können³². Im krassen Gegensatz zum Erstaunen und zur Ratlosigkeit, mit denen die Gesandten auf dem Reichstag 1722 (und der König in Preußen noch 1724) zunächst der durch die Berliner Akademie gestellte Frage begegnet waren, wurde jetzt eine Kontinuität postuliert. Diese reichte von der Einführung des Verbesserten Julianischen Kalenders 1699 über den Osterstreit 1724 bis in die nächste Zukunft und lief darauf hinaus anzunehmen, man habe im Sinne eines seit 1583 behaupteten und durchgehend geltenden Rechts der protestantischen Reichsstände auf die Kalenderhoheit,

occasione der disjähri gen Calender-Differenz, welche Evangelici in Continuation ihrer in dem Recht und Gebrauch ihres Calenders beständig behaupteten Freyheit und Krafft derselben Anno 1699 ohne allen Widerspruch gemachten und von Käyserl. Majestät und gesammten Ständen des Reichs in dem jüngern Visitations-Abschied ipso facto agnoscirten und approbirten Conclusi unter sich und suo jure, als die weder den Gregorianischen Calender jemahls angenommen noch sich durch einigerley Reichs-Gesetze oder noch zu machenden Calender-Vergleich daran gehindert gesehen, anzuordnen vor gut befunden³³.

In diesem Spiel brauchten die Spezialisten des Streits in den Reichsgremien die Astronomen nicht mehr. Zwar benutzten einige Mathematiker die Gelegenheit, um alle wissenschaftlichen Argumente Revue passieren zu lassen, die das Fortbestehen eines eigenen protestantischen Kalenders rechtfertigten, so etwa Lothar Zumbach von Koesfeld:

Und dieses ist die Ursach warum Anno 1724. der Oster-Tag nach dem Astronomischen Calculo auf den 9. Aprilis zu fallen kommt, weilen der wahre volle Mond auf den 9. Aprilis Nachmittags um 4 Uhren 34 Minuten nach dem Uraniburgischen Meridian fällt; Da unterdessen die Cyclische Rechnung (dessen sich der Gregorianische Calender bedienet) den vollen Mond auf den Sonntag den 9. Aprilis stellet, und also nach

31 GSa PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 6.

32 Zu diesem Charakteristikum des Alten Reichs vgl. Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*, München 2013.

33 Allerunterthänigstes Schreiben und Vorstellung an Ihre Röm. Käyserl. Majestät von dem Corpore Evangelicorum, betreffend die Calender- und Ferien-Sache, und was dieser wegen bey dem Käyserlichen und Reichs-Cammer-Gericht vorgegangen. Abgelassen den 26. Julii 1724, Regensburg [1724], S. 3f. Zur Interpretation dieses »suo jure« im Rahmen der erneuerten und 1720 ausführlich formulierten reichspolitischen Ansprüche der protestantischen Fürsten vgl. HAUG-MORITZ, *Kaisertum und Parität*.

dem Decreto Concilii Nicaeni erfordert wird, daß der folgende Sonntag, das ist der 16. Aprilis der Oster-Tag seye³⁴.

Auch Johannes Gaupp, Pfarrer und Mathematiker, buhlte um die Aufmerksamkeit des Reichstags mit einer kurzen Abhandlung, von der Metternich pflichtschuldig sechs Exemplare nach Berlin schickte. Dort liegen sie immer noch im Archiv, unaufgeschnitten und ungelesen³⁵.

Eine Schnittstelle mit der lokalen Ebene fand der Streit auch auf dem Reichstag, aber auf eigene Weise. Alle Berichte, die im Reich über die Geschehnisse vor Ort, sei es in katholischen oder in protestantischen Territorien, erstattet worden waren, wurden in Regensburg gesammelt, ausgewertet und ausgetauscht. Im Corpus Evangelicorum wurden aus dieser Menge an Informationen diejenigen in den Vordergrund geschoben, welche die seit 1705 geführte Liste der *Gravamina* nähren konnten. Besonders aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Relation des preußischen Gesandten Graf Metternich vom 8. Mai 1724:

Ist die Evangelische Gemeinde zu Everbach, deren Religionsgravamina durch den Nr. 75 allhier durch den Druck bekannt worden, bey dem Corpore Evangelico mit einem memorial wieder ihre Herrschaft den Frh. von Ingelheim eingekommen, worinnen insonderheit geklagt worden, daß ihnen bey dreyhundert Gulden Straff wegen Feyrung des Catholischen Osterfests an dictirt worden. Man hat in vorgestriger Evangelischen Conferentz hierauff resolvirt, aus solchem Memorial ein additum ad N. 75 des religionsgravaminum zu machen und der Kayserlichen Commission zu übergeben³⁶.

Nicht nur, weil diese Nachricht die unbeliebte Familie des Präsidenten Ingelheim betraf, sondern auch, weil sie ganz bequem in das schon nummerierte Repertorium eingeordnet werden konnte, fand sie Eingang in die Liste der Gravamina – eine Liste, die Verhandlungsmasse und Erinnerungsort zugleich war. An das, was die Evangelischen in ihrer Gesamtheit bedrohte, galt es nämlich auch zu erinnern.

Denn auch unter einem anderen Aspekt war der Konflikt für das Corpus Evangelicorum relevant: Er bot Anlass, die immer wieder in Frage gestellte

34 Lothar ZUMBACH VON KOESFELD, Gründlicher und umständlicher Bericht, von dem Ursprung, Beschaffenheit und Ursach derer Streitigkeiten uber die Wahre Zeit des Oster-Fests, Cassel 1723, S. 7. Vgl. auch Johann Rudolph MEHMEL, Dissertatio De Imperfectione Calendarii Gregoriani Eiusque Anno MDCCXXIII Discrepantia A Calendario Correcto, Jena 1723; Heinrich Wilhelm VON FRANCKENSTEIN, Gründliche und sehr deutliche Nachricht Wegen des Oster-Fests Anno 1724 [...], Dresden ²1724.

35 Johannes GAUPP, Die beständige Richtigkeit des Verbesserten Kalenders, Regensburg [1724]; GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 7.

36 GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 3.

Einheit zu stärken. Sehr interessant ist in dieser Hinsicht die gemeinsame Reaktion auf die schon erwähnte dänische Entschuldigung, wonach alle Kalender für das Jahr 1724 mit dem gregorianischen Ostertermin bereits gedruckt worden waren, damit sie rechtzeitig in die fernen Kolonien verschifft werden konnten. Am 21. Mai 1723 wurde ein regelrechtes *Conclusum* beschlossen, mit der scharfen Antwort:

es würde auch die nöthige *Uniformitas* unter denen Evangelischen dadurch um so mehr einen gewaltigen Anstoß leiden, als die Situation Ihrer Königlichen Majestät teutschen Lande [...] so beschaffen, daß die Ungleichheit und die Unterscheid, welche die Ostern bey verschiedenen anderen hohen Beweglichen Festen, so sich darnach richten müßen, verursachen, bey der Evangelischen Nachbarschafft nichts anders als Unordnung und Scandal nach sich ziehen kan, welches bey denen Asiatischen und anderen entlegenen oder abgesonderten Ländern nicht zu befahren³⁷.

Erfreulicher war im Juni 1723 die Nachricht, dass die evangelische Stadt Sankt Gallen in der Schweiz die Gelegenheit genutzt hatte, um den Verbesserten Kalender anzunehmen und den alten Julianischen Kalender aufzugeben. Durch diese Entscheidung zeigte die Stadt, dass sie erst dann den Unterschied zwischen dem Verbesserten und dem Gregorianischen Kalender ernst nahm, als diese Differenz zum ersten Mal konkret auftrat³⁸.

Dieses Streben nach der *Uniformitas* trägt auch zum Verständnis der Kulanz der Berliner Regierung denen gegenüber bei, die in Minden oder in Halberstadt dem königlichen Edikt zuwidergehandelt hatten. Die Vorreiterposition Preußens im *Corpus* wurde immer wieder angefochten, nicht zuletzt von Kursachsen³⁹. Im wenig institutionalisierten *Corpus* geschah nichts, wenn nicht Eintracht waltete. In diesem Fall musste Preußen den Vorwurf hinnehmen, es habe vorschnell reagiert. So lautete zumindest die Relation des Grafen Metternich vom 11. Mai 1724:

und kan ich sagen, daß man bey dem Evangelischen Corpore sehr gestutzet, als man vernommen, daß Ewre Königliche Majestät desfalls die Verordnung ergehen lassen, wiewoll mans doch dahin gestellt seyn laßen, ohne darüber einen Schluß zu faßen, was ein oder ander Standt deshalb für sich ad exemplum der Catholischen verfügen wolte. Zumahlen damahls noch nicht bekindt gewesen, was Catholici thun würden⁴⁰.

37 Über Dänemark und St. Gallen: GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 1. England und Schweden blieben aber bei dem alten Julianischen Kalender – seit dem Jahre 1700 mit elf Tagen Verspätung gegenüber dem Gregorianischen.

38 Ebd.

39 ARETIN, *Das Alte Reich*, Bd. 2, insbes. S. 288f.

40 GStA PK, I. HA Rep. 13 Nr. 30b Fasz. 3.

IV. Schlussfolgerungen

Zum Schluss möchte ich in drei kurzen Thesen zusammenfassen, welche Schlussfolgerungen sich aus der doppelten Osterfeier des Jahres 1724 mit Blick auf das Konfessionelle im post-westfälischen Reich ziehen lassen:

Erstens zeigte sich, dass das Konfessionelle sehr vielschichtig war. Ob man Gruppen oder Ebenen, Erfahrungshorizonte oder Wissensbestände berücksichtigt, immer sticht eine große Vielfalt hervor. Deshalb ist es besonders schwierig, dieses Feld einer einzigen Begrifflichkeit unterzuordnen, so hilfreich diese auch sein mag. Das Konfessionelle war im Reich der Koexistenz im Grunde zu einem Bestandteil des Sozialen geworden und hatte sich so – wie ein Einsiedlerkrebs ein neues Gehäuse – die Plastizität der sozialen Welt angeeignet. Als Paradebeispiel für ein *adiaphoron*, das trotz seiner oberflächlichen Belanglosigkeit zu einem permanenten Objekt der konfessionellen Alltagswelt, der rechtlichen Behauptungen und der politischen Verfahren wurde, bietet die Kalenderfrage eine hervorragende Illustration dieses Phänomens.

Zweitens verschafft der Konflikt die Möglichkeit, das fraktale Spiel zwischen mehreren Ebenen zu beobachten. Das Konfessionelle, und insbesondere sein gestaltender Aspekt: das Neben- und Miteinander der Konfessionen, zeigte sich zwar auf jeder Ebene – auf lokaler, auf territorialer, auf Reichsebene – in verschiedener Gestalt, aber es war nie von den anderen Ebenen abgekoppelt. Noch die bescheidenste Bittschrift einer ländlichen Gemeinde argumentierte mit dem Westfälischen Frieden, die Gravamina des Corpus Evangelicorum auf dem Reichstag nährten sich von lokalen Begebenheiten und die Politik eines jeden Fürsten orientierte sich an der Politik seiner Nachbarn. Das Geschehen auf dem Reichstag ist – durchaus zu Recht – von der Forschung bevorzugt worden, aber »das Reich« befand sich nicht nur dort oder in den anderen Reichsinstitutionen. Als politisches System, dessen wichtiger Bestandteil das Konfessionelle war, war es vielmehr überall im Reich gegenwärtig.

Drittens und letztens ist die Zeitstruktur des Konfessionellen hervorzuheben – oder besser gesagt: die Zeitstrukturen. Die Mischung von Miteinander und Gegeneinander scheint jede strukturierte Aussage über das konfessionelle Zusammenleben unmöglich zu machen oder zwingt den Historiker dazu, sich bestenfalls auf rein lokale Fallstudien zu beschränken. Um diese je spezifische Mischung besser zu verstehen, lohnt es sich, die *Rhythmen* der Koexistenz zu untersuchen, d.h. den Wechsel von identitätsstiftenden und grenzüberschreitenden Momenten, innerhalb des Jahresverlaufs, eines Menschenlebens, und auch hinsichtlich der genauen Chronologie einer historischen Periode. Der Konflikt des Jahres 1724 zeigt, wie die Zeit selbst zum Bestandteil des Konfessionellen geworden war: als Austragungsfeld

des Konfessionskonflikts einerseits (das betraf insbesondere die Feiertage) und als Ressource für Aushandlung und Eigensinn andererseits, wobei die Wichtigkeit der *possessio* für das Reichsrecht der Konfessionen grundlegend war; schließlich als Erinnerungsort und Grundlage von Verfahren, indem die vergangenen Konflikte zum strukturierenden und beschwichtigenden Muster neuer Konflikte wurden. Als sich die doppelte Osterfeier des Jahres 1744 ankündigte, stand das Jahr 1724 zur Verfügung – und zwar in der Gestalt, in die es damals gegossen worden war: der eines Präzedenzfalls.

Bettina Braun

»If they bee good Subjects, I hate not their persons«

Die Religionspolitik Elisabeths I. und Jakobs I.
gegenüber den Katholiken*

Die Notwendigkeit, mit religiös-konfessioneller Differenz umzugehen, hat in der europäischen Neuzeit zur Herausbildung ganz unterschiedlicher Verfahren geführt, vom Religionskrieg bis zur Toleranz, um hier nur zwei Extrembeispiele zu nennen. Fast ebenso vielgestaltig sind die Versuche der Forschung, diese Vorgänge zu analysieren und nach Möglichkeit auf einen Begriff zu bringen. Für die Analyse des Verhaltens der intellektuellen und politischen Eliten der Zeit um 1600 hat Heinz Schilling jüngst den Begriff des »Konfessionsfundamentalismus« vorgeschlagen¹. Dieser, so Schilling, sei für die politische Krise in den Jahrzehnten um 1600 verantwortlich gewesen und habe zu den großen Kriegen der Epoche bis hin zum Dreißigjährigen Krieg geführt.

Diese These erscheint angesichts der Bellizität des Zeitalters, angesichts der Religionskriege in Frankreich oder der Unfähigkeit der politisch Verantwortlichen im Reich, über die konfessionellen Grenzen hinweg das Funktionieren der wichtigsten Verfassungsinstitutionen sicherzustellen, auf Anhieb plausibel. Und dass viele der kontroverstheologischen Predigten und Schriften der Zeit mit dem Adjektiv »fundamentalistisch« völlig zutreffend charakterisiert sein dürften, steht vollends außer Zweifel.

Dennoch sollte diese unmittelbare Plausibilität der Begrifflichkeit nicht den Blick darauf verstellen, dass auch in den konfessionell aufgeladenen Jahrzehnten um 1600 ein fundamentalistischer Ansatz keineswegs der einzige Weg war, mit dem europäische Regierungen versuchten, des Problems konfessioneller Differenz Herr zu werden. Einen anderen Weg wählten beispielsweise die englischen Monarchen in ihrer Religionspolitik gegenüber den Katholiken. Während ein fundamentalistischer Ansatz stets die völlige, in diesem Fall also theologisch begründete, Ablehnung der anderen Position und ihrer Vertreter einschließt, vertraten die englischen Monarchen einen

* Ich danke Judith Becker und Matthias Schnettger für die kritische Lektüre des Textes.

1 Heinz SCHILLING (Hg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 70); ders., *Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters*, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2005), S. 69–94.

politischen Ansatz, der zunächst einmal weitgehend von der Wahrheitsfrage absah. Sie behandelten die Distanz gegenüber der anglikanischen Kirche als ein vorrangig politisches Problem, nämlich als den Ausdruck mangelnder politischer Loyalität gegenüber Monarch und Staat². Wie sehr der politische Ansatz den Umgang mit den Katholiken in England bestimmte, soll im Folgenden an einigen wesentlichen Etappen der Politik Elisabeths I. und Jakobs I. aufgezeigt werden³.

Diese Ausführungen basieren auf den Forschungen der letzten Jahrzehnte zur konfessionellen Entwicklung in England, die deutlich gezeigt haben, dass die Realität doch weit komplexer war als die lange vorherrschende Annahme von der raschen Entstehung klar voneinander unterscheidbarer Konfessionskirchen⁴. Denn weder setzte sich die anglikanische Kirche rasch und umfassend durch⁵, noch etablierte sich nach dem Eintreffen der ersten Seminarpriester vom Kontinent ab Mitte der 1570er Jahre eine neue, klar abgegrenzte katholische Gemeinschaft, die sich von der vorreformatorischen

-
- 2 Das bedeutet selbstverständlich nicht, den englischen Königen eine eigene religiöse Überzeugung abzusprechen; es geht hier lediglich um die Maximen politischen Handelns. Und diese scheinen sich doch in spezifischer Weise von denen zu unterscheiden, die deutsche Landesfürsten formulierten. So schrieb Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt in seinem Politischen Testament aus dem Jahre 1660, »demnach es ia nicht genug ist, daß ein Regent gottsfürchtig, fromm und der wahren Religion mit Mund und Hertzen zugethan seye, sondern auch von ihme erfordert würd, daß er in Krafft tragenden hohen obrigkeitlichen Ampts alß ein trewer Landes-Vatter und, wie die Heylige Schrifft dißfalls redet, Seugamme der christlichen Kirchen, seine ihm von Gott tewer anbefohlene Underthanen zum christlichen wahren Glauben und rechter Gottesfurcht führe und darbey erhalte«, in: Heinz DUCHHARDT (Hg.), *Politische Testamente und andere Quellen zum Fürstenethos der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 1987 (AQDGNZ 18), S. 43–76, hier S. 48. Freilich konnten sich auch englische Monarchen in dem Sinne äußern, dass es ihre herrscherliche Pflicht sei, für den rechten Glauben zu sorgen. So z.B. in der »Proclamation commanding all Jesuits, Seminaries, and other Priests, to depart the Realme by a day appointed«, Westminster, 22.2.1604: »Wee hold our selfe obliged both in conscience and in wisdom, to use all good meanes to keepe our Subjects from being infected with superstitious opinions in matter of Religion, which are not onely pernicious to their owne soules, but the ready way and meanes to corrupt their duetie and allegiance«, in: James F. LARKIN/Paul L. HUGHES (Hg.), *Stuart Royal Proclamations*, Bd. 1: *Royal Proclamations of King James I, 1603–1625*, Oxford 1973, Nr. 34, S. 70–73, hier S. 71. Aber selbst diese Äußerung bezieht doch Pflicht und Loyalität ausdrücklich mit ein.
- 3 Es ist deshalb möglicherweise nicht ganz zufällig, dass der Band SCHILLING, *Konfessioneller Fundamentalismus*, keinen Beitrag zu England enthält.
- 4 Die Entwicklung der Forschung zur englischen Reformation und die Reaktionen darauf können und müssen hier nicht im Detail dargestellt werden. Einen ersten Einstieg und guten Überblick bieten: Andrew R. MULDOON, *Recusants, Church-Papists, and »comfortable« Missionaries: Assessing the Post-Reformation English Catholic Community*, in: *The CathHistRev* 86 (2000), S. 242–257; Stefan EHRENPREIS/Ute LOTZ-HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S. 99–111. Außerdem Peter MARSHALL, *(Re)defining the English Reformation*, in: *Journal of British Studies* 48 (2009), S. 564–586, der für die jüngste Forschung zur englischen Reformation eine Tendenz zur Rekonfessionalisierung konstatiert.
- 5 So noch Arthur G. DICKENS, *The English Reformation*, London 1964; Geoffrey R. ELTON, *Reform and Reformation: England 1509–1558*, London 1977 (*The New History of England* 2).

römischen Kirche Englands deutlich abgesetzt und deren Mitglieder in unterschiedener Gegnerschaft zur Staatskirche gelebt hätten. Dieses Bild, das John Bossy 1975 in seinem wegweisenden Werk *The English Catholic Community* gezeichnet hatte⁶, bildete seinerzeit die logische Entsprechung zu der damals vorherrschenden Annahme von einem raschen Siegeszug der anglikanischen Kirche, der mit dem »Elizabethan Settlement« zu einem Abschluss gekommen sei. Es war deshalb geradezu folgerichtig, dass mit der Revision dieses Bildes der Reformationsvorgänge auch die katholische Reaktion einer Neubewertung unterzogen wurde. Inzwischen wissen wir, dass die Kontinuität zur alten Kirche sicher größer war, als Bossy angenommen hatte, dass gerade viele konservative Geistliche auf dem Land das Überleben des katholischen Gottesdienstes sicherten⁷. Vor allem aber erfuhren die sogenannten »Church papists« eine Aufwertung, also diejenigen, nicht wenigen Menschen, die sich äußerlich der Church of England anpassten, indem sie den sonntäglichen Gottesdienst in ihrer Pfarrkirche besuchten, ansonsten aber ihren alten Überzeugungen treu blieben⁸. Mit ihrer äußerlichen Anpassung sicherten sie vielfach geradezu die Existenz und das Überleben der Rekusanten⁹, die Bossy noch als die einzigen Mitglieder der katholischen Gemeinschaft gelten lassen wollte.

Die Regierung sah sich also einer vergleichsweise komplexen Situation und konfessionellen Gemengelage gegenüber. Dieses Problem begriff sie nun aber in erster Linie als eine politische Herausforderung, und dieses grundsätzliche Verständnis des Konflikts bestimmte die Politik gegenüber den Katholiken¹⁰. Die Maßnahmen der Regierung zielten deshalb nicht primär darauf ab, alle Menschen in die Church of England zu zwingen¹¹ und

6 John BOSSY, *The English Catholic Community 1570–1850*, London 1975.

7 Deren Bedeutung betonte John Cedric H. AVELING, *The Handle and the Axe. The Catholic Recusants in England from Reformation to Emancipation*, London u.a. 1976.

8 Dazu vor allem: Alexandra WALSHAM, *Church Papists. Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, Woodbridge u.a. 1993 (*Studies in History Series* 68).

9 Die taktische Funktion dieser Anpassung zeigt sich besonders deutlich in dem in der Gentry weit verbreiteten Phänomen, dass das Familienoberhaupt sich als »Church papist« anpasste, um den im Laufe der Regierungszeit Elisabeths zunehmend ruinösen Strafgeldern gegen die Rekusanten zu entgehen, während die anderen Familienmitglieder sich der anglikanischen Kirche verweigerten. Ebd., S. 80.

10 Der Einfachheit halber ist im Folgenden stets von Katholiken die Rede, ungeachtet aller Differenzierungen innerhalb des englischen Katholizismus, die die Forschung in den letzten Jahren herausgearbeitet hat. Gemeint sind die Menschen, die wegen einer wie auch immer gearteten Nähe zur römischen Kirche gegen die Religionsgesetze verstießen.

11 Dem steht nicht entgegen, dass genau dieses, nämlich die Vereinigung aller Engländer in der Church of England, selbstverständlich als wünschenswert angesehen wurde. Deshalb wurde es natürlich als Erfolg verbucht, wenn die Zahl der Katholiken – wie auch der Puritaner – abnahm oder gar prominente (Krypto-)Katholiken sich der anglikanischen Staatskirche zuwandten. Eine aktive oder gar gewaltsame Missionierung mit diesem Ziel fand aber nicht statt.

diejenigen, die sich der Einheitskirche verweigerten, streng zu verfolgen. Im Vordergrund stand vielmehr das Ziel, die Loyalität der Untertanen sicherzustellen¹². Der englische Ansatz zur Bewältigung der religiösen Differenz war mithin ein genuin politischer, weil das Problem eben vor allem als ein politisches wahrgenommen wurde.

Dies dürfte damit zusammenhängen, dass die konfessionelle Entwicklung in England in besonders hohem Maße stets auch politische Implikationen hatte. Zwei Komplexe, die hier freilich nur angedeutet werden können, sind für die zweite Hälfte des 16. und die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts von besonderer Bedeutung. Zum einen war die Frage des Umgangs mit den Katholiken lange Zeit untrennbar verbunden mit der Politik gegenüber Maria Stuart. Denn die Katholiken wurden – zu Recht oder zu Unrecht – der Unterstützung der katholischen Thronprätendentin bezichtigt. Maria Stuart zu unterstützen aber hieß die Legitimität der Herrschaft Elisabeths zu bestreiten – damit war ein Junctim zwischen der konfessionellen Überzeugung und der mangelnden politischen Loyalität hergestellt. Der zweite untrennbar mit dem englischen Katholizismus verbundene Komplex war das Verhältnis zu Spanien. Mehr als der Kaiser oder Frankreich war Spanien aus englischer Perspektive gleichbedeutend mit dem Katholizismus. Maria Tudor, deren harte Rekatholisierungspolitik in wenigen Jahren Hunderte von Opfern gefordert hatte¹³, war mit Philipp II. von Spanien verheiratet gewesen, ihre katholische Politik wurde also mit Spanien assoziiert. Umgekehrt ging das langsame Abrücken Englands von Spanien in den 1580er Jahren mit einer Politik einher, die die englischen Katholiken als eine Art »fünfte Kolonne Madrids« betrachtete. Dieser Verdacht war nicht unbegründet, denn Philipp II. sah in der Unterstützung der englischen Katholiken durchaus ein probates Mittel, die Herrschaft Elisabeths zu destabilisieren, und ließ sich diese Unterstützung deshalb jahrzehntelang eine Menge kosten¹⁴. Besonders virulent wurde dieser Zusammenhang zwischen katholischer Überzeugung und prospanischer Politik durch das katholische Exil auf dem Kontinent, und hier vor allem in den spanischen Niederlanden¹⁵. Die

12 Selbstverständlich erschöpfte sich das Problem der konfessionellen Differenz in England nicht in der Frage des Umgangs mit der katholischen Minderheit. Die Differenzen mit den Dissentern innerhalb des Protestantismus aber werden hier ausgeklammert.

13 Allein knapp 300 Personen wurden in der Regierungszeit Marias als Ketzer verbrannt. Karl Heinz METZ, *Maria die Katholische*, in: Peter WENDE (Hg.), *Englische Könige und Königinnen der Neuzeit. Von Heinrich VII. bis Elisabeth II.*, München 1998, S. 60–74, hier S. 67.

14 Zu der spanischen Politik gegenüber den englischen Katholiken siehe Albert J. LOOMIE, *The Spanish Elizabethans. The English Exiles at the Court of Philip II*, New York 1963. Zu den Pensionszahlungen der spanischen Krone an englische Katholiken im Exil Bettina BRAUN, *Katholische Glaubensflüchtlinge. Eine Spurensuche im Europa der Frühen Neuzeit*, in: HJb 130 (2010), S. 505–576, hier S. 524f.

15 Seit den 1560er Jahren hatten zunächst Geistliche und Gelehrte, die nicht bereit waren, den Suprematseid zu schwören, England verlassen. Ihnen folgten Männer und Frauen, die ein

Politik der englischen Regierung gegenüber den Katholiken in ihrem Land ist nicht zu verstehen ohne eine Berücksichtigung dieser außenpolitischen Implikationen.

Zu den ersten Maßnahmen Elisabeths nach ihrem Regierungsantritt gehörte die Erneuerung der Suprematsakte. Darin wurde festgelegt, dass der Königin als »supreme governor« des Königreichs in allen weltlichen und geistlichen Angelegenheiten die oberste Gerichtsbarkeit zukomme. Jegliche ausländische Gerichtsbarkeit wurde ausdrücklich für ungültig erklärt¹⁶. Gemeint war damit natürlich vor allem die päpstliche Jurisdiktion. England wurde somit aus dem Jurisdiktionsverband der katholischen Kirche herausgelöst. Auf diesen Text wurden alle Beamten, aber auch die Mitglieder des Parlaments verpflichtet. Die Ablehnung der päpstlichen Jurisdiktion beinhaltete zwar implizit eine Ablehnung der Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche, eine Verpflichtung auf irgendwelche dogmatischen Festlegungen enthielt der Text jedoch nicht.

Die zweite Säule des »Elizabethan Settlement« bildete die Uniformitätsakte¹⁷, die das *Book of Common Prayer* zur allein verbindlichen Grundlage des Gottesdienstes erklärte und die Gläubigen verpflichtete, an Sonn- und Feiertagen den Gottesdienst in ihrer Pfarrkirche zu besuchen. Wer dieser Pflicht nicht nachkam, wurde mit einer Geldbuße belegt, die im Verlauf der Regierungszeit Elisabeths von einer eher symbolischen Abgabe zu einem für viele ruinösen Betrag anstieg¹⁸. Was von den Laien verlangt wurde, war

geistliches Leben führen wollten und die deshalb in Klöster auf dem Kontinent eintraten. Ziele der Flüchtlinge waren Spanien, das nördliche Frankreich und vor allem die spanischen Niederlande. Innerhalb weniger Jahrzehnte entstand auf dem Kontinent ein Netz englischer geistlicher Institutionen mit Schulen, Klöstern und Priesterseminaren. In engem Kontakt zu diesen geistlichen Institutionen lebten englische katholische Laien, über die freilich kaum etwas bekannt ist. Dieses englische katholische Exil konnte nur deshalb 200 Jahre lang existieren, weil die Exilanten sich in ständigem Kontakt und Austausch mit den katholischen Familien auf der Insel befanden. Die Familien schickten ihre Kinder in die Klöster und Schulen, um ihnen eine katholische Ausbildung angedeihen zu lassen; nach einigen Jahren kehrten die meisten von ihnen nach England zurück, um fortan die Sache des englischen Katholizismus zu vertreten. Die Klöster wurden aus England finanziert, übernahmen aber ihrerseits auch Finanztransaktionen für die englischen Katholiken oder dienten als Informationsbörsen. Zum englischen katholischen Exil siehe als erste Einführung BRAUN, *Katholische Glaubensflüchtlinge*, S. 518–536; außerdem Peter GUILDAY, *The English Catholic Refugees on the Continent 1558–1795*, Bd. 1: *The English Colleges and Convents in the Catholic Low Countries 1558–1795*, London 1914.

16 Geoffrey R. ELTON (Hg.), *The Tudor Constitution. Documents and Commentary*, Cambridge 1965, Nr. 184, v.a. S. 366.

17 Ebd., Nr. 195.

18 1559: 12 pence, 1580: 20 Pfund. Dazu Edward NORMAN, *Roman Catholicism in England from the Elizabethan Settlement to the Second Vatican Council*, Oxford u.a. 1985, S. 12f.; Arnold Oskar MEYER, *England und die katholische Kirche unter Elisabeth und den Stuarts*, Bd. 1: *England und die katholische Kirche unter Elisabeth*, Rom 1911 (BPHIR 6), S. 124f.

also ein äußerlicher Akt¹⁹: die Anwesenheit in der Pfarrkirche zur Zeit des Gottesdienstes. Darin sahen viele Anhänger der alten Kirche lange Zeit kein Problem, auch katholische Theologen rechtfertigten die Praxis, pro forma und ohne innere Anteilnahme den anglikanischen Gottesdienst zu besuchen, um damit der vom Staat geforderten Pflicht Genüge zu tun. Ein Bekenntnis zu den Lehren der anglikanischen Kirche wurde ausdrücklich nicht verlangt.

Bezeichnenderweise wurde die Übereinstimmung von äußerer und innerer Haltung dann auch nicht von Seiten der englischen Regierung eingefordert, sondern vom Papst. Pius V. erklärte nämlich 1566 die weit verbreitete Praxis des rein äußerlichen Gottesdienstbesuchs für unzulässig und verlangte den Gläubigen eine klare Stellungnahme ab²⁰. Damit war aus kurialer Sicht der Besuch von Gottesdiensten der Church of England Sünde und bedeutete nicht einfach nur das Erfüllen einer Untertanenpflicht. Noch größer wurde das Dilemma für die englischen Katholiken, als der Papst 1571 mit der Bulle *Regnans in excelsis* Königin Elisabeth exkommunizierte und die Katholiken damit von jeder Verpflichtung gegenüber ihrer Monarchin freisprach. Die Katholiken mussten sich nun zwischen der Loyalität zur Königin und der zum Papst entscheiden²¹.

Elisabeth selbst, aber auch zahlreiche Parlamentarier lehnten es hingegen weiterhin ab, beispielsweise den Empfang des Abendmahls in der Pfarrkirche zu verlangen oder auf andere Weise die innere Übereinstimmung der Gläubigen mit der Staatskirche zu überprüfen²². Oder wie ein Parlamentarier 1571 in der Parlamentsdebatte formulierte: »Conscience is internal, invisible and not in the power of the greatest monarch in the worlde, in no lymittes to be streightened, in no bondes to be conteyned«²³. Damit wollte der Abgeordnete

19 Dies betont auch John J. LA ROCCA, »Who Can't Pray with Me, Can't Love Me«. Toleration and the Early Jacobean Recusancy Policy, in: *Journal of British Studies* 23, Nr. 2 (1984), S. 22–36, hier S. 24. Ebenso jüngst Michael QUESTIER, *Sermons, Separatists, and Succession Politics in Late Elizabethan England*, in: *Journal of British Studies* 52 (2013), S. 290–316, hier S. 290f.

20 Adrian MOREY, *The Catholic Subjects of Elizabeth I*, London 1978, S. 46. Bereits 1564 hatte die Konzilskongregation erklärt, dass englische Katholiken keine protestantischen Kirchen besuchen sollten; Susan DORAN, *Elizabeth I and Religion 1558–1603*, London u.a. 1994 (Lancaster Pamphlets), S. 50.

21 Dass sie die Katholiken in England damit in einen nicht aufzulösenden Gewissenskonflikt brachte, ohne dadurch jedoch der Festigung des Glaubens oder dem Sturz der protestantischen Königin zu dienen, erkannte die Kurie freilich wenige Jahre später. Papst Gregor XIII. ließ deshalb im Jahre 1580 die Bulle praktisch außer Kraft setzen, da sie momentan nicht durchführbar sei; Diarmaid MAC CULLOCH, *The Reformation 1490–1700*, München 2008, S. 443.

22 Alexandra Walsham betont, dass Elisabeth an dieser Politik gegen erhebliche Widerstände aus den Reihen der Bischöfe und des Parlaments festhielt; Alexandra WALSHAM, *Charitable hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*, Manchester u.a. 2006 (Politics, Culture, and Society in Early Modern Britain), S. 59.

23 Antwort von Edward Aglionby in der Parlamentsdebatte vom 20. April 1571 auf einen Antrag, Gebet und Kommunionempfang verpflichtend zu machen; Trevor E. HARTLEY (Hg.), *Proceedings in the Parliaments of Elizabeth I*, Bd. 1: 1558–1581, Leicester u.a. 1981, S. 240.

keineswegs einer allgemeinen Religionsfreiheit das Wort reden, ihm kam es lediglich darauf an, dass es ausreichend sei, wenn jemand durch diesen äußeren Akt seine grundsätzliche Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft demonstrierte. Er untermauerte sein Argument mit dem Hinweis, dass selbst Türken und Juden sich mit solchen äußeren Zeichen begnügten. Aus dem religiösen Dissens durfte keine politische Opposition gegen die legitime Obrigkeit folgen; Religion und Politik wurden insoweit getrennt. Deshalb blieb es in England dabei, dass der sonntägliche Gottesdienstbesuch und nicht der Empfang des Abendmahls als das entscheidende Unterscheidungskriterium galt. Diejenigen, die sonntags ihre Pfarrkirche besuchten, galten als gehorsame Untertanen, und das allein war entscheidend. Rekusanten wurden nicht deshalb verfolgt, weil sie aus der Sicht der anglikanischen Kirche einer häretischen Irrlehre anhängen, sondern weil sie ungehorsame, unzuverlässige Untertanen waren, die den Untertanenpflichten nicht genügten.

Dementsprechend wurde auch das Fernbleiben vom sonntäglichen Gottesdienst in der Pfarrkirche durchaus unterschiedlich bestraft. Entscheidend war offenbar nicht allein das Kriterium der Gottesdienstverweigerung, sondern die allgemeine Haltung des Delinquenten. So formulierte Richard Verstegan²⁴, ein katholischer Schriftsteller und Verleger, der im Exil in Antwerpen lebte und dort ein wichtiges katholisches Netzwerk unterhielt, dass kein Verfolger in England Hand an einen Rekusanten legen würde, der geltend machen könne, dass er ein »braver Kerl« sei, der sich für die Sache der Königin einsetze²⁵. Daraus ergibt sich umgekehrt, dass eine Bestrafung vor allem dann erfolgte, wenn das Fernbleiben vom Gottesdienst als Indiz für mangelnde Loyalität gegenüber der Königin angesehen werden konnte²⁶. Derselbe Grundgedanke stand auch hinter einem Angebot an englische Katholiken aus den Tagen vor dem Angriff der spanischen Armada 1588: Bei einem Eintritt in die leichte Reiterei sollten sie gegen eine Einmalzahlung von den bisher aufgelaufenen und künftigen Strafzahlungen wegen des versäumten Kirchenbesuchs befreit werden²⁷.

24 Zu Verstegan siehe Paul ARBLASTER, *Antwerp & the world. Richard Verstegan and the international culture of catholic reformation*, Löwen 2004 (*Avisos de Flandes* 9).

25 Michael QUESTIER, *What Happened to English Catholicism after the English Reformation?*, in: *History* 85 (2000), S. 28–47, die Äußerung Verstegans auf S. 34f.

26 Michael Questier sieht diesen Zusammenhang auch bei den Gesetzen gegen »papistry« in den Jahren 1571 und 1581; ebd., S. 35: »The aim was, rather, to probe whether his [= eines Angeklagten] withdrawal from conformity to the Church of England was bound up with a withdrawal of his allegiance from the queen«.

27 Ludwig von PASTOR, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV. und Innozenz IX. (1585–1591)*, Freiburg i. Br. u.a. 1926 (*Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* 10), S. 323.

Vergleichbare Kriterien wurden auch an das Verhalten katholischer Geistlicher angelegt. Dies zeigen beispielsweise Verfahren, die aufgrund eines 1585 »gegen Jesuiten, Seminarpriester und andere ähnlich *ungehorsame* Personen« erlassenen Statuts eröffnet wurden²⁸. Das Statut hatte den genannten Personen die Rückkehr nach England nur unter der Bedingung erlaubt, dass sie den Suprematseid leisteten, Zuwiderhandlungen wurden als Verrat geahndet. Das war auch insofern logisch, als den genannten Personen als Zweck ihres Aufenthalts in England unterstellt wurde,

not only to withdraw her Highness' subjects from their due obedience to her Majesty but also to stir up and move sedition, rebellion and open hostility within her Highness' realms and dominions, to the great dangering of the safety of her most royal person and to the utter ruin, desolation and overthrow of the whole realm²⁹.

In einem auf dieser Grundlage 1588 durchgeführten Verfahren gegen vier Geistliche argumentierte der Anwalt der Krone, für den Vorwurf des Verrats sei entscheidend, dass die Angeklagten die Oberhoheit des Papstes als des Hauptfeindes der Königin anerkannten und damit nach dem Common Law, wie es im 14. Jahrhundert definiert worden sei, Verräter seien³⁰.

Eine vergleichbare Argumentation durchzog insgesamt die Prozesse gegen die Katholiken, seien es in England ansässige Rekusanten oder vom Kontinent zurückgekehrte Seminarpriester. Die Fragen in den Verhören zielten regelmäßig darauf ab, die Angeklagten des Verrats zu überführen, nicht jedoch der Häresie. So wurde üblicherweise auch nicht versucht, die Katholiken von ihrem Irrglauben abzubringen und sie von der Rechtgläubigkeit der Church of England zu überzeugen³¹. In besonderem Maß galt das für die zum Tode verurteilten Katholiken. Aus staatlicher Sicht hatten sich die Verurteilten des Verrats schuldig gemacht, während die katholische Kirche in ihnen Märtyrer für den rechten Glauben und Vorbilder in Glaubens-treue sah.

28 Hervorhebung B.B. »An Act against Jesuits, Seminary priests and such other like disobedient persons«, gedr. in: ELTON, Tudor Constitution, Nr. 200, S. 424–427.

29 Ebd., S. 424.

30 QUESTIER, What Happened to English Catholicism, S. 35.

31 Eine solche, fast schon skurrile Ausnahme schildert Michael Questier in seinem jüngsten Aufsatz, wobei er ausdrücklich betont, dass solche Bekehrungsversuche selten waren. In York Castle wurden die 54 katholischen Gefangenen ab Anfang Dezember 1599 jede Woche gezwungen, der Predigt eines anglikanischen Geistlichen beizuwohnen. Die Geistlichen wurden eigens zu diesem Zweck ausgewählt; offenbar bemühte man sich, besonders begabte Vertreter ihres Fachs, bis hin zum Bischof, zu verpflichten. Die Gefangenen reagierten auf diesen Bekehrungsversuch mit zivilem Ungehorsam, mit Murmeln, Schreien, etc. während der Predigt. Nach einem Jahr wurde das Experiment wegen Erfolglosigkeit eingestellt, QUESTIER, Sermons, passim.

Evident war der Loyalitätsbruch aus der Sicht der englischen Regierung bei den Katholiken, die das Land verlassen hatten und im Exil lebten. Sie stellten in deren Augen eine Gefahr für die Sicherheit des Landes dar. Denn anders lässt es sich nicht erklären, dass die Regierung die Exilanten mit erheblichem Aufwand beobachten ließ. Von diesen Bemühungen legen die *State papers* reiches Zeugnis ab. Die Akten enthalten unzählige Listen englischer Klöster auf dem Kontinent mit Angaben über die Zahl ihrer Mitglieder, Namenslisten von in Rom lebenden »Papisten« und ähnliche Übersichten, die von diversen Informanten nach London übermittelt wurden³². Englische Reisende berichteten über ihre Gespräche mit auf dem Kontinent lebenden katholischen Landsleuten³³. Dokumentiert sind auch zahlreiche Versuche, Agenten aus dem Kreis der englischen Exilkatholiken anzuwerben³⁴. Andere wiederum boten ihre Dienste von sich aus der englischen Regierung an. So stellte ein ehemaliger Sergeant des englischen Regiments der spanischen Flandernarmee im Jahre 1600 in Aussicht, täglich Berichte über die Lage in den spanischen Niederlanden und vor allem über die militärischen Anstrengungen zu liefern. Ausdrücklich betonte er, dass sein katholischer Glaube ihn nicht daran hindere, ein treuer Diener der Königin zu sein³⁵. Ein anderer, der für die Jesuiten Bücher nach England schmuggelte, lieferte diese nicht nur gleich bei der englischen Regierung ab, sondern bot auch an, fortan als Doppelagent zu arbeiten³⁶. Aus den Verhörprotokollen inhaftierter Katholiken geht hervor, dass diese nicht etwa primär nach ihren Glaubensüberzeugungen oder religiösen Praktiken gefragt wurden, sondern dass man wissen wollte, ob sie Kontakte zu Feinden der englischen Krone unterhielten.

Aus dieser Perspektive erhielten selbst genuin religiöse Zeremonien eine politische Dimension. So schilderte der englische Agent in Brüssel, zu dessen Aufgaben es gehörte, über die Aktivitäten der englischen Katholiken in den spanischen Niederlanden zu berichten, ausführlich die Einkleidung von acht Nonnen im neu gegründeten Benediktinerinnenkloster in Brüssel im

32 Solche Listen gedruckt z.B. in GUILDAY, *English Catholic Refugees*, S. 14–18 und 28f. Ebenso in *Calendar of State Papers, Domestic Series, of the reigns of Edward VI, Mary, Elizabeth*, preserved in the State Paper Department of Her Majesty's Public Record Office [CSP], Bd. 1: 1547–1580, Nendeln 1967, ND der Ausgabe London 1856, S. 450. Eine »List of numerous English Jesuits, priests, students, and other Catholics dispersed in foreign countries, Flanders, France, Germany, and Italy. With notes of the characters of many, mentioning such as are pensioned by Spain, etc.«, in: CSP, Bd. 5: 1598–1601, Nendeln 1967, ND der Ausgabe London 1869, S. 145. Eine Liste religiöser Häuser in Flandern in The National Archives, SP 77/8, fol. 209r–v.

33 Vgl. die Berichte eines Robert Barret aus den Jahren 1580/81 über seine Kontakte zu englischen Katholiken und Jesuiten auf seinen Reisen auf dem europäischen Kontinent, vor allem in Rom, in: CSP, Bd. 2: 1581–1590, Nendeln 1967, ND der Ausgabe London 1865, S. 4.

34 Siehe z.B. LOOMIE, *Spanish Elizabethans*, S. 76.

35 CSP, Bd. 5, S. 510.

36 CSP, Bd. 4: 1595–1597, Nendeln 1967, ND der Ausgabe London 1867, S. 344.

November 1600³⁷. Auch wenn es sich bei den Damen um Angehörige der vornehmsten katholischen Familien Englands handelte, verdankte sich die politische Relevanz des Ereignisses vor allem den Begleitumständen. Denn die angehenden Nonnen wurden von der spanischen Statthalterin, Infantin Isabella, und ihren Hofdamen in die Kirche geleitet, Isabellas Mann, Erzherzog Albert, wohnte der Messe, die vom päpstlichen Nuntius zelebriert wurde, ebenso bei wie der Erzbischof von Mechelen, also der ranghöchste Geistliche in den spanischen Niederlanden. Was sich hier manifestierte, war die enge Verbindung des englischen katholischen Exils mit dem spanischen Königshaus und der Kurie. Darin lag die Brisanz dieser Zeremonie, und deshalb ging der Berichtersteller wohl zu Recht davon aus, dass die Regierung in London sich dafür interessierte. Denn von genau dieser Verbindung fühlte sie sich bedroht.

In den zwei Jahrzehnten zwischen 1568 und 1587 gehörte die Behandlung der ehemaligen schottischen Königin Maria Stuart zu den bestimmenden Themen englischer Politik. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die konfessionelle Differenz dadurch zusätzlich politisch aufgeladen wurde. Dementsprechend sollten die Maßnahmen gegen die Katholiken, die sich vor allem im Norden Englands an der Grenze zu Schottland konzentrierten, immer auch die Anhänger Maria Stuarts treffen. Diese zusätzliche Dimension verschwand auch nicht mit der Hinrichtung der Königin im Jahre 1587. Denn an ihren Sohn Jakob knüpften sich trotz dessen protestantischer Erziehung katholische Hoffnungen bzw. englisch-anglikanische Befürchtungen. Nach wie vor wurde deshalb der nordenglische katholische Adel der Sympathien für die Stuarts verdächtigt, was mit mangelnder Loyalität zu Königin Elisabeth gleichgesetzt wurde. In dem Maße freilich, wie die Nachfolge Jakobs gegen Ende des Jahrhunderts mit zunehmend größerer Gelassenheit erwartet wurde, verloren auch die antikatholischen Repressionen an Schärfe. Offenbar wurde es nun nicht mehr als nötig erachtet, die Katholiken in den nördlichen Provinzen besonders hart zu bestrafen, weil sie als Anhänger Jakobs galten³⁸.

Dennoch erhofften sich die englischen Katholiken von der Thronfolge Jakobs selbstverständlich größere Freiheiten, ja vielleicht sogar eine vollständige Toleranz³⁹. Die ersten Regierungsjahre schienen diese Hoffnungen

37 Bericht des englischen Agenten Thomas Edmondes, in: Caroline BOWDEN (Hg.), *English Convents in Exile, 1600–1800*, Teil I in 3 Bden., London u.a. 2012, hier Bd. 3, S. 257f. 1607 berichtete Edmondes erneut über die Einkleidung von fünf Engländerinnen in Anwesenheit von Infantin Isabella, vgl. Edmondes an Salisbury, Brüssel, 15.4.1607, *The National Archives*, SP 77/8, Part II, fol. 67r–68v, hier fol. 68r.

38 Michael QUESTIER, *The Politics of Religious Conformity and the Accession of James I*, in: *Historical Research* 71 (1998), S. 14–30, hier S. 19–21.

39 Dass die Katholiken sich dabei teilweise Illusionen hingaben und manches in die Äußerungen des Königs hineininterpretierten, steht auf einem anderen Blatt. Wenn Jakob dem Grafen von

zu bestätigen. Dies galt selbst für die Zeit unmittelbar nach dem *Gunpowder Plot* vom November 1605, der erneut und verschärft die Frage nach der politischen Zuverlässigkeit der katholischen Untertanen des englischen Königs aufgeworfen hatte. So ließ Robert Cecil den spanischen Gesandten Ende 1605 wissen, dass der König bereit sei, die Strafen gegen Katholiken auszusetzen und die Tätigkeit von Priestern in katholischen Häusern zu erlauben, falls der Papst die englischen Katholiken auffordere, gute, loyale Untertanen zu sein und den König auch gegen Angriffe zu verteidigen⁴⁰. Gegen die Anerkennung seiner königlichen Herrschaft stellte der Monarch also recht weitgehende religiöse Freiheiten in Aussicht. Dazu kam es freilich nicht, da der Papst nicht im entferntesten daran dachte, die englischen Katholiken in diesem Sinne zu instruieren⁴¹.

So reagierte die englische Regierung auf die Pulverschwörung letztlich mit dem Loyalitätseid von 1606. Darin wurde den Katholiken abverlangt zu schwören, dass sie Jakob als ihren rechtmäßigen König anerkannten und dass der Papst kein Recht habe, den König abzusetzen, ja: dass die Eidleistenden den König auch dann verteidigen würden, falls der Papst ihn absetzen oder exkommunizieren sollte. In der Narratio wird die Notwendigkeit des Eids mit dem *Gunpowder Plot* begründet: Der Eid solle helfen, solche treulosen Verräter künftig zu entdecken, um so Schaden vom König und dem Königreich abzuwenden⁴². Es wurde also ausdrücklich eine politische, nicht eine religiöse Zielsetzung formuliert.

Dieser Eid wird gemeinhin dahingehend interpretiert, dass Jakob damit radikale Gegner der Katholiken beschwichtigen und so gewalttätige Reaktionen gegenüber den Katholiken verhindern wollte. In dieser Lesart stellte der Eid also trotz der Absage an die päpstliche Suprematie ein Entgegenkommen gegenüber den Katholiken dar⁴³. Mit seiner Hilfe sollten moderate von radi-

Northumberland versicherte, dass diejenigen, die sich äußerlich konform verhielten, in Ruhe gelassen würden, so entsprach das zunächst weitgehend der Rechtslage unter Elisabeth. Denn äußere Konformität bedeutete ja beispielsweise die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst in der Pfarrkirche. Schon eher zu Hoffnungen berechtigte der Satz, dass der König solche Leute in seinem Dienst fördern würde – diese Ankündigung verhielt sich tatsächlich mehr, als unter Elisabeth üblich gewesen war; LARocca, *Who Can't Pray with Me*, S. 25.

40 Spanischer Staatsrat an König Philipp III., ca. Dezember 1605, in: Albert J. LOOMIE (Hg.), *Spain and the Jacobean Catholics*, 2 Bde., London 1973/1978, hier Bd. 1, Nr. 13, S. 71; ähnlich Nr. 20.

41 Über diese Weigerung ebd., Nr. 19. Wenn Philipp III. seinen Gesandten in London anwies, Jakob I. mitzuteilen, dass der Papst andere Wege finden werde, den Gehorsam der englischen Katholiken gegenüber ihrem König sicherzustellen, so dürfte das den König kaum überzeugt haben.

42 John P. KENYON (Hg.), *The Stuart Constitution 1603–1688. Documents and Commentary*, Cambridge 1966, Nr. 128.

43 Kenneth FINCHAM/Peter LAKE, *The Ecclesiastical Policy of King James I*, in: *Journal of British Studies* 24 (1985), S. 169–207, hier S. 185. Sogar als Akt der Toleranz interpretiert LaRocca den Eid: LARocca, *Who Can't Pray with Me*, S. 22.

kalen Katholiken unterschieden werden. Für die radikalen Katholiken, zu denen der König Jesuiten, Seminarpriester und Konvertiten rechnete, war kein Platz in seinem Königreich; den anderen aber stellte er in Aussicht: »if they bee good and quiet Subiects, I hate not their persons«⁴⁴. Die entscheidende Trennlinie verlief also nicht entlang des konfessionellen Bekenntnisses⁴⁵, wichtig war allein die politische Loyalität.

Folgerichtig wies der König in einer ausführlichen Apologie das päpstliche Breve zurück, das den englischen Katholiken verbot, den Eid zu leisten. Jakob argumentierte in seiner 1609 gedruckten Schrift vor allem damit, dass der Eid kein einziges Wort über den katholischen Glauben enthalte und dass er die Untertanen nicht auf eine bestimmte Kirche verpflichte, sondern nur die biblisch begründete Unterwerfung unter die weltliche Obrigkeit in der Person des Königs verlange⁴⁶. Der König betonte, dass in seiner Regierungszeit bisher niemand allein wegen seines Glaubens verfolgt worden sei. Zudem wies er darauf hin, dass Katholiken vielmehr ungehinderten Zutritt zu seinem Hof hätten⁴⁷, dass er zahlreiche von ihnen zum Ritter geschlagen und Urteile gegen Priester aufgehoben habe – und dies alles gegen den Rat mancher Minister, die diese Großzügigkeit für gefährlich gehalten hätten und sich nun vom *Gunpowder Plot* bestätigt fühlten⁴⁸. Erneut betonte er den

44 A Speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall, 21.3.1609, in: The Political Works of James I. Reprinted from the Edition of 1616, with an Introduction by Charles Howard McIlwain, Cambridge 1918 (Harvard Political Classics 1), S. 306–325, hier S. 323.

45 Eine ähnliche Unterscheidung machte Jakob auch bei den Puritanern: Die radikalen Puritaner stellten in seinen Augen genauso eine Gefahr für den Staat dar wie die radikalen Katholiken. Fincham und Lake betonen in ihrem Beitrag die prinzipielle Parallelität der Religionspolitik Jakobs gegenüber Puritanern und Katholiken, FINCHAM/LAKE, Ecclesiastical Policy, S. 170f., 182 und öfter. Diese Gleichsetzung wird z.B. auch deutlich, wenn 1624 eine »Proclamation against Seditious, Popish and Puritanicall Bookes and Pamphlets« erlassen wurde, in der die Gefahren von beiden Seiten parallel gesehen wurden; LANKIN/HUGHES, Stuart Royal Proclamations 1, Nr. 256.

46 Triplici Nodo, Triplex Cuneus, or An Apologie for the Oath of Allegiance against the two Breves of Pope Paulus Quintus, and the late Letter of Cardinall Bellarmine to G. Blackwell, the Arch-Priest, in: The Political Works of James I., S. 71–109, hier S. 77 und 91. Eine ähnliche Argumentation auch in »A Proclamation commanding the Oath of Allegiance to be tendered to all the Kings Majesties Subjects coming from beyond the Seas, except Merchants and men of qualitie«, Westminster, 29.4.1608, in: LARKIN/HUGHES, Stuart Royal Proclamations 1, Nr. 84, S. 184f.: »for considering that we had never any intention in the forme of that Oath to presse any point of Conscience for matter of Religion, but only to make some discoverie of disloyall affection«.

47 So gehörten etliche Kryptokatholiken zum Hof Jakobs I., darunter der Graf von Northampton, Lord Edward Wotton und Sir George Calvert, was dem König von Erzbischof Bancroft in einer Sitzung des Privy Council auch vorgeworfen wurde – ohne dass sich am Einfluss dieser Personen etwas änderte; FINCHAM/LAKE, Ecclesiastical Policy, S. 186. Siehe auch das Kapitel »Court Catholicism« in AVELING, Handle, bes. S. 122–126. Hinzu kam, dass Königin Anna katholisch war.

48 Apologie for the Oath of Allegiance, S. 76.

Unterschied zwischen radikalen und königstreuen Katholiken. Ziel des Eids sei es deshalb gewesen,

to make a separation betweene so many of my Subiects, who although they were otherwise Popishly affected, yet retained in their hearts the print of their naturall dutie to their Sovereigne; and those who [...] thought diversitie of religion a safe pretext for all kinde of treasons and rebellions against their Sovereigne⁴⁹.

Zwar hat Michael Questier vor einigen Jahren die Religionspolitik Jakobs I. deutlich kritischer gesehen und den Loyalitätseid von 1606 gar als ein besonders perfides Mittel zur Bekämpfung der Katholiken gewertet, da der Eid die Grenzen zwischen politischer und geistlicher Loyalität verwischt und damit den Katholiken eben doch eine Gewissensentscheidung abverlangt habe. Diese Forderung habe zu einer tiefen Spaltung und Konfusion unter den Katholiken geführt und dem englischen Katholizismus letztlich einen stärkeren Schlag versetzt als sämtliche Rekusantengesetze Elisabeths⁵⁰. Auch Questier muss aber zugestehen, dass der Eid keine direkte Festlegung auf dogmatische Inhalte verlangte, sondern dass im Zentrum die Frage der Loyalität stand⁵¹.

Hinzu kommt das von Questier selbst angesprochene Problem, dass die Wirkung des Eids nicht unbedingt mit der Intention der Regierung identisch sein musste. Dass der Eid die geschilderten negativen Auswirkungen auf den Zusammenhalt der englischen Katholiken hatte, eben weil er theologisch unterschiedlich bewertet wurde, heißt ja noch nicht, dass die Regierung diese Wirkung beabsichtigt hatte⁵². Gerade die Tatsache, dass der Eid nach der Ermordung Heinrichs IV. von Frankreich 1610 wieder verstärkt eingefordert wurde, spricht für die in erster Linie politische Intention der Regierung⁵³. So geteilt wie später die Interpretationen der Historiker⁵⁴ fielen auch die

49 Ebd., S. 71f.

50 Michael QUESTIER, *Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England. English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance*, in: *HistJourn* 40 (1997), S. 311–329.

51 Ebd., S. 321.

52 Questier wirft diese Frage zwar auf (QUESTIER, *Loyalty*, S. 322), bleibt meines Erachtens aber eine überzeugende Antwort schuldig.

53 Ebd., S. 323. Die Ermordung Heinrichs IV. von Frankreich bot den Anlass, einige der Gesetze gegen die Rekusanten zu wiederholen und ihre strikte Anwendung anzumahnen. In der Proklamation wird ausdrücklich erwähnt, dass »the devilish and unnaturall murder of the late Frenche King our dearest Brother« das Parlament veranlasst habe, den König um ein entsprechendes Gesetz zu bitten. A Proclamation for the due execution of all former Lawes against Recusants [...], in: LARKIN/HUGHES, *Stuart Royal Proclamations* 1, Nr. 111, das Zitat auf S. 246.

54 Eine vorläufige Zusammenfassung der Debatte bei Johann P. SOMMERVILLE, *Papalist political thought and the controversy over the Jacobean oath of allegiance*, in: Ethan H. SHAGAN (Hg.), *Catholics and the »Protestant Nation«*. Religious politics and identity in early modern England, Manchester u.a. 2005 (*Politics, Culture and Society in Early Modern Britain*), S. 162–184.

zeitgenössischen Reaktionen der englischen Katholiken aus⁵⁵. Viele unter ihnen, darunter der Erzpriester George Blackwell, teilten die Behauptung des Königs, dass es sich nur um die Anerkennung des Monarchen handle und der Eid für sie deshalb durchaus mit ihrem Gewissen zu vereinbaren sei. Sie sahen demzufolge kein Problem darin, den Eid zu leisten, und taten dies auch in großer Zahl⁵⁶. Andere hingegen hielten die in dem Eid formulierte Ablehnung der päpstlichen Autorität für inakzeptabel. Diese Katholiken wurden in ihrer Haltung von der Kurie unterstützt, die das Ableisten des Eids in einem Breve vom 27. September 1606 ausdrücklich verbot⁵⁷.

Auf spanischer Seite erkannte man übrigens sehr wohl, dass England die Katholikenfrage primär als ein politisches Problem behandelt wissen wollte. So hieß es in der Instruktion Philipps III. für Don Pedro de Zúñiga als spanischen Gesandten nach London im Frühjahr 1605, dass die Katholiken in England momentan keiner Verfolgung ausgesetzt seien. Diese Politik begründete Jakob I. ausdrücklich mit der Staatsräson, d.h. mit der Notwendigkeit, seine Untertanen zu versöhnen. Der Gesandte sollte also bei seinen Verhandlungen in London davon ausgehen, dass, wie Philipp III. eindrücklich formulierte, »[i]t is not a question of spiritual matters«⁵⁸.

Diese politische Dimension der Katholikenfrage trat auch klar zutage in Überlegungen der englischen Regierung, die für den Nichtbesuch des anglikanischen Gottesdienstes fälligen Strafgebühren für mehrere Jahre vorab als Pauschale einzuziehen, unter Gewährung eines gewissen Rabatts⁵⁹. Ziel war also nicht, durch die individuellen Bestrafungen einzelne Rekusanten zum Nachdenken und zur Umkehr zu bewegen, sondern die Rekusantengemeinschaft als tendenziell illoyale Gruppierung sollte wenigstens auf diesem Weg ihre reguläre Obrigkeit anerkennen⁶⁰. Spanien war übrigens durchaus gewillt, diesen Handel zu unterstützen und den englischen Katholiken bei der Beschaffung der geforderten Summe unter die Arme zu greifen.

55 QUESTIER, *Politics of Religious Conformity*, S. 28. Ausführlich zu den unterschiedlichen Reaktionen auf den Eid: QUESTIER, *Loyalty*, passim.

56 Ebd., S. 313.

57 Ebd.; Ludwig von PASTOR, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des Dreißigjährigen Krieges: Leo XI. und Paul V. (1605–1621)*, Freiburg i. Br. 1927 (*Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* 12), S. 433.

58 LOOMIE, *Spain and the Jacobean Catholics*, Bd. 1, Nr. 10, S. 56.

59 Ebd. Die spanische Regierung war bereit, sich an diesem Handel zu beteiligen. Zúñiga wurde angewiesen, den Katholiken in Aussicht zu stellen, dass Spanien sich an der Aufbringung der Summe beteiligen würde, dass allerdings die englische Regierung nichts davon erfahren dürfe.

60 Erkennbar ist freilich auch, dass für Spanien die religiöse Seite stets eine größere Rolle spielte. So fühlten sich die spanischen Könige von Philipp II. bis Philipp IV. durchaus als Schutzherrn der verfolgten Katholiken, sahen ihre Unterstützung also als eine religiöse Pflicht an. Die religiöse Dimension tritt auch in der Wortwahl zutage, wenn häufig von den Protestanten als den Häretikern die Rede ist. Daneben aber bildeten gerade die Exilkatholiken für Spanien lange Zeit einen Ansatzpunkt, England zu destabilisieren. Die deshalb an englische Exilanten

Wie sehr Jakob I. bereit war, das Verhältnis zu den Katholiken primär unter politischen Gesichtspunkten zu betrachten, zeigen auch die Verhandlungen über eine Heirat des englischen Thronfolgers Karl mit der spanischen Infantin Maria. Für einen Hof, der die andere Konfession allein aus einem Verständnishorizont von Häresie und konfessioneller Unversöhntheit betrachtete, wären solche Verhandlungen nicht denkbar gewesen. Bei Jakob I., seinem Sohn und wichtigen Beratern überwog aber die politische Sicht der Dinge. Um die Heirat und damit den Ausgleich mit Spanien zu erreichen, sagte Jakob I. zu, die Strafgesetze gegen die Katholiken zu suspendieren⁶¹. Freilich offenbarte dann die Reise des Thronfolgers nach Spanien die Grenzen einer solchen Sicht, da Spanien nun – auf Betreiben der Kurie – die völlige Freigabe des katholischen Glaubens in England, d.h. die Aufhebung der Strafgesetze, forderte⁶². So zeigte sich im Scheitern dieser Verhandlungen dann doch, dass die konfessionelle Differenz eben nicht nur ein politisches Problem war.

Für die englischen Katholiken aber überwogen je länger desto mehr die politischen Implikationen. Dass die englische Nation sich als eine »Protestant nation« definierte, war für die englischen Katholiken auch dann noch spürbar, als im Gefolge der Aufklärung die antikatholische Gesetzgebung längst aufgehoben worden war. Nur so ist es zu erklären, dass es noch Ende des 20. Jahrhunderts Aufsehen erregte, als mit Tony Blair 1994 ein Mann Premierminister wurde, der mit einer Katholikin verheiratet war und dessen Kinder katholisch waren. Rein rechtlich war das selbstverständlich kein Problem, in den Augen der protestantischen Nation aber nach wie vor diskussionswürdig. Sicher auch deshalb vollzog Blair selbst seine Konversion zur katholischen Kirche erst nach seinem Rücktritt vom Amt des Premierministers. Noch immer schienen die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und die Loyalität zum Staat nur schwer vereinbar zu sein, zumindest musste eine solche Auffassung bei breiten Teilen der Bevölkerung in Erwägung gezogen werden.

gezahlten Pensionen wurden freilich zu Beginn des 17. Jahrhunderts überprüft und daraufhin gekürzt, und das nicht nur wegen der bekannt angespannten Finanzlage Spaniens, sondern auch, weil man sich wohl von der Idee verabschiedet hatte, mit Hilfe der Exilanten die Herrschaft Elisabeths bzw. Jakobs ernsthaft gefährden zu können. Ebd., Bd. 1, S. XXII.

61 Bereits seit August 1622 wurden sie auf Geheiß des Königs nicht mehr angewendet; Ronald G. ASCH, Jakob I. (1566–1625). König von England und Schottland. Herrscher des Friedens im Zeitalter der Religionskriege, Stuttgart 2005, S. 192.

62 Zwar heiratete Karl I. mit Henrietta Maria, der Schwester des französischen Königs Ludwigs XIII., dann doch eine katholische Prinzessin. In den Heiratsverhandlungen bestand Frankreich aber anders als Spanien nicht auf der expliziten Aufhebung der antikatholischen Gesetze, obwohl Richelieu sich durchaus an den spanischen Bedingungen orientierte; ASCH, Jakob I., S. 198.

Martin Wrede

Der Feind in meinem Haus

Unversöhnte Konfessionsverschiedenheit im französischen Hochadel des 17. Jahrhunderts: Das Beispiel der Herzöge von La Trémoïlle*

Im Herbst 1670 standen im herzoglichen Haus La Trémoïlle die Zeichen auf Sturm. Der Titelerbe, Henri-Charles, Prince de Tarente, kehrte von einer Reise in die Niederlande zurück, während der er seine sämtlichen militärischen Ämter aufgegeben hatte, die ihm dort seit den 1640er Jahren übertragen worden waren. Denn dass es zwischen Frankreich und den Niederlanden bald zum Bruch kommen würde, war weithin abzusehen, selbst in der westfranzösischen Provinz, in der die La Trémoïlle residierten. Und für einen französischen Hochadeligen konnte es nicht ratsam sein, in einem solchen Konflikt auf der falschen Seite zu stehen. Doch auch ein anderer Seitenwechsel bahnte sich an, denn um die konfessionelle Standfestigkeit Tarents war es nicht mehr zum Besten bestellt. Seine Ehefrau, Emilie von Hessen, hatte ihn zuvor in ihren Schreiben mehrfach ermahnt, beim wahren Glauben zu bleiben, und das hieß hier: beim reformierten Protestantismus¹.

Aus diesen und auch aus anderen Gründen wurde Henri-Charles im heimatlichen Thouars von Frau und Kindern mit mäßiger Freude willkommen geheißen, aber mit großen Sorgen. Ohnehin waren die ehelichen Beziehungen zwischen Prinz und Prinzessin in den vergangenen Jahren eher schlecht gewesen, das Verhältnis zu den Kindern recht locker. Doch auch die Beziehungen Tarents zum Haupt der Familie, dem (katholischen) Herzog Henri de La Trémoïlle waren von geringer Herzlichkeit und von noch weniger Vertrauen gekennzeichnet. Im Persönlichen wie im Politischen gaben Vater und Sohn nicht viel auf das Urteilsvermögen des jeweils anderen – und

* Der vorliegende Aufsatz wurde fertiggestellt während meines Gastsemesters am SFB 948 »Helden, Heroisierungen, Heroismen« der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Ich danke den Verantwortlichen für den entsprechenden Freiraum.

1 Archives nationales, Paris [AN], 1 AP 444: Vie de la Princesse de la Trémoïlle, Comtesse d'Aldembourg, Écrite par sa propre main en forme d'instruction a son digne fils, ca 1720. Editionen: Mémoires de Charlotte-Amélie de La Trémoïlle, Comtesse d'Altenbourg, hg. v. Édouard BATHÉLÉMY, Genève 1876; Das Leben der Charlotte Amélie de La Trémoïlle, erzählt von ihr selbst, hg. v. Reinhard MOSEN, Oldenburg u.a. 1892; Mémoires d'Henri Charles de La Trémoïlle; Motifs de la Conversion de Feu Monseigneur le Prince de Tarente, Écrits par luy-même vers l'Année 1671, AN, 1 AP 441. Edition: Henri-Charles de La Trémoïlle, prince de TARENTE, Mémoires de Henri-Charles de la Trémoïlle, prince de Tarente, Liège 1767, hier S. 297f.

beide hatten dazu einigen Anlass². All diese Miss- oder Nichtverhältnisse bewegten sich freilich nicht unbedingt außerhalb der zeitgenössischen hochadeligen Norm.

Im September 1670 kehrte der Prinz von Tarent also zurück zu den Seinen, zeigte sich höflich zu seiner Frau, freundlich zu den Kindern. Die in den Gemächern Emilies für die gemeinsame abendliche Lektüre ausgelegte Bibel allerdings weckte sein Missfallen. »Dieses Buch«, bemerkte er verärgert, »verursacht allerlei Streit in der Welt und gibt Anlass zu unterschiedlichen Meinungen«. Anschließend erklärte er, die Nacht im Zimmer seiner Frau verbringen zu wollen, was für einiges Erstaunen sorgte, da dies offenbar recht lange nicht mehr vorgefallen war³.

Man kann Letzteres nun als Versuch lesen, die ehelichen und familiären Beziehungen zu normalisieren, Gemeinschaft herzustellen, doch besonders die älteste Tochter, Charlotte-Amélie de La Trémoïlle, sah das nicht so. Sie erkannte die Machtdemonstration und sah Unheil voraus; das erklärte sie zumindest rückblickend in ihren Memoiren. Im Übrigen war sie es, die sonst im Zimmer der Mutter schlief und daher weichen musste⁴. Wie immer es sich nun mit der rückblickenden Voraussicht verhalten haben mochte, das Unheil trat tatsächlich ein: Am nächsten Morgen wurde Charlotte-Amélie zu ihrer Mutter gerufen und fand sie in Tränen aufgelöst: Ihr Vater habe erklärt, er sei entschlossen, zum Katholizismus überzutreten, und auch seinen ältesten Sohn wolle er zu diesem Schritt bewegen⁵. Eine Normalisierung ehelicher und familiärer Beziehungen war auf dieser Grundlage vorerst nicht zu haben. Emilie von Hessen hatte den »Feind« bzw. – sachlich gesagt – die »unversöhnte Verschiedenheit« nicht nur in ihrem Haus gesehen, sondern in ihrem Bett.

Die Episode wirft verschiedene Fragen auf: Zunächst die, um was für eine französische Hochadelsfamilie es sich da überhaupt handelt, in der im immerhin recht fortgeschrittenen 17. Jahrhundert der Titelerbe – anders als das Familienoberhaupt – protestantisch geblieben, mit einer hessischen

2 Zu den La Trémoïlle vgl. Martin WREDE, *Ohne Furcht und Tadel – Für König und Vaterland. Frühneuzeitlicher Hochadel zwischen Familienehre, Ritterideal und Fürstendienst, Ostfildern 2012* (Francia.B 75), S. 39–81; William A. WEARY, *The House of La Trémoïlle, Fifteenth through Eighteenth Centuries. Change and Adaption in a French Noble Family*, in: *JournMod Hist* 49 (1977), S. D1001–D1038 (On-Demand-Supplement). Siehe auch ders., *Royal Policy and Patronage in Renaissance France. The Monarchy and the House of La Trémoïlle*, phil. Diss. Yale 1972.

3 *Mémoires de Charlotte-Amélie de La Trémoïlle*, S. 74f., Zit. S. 74: »Ce livre cause bien des disputes dans le monde et donne sujet à bien des différentes opinions«.

4 Ebd., S. 73. – Zur ehelichen Sexualität im (französischen) 17. Jahrhundert siehe Maurice DAUMAS, *Le mariage amoureux. Histoire du lien conjugal sous l'Ancien régime*, Paris 2004.

5 Ebd., S. 76–80; TARENTE, *Mémoires*, S. 311f. Vgl. Susan ROSA, *The Conversion to Catholicism of the Prince de Tarente, 1670*, in: *Historical Reflections – Réflexions historiques* 21 (1995), S. 57–75.

Prinzessin verheiratet und im Besitz höchster Kommandostellen in der niederländischen Armee war. Sodann, inwieweit sein Verhalten und das seiner Angehörigen paradigmatisch für den französischen Adel bzw. Hochadel sein konnte und schließlich, welche Handlungsspielräume sich für die Beteiligten in der spezifischen konfessionspolitischen Situation des sich immer absoluter gebärdenden *état royal* überhaupt noch ergaben. Welche »Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz« zeichneten sich ab? – Die Fragen sollen hier in drei Schritten beantwortet werden: Zunächst erfolgt ein knapper Überblick zur Geschichte des Hauses La Trémoille als Paradigma des französischen Adels. Hieran schließt sich eine Untersuchung der Ehe- und Familienkonstellationen jener zwei Generationen des Hauses an, die im mittleren 17. Jahrhundert wirkten, also in der Phase der Aushöhlung und schließlich des Widerrufs des Edikts von Nantes. Abschließend soll versucht werden, das gewonnene Bild zu kontextualisieren und die Ergebnisse zu bilanzieren.

I. Die La Trémoille als Paradigma des französischen Adels

Das herzogliche Haus La Trémoille ist, zumindest aus der Perspektive der historischen Forschung, ganz zweifellos das bedeutendste aller französischen Adelshäuser. Es überragt weit all die Montmorency, Guise, Rohan, La Tour, Noailles oder wie immer sie heißen mögen. Denn die La Trémoille begegnen uns überall: Es gibt, *cum grano salis*, keine Arbeit zur Kulturgeschichte des französischen Adels, in dem sie nicht zumindest als unumgängliche Referenz auftauchen. Wenn es mit Jonathan Dewald um »deadly parents« geht oder allgemein um »aristocratic experience«, mit Mark Motley um die Frage, wie man ein französischer Aristokrat wird, oder mit Keith Luria darum, wie sich das konfessionelle Mit- und Gegeneinander im 17. Jahrhundert tatsächlich gestaltete, die La Trémoille sind stets dabei – und die Liste der historiographischen Exempel ließe sich leicht verlängern⁶.

Dafür gibt es zwei Gründe: Zum einen sind die La Trémoille tatsächlich wichtig, d.h. historisch überaus bedeutend. Im frühen 16. Jahrhundert zogen

6 Jonathan DEWALD, *Deadly Parents. Family and Aristocratic Culture in Early Modern France*, in: Barbara DIEFENDORF/Carla HESSE (Hg.), *Culture and Identity in Early Modern Europe, 1500–1800. Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, Ann Arbor, MI 1993, S. 223–236; ders., *Aristocratic Experience and the Origins of Modern Culture, France 1570–1715*, Berkeley, CA u.a. 1993; Mark MOTLEY, *Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility, 1580–1715*, Princeton, NJ 1990; Keith P. LURIA, *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early Modern France*, Washington D.C. 2005. Siehe ferner Sonja KMEC, *Across the Channel, Noblewomen in the Seventeenth-Century France and England. A Study of the Lives of Marie de La Tour »Queen of the Huguenots« and Charlotte de La Trémoille, Countess of Derby*, Trier 2010; WREDE, *Ohne Furcht*.

sie mit den Valois nach Italien, im späten 16. Jahrhundert bekämpften sie zunächst die Reformation, bevor sie sich an ihre Spitze stellten und zu den Profiteuren des Königtums Heinrichs IV. gehörten. Sie heirateten sogar ins königliche Haus ein, d.h. in die Linie Condé. Im 17. Jahrhundert konvertierten sie dann wieder, wenngleich eben – man denke an Tarent – in Etappen bzw. mit (aus königlich-katholischer Sicht) gelegentlichen Rückschritten⁷. Sie »belagerten den Thron« bzw. sie belauerten ihn in Erwartung seiner Wohltaten⁸, und genauso rebellierten sie und unterwarfen sich wieder – zuletzt und prominent in der Fronde⁹. Zugleich brachten sie es zu europäischer Bedeutung mit protestantischen Eheverbindungen zu den Häusern Oranien-Nassau, Hessen-Brabant und Wettin. Sie waren sogar auf dem Westfälischen Friedenskongress präsent, wo man ihre Ansprüche auf die Krone von Neapel immerhin zur Kenntnis und zu den Akten nahm. Aus diesem Thronanspruch auf Neapel resultierte auch der *titre de courtoisie* des Prinzen von Tarent¹⁰. Im 18. Jahrhundert brachten sie es dann zwar zu hohen Hofämtern und zum *fauteuil* Nummer 9 der *Académie Française*, d.h. also zur Unsterblichkeit. Ihre politische Bedeutung allerdings ging zurück.

Dies alles vollzog sich auf der Grundlage eines großen westfranzösischen Besitzkomplexes, der durch seine Konzentration auf das Poitou und die Grafschaft Maine näherungsweise den Charakter einer geschlossenen Territorialherrschaft hatte¹¹.

Zum anderen, und dies ist für die zentrale Stellung der La Trémoille in der französischen Geschichte bzw. Geschichtsschreibung wohl noch etwas wichtiger, sind sie das einzige französische Hochadelshaus, dessen Archiv weitestgehend erhalten geblieben und das zudem noch zugänglich ist – der sogenannte Chartrier de Thouars. Die Überlieferung ist von höchster Qualität

7 Ebd., S. 56–69.

8 Leonhard HOROWSKI, Die Belagerung des Thrones. Machtstrukturen und Karrieremechanismen am Hof von Frankreich 1661–1789, Ostfildern 2012 (Francia.B 74), S. 233f.

9 Christian KÜHNER, Politische Freundschaft bei Hofe. Repräsentation und Praxis einer sozialen Beziehung im französischen Adel des 17. Jahrhunderts, Göttingen 2013 (Freunde – Gönner – Getreue: Studien zur Semantik und Praxis von Freundschaft und Patronage 6), S. 88–91; Alexander RUBEL, Eine Frage der Ehre. Die Fronde im Spannungsfeld von Adelsethos und Literatur, in: Francia 32/2 (2005), S. 31–58.

10 Guy ANTONETTI, Les princes étrangers, in: Jean-Pierre BARDET (Hg.), État et société en France aux XVII^e et XVIII^e siècles. Mélanges offerts à Yves Durand, Paris 2000, S. 33–62, hier S. 48f.; Olivier PONCET, Des chartes pour un royaume. Les prétensions de la famille de La Trémoille sur le royaume de Naples au XVII^e siècle, in: Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France 2007, S. 145–172.

11 William A. WEARY, La maison de La Trémoille pendant la Renaissance. Une seigneurie agrandie, in: Bernard CHEVALIER/Philippe CONTAMINE (Hg.), La France de la fin du XV^e siècle. Renouveau et apogée. Économie, pouvoirs, arts, culture et conscience nationales, Paris 1985, S. 197–212. Vgl. KMEC, Across the Channel, S. 44–57.

und Dichte: ob in Form von Rechnungen, Korrespondenzen, Memoiren oder Testamenten. Wir wissen, dass die La Trémoille seit dem 16. Jahrhundert gut – und bewusst gut – für ihr Archiv Sorge getragen haben. Aber das haben andere Familien auch, und danken für das Überleben gerade dieses Bestandes muss man natürlich letztlich keinem anderem als dem Motivationsrest Zufall¹².

Kurzum: Man findet bei den La Trémoille all das ausgeprägt, was den französischen Adel der Frühen Neuzeit ausmacht: Protestanten und Katholiken – mit Konversionen in beide Richtungen –, Rebellen und Höflinge, Helden und *femmes fortes* (oder auch deren jeweilige Gegenbeispiele...) – und zudem eine geschlossene, aussagekräftige Überlieferung. Es gibt natürlich viele Häuser, die bei den erstgenannten Punkten mithalten könnten, keines beim letzteren¹³.

II. Die Ehe Henri de La Trémoille – Marie de La Tour d’Auvergne

Uns interessieren in besonderer Weise die konfessionellen Verhaltens- bzw. Bewegungsmuster der Familie. Ich werde diese im Folgenden betrachten mit Blick auf die beiden konfessionellen »Mischehen« des Hauses im 17. Jahrhundert – das heißt, die gemischtkonfessionellen Heiratsverbindungen, die jeweils nach der Konversion des Ehemanns geschlossen wurden¹⁴.

12 Charles SAMARAN, Archives de la Maison de la Trémoille. Chartriers de Thouars et de Serant, papiers Duchâtel, Paris 1928 (Inventaires d’archives privées conservées en France 1); Philippe CONTAMINE, Louis-Charles, duc de La Trémoille (1838–1911), ordonnateur, conservateur, restaurateur et dispensateur des archives de sa Maison, in: Ders./Laurent VISSIÈRE (Hg.), Les chartriers seigneuriaux. Défendre ses droits, construire sa mémoire. XIII^e–XXI^e siècle, Paris 2010 (Publications de la Société de l’Histoire de France 538), S. 333–360, bzw. Christine NOUGARET, Le chartrier de Thouars aux Archives nationales: un parcours exemplaire, in: Ebd., S. 373–388.

13 Exemplarisch zu Verwirrung und Zerstörung adeliger Familiengedächtnisse bzw. archivalischer Überlieferung siehe Claude-Isabelle BRELOT, La mémoire de la Révolution dans les rangs de la noblesse française, in: Martin WREDE/Horst CARL (Hg.), Zwischen Schande und Ehre. Erinnerungsbrüche und die Kontinuität des Hauses. Legitimationsmuster und Traditionsverständnis des frühneuzeitlichen Adels in Umbruch und Krise, Mainz 2007 (VIEG Beiheft 73), S. 351–366. – Zu den verschiedenen Repräsentanten des Hauses siehe im Dictionnaire de Biographie Française, fasc. CXIV, Paris 2001, s.v. La Trémoille.

14 Zu (als solchen geschlossenen) gemischtkonfessionellen Ehen im deutschen, auch adeligen Kontext siehe die Arbeiten von Dagmar FREIST, One Body-Two Confessions. Mixed Marriages in Germany, in: Ulinka RUBLACK (Hg.), Gender in Early Modern German History, Cambridge 2002, S. 275–305; dies., Crossing Religious Borders: The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in Eighteenth-Century Germany, in: Dies. u.a. (Hg.), Living with Religious Diversity in Early Modern Europe, Farnham u.a. 2009, S. 203–224.

Die konfessionellen Verhaltensmuster der La Trémoille sind alles andere als widerspruchsfrei. Zwar wird die Familie mit Recht zum Kern der französischen protestantischen Aristokratie gerechnet: gemeinsam mit den Bouillon, den Rohan, den Caumont-La Force usw. Doch uneingeschränkt galt diese Zugehörigkeit im Grunde nur über eine Generation: Der 1566 geborene Herzog Claude de La Trémoille trat 1587 zum Protestantismus über, noch sein Vater hatte zu den energischen Gegnern der Reformation gehört. Allerdings starb Herzog Claude bereits 1604. Das Haus wurde nun für knapp 20 Jahre geführt und geprägt von seiner Witwe Charlotte-Brabantine von Nassau, einer Tochter Wilhelms von Oranien¹⁵. Obzwar nun Claude de La Trémoille ein Testament hinterlassen hatte, in dem er seine Nachkommen auf den reformierten Glauben festlegte, insbesondere »sous peine de [s]a malédiction«¹⁶ auf reformierte Ehepartner, und obwohl seine Witwe in diesem Sinne handelte, es auch an Unterweisung nicht mangeln ließ, konvertierte ihr gemeinsamer Sohn Henri 1628 während der Belagerung von La Rochelle zum Katholizismus, angeleitet vom Kardinal Richelieu persönlich. Der habe in ihm, wie es ein Chronist des Ereignisses festhält, einen »esprit modéré«¹⁷ erkannt, der nach der falschen auch der rechten Unterweisung zugänglich sei¹⁷. Bestürzung bei der Mutter war die Folge und auch bei Henris Ehefrau, Marie de la Tour d’Auvergne, aus dem gleichfalls (noch) prononciert protestantischen Clan Bouillon¹⁸. Dort konvertierte der Herzog erst einige Jahre später, 1636, übrigens nach einer katholischen Eheschließung¹⁹. Der Trémoille’sche Titelerbe, der eingangs bereits genannte Henri-Charles de Tarente, konvertierte gleichfalls, kurz nach dem Vater. Es sollte, wie wir wissen, für ihn freilich

15 Siehe die einschlägigen familienhistorischen Studien von Jean-Luc TULOT, *Les La Trémoille et le protestantisme au XVI^e et au XVII^e siècle*. 1 – Un illustre lignage; 2 – Claude de La Trémoille, II^e duc de Thouars, in: *Cahiers du Centre de Généalogie Protestante* 83 (2003), S. 120–153; ders., *Les La Trémoille et le protestantisme au XVI^e et au XVII^e siècle*. 3 – Charlotte-Brabantine de Nassau, in: *Cahiers du Centre de Généalogie Protestante* 84 (2003), S. 173–202. – Ich danke Jean-Luc Tulot für seine Hinweise auf wichtige Quellen zur Geschichte des Hauses La Trémoille.

16 AN, 1 AP 298, Testament Claude de La Trémoille, 26.03.1604.

17 Bibliothèque nationale, Paris [BN], Manuscrit Français [Ms. Fr.] 32387, *Histoire généalogique de la maison de La Trémoille par les sieurs de Sainte Marthe*, ca. 1650, fol. 195 (conversion du duc de La Trémoille). Vgl. *La Conversion de Monsieur de la Trimouille, Duc et Pair de France, Faitte en l’Armée du Roy devant La Rochelle le 18^e jour de juillet mille-six-cents-vingt-huit, Paris 1628*.

18 AN, 1 AP 381. Korrespondenz Frédéric de La Trémoille, comte de Laval – Charlotte Brabantine de Nassau, duchesse de la Trémoille/Henri duc de la Trémoille, hier 23.07.1628, Laval an Ch. B. de Nassau, sowie Laval an Ch. B. de Nassau, August 1628.

19 Brian E. STRAYER, *Huguenots and Camisards as Aliens in France 1598–1789. The Struggle for Religious Toleration*, Lewiston, NY u.a. 2001 (SRS 50), S. 91 (irrtümlich ist für das Jahr 1636 die Rede von der Konversion des duc de La Trémoille, gemeint ist der duc de Bouillon). Zu Konversion und Karriere vgl. Jacques DE LANGLADE, *Mémoires de la vie de Frédéric Maurice de La Tour d’Auvergne, Duc de Bouillon*, Paris 1693.

nicht das letzte Mal sein. Die übrigen Geschwister allerdings taten nichts dergleichen, auch nicht die Ehefrau²⁰.

Zwar legen heftige Korrespondenzen unter den im Protestantismus verharrenden Familienmitgliedern Zeugnis ab von deren Verstörung. Der in den Niederlanden dienende jüngere Bruder des Herzogs beklagte, dass nicht nur dessen Seele verloren sei, sondern zudem dem Haus Unehre bereitet werde. Das Erstere sei ihm gleich, das Letztere nicht²¹. Langfristig allerdings scheinen die familiären Beziehungen von der konfessionellen Spaltung des Hauses und sogar der Kernfamilie, nicht wirklich belastet worden zu sein. Außer auf den Sohn und Erben übte der Herzog keinen Konversionsdruck aus²².

Sowohl sein Übertritt wie auch das Beharren der Herzogin schreiben sich ohnehin ein in ein bekanntes adeliges Verhaltensmuster, nach dem Titelträger und –erbe zur »offiziellen« bzw. favorisierten Konfession konvertierten, also der des Landesherrn, nach der zumal die Frauen aber beim bisherigen Glauben blieben und auch dafür sorgten, dass das Haus seine bisherige Funktion in diesem Glauben weiterhin ausfüllte²³. Es kam also zu einer Arbeitsteilung, und die konnte durchaus einem pragmatischen Kalkül entsprungen sein, allerdings war das bei den La Trémoille nicht unbedingt der Fall – jedenfalls nicht unter Einschluss von Mutter, Ehefrau und Bruder des Herzogs. Man fand jedoch einen *modus vivendi*²⁴.

Diese Arbeitsteilung gilt jedenfalls im Ergebnis, zumal für die La Trémoille im Frankreich Ludwigs XIII. Marie de la Tour, die sich unter ihren *co-religionnaires* den Beinamen der »heroïne de Thouars« erwarb, sorgte dafür, dass das Haus seine Rolle als Protektor bzw. Patron der westfranzösischen Protestanten weiter erfüllte – und diese bildeten dementsprechend weiterhin einen wichtigen Teil seiner Klientel, trugen bei zu seiner politischen Bedeutung. Hiervon profitierte also auch der Herzog Henri. Es war, soweit

20 TARENTE, Mémoires, S. 303f. Vgl. KMEC, Across the Channel, S. 137–139, ROSA, Conversion, S. 57–61. – Zu Recht weist Dagmar Freist darauf hin, dass bei Konfessionsänderung in frühkindlichem Alter nicht eigentlich von Konversion die Rede sein kann. Dagmar FREIST, Kinderkonversionen in der Frühen Neuzeit, in: Ute LOTZ-HEUMANN u.a. (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007 (SchrVRefG 205), S. 393–429.

21 AN, 1 AP 381. Laval an Ch. B. de Nassau, 23.07.1628.

22 Hugues IMBERT, Documents inédits sur Thouars et ses environs. Deuxième série, Thouars 1879, S. 266–268. Vgl. ders., Registre de correspondance et biographie du duc Henry de la Trémoille (1649–1667), Poitiers 1867, S. 248–255: Discours sur le sujet des commissions données pour le razement des Temples de ceux de la R.P.R., ca. 1665 (Henri de La Trémoille zugeschrieben). Man müsse die Reformierten respektieren, da sie eine gesetzmäßig verfasste Korporation seien.

23 Ronald G. ASCH, Religiöse Selbstinszenierung im Zeitalter der Glaubenskriege. Adel und Konfession in Westeuropa, in: HJb 125 (2005), S. 67–100.

24 Existierende familiäre Spannungen scheinen nicht zwangsläufig konfessionell begründet gewesen zu sein. Vgl. DEWALD, Deadly Parents, S. 229f.

erkennbar, nichts, was ihm Beschwerden verursacht hätte. Während der Fronde war er in der Lage, ohne große Mühe mehrere tausend Bewaffnete auszuheben und zwei Festungen zu besetzen. Der protestantische Kleinadel war daran nicht unbeteiligt. Dass der Herzog diese Macht dann nicht sinnvoll bzw. nicht gewinnbringend einzusetzen wusste, steht auf einem anderen Blatt²⁵. Sein jüngerer Bruder hatte also Unrecht gehabt: Zumindest in Frankreich brachte der Konfessionswechsel dem Haus sicher keine Einbuße an Ehre und Ansehen. In den Niederlanden mochte das anders ausgesehen und das *avancement* von Frédéric de La Trémoille ein Stück behindert haben. Doch hatte dessen Nicht-Karriere letztlich andere Gründe²⁶.

Blickt man auf die Ehepartner, auf Herzog und Herzogin, fehlt freilich ein wesentlicher Aspekt der verbreiteten Arbeitsteilung konfessionsverschiedener Adelsallianzen. Herzog Henri de La Trémoille mochte von Richelieu persönlich konvertiert worden sein, von Ludwig XIII. dazu beglückwünscht, die Positionsgewinne, die er sich erwartet haben mochte, hielten sich in engen Grenzen. Die Ernennung zum *mestre de camp de la cavallerie légère* war letztlich nicht viel wert; der Herzog versah nach 1629 keinen Felddienst mehr. Das *gouvernement* der Provinz Poitou blieb ihm verwehrt²⁷. Die Konversion brachte in Frankreich nennenswerte Vorteile also nur mittelbar ein: Die 1648 verbrieften Erbsprüche auf Neapel können als ein solcher Vorteil gelten. Sie wurden von der Krone hingenommen bzw. faktisch gefördert, was das Haus dann im Ergebnis den *princes étrangers* gleichstellte²⁸. Ob man dies auch einem protestantischen Herzog gewährt hätte, ist fraglich. Es kann allerdings auch nicht ausgeschlossen werden. Doch politisch spielte Henri de La Trémoille unter Richelieu keine Rolle und besaß am Hofe kein oder kaum Gewicht. In der Fronde zeigte er sich dann als verbalradikaler

25 WREDE, Ohne Furcht und Tadel, S. 58. Im Einzelnen siehe Jean-Luc TULOT, Les La Trémoille et le protestantisme au XVI^e et au XVII^e siècle. 4 – Henri de La Trémoille, III^e duc de Thouars, in: Cahiers du Centre de Généalogie Protestante 85 (2004), S. 27–52; ders., Les La Trémoille et le protestantisme au XVI^e et au XVII^e siècle. 5 – Marie de La Tour d’Auvergne, l’Héroïne de Thouars, in: Cahiers du Centre de Généalogie Protestante 86 (2004), S. 61–98.

26 Zur unsteten bzw. romanesken Biographie des Frédéric de La Trémoille, comte de Laval, siehe die seinem Halbbruder gewidmete Studie von Henri COURTEAULT, Un témoin de la fronde parisienne. Annibal de La Trémoille, vicomte de Marçilly. Sa relation inédite du combat du faubourg Saint Antoine, in: AnnuaireBullSocHistFrance 58 (1921), S. 216–307. – Der Herzog Frédéric Maurice de La Tour d’Auvergne diente in den 1620er Jahren als Gouverneur von Maastricht in der niederländischen Armee. Seine Konversion beendete nicht unmittelbar die Dienstbeziehung, reduzierte aber den Stellenwert des Hauses in der Republik und signalisierte letztlich dessen auch politische Rückorientierung auf die Krone Frankreich. Vgl. LANGLADE, Mémoires de la vie de Frédéric Maurice de La Tour d’Auvergne, S. 28–31. Biographische Informationen: Dictionnaire de Biographie Française, Bd. VI, Paris 1954, Sp. 1326f. Zum Haus Bouillon sonst WREDE, Ohne Furcht und Tadel, S. 82–116.

27 PONCET, Des chartes, S. 147.

28 ANTONETTI, Les princes étrangers, S. 48f.

Kritiker Mazarins, Gang und Ausgang des Unternehmens konnte er aber nicht beeinflussen²⁹.

Zugrunde lagen wohl einerseits persönliche Motive. Der Herzog war offenbar ausgeprägter Choleriker und charakterlich nicht wirklich hoffähig. Er zog es vor, auf seinen Besitzungen zu bleiben, wo er in der Lage war, sowohl königliche Befehle zu verweigern als auch königliche Beamte zu verprügeln³⁰. Aber es gab natürlich andererseits für das eher geringe politische Gewicht der La Trémoille im Frankreich Richelieus, Mazarins und Ludwigs XIV. auch strukturelle Gründe: Der weithin sichtbare Protestantismus der Herzogin nahm der Konversion des Herzogs viel von ihrem erwünschten Effekt. Und dies verstärkte sich noch 1640, als der Erbprinz, Henri-Charles de Tarente, nicht nur in den Niederlanden Dienste nahm, sondern dort zum reformierten Glauben zurückkehrte³¹.

Er tat dies, wie er in seinen Memoiren ausführt, unter dem Einfluss seiner Mutter, der das eigentliche Regiment des Hauses oblegen habe. Ohnehin habe sie ihn, wie er anklagend schreibt, schon vorher gegen den Katholizismus eingenommen: »Elle se servit fort avantageusement de son pouvoir en faveur de sa Religion, et il luy fut facile [...] de me donner du degoust de la Religion Catholique«³². Seinem Vater schreibt er in Religionsdingen demgegenüber – und wohl nicht ganz zu Unrecht – Indifferenz zu. Dem Positionsgewinn seines Sohnes bzw. seines Hauses in der Republik stand Henri de La Trémoille positiv gegenüber³³. Seine Ehepläne für den Sohn richteten sich in den 1640er Jahren auf das protestantische Haus Rohan – im Grunde ganz im Sinne des Herzogs Claude (der nur protestantische Ehepartner gewünscht hatte). Zu der Verbindung kam es freilich nicht. Aber auch die Töchter wurden protestantisch verheiratet. Und Versuchen des Hofes, in den 1660er Jahren seiner Ehefrau noch Jesuiten ans Kranken- bzw. Sterbebett zu stellen, begegnete der Herzog mit Ablehnung; Befehlen, sich des Seelenheils seiner Enkel anzunehmen, mit einiger Nachlässigkeit. Kryptoprotestant allerdings – glaubt man den Memoiren seiner Enkelin – war er nicht³⁴.

29 TARENTE, *Mémoires*, S. 56–68. Vgl. *Abrégé de la vie du duc Henry de la Trémoille et son apologie sur la prise d'armes du parlement et des pairs*, in: Hugues IMBERT (Hg.), *Documents inédits sur Thouars et ses environs. Deuxième série*, Thouars 1879, S. 3–9.

30 WREDE, *Ohne Furcht und Tadel*, S. 69.

31 TARENTE, *Mémoires*, S. 303–305.

32 Ebd., S. 304.

33 AN, 1 AP 397, Henri duc de La Trémoille, *Mémoire de la façon que mon fils se doit gouverner en Hollande*, o.D.

34 WREDE, *Ohne Furcht und Tadel*, S. 59–61. – 1665 unterließ der Herzog bewusst königliche Befehle, seine Enkel an der Ausreise in die Niederlande zu hindern, um dort bei ihren (zu diesem Zeitpunkt) protestantischen Eltern zu leben. Henri de La Trémoille an den König, 22.09.1665, AN, 1 AP 396. – Katholischer Zelant der Familie – auch dies gab es also – war freilich der jüngere Sohn des Herzogs, der Abbé Louis Maurice de La Trémoille, comte de Laval. Siehe *Mémoires de Charlotte-Amélie de La Trémoille*, S. 50–54; TARENTE, *Mémoires*, S. 20.

Wie schon angedeutet war in der Tat Marie de La Tour, duchesse de la Trémoille, die beherrschende Gestalt in der Familie und ihrem Mann wohl nicht nur an Bekenntnisfreude überlegen³⁵. Zwar übertreibt Tarent in seinen Memoiren ihre Macht im Zentrum des Hauses, denn sie hatte keineswegs die Aufsicht über alle Geschäfte der Familie, sondern teilte sich diese mit dem Herzog. Doch ihr Anteil war nicht gering und im Zweifelsfall wohl der größere und auch nachhaltigere. Das Schloss Thouars, der Stammsitz des Hauses, geht in seiner heutigen Gestalt auf Marie de La Tour zurück, und wenn es am Hofe etwas zu erledigen gab, dann besorgte es die Herzogin, nicht der Herzog³⁶. Offensichtlich haben wir es bei ihr mit einer der *femmes fortes* des französischen 17. Jahrhunderts zu tun³⁷. Und es dürfte bezeichnend sein, dass sich in ihrem *album amicorum* der von Madame de Lafayette gezeichnete und wohl (auch) auf Marie de La Tour gemünzte Satz findet, »[que] ce sont les femmes qui font et défont les maisons«³⁸. Tarents Versuch, alle Schuld für seinen seinerzeitigen Konfessionswechsel bei seiner Mutter abzuladen, trug ihrer Bedeutung Rechnung, war aber natürlich auch gezielte Selbstentlastung.

Von allem anderen abgesehen, besaß Marie de La Tour einen nicht unwesentlichen genealogischen Vorzug: Sie war nicht nur Tochter des Herzogs von Bouillon, sondern – genau wie ihr Ehemann – Enkelkind Wilhelms von Oranien. Ebenso wie Claude de La Trémoille hatte Henri de Bouillon eine Tochter des Schweigers geheiratet. Und sie stand mit den Oranieren weiterhin in enger Verbindung. Die nutzte sie, um ihrem Sohn einen Karriereweg in den Niederlanden zu öffnen, den schon sein Onkel versucht hatte. Henri-Charles sollte es allerdings weiter bringen, nämlich bis zum General der Kavallerie und Kommandanten der Festung s³-Hertogenbosch³⁹.

35 Vgl. das Selbstporträt der Herzogin: Hugues IMBERT, *Portrait de Madame la duchesse de La Trémoille fait par elle-même*, in: *Bulletins de la Société de Statistique, Sciences, Lettres et Arts du département des Deux-Sèvres* 1 (1873), S. 434–439, sowie ders., *Rechtfertigungsschrift: Mémoire de Marie de la Tour d’Auvergne, Duchesse de La Trémoille*, in: *MSAO* 32,1 (1867), S. 89–129.

36 *Mémoire de Marie de la Tour d’Auvergne, duchesse de la Trémoille. Avec une introduction de M. Imbert*, in: *MSAO* 32,1 (1867), S. 89–129. Vgl. *Mémoires de Charlotte-Amélie de La Trémoille*, S. 33–36, 38f; TARENTE, *Mémoires*, S. 224, 303–305. Siehe dazu KMEC, *Across the Channel*, S. 113–132.

37 Grundsätzliches vgl. bei Renate KROLL, *Femme forte. Sozialtypus und imaginierte Existenz in der französischen Kultur des 17. Jahrhunderts*, in: *Papers on French Seventeenth-Century Literature* 19 (1992), S. 71–94.

38 Marie Madeleine de la Vergne, marquise La Fayette, Eintrag im *album amicorum* der Marie de La Tour d’Auvergne. Zit nach Philippe GODET, *L’album de Marie de la Tour Princesse de Tarente*, in: *Revue de Champagne et Brie* 5 (1893), S. 151–158. Vgl. Notizen zum *album amicorum* in AN, 1 AP 431, *Korrespondenz Marie de La Tour d’Auvergne, duchesse de La Trémoille*. Das Album selbst ist nicht Teil des *Chartrier de Thouars*.

39 TARENTE, *Mémoires*, S. 265.

Fremde Dienste zu nehmen wurde im französischen Adel im Laufe des 17. Jahrhunderts ungewöhnlich. Schon Heinrich IV. hatte begonnen, das zu erschweren. Es gab allerdings weiterhin Ausnahmen. Die Türkenkriege übten noch immer Anziehungskraft aus, und es dienten auch nach wie vor etliche protestantische Adelige in der niederländischen Republik – nicht nur Henri-Charles de La Trémoille und sein Onkel Frédéric. Keiner allerdings in so prominenter Position wie der erste von beiden⁴⁰.

III. Die Wege und die Ehe des Henri-Charles de Tarente

Diese Position sollte Tarents Ansprüchen zwar durchaus nicht genügen, doch die Gelegenheit, die sich ihm bot, nahm er wahr. Denn er war begierig darauf, es dem Ahnherrn des Hauses Louis de La Trémoille, *chevalier sans reproche*, gleichzutun, und mit zwanzig seine erste Schlacht zu gewinnen⁴¹. Der Achtzigjährige Krieg bot ihm dazu Gelegenheit. Denn hier, in den Niederlanden, war er kein Vertreter eines misstrauisch beäugten Hauses aus der Provinz. Hier gehörte er zum Herrscherhaus bzw. zu dem des Statthalters Friedrich Heinrich, seinem (zweifachen) Großonkel. Es scheint in seinen Memoiren durchaus etwas wie Sympathie für das Land durch. Er berichtet freimütig von den ihm gewährten Vorteilen und ermahnt seine Nachkommen, dies nicht zu vergessen⁴².

Wichtiger aber war die Dynastie: Er sei vom Statthalter Friedrich Heinrich wie ein Sohn aufgenommen und nach Kräften gefördert worden. Und zumindest sein Schwiegersohn zu werden sei ihm auch in greifbarer Nähe gewesen, seine Cousine Louise Henriette sei ihm herzlich zugetan. Ihr Vater hätte die Verbindung gerne gesehen, die Mutter, Amalie von Solms, hatte sie aber leider hintertrieben – zugunsten des Kurfürsten von Brandenburg. Für Tarent blieb dann Emilie von Hessen⁴³.

Mochte also die zweite oranische Ehe der La Trémoille gescheitert sein, Tarents Position in den Niederlanden war prominent, wenn nicht eminent, seine Karriere steil. Und infolge dieser Gemeinsamkeit mit Statthalterhaus und Land sei er dann auch wieder – seine Memoiren lassen es mehr oder weniger als Gefälligkeit erscheinen – zum Protestantismus zurückgekehrt.

40 Zur bis 1670 lebendigen Tradition französischer Hugenotten, bei fortbestehender Loyalität zur Krone in den Niederlanden zu dienen, siehe D[avid] J.B. TRIM, Huguenot Soldiering c. 1560–1685. The Origins of a Tradition, in: Matthew GLOZIER/David ONNEKINK (Hg.), War, Religion and Service. Huguenot Soldiering 1685–1713, Aldershot u.a. 2007 (Politics and Culture in North-Western Europe, 1650–1720), S. 9–30.

41 TARENTE, Mémoires, S. 3–19. Vgl. WREDE, Ohne Furcht und Tadel, S. 57 u. 80.

42 TARENTE, Mémoires, S. 137f, 169 u. bes. 259.

43 Ebd., S. 30–33, 42–47.

Man habe ihm zu verstehen gegeben, dass dies für seine Karriere durchaus von Vorteil sein würde. In jugendlicher Verblendung und unter mütterlicher Fehlleitung sei er darauf eingegangen⁴⁴. – Hier ging es natürlich darum, die Entscheidung zu banalisieren bzw. zu diskreditieren. Aber die Erklärung war durchaus nicht ganz falsch; hierauf wird noch zurückzukommen sein.

Auch die Eheschließung mit Emilie von Hessen 1648 trug dazu bei, wie er einräumt, ihn im protestantischen Lager zu halten. Seine Mutter hatte bei der Eheanbahnung eine Rolle gespielt – auch Emilie besaß nassauische Ahnen – aber offenkundig ebenso der katholische Vater. Dem sei es vornehmlich um die *grandeur* des Hauses gegangen. Die »deutsche Art«, Ehen zu schließen, Mesallianzen zu meiden, habe schon immer seine Bewunderung gefunden und auch die Tarents selbst. Eine Schwester sollte dementsprechend einige Zeit später nach Sachsen-Jena verheiratet werden⁴⁵. Im Rückblick würzt Tarent diese Ausführungen allerdings mit dem Vorwurf bzw. dem Bedauern, seine Ehe *more germanico* habe dem Haus keinen materiellen Gewinn gebracht⁴⁶: Der nicht sonderlich subtile Subtext lautete, eine katholische französische Erbtöchter wäre besser gewesen. Nach 1670, zur Zeit der Abfassung seiner Memoiren, hatten sich Tarents Prioritäten verschoben.

Die zwei Jahrzehnte zwischen Eheschließung und Konversion verbrachte der Prinz zunächst mit der Fronde, dann hauptsächlich in den Niederlanden. Er hatte sich eng an den Prinzen Condé gebunden, ging mit ihm ins Exil, wurde 1659 dann auch mit ihm wieder in die königliche Gnade aufgenommen – jedenfalls offiziell. Tatsächlich hatte er bei Hofe keinen Kredit. Die niederländische Karriere öffnete ihm also einen dringend benötigten Ausweg⁴⁷.

Letztlich allerdings mündete der Ausweg in eine Sackgasse – und damit kehren wir zur eingangs angeführten Episode um Rückkehr und Konversion Tarents zurück. Die Souveränität des absoluten Monarchen ertrug dessen fremde Dienste nur so lange, wie sie mit seinem eigenen Gehorsamsanspruch vereinbar waren: Für Ludwig XIV. war dies in Bezug auf die Niederlande 1670 nicht mehr gegeben, und daraus zog Tarent die Konsequenzen. Ob das freilich auch dann der Fall gewesen wäre, wenn die Republik seine eigentliche Karriereerwartung erfüllt und ihn als Generalkapitän eingesetzt hätte,

44 Ebd., S. 304f. Vgl. ROSA, *Conversion*, S. 71.

45 TARENTE, *Mémoires*, S. 4, 55, 260f.; Henri de La Trémoille an [Unbek.], 28.06.1664, in: IMBERT, *Registre*, S. 221. Vgl. Charles SOYER, *Des hautes et illustres alliances de la Maison de La Trémoille, recherchées et disposées en ordre de 128 cartiers de Monsieur le Prince de Talmond*, Paris 1647.

46 TARENTE, *Mémoires*, S. 55, sowie deutlicher das Ms. der *Memoiren*, AN, 1 AP 441, fol. 46v., sowie ebd., *Motifs de la Conversion de Feu Monseigneur le prince de Tarente, Écrits par luy-même vers l'Année 1671*, unpag.

47 WREDE, *Ohne Furcht und Tadel*, S. 64–68.

muss dahingestellt bleiben. An die vorübergehende Entmachtung der Oranier hatte er durchaus Hoffnungen geknüpft, und die Chance, die er ergriff, nach Frankreich zurückzukehren, war jedenfalls die letzte⁴⁸.

Er verband sie dann richtigerweise mit der Einsicht, dass das politische *realignment* mit dem konfessionellen verbunden werden musste. Der Konformitätsdruck auf den protestantischen Adel war seit 1628, seit der Konversion des Herzogs Henri, deutlich gestiegen, zumal auf den Hochadel. Noch nicht juristisch, aber doch faktisch drohte ihm seit den 1670er Jahren die Amtsunfähigkeit. Bis 1685, also bis zum Widerruf des Edikts von Nantes, sollte nur ein einziges Herzogshaus, das der Caumont La Force, beim reformierten Glauben bleiben⁴⁹.

Man kann allerdings nicht sagen, dass Tarent seinen Übertritt karriere-technisch sonderlich geschickt inszeniert hätte. Als *confesseur* wählte er nicht etwa Bossuet oder einen anderen Hofgeistlichen, wie dies z.B. vorausschauende südfranzösische Kleinadelige taten, die nach Versailles reisten und dort gleichsam *ès mains du roi* abschworen⁵⁰, sondern Henri Arnauld, den Bischof von Angers, einen prominenten, dem König höchst suspekten Jansenisten⁵¹. Tarents schriftliche Rechtfertigung allerdings war elaboriert. Es ist wahrscheinlich, dass sie zur Publikation bestimmt war. Tarent wusste erkennbar um die Zweifel an der Ernsthaftigkeit seines Übertritts, entfaltete daher eine geradezu theologisch anmutende Argumentation, in der Bibelstelle gegen Bibelstelle gewichtet wird, Augustinus, Thomas von Aquin und

48 Siehe im Ms. der Memoiren Tarents, AN, 1 AP 441, fol. 220v. »L'on fut bien aise de me retenir en Hollande. Ceux qui estoient les plus puissants me donnoient sujet de m'y plaire et n'oublioient rien de ce qui pouvoit dépendre d'eux pour m'attirer dans leurs interests et pour me faire comprendre que je n'avois rien à espérer que par eux. Et que si M. le Prince d'Orange reprenoit le poste de ses pères, il me préféreroit dans les emplois tous ceux de la Maison de Nassau. Mon intérêt joint à la reconnaissance que je conservois de l'affection que la Hollande m'avoit toujours témoignée me fit voir les choses dans l'état que l'on me les représentoit«. Vgl. TARENTE, Mémoires, S. 263, 268 u. 298; Mémoires de Charlotte Amélie de La Trémoille, S. 71f.

49 Auguste Nompard de Caumont, duc de LA FORCE, Dix siècles d'histoire de France. Les Caumont La Force, Paris 1960. Vgl. Leonhard HOROWSKI, Konversion und dynastische Strategie. Turenne und das Ende des französischen Hochadelscalvinismus, in: Ute LOTZ-HEUMANN u.a. (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007 (SchrVRefG 205), S. 171–211. – Zum Konversionsdruck auf den protestantischen Niederadel siehe bes. Raymond MENTZER, Blood and Belief. Family Survival and Confessional Identity among the Provincial Huguenot Nobility, West Lafayette, IN 1994.

50 MENTZER, Blood and Belief, S. 170.

51 TARENTE, Mémoires, S. 311. Vgl. Isabelle BONNOT, Hérétique ou saint? Henry Arnauld, évêque janséniste d'Angers au XVII^e siècle, Paris 1984, hier S. 136 u. 434f.; Alexandre MARAL, Le Roi-Soleil et Dieu. Essai sur la religion de Louis XIV, Paris 2012 (Pour l'histoire), S. 126. Zu den Anfängen des Konflikts zwischen Krone und Jansenisten siehe Catherine MAIRE, De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIII^e siècle, Paris 1998 (Bibliothèque des histoires), S. 36–38; Dale K. VAN KLEY, Les origines religieuses de la Révolution française, 1560–1791, übersetzt von Alain Spiess, Paris 2002 (engl. Orig. 1996) (L'univers historique), S. 105–122.

Calvin zu Wort kommen. Allerdings ist es recht zweifelhaft, dass er die entsprechenden Passagen selbst verfasst hat. Inhaltlich laufen seine Argumente auf zwei Punkte hinaus: Dass die katholische Kirche älter sei und dass sie zahlreichere und größere Heilmittel bereithalte. Gerade der erste Punkt war für adelige Konvertiten oft von besonderer Bedeutung. Auch die Vorzüge der hierarchischen Verfasstheit des Katholizismus blieben nicht unbemerkt⁵². Die behauptete Überzeugungskonversion von 1670 sollte nun jedenfalls die angebliche Gefälligkeitskonversion von 1640 vergessen machen. Dies gelang ihr freilich nicht. Tarents Schuldkonto war aus Sicht des Königs zu deutlich überzogen. Die Bürgschaft eines jansenistischen *convertisseurs* vermochte es nicht ins Gleichgewicht zu bringen. Das Misstrauen Ludwigs XIV. blieb Henri-Charles de Tarente bis zu seinem Tod erhalten⁵³.

IV. Konvertiten und Konversionsverweigerer im Frankreich Ludwigs XIV.

Zu Tarents Rehabilitierung in Frankreich musste der Versuch gehören, auch seine Familienangehörigen von der neuerkannten Wahrheit des alten Glaubens zu überzeugen. Der fünfzehnjährige Sohn und Erbe wurde intensiver geistlicher Betreuung überantwortet, die nach einigen Monaten den gewünschten Erfolg zeitigte, ähnlich verhielt es sich bei dessen jüngeren Geschwistern⁵⁴. Nur die achtzehnjährige Charlotte-Amélie zeigte sich starrsinnig und streitlustig. Überzeugung und Widerstandsgeist waren bei ihr sehr stark ausgeprägt – der väterliche Wille und die Notwendigkeit, ihre Opposition zu überwinden, anders als im Fall ihrer Brüder, wohl etwas geringer⁵⁵. Auf Emilie von Hessen übte Tarent keinen oder doch kaum Druck aus. Seine Konversion und deren Folgen für die Familie waren zum Gegenstand europäischer Politik geworden. Der Kasseler Landgraf wie auch der Kurfürst von Brandenburg intervenierten in Thouars und Paris. Tarent mokierte sich zwar darüber, respektierte aber *conscience* und Rang seiner Ehefrau⁵⁶. Die ältere Tochter wurde dann gar durch eine List außer Landes geschafft, um

52 TARENTE, Mémoires, S. 305–311; umfangreicher: AN, 1 AP 441: Motifs de la Conversion de Feu Monseigneur le Prince de Tarente, Écrits par luy-même vers l'Année 1671, unpag. Vgl. LURIA, Sacred Boundaries, S. 298–303; ROSA, Conversion, S. 63–71, sowie allg. ASCH, Religiöse Selbstinszenierung, S. 79–85 u. 99f.

53 WREDE, Ohne Furcht und Tadel, S. 66f. u. 80f.

54 Mémoires de Charlotte-Amélie de La Trémoille, S. 80–90.

55 Ebd., S. 79f., 90f.

56 Tarent an Henry Arnauld, 19.12.1670. AAE, mémoires et documents 1483/330; Tarent an Kf. Friedrich Wilhelm von Brandenburg, 21.12.1670, HStA Marburg, Fürstliche Personalien (4a), 47/34, fol. 113f. Für Hinweis und Überlassung der Transkription danke ich Jean-Luc Tulot, St. Briec.

so ihre Seele zu retten: Emilie von Hessen erwirkte für sie beim König von Dänemark eine Einladung nach Kopenhagen, bei Ludwig XIV. die Ausreiseerlaubnis. Der Prinz von Tarent wurde überspielt und vor vollendete Tatsachen gestellt – seine Verärgerung darüber war erheblich. Für den König war dies offenbar ein Mittel, dem nach wie vor ungeliebten ehemaligen Frondeur zu zeigen, dass dessen väterliche Gewalt nichts war gemessen an der Souveränität des Monarchen⁵⁷.

Im Falle ihrer ältesten Tochter und für sich selbst mochte Emilie von Hessen im Sinne ihres Glaubens Erfolge erreicht haben. Die protestantische Geschichte des Hauses La Trémoille, wie des französischen Adels insgesamt, ging nach 1670 dennoch unwiderruflich zu Ende. Für sich und ihr Gefolge konnte die 1672 Verwitwete die Freiheiten des Edikts von Nantes bewahren, darüber hinaus nicht. In die katholische Erziehung ihrer Kinder vermochte sie nicht einzugreifen. Nach 1685 verließ auch sie das Land. Neubesetzungen in der Rolle der »héroïne de Thouars« sah das Drehbuch der *religion royale* nicht vor⁵⁸.

Die allgemeine Entwicklung des französischen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist gut bekannt⁵⁹. Seit 1656 wurde das Toleranzedikt durch über 180 einschränkende Bestimmungen, Mandate und Resolutionen ausgehöhlt. Diese wirkten auf mehreren Ebenen: Zunächst symbolisch, wenn etwa den Angehörigen der *religion prétendue réformée* verordnet wurde, diese obrigkeitliche Bezeichnung – »vorgeblich reformiert« – auch zur offiziellen Selbstbezeichnung zu machen, wenn die Kleidung der Pastoren reglementiert wurde oder die der im Gottesdienst anwesenden Adeligen. Sie griffen ein in die Glaubensausübung, sorgten namentlich für den Abriss zahlreicher »Tempel«. Sie zielten auf soziale Entfaltungsmöglichkeiten der Protestanten, indem für etliche Ämter oder auch Berufe, so etwa Notare, Richter und Steuerpächter, ein *certificat de catholicité* gefordert wurde. Und natürlich erleichterten sie die Konversion bzw. luden dazu ein⁶⁰. In der causa La Trémoille nahm Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg Bezug auf das vom Edikt festgesetzte Mindestalter für Konversionen von 14 Jahren⁶¹ – es wurde in der Folge herabgesetzt auf sieben. Rekonversionen wurden untersagt. Besonderer Ehrgeiz richtet sich

57 Mémoires de Charlotte-Amélie de La Trémoille, S. 95–102.

58 Dirk VAN DER CRUYSE, Madame sein ist ein ellendes Handwerk. Liselotte von der Pfalz – eine deutsche Prinzessin am Hofe des Sonnenkönigs, übersetzt von Inge Leipold, München 31995, S. 312f. u. 337f. Vgl. auch HOROWSKI, Konversion, S. 198–206.

59 Janine GARRISSON, L'édit de Nantes et sa révocation, Paris 1985; Élisabeth LABROUSSE, Essai sur la révocation de l'Édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi?, Paris 1985 (HistSoc 7).

60 Yves KRUMENACKER, Les protestants du Poitou au XVIII^e siècle (1681–1789), Paris 1998 (Champion-varia 22/Vie des Huguenots 1), S. 44–51; STRAYER, Huguenots and Camisards, S. 85–142; GARRISSON, L'édit de Nantes, S. 119–133.

61 Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm, Bd. 2:

aber seit 1670 auf die Pastoren, um die bzw. um deren Übertritt die Krone mit erheblichen finanziellen Verheißungen warb – allerdings mit geringem Erfolg. Die sichtbaren Grenzen zwischen den Konfessionen wurden so allenthalben erhöht und verstärkt, sei es schließlich durch die Trennung der Toten, d.h. der Friedhöfe⁶².

Das Revokationsedikt selber, das den Schlusspunkt unter diese Entwicklung setzte, untersagte freilich, anders als oft zu lesen, nicht das protestantische Bekenntnis als solches. Das Gewissen der einzelnen Untertanen – hierum war es dem Dauphin als Bossuet-Schüler offenbar sehr zu tun gewesen – sollte unbeschwert bleiben⁶³. Es gab keine Konversionsbefehle an die Gemeinden, sondern nur an die Pastoren (bzw. die Drohung der Ausweisung oder der Verurteilung zum Dienst auf den königlichen Galeeren). Formal wurde lediglich das öffentliche Bekenntnis der *religion prétendue réformée* untersagt. Ob damit die »private« häusliche Andacht erhalten blieb, war allerdings Auslegungsfrage. Denn verboten war auch jedwede »Versammlung«, jedes gemeinsame Gebet. Selbst der Besitz von protestantischen Bibeln und Schriften, die ebenso für gemeinsame wie für persönliche Glaubenspraxis die Grundlage boten, wurde verfolgt. Der Verzicht auf einen Konversionsbefehl auch an die Untertanen war damit letztlich ein recht geringes Zugeständnis gewesen – oder vielmehr ein scheinbares. Denn faktisch war fortan die bürgerliche Rechtsfähigkeit, die ganze soziale Existenz, an das katholische Bekenntnis geknüpft: Taufe, Eheschließung, Testament, Beisetzung waren nur noch in dieser Konfession möglich – und ohne zertifizierte Taufe gab es natürlich kein öffentliches Amt⁶⁴. Und daneben wurde eben ausnahmslos jede protestantische Glaubensausübung massiv unterdrückt. Die Auslegungsfrage fand so eine eindeutige Antwort⁶⁵.

Sich diesem Druck zu entziehen war nahezu unmöglich. Aber eben nur nahezu, denn letztlich überlebte der französische Protestantismus, wenn auch klandestin, auf verdeckten Wegen⁶⁶. Paradoxerweise half der äußere Druck dabei sogar. In der Tat lassen sich genug stadtbürgerliche wie auch landadelige Familien ausfindig machen, die zwar den Formen genügten, aber Identität und Zusammenhalt in einem nach innen gekehrten Beharren am protestantischen Bekenntnis fanden, wobei dies in der Regel ein so großes Geheimnis nach außen auch nicht war. Offenbar gab es dabei immer auch

Auswärtige Acten, Teilbd. 1: Frankreich, hg. v. Bernhard Eduard SIMSON, Berlin 1865, S. 505f. Vgl. GARRISSON, L'édit de Nantes, S. 142.

62 GARRISSON, L'édit de Nantes, S. 133–139; KRUMENACKER, Les protestants, S. 53–62; LURIA, Sacred Boundaries, S. 106–117.

63 MARAL, Le Roi-Soleil et Dieu, S. 200f.

64 GARRISSON, L'édit de Nantes, S. 9–13; MENTZER, Blood and Belief, S. 162–183.

65 KRUMENACKER, Les protestants, S. 133–166.

66 Ebd., S. 279–325 u. 409–433; STRAYER, Huguenots and Camisards, S. 375–440.

bewusste Zusammenarbeit zwischen katholischen und protestantischen Linien eines Familienverbandes. Raymond Mentzer hat dies am Beispiel der südfranzösischen Lacger und Falguerolles untersucht, zweier Häuser des niederen Amtsadels⁶⁷.

Doch dies mochte vielleicht in Castres funktionieren, in Montauban oder irgendwo in den Weiten der Auvergne. Dort ließ sich offenbar sogar darüber hinwegsehen, dass das Offizierskorps des aus der Provinz stammenden *régiment d’Auvergne* weitgehend kryptoprottestantisch geprägt war⁶⁸. An der Spitze des zweiten Standes aber, in der Nähe des Thrones, war ein solcher Weg ausgeschlossen, weil Rang und Ansehen, die Imperative adeliger Existenz, gebunden waren an die *faveur du roi*, also die Gnade des Königs, und an die *favours*, die Gunsterweise in Form von Hofnähe bzw. von Hof- oder anderen Ämtern⁶⁹. Die Herzogin von La Force, Suzanne de Beringhen, die auch nach 1685 am reformierten Bekenntnis festhielt, sah sich ins Exil gezwungen, abhängig von Zuwendungen der katholischen Vormünder ihres Sohnes bzw. des Königs. Abgesehen von der persönlichen Misslichkeit oder gar Tragik einer solchen Situation war dies nichts, was ihr Haus im ludovizianischen Frankreich erhöhen konnte. Das Gegenteil war der Fall, und die Konsequenzen waren spürbar. Suzanne der Beringhen war für ihre Standesgenossen nicht Vorbild, sondern Warnung, auch wenn die Krone letztlich wohl nicht daran interessiert sein konnte, eine Herzogin ins »Elend« und also ins Netz der gegnerischen Propaganda fallen zu lassen⁷⁰.

Für die La Trémoille ging es im 17. Jahrhundert konkret immer wieder um zwei Dinge: die faktische Anerkennung als *princes étrangers*, also als Inhaber eines souveränen nichtfranzösischen Herrschaftsanspruchs⁷¹, und um den Vorsitz der *états de Bretagne*, der bretonischen Ständeversammlung⁷². Beides waren essentielle Fragen, wenngleich der Stellenwert der *princes*

67 MENTZER, *Blood and Belief*, S. 162–183.

68 Ebd., S. 175.

69 Vgl. ASCH, *Religiöse Selbstinszenierung*, S. 70, 74 u. 99f.

70 Suzanne de Beringhen, duchesse de La Force, an Kanzler Pontchartrain, London, 8./18.09.1699. AN Paris, 353 AP 22: divers Caumont, correspondances. Die Herzogin führt Klage über ihre materiellen Nöte, fürchtet, dem Haus, dessen Namen sie trage, Schande zu bereiten, und bittet um Unterstützung.

71 AN, 1 AP 12, S. 291–303: Mémoire de Monsieur Godefroy sur l’affaire de Naples, 1647; David BLONDEL, *De regni Neapolitani iure pro Tremollio Duce*, Paris 1648. Vgl. Guy MASSIN LE GOFF, *Les droits des La Trémoille au trône de Naples*, in: Stéphanie MÉSÉGUER (Hg.), *L’Europe des Anjou. Aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, Paris 2001, S. 267–269.

72 Pierre Scévole de SAINTE-MARTHE, *Histoire généalogique de la Maison de la Tremoille, iustificée par chartes d’églises, arrests du Parlement, titres du Tresor des Chartes, de la Chambre des Comtes, Histoires imprimées, manuscrites et autres bonnes preuves, tirée d’un Manuscrit de Messieurs de Sainte Marthe, Conseillers du Roy en ses Conseils et Historiographes ordinaires de S.M. et mise en abrégé*, Paris 1668, S. 17–21, 228f. Vgl. TARENTE, *Mémoires*, S. 59f.

étrangers in der Versailler Hierarchie nicht unumstritten und die damit verbundenen Vorrechte eher begrenzt waren. Im Wesentlichen ging es darum, dass die Damen des Hauses sich in Gegenwart der Königin auf das berühmte *tabouret* setzen durften, also einen mäßig komfortablen Hocker. Das wurde im Übrigen von den Damen des Hauses durchaus mit Ironie betrachtet, zumindest gilt dies für Marie de La Tour⁷³.

Das *tabouret* hatte man mit dem Erfolg am Münsterischen Friedenskongress erreicht, der zwar nicht Neapel ausgehändigt, aber immerhin den Anspruch darauf als begründbar anerkannt hatte⁷⁴. Den bis dahin umstrittenen Vorsitz in den bretonischen Ständen erlangte man durch die Konversion von 1670. Die Position galt allen Angehörigen des Hauses als lebenswichtig, denn sie sicherte den Vorsprung vor den Rohan. Zugunsten ihres Sohnes trat auch Emilie von Hessen energisch für diesen Anspruch ein⁷⁵. Dass Charles-Belgique-Hollande de La Trémoille – für ihn hatten weiland sowohl die niederländischen Generalstaaten als auch die Staaten von Holland die Patenschaft übernommen – und auch dessen Nachfolger damit dann wenig anzufangen wussten, dass ihre ungeschickte Amtsführung dem Haus gar Misskredit brachte, fällt nicht in dieses Thema⁷⁶.

V. Resümee

Um zu resümieren: Wie stand es ausweislich des Hauses La Trémoille im französischen Adel des 17. Jahrhunderts um Verfahren zur Bewältigung der unversöhnten konfessionellen Verschiedenheit? Gab es sie überhaupt? Eine einfache Antwort müsste lauten, dass natürlich ein Verfahren existierte, das die »unversöhnte Verschiedenheit« regulierte: Es hieß Konversion. Allerdings bewirkte dies, zumindest vordergründig, zwangsläufig das Ende der Verschiedenheit. Auf einer niedrigeren, informelleren Ebene lässt sich hingegen auf Haltungen verweisen, aus denen sich Praktiken ergaben. Erkennbar sind unterschiedliche Haltungen, die die Konfessionsdifferenz innerhalb der Familien oder auch der jeweiligen lokalen Gemeinschaften handhabbar machten, also eine soziale Praxis schufen, die dabei aber zwangsläufig gebunden waren an jene äußeren Rahmenbedingungen, die die Krone setzte.

73 WREDE, Ohne Furcht und Tadel, S. 408. Vgl. Jean-François SOLNON, *La cour de France*, Paris 1987 (Nouvelles études historiques), S. 328f.; HOROWSKI, *Belagerung des Thrones*, S. 117f. u. 498, sowie KMEC, *Across the Channel*, S. 206–210.

74 Wie oben, Anm. 10.

75 Katia BÉGUIN, *Les princes de Condé. Rebelles, courtisans et mécènes dans la France du Grand Siècle*, Seyssel 1999, S. 304f., zitiert die nachdrückliche Interventionen der Prinzessin von Tarent bei Condé zugunsten der Ansprüche ihres Sohnes.

76 WREDE, *Ohne Furcht und Tadel*, S. 69–75.

Freilich war eine solche Praxis noch nicht unbedingt ein Verfahren und schon gar kein »formelles«, »politisch abgesichertes«.

Blickt man auf die La Trémoille, lässt sich erkennen, dass sich zwischen Henri de La Trémoille und Marie de La Tour bzw. zwischen dem Ehepaar und der Krone nach 1628 offenbar ohne allzu große Schwierigkeiten ein *modus vivendi* finden ließ und über Jahrzehnte praktiziert werden konnte, der Henri-Charles de Tarente und Emilie von Hessen 1670 nicht mehr möglich war oder nicht mehr gewährt wurde. Familiäre Aufgabenteilung im Zeichen konfessioneller Nicht-Übereinstimmung zwischen katholischem Familienoberhaupt und protestantischen Angehörigen war im Zeichen der drohenden, schließlich vollzogenen Aufhebung des Edikts von Nantes nicht mehr möglich – wohl nicht einmal, wenn es in der letzteren Generation die gleiche persönliche Übereinstimmung gegeben hätte wie in der zuvor genannten⁷⁷.

Auf das Ganze, d.h. auf den nationalen französischen Kontext hin gesehen, bot gewiss die soziale Spitzenposition der *ducs et pairs* mit internationalen Allianzen zunächst beträchtlichen Schutz gegen königliche Zumutungen nicht nur im Konfessionellen. Gegenüber den gestiegenen Gehorsamsforderungen Ludwigs XIV. war das nach 1661 jedoch kaum mehr der Fall⁷⁸. Größere Handlungsspielräume zwischen Anpassung und Beharren bestanden nunmehr eher für die unteren Segmente des zweiten Standes. Eingebettet in ein lokales und regionales Netzwerk konnte ein Baron de Lacger mit seiner Familie im Privaten das reformierte Bekenntnis fortführen⁷⁹. Formal geschah dies im Verborgenen und für die Krone, d.h. die Zentralinstanzen der königlichen Regierung, war es das auch wohl tatsächlich. Der Kleinadel dieser Art war in Versailles außer Sicht – was durchaus noch zu anderen Problemen führen sollte – und das galt auch für dessen religiöse »Verirrungen«⁸⁰. Vor Ort allerdings und für das soziale Umfeld war die Abweichung sowohl zu erkennen als auch zu ertragen – zumindest galt dies für die südwestfranzösischen Kerngebiete des Protestantismus. Ein Verfahren konnte man auf diesem Wege nicht etablieren, eine Praxis allerdings schon. Voraussetzung und Ziel waren die lokale Verflechtung – bzw. deren Bewahrung –, die sich höheren Prinzipien nur mäßig verpflichtet sah.

An der Spitze des Standes verhielt sich das anders: Ein Duc de La Trémoille, Prince de Poix, Comte de Laval und Premier Président des États de Bretagne – oder auch dessen Erbe – konnte sich kaum ins Verborgene zu-

77 Vgl. MENTZER, *Blood and Belief*, S. 170. Die Konversion eines Ehepartners zog nunmehr die Erwartung der Konversion auch des anderen in einer Weise nach sich, der nur noch schwer zu widerstehen war.

78 LURIA, *Sacred Boundaries*, S. 278–282.

79 MENTZER, *Blood and Belief*, S. 171f., 177–183.

80 Zur Desintegration des französischen Adels im 18. Jahrhundert siehe WREDE, *Ohne Furcht und Tadel*, S. 380–395, mit weiteren Verweisen.

rückziehen, er besaß einen solchen Rückzugsraum schlechterdings nicht. Die Ehre und also die Existenz des Hauses machten ihm dergleichen unmöglich⁸¹. Insofern schreibt man zwar, wenn man über den Glauben des französischen Adels schreibt, zwangsläufig über die La Trémoille – die Überlieferungslage macht sie unumgänglich –, aber wenn man über die La Trémoille schreibt, so schreibt man eben doch nicht zwangsläufig über den (ganzen) französischen Adel.

81 WREDE, *Ohne Furcht und Tadel*, S. 223–230.

Maciej Ptaszyński

Religiöse Toleranz oder politischer Frieden?

Verhandlungen über den Religionsfrieden in
Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert

An einen Esel glauben

1525 wurde der alte Stadtrat in Danzig durch einen neuen ersetzt¹. Die Ursachen des Machtwechsels lagen vor allem in innerstädtischen Konflikten, wobei aber die neue Lehre aus Wittenberg bald eine erhebliche Rolle spielte. Seit drei Jahren waren die ersten reformatorischen Prediger in der Stadt tätig². Der alte Stadtrat duldet zwar die Prediger, aber bat schon 1523 den König, gegen die Reformation vorzugehen, und erlangte auf dem Reichstag in Petrikau (Piotrków) ein Edikt gegen »pseudosacerdotes et apostatas«³. Die Entscheidung des neuen Stadtrats, sich der neuen Lehre zuzuwenden, verursachte eine gewaltsame Reaktion des polnischen Königs.

Im April 1526 marschierte der König in Danzig ein, um die alte Ordnung wiederherzustellen. Er huldigte den Reliquien in den Stadtkirchen und setzte auf dem Rathaus ein Gerichtsverfahren gegen die Verantwortlichen in Gang. Anfang Mai ließ er 41 Danziger verhaften, darunter auch neun Prediger: Michael Meurer (Hänlein), Jakob Möllner, Peter Zemker, Jakob Knade, Jakob König, Bartholomäus Knothe sowie drei weitere Geistliche namens Balthasar, Burkhardt und Martinus⁴. Manche der Gefangenen wurden gefoltert⁵. Im

-
- 1 Siehe den Brief von Johann Bonholt an Georg Spalatin, Wittenberg 29.03.1525, Forschungsbibliothek Gotha, Sign. Chart. A 338, fol. 233r–236v, ediert in: Gustav KAWERAU, *Der Danziger Aufstand 1525*, in: *ZWestprGV* 11 (1884), S. 63–72.
 - 2 Paul SIMSON, *Geschichte der Stadt Danzig*, 4 Bde., Danzig 1913–1924, hier Bd. 2, S. 51–55. Simson nennt folgende Prediger: Jakob Hegge, Johann Bonholt, Paul Kerlin sowie zwei weitere namens Michael und Antonius.
 - 3 Oswald BALZER (Hg.), *Corpus Iuris Polonici*, Bd. 4, T. 1, Krakau 1910, Nr. 12, S. 35f., *Mandatum ad consules civitates Gedanensis de sacerdotibus et praedicatoribus Lutheranis amovendis*, Piotrków 23.11.1523.
 - 4 Sigismund an Albrecht, Sochaczew 16.08.1526, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Herzogliches Briefarchiv [GStAPK, HBA], B1, 294, Nr. 23 [Ediert in: Carolina LANCKOROŃSKA (Hg.), *Elementa ad fontium editiones*, Bd. 30, Rom 1973, S. 13f.].
 - 5 »In primis cum nonnullis seditiosorum, qui divina atque humana omnia interturbare hic in ista civitate ausi sunt, jussu mandatoque regio comprehensi et in vincula conjecti essent, tandem nonnulli eorum, pro exploranda veritate, tormentis appositi sunt«, Piotr Kmitya an Königin Bona, Danzig 01.06.1526, in: Stanislaus GÓRSKI (Bearb.), *Acta Tomiciana* [AT], Bd. 8, Posen 1860, Nr. 48, S. 66f.

Juni wurden sechs Gefangene hingerichtet, im Juli sieben weitere⁶. Viele der Gefangenen wurden nach Marienburg geschickt, wo sie mehrere Monate im Gefängnis oder sogar im Turm verbrachten.

Parallel zum Hofgericht tagte Anfang Juni auch das von Maciej Drzewicki geleitete Bischofsgericht, das über geringfügigere Angelegenheiten richtete und vor dem sich der Rektor der Pfarrschule sowie manche Stadtprediger rechtfertigen mussten⁷. Nach dem Danziger Historiker Paul Simson erfasste die bischöfliche Untersuchung nicht nur die Prediger, sondern auch Nonnen und Mönche, die unter Verdacht standen, ihre Häuser verlassen und das Zölibat verletzt zu haben. Im Juli sollten über 120 Menschen mit Bann und 35 mit Konfiskationen belegt werden⁸. Ein Hofmitglied schrieb, dass »Danziger bereit waren, nicht nur an Gott, sondern sogar an einen Esel zu glauben«⁹.

Trotz dieser Episode gilt das 16. Jahrhundert als Zeitalter der Toleranz, das 17. Jahrhundert hingegen als Epoche der Intoleranz beziehungsweise Verfolgung¹⁰. Diese Vorstellung gehört in der polnischen Geschichtswissenschaft zur Meistererzählung, die stark von der konfessionellen Historiographie des 17. Jahrhunderts (u.a. vertreten durch Andrzej Lubieniecki oder Stanisław Lubieniecki) und von Debatten der Aufklärung geprägt wurde. Im 19. Jahrhundert spielte das Argument der Toleranz und Intoleranz eine erhebliche Rolle in den Debatten über die Schwäche der Modernisierung und der Staatlichkeit in Polen¹¹. Im 20. und 21. Jahrhundert wurde genau dieses von polnischen Historikern weiterentwickelt und mal als eine besondere

6 Die Namen der im Juni 1526 Hingerichteten lauten: Johann Neutag (Netack), Johann Micke (Mynke), Kaspar Niemann (Nyemann, Niemöge), Joachim Stinckenparth, Laurentius Lorke (Bollhagen) und Joachim (der Nachname ist nicht überliefert), Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa: Metryka Koronna [AGAD, MK], 42, fol. 134. Im Juli 1526 wurden Todesurteile gegen Johann Wendland, Johannes Brannskorn, Johannes Solz, Johannes Scholz, N. Hewke, Christian Slyff und einen weiteren Beschuldigten namens Müller vollstreckt, ebd., 42, fol. 129.

7 Bolesław ULANOWSKI (Hg.), *Acta Capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, Bd. 3, Krakau 1908, Nr. 759, 761–763, S. 321f. Vgl. P. Kmita an Bona, in itinere ex Gedano 23.07.1526 in: AT, Bd. 8, Nr. 81, S. 105–107: »Item nonnulli etiam, qui Luteri sectam professi abdicare abjurareque coacti sunt, atque sufficientem cautionem fidejussoriam statuere, nunquam talia et ne minima quidem in Deum atque contra regiam Mte. se agere velle«.

8 SIMSON, *Geschichte*, Bd. 2, S. 92.

9 »Equitatus noster fuit honestissimus dixitque mihi mercator unus, quod sufficientes essemus compellere fecem istam non solum in Deum, sed etiam in asinum credere, si vellemus«, Andrzej Krzycki an Piotr Tomicki, Danzig 18.04.1526, in: AT, Bd. 8, Nr. 27, S. 41f.

10 Wojciech KRIEGSEISEN, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem. Rzesza Niemiecka, Niderlandy Północne, Rzeczpospolita polsko-litewska*, Warschau 2010, S. 667f.; vgl. Maciej PTASZYŃSKI, *Polska tolerancja czy początki Oświecenia? Jonasz Szlichtyng (1592–1661) jako teolog »drugiej reformacji«*, in: ORP 57 (2013), S. 30–75.

11 Andrzej F. GRABSKI, *Zarys historii historiografii polskiej*, Posen 2000, S. 130–132; Andrzej WIERZBICKI, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Breslau 1999 (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej/Seria Humanistyczna), S. 448–458.

»polnische Tugend«, mal als eine Eigenschaft Ost- und Mitteleuropas dargestellt¹². Erst in den letzten Jahren haben dies Michael G. Müller und Wojciech Kriegseisen in Frage gestellt¹³.

Gegen diese schematische, dichotomische und wertende Vereinfachung kann der Einwand erhoben werden, dass sowohl das 16. als auch das 17. Jahrhundert durch Versuche geprägt wurden, den Religionskonflikt zu lösen. Im Folgenden werden drei solche Ansätze verglichen, um die Frage zu beantworten, welche Modelle des Religionsfriedens zur Zeit der Reformation in Polen diskutiert wurden. Schließlich soll die Frage behandelt werden, inwieweit das 16. Jahrhundert tatsächlich als Toleranzepoche bezeichnet werden kann.

Drei Momente

Das Problem des Verhaltens gegenüber Andersgläubigen gab es selbstverständlich lange vor der Reformation. Im Polnisch-Litauischen Unionsstaat lebten Katholiken, Orthodoxe, Armenier, Juden und Muslime nebeneinander, wobei die ersten beiden Gruppen als christliche Konfessionen auch über umfangreiche politische Freiheiten verfügten¹⁴. Der Einfluss der Reformation beeinträchtigte aber das heikle Gleichgewicht der Konfessionen und Religionen, obwohl die ersten, milden Reaktionen dies nicht erwarten ließen.

Der Kontakt mit der Lehre Luthers war schnell, intensiv und verlief auf vielen Ebenen, wobei nicht nur der Buchdruck, sondern auch die Predigt und städtische Feierlichkeiten eine große Rolle spielten, durch die auch viele gesellschaftliche Schichten erreicht wurden. Schon zu Beginn der 1520er Jahre wurden Martin Luthers Schriften in Polen verbreitet, verkauft und sogar gedruckt¹⁵. Andreas Fricius Modreuius, der damals in Krakau studierte, schrieb: »Seine Bücher wurden aus Deutschland (*Germania*) gebracht, in der Krakauer Akademie öffentlich verkauft und von vielen

12 Vgl. zuletzt Dariusz M. BRYĆKO, *The Irenic Calvinism of Daniel Kałaj* (d. 1681). A Study in the History and Theology of the Polish-Lithuanian Reformation, Göttingen u.a. 2012; darüber auch Wojciech KRIEGSEISEN, *Regiony historyczne Europy Środkowo-Wschodniej w badaniach nad dziejami wyznaniowymi epoki nowożytnej*, in: *KwartHist* 120 (2013), S. 737–760, hier S. 745, 750f. (weitere Literaturhinweise).

13 Michael G. MÜLLER, *Reformationsforschung in Polen*, in: *ARG* 100 (2009), S. 138–154; Maciej PTASZYŃSKI, *Reformation und Zeitalter der Konfessionen in Ost-/Südostmitteleuropa: Polen*, in: *sehепunkte* 13 (2013), Nr. 6, URL: <<http://www.sehепunkte.de/2013/06/23658.html>>, (01.01.2015).

14 Vgl. stellvertretend für viele weitere Veröffentlichungen Jan DRABINA, *Koegzystencja religii i wyznań w Polsce w latach 1333–1370*, in: *StR* 25 (1992), S. 37–50.

15 Uwe ARNOLD, *Luther und Danzig*, in: *ZOstforsch* 31 (1972), S. 94–120; KAWERAU, *Der Danziger Aufstand*, S. 70.

Neugierigen gelesen. Sie wurden von unseren Theologen nicht verboten«¹⁶. In den Jahren 1516–1546 wurden auch 134 Polen in Wittenberg immatrikuliert, und es liegt nahe, dass der Ruhm Luthers und Melanchthons eine gewisse Anziehungskraft ausübte¹⁷. Schon 1522 schrieb Martin Luther, dass in Polen »überall nach dem Evangelium verlangt und deswegen bei uns um die Entsendung von Predigern nachgesucht wird«¹⁸. Im darauffolgenden Jahr wurde der Reformator in Wittenberg von Johannes Dantiscus besucht, einem Diplomaten und zukünftigen Bischof, der später dem Reichstag (Sejm) über sein Gespräch mit Luther berichtete¹⁹.

Die neue Lehre wurde nicht nur in vielen Kirchen gepredigt, sondern auch in Fastnachtspielen – nicht immer positiv – dargestellt. In einem bekannten Fastnachtspiel von 1522 wurde Luther durch den Teufel entführt²⁰. Eine Behauptung, dass das Spiel »Luther propagierte und Mönche, Bischöfe und den Papst auslachte«, basiert zwar auf einem Missverständnis, es steht jedoch außer Zweifel, dass sogar *the simple folk* relativ schnell und gut über Ereignisse in Wittenberg und Nachbarländern informiert wurde²¹.

Dieses ambivalente Verhältnis zu den neuen Ideen entwickelten auch viele Mitglieder der Führungsschichten. Als Beispiel kann hier Andrzej Krzycki (Andreas Cricius) genannt werden, der in der zweiten und dritten Dekade des 16. Jahrhunderts als Hauptfeder der königlichen Kanzlei diente, 1522 Bischof von Przemyśl, bald danach 1527 Bischof von Płock und schließlich kurz vor seinem Tod 1535 zum Erzbischof von Gniezno erhoben wurde. Er scherzte 1520 in einem Brief an Piotr Tomicki, einen Bischof, der unter Zahnschmerzen litt: »wenn [die Heilige Apollonia] Dir nicht hilft, muss ich mich wohl an

16 »Afferebantur libri eius [Martin Luthers – M.P.] ex Germania ad nos ac in ipsa Academia Cracouiensi publice uendebantur. Legebantur a multis rerum nouarum cupidis, cum assensu et approbatione, nec a theologis nostris improbabantur«, Andrzej Frycz Modrzewski an Paweł Głogowski, Krakau 01.05.1558, in: Casimirus KUMANIECKI (Hg.), *Andreae Fricii Modrevii opera omnia*, Bd. 3: *De Ecclesia Liber Secundus*, Warschau 1955, S. 352; Stanisław Kot, Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej w. XVI., Krakau ²1923, S. 7f.

17 Marian PAWLAK, *Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI–XVIII w.*, Toruń 1988, Appendix, Tabelle 9; Theodor WOTSCHKE, *Polnische Studenten in Wittenberg*, in: *JKGS* 2 (1926), S. 169–200.

18 »Ubique sititur Evangelium, undique a nobis petentur Evangelistae«, Martin Luther an Georg Spalatin, Wittenberg 26.07.1522, in: WA, Briefwechsel, Bd. 2, S. 38.

19 Andrzej Krzycki an Piotr Tomicki, Cracovie die S. Jacobi [1523], AT, Bd. 6, Nr. 265, S. 299; Inge Brigitte MÜLLER-BLESSING, Johannes Dantiscus, in: *ZGEmI* 31/32 (1967/1968), S. 59–238; Zbigniewa NOWAK, Jan Dantyszek. Portret renesansowego humanisty, Breslau u.a. 1982, S. 123f.

20 Simon GRUNAU, *Preussische Chronik*, 3 Bde., Leipzig 1876/1889/1896, hier Bd. 2, S. 646f.; SIMSON, *Geschichte*, Bd. 2, S. 50; ARNOLD, *Luther*, S. 107f.

21 Zitat: Monika KULECZKA, *Między sztuką a religią. Dramat i teatr protestancki w Prusach Królewskich (Gdańsk, Toruń, Elbląg 1550–1650) na tle mieszczańskiej kultury materialnej i ludowej*, Krakau 2011 (*Biblioteka Tradycji* 296), S. 20 (»sztuka propagująca nauki Lutra i szydząca z mnichów, biskupów i papieża«), 149f; Robert W. SCRIBNER, *For the Sake of the Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford 1994.

Martin Luther wenden«²². Als die Schmerzen nachließen, bemerkte Krzycki, dass Apollonia doch stärker als Luther sei²³.

Danzig war die erste Stadt, in der die neue Lehre nicht nur von Winkelpredigern verbreitet wurde, sondern auch durch offiziell vom neugewählten Stadtrat eingesetzte Pfarrer. Im Januar 1525 veröffentlichte der neue Stadtrat einen »Artikelbrief«, der die neue Lehre für die allein gültige erklärte und ihre Gegner aus der Stadt verwies²⁴. Im Februar 1525 sandte der Danziger Stadtrat eine offizielle Einladung an Johannes Bugenhagen nach Wittenberg²⁵. Dieser lehnte die Einladung ab; an seiner Stelle wurde der Prediger Michael Meurer hingeschickt²⁶. Diesem Beispiel folgten andere preußische Städte: Ein paar Monate später bat Elbing den Stadtrat von Danzig um den Wittenberger Prediger, und die reformatorischen Ideen zogen immer weitere Kreise²⁷.

Der König, sein Rat und die königliche Kanzlei reagierten schnell auf die neuen Ideen, und zwar auf zweierlei Weise: Zwischen 1520 und 1526 wurden mehrere antiprotestantische Edikte herausgegeben, die vor allem gegen den Import, Verkauf und Druck der Bücher gerichtet waren²⁸. 1526 marschierte der König wie erwähnt nach Danzig, um die Befürworter der neuen Lehre hinzurichten, die Prediger zu verbannen oder zu verhaften, womit er die erste Phase der Reformation in Polen beendete.

Ein Jahr zuvor, im April 1525, nahm der polnische König die Huldigung von Albrecht von Hohenzollern, dem Hochmeister des Deutschen Ritterordens und nunmehrigen Herzog zu Preußen, entgegen. Albrecht kam schon

22 »Quantum autem in hac re prestare potui, sollicitavi hesterno die, que fuit S. Apolonie, sacrificios omnes, ut illam pro sanitate ipsius rem. Dtionis. vre. suis preculis et sacrificiis fatigarent, interminatus etiam illi, ut in officium suum nunc faciat, me sententiam Luteri sequuturum«, Andrzej Krzycki an Piotr Tomicki [1520], in: AT, Bd. 5, Nr. 152, S. 158f.

23 »[...] sumque vulgi opinioni pro S. Apolonia contra Lutherum plane adstipulatus et illi gratias egi«, Andrzej Krzycki an Piotr Tomicki, Posen 13.02.1520, in: AT, Bd. 5, Nr. 154, S. 159. Mehr über Krzycki in: Natalia NOWAKOWSKA, High Clergy and Printers: Anti-Reformation Polemic in the Kingdom of Poland, 1520–36, in: *Historical Research* 87 (2014), S. 43–64.

24 Quellenausgabe in: SIMSON, *Geschichte*, Bd. 4, S. 136–139; mit kleinen Abweichungen in: AT, Bd. 7, Nr. 125, S. 392f. (22.01.1525).

25 Rat der Stadt Danzig an Martin Luther, Danzig 06.02.1525, in: *Archiwum Państwowe w Gdańsku [APG]*, Sign. 300, 27/10, fol. 271v–272v; WA, *Briefwechsel*, Bd. 3, S. 435; Paul TSCHACKERT (Hg.), *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen*, Bd. 2: *Urkunden, erster Theil, 1523 bis 1541*, Leipzig 1890, S. 108f.; KAWERAU, *Der Danziger Aufstand*, S. 70.

26 Martin Luther an Georg Spalatin, Wittenberg 16.04.1525, in: WA, *Briefwechsel*, Bd. 3, S. 474; Martin Luther an den Rat der Stadt Danzig, Wittenberg 05.05.1525, in: WA, *Briefwechsel*, Bd. 3, S. 483f.; ARNOLD, *Luther*, S. 115f.

27 »[...] ist bey uns gebroch eynes predigers, der sulch Gottes worth clar und lauther an tag brechte [...] Der halben wyr ouch unßern mytburger kegenwertigen bryfes cyeger, an den würdigen bemelten Ambrosium Hytfelth gefertiget«, Rat der Stadt Elbing an den Stadtrat von Danzig, Elbing 1525, in: TSCHACKERT (Hg.), *Urkundenbuch*, Bd. 2, Nr. 367, S. 124.

28 Die Edikte sind abgedruckt in: BALZER (Hg.), *Corpus Iuris Polonici*, Bd. 3 und 4.

als Bekenner des neuen Glaubens nach Krakau, wo er symbolisch auf dem Stadtmarkt seinen Ordensmantel ablegte, den Huldigungseid schwur und den Vertrag zwischen beiden Ländern unterzeichnete. Sigismund, der bald so entschieden Lutheraner in Danzig bekämpfte, wurde damit zum Lehnsherrn des ersten lutherischen Landesherrn überhaupt²⁹.

Privat war der König damit wahrscheinlich unzufrieden. Er schrieb danach, dass »nicht alles unserem Willen und Urteil nach, sondern auch wegen schlechten Zeiten, die alle mischen und durcheinander bringen«, gelaufen sei³⁰. Er versuchte auch den Herzog in Preußen zu überzeugen, zum alten Glauben zurückzukehren, und warnte ihn unter vier Augen in Danzig, dass seine Entscheidung dem katholischen Europa nicht gefallen werde³¹.

Der polnische Königshof war gezwungen, den Vertrag vor der europäischen Öffentlichkeit zu rechtfertigen, wobei diese Aufgabe zwei Bischöfen, Andrzej Krzycki (Andreas Cricius) und Jan Dantyszek (Johannes Dantiscus), zufiel. Die von Krzycki verfasste Rechtfertigungsschrift erschien in Form eines Briefes an einen päpstlichen Nuntius, unter dem Titel *De negotio prutenico*³². In der Einleitung wurde der Vertrag als das beste Friedensmittel gelobt, das die Wiederherstellung der Eintracht ermöglicht habe, wobei der Deutsche Ritterorden in Preußen eine Bedrohung für die ganze Christenheit (»universam Christianam Rempublicam«) darstellte³³.

Neben der historischen Narration, die die Geschichte des Konflikts erzählte, wurde im zweiten Teil des Traktats die Apologie der Huldigung verfasst. Krzycki behauptete dort, dass die Fortschritte der Reformation in Preußen sowie im Heiligen Römischen Reich schon längst bekannt seien³⁴. Die Treue der Untertanen müsste von ihrer Konfession unabhängig sein,

29 Wiktor SZYMANIAK, *Organizacja dyplomacji Prus Królewskich na dworze Zygmunta Starego 1525–1548*, Bydgoszcz 1992, S. 38; Janusz MALLEK, *Polska wobec luteranizacji Prus*, in: *ORP* 49 (2005), S. 7–17.

30 »[...] non omnia voluntate vel iudicio nostro, sed partim etiam horum temporum malignitate fieri quibus omnia sursum ac deorsum miscentur et confunduntur«, Sigismund an Johannes Dantiscus [1525/1526?], in: *AT*, Bd. 7, Nr. 49, S. 291.

31 »[...] contineat se in his terminis fidei, quos nobis maiores nostri reliquerunt«, AGAD, *Libri Legationum*, 5, fol. 311r–313r, »Secretius responsum datum Duci Prussiae«, Danzig 25.05.1526; ediert in: *AT*, Bd. 8, Nr. 35, S. 50f. SZYMANIAK, *Organizacja dyplomacji*, S. 39.

32 Andreea Cricii Episcopi Primislien. ad Ioannem Antonium Pulleonem Baronem Brudii nuntium Apostolicum in Vngaria, de negotio Prutenico Epistola [1525]; ediert in: Henryk D. WOJTYSKA (Hg.), *Acta Nuntiaturae Polonae*, Bd. 2: Zacharias Ferreri (1519–1521) et nuntii minores (1522–1553), Rom 1992, Nr. 19, S. 185–194.

33 »Qui enim alio modo uel pax, uel concordia poterat commodius aut componi, aut composita stabiliri?«, Andreea Cricii [...] Epistola, fol. [A3r]; *Acta Nuntiaturae Polonae*, Bd. 2, S. 189.

34 »Quod autem ad religionem attinet, significatum fuisse iam pridem Summo Pontifici, Luteranismum apud ordinem ipsum, Sacro Sactam Romanam vero Ecclesiam execrabilem esse, plerosque Commendatores, quos vocant, et Sacrificos nubere, altaria et imagines demolitas, ceremonias et ritus ecclesiasticos sublatis, Sacra omnia profanata [...] Quod si maxime non

weil in Polen Vertreter vieler Religionen zusammenlebten³⁵. In der offiziellen Stellungnahme der Kanzlei erklärte Johannes Dantiscus, dass Polen seit Jahrhunderten von Ungläubigen umzingelt und wegen der Grenzlage von Orthodoxen, Muslimen und Juden besiedelt sei. Fast identische Formulierungen sind auch in der Korrespondenz des Vizekanzlers, Bischof Piotr Tomicki, mit dem päpstlichen Nuntius zu finden³⁶. Bischof Dantiscus präsentierte vielfach diese offizielle Erklärung, unter anderem während der Reichstage in Augsburg 1530 und in Regensburg 1532³⁷. Trotzdem berichtete Dantiscus aus Augsburg, dass der Verdacht immer lauter ausgesprochen werde, der König von Polen sei lutherisch³⁸.

Diese pragmatische Entscheidung, den Huldigungseid des lutherischen Herzogs anzunehmen, und ihre Rechtfertigung standen im klaren Widerspruch zur Verfolgung der Danziger Protestanten, was vielleicht durch eine zeitgemäße Trennung der Rationalität in der Außen- und Innenpolitik erklärt werden könnte. Allerdings erscheint dieser Widerspruch, wenn man das weitere Verhalten des Königs und seiner Umgebung beobachtet, nicht mehr so stark.

Wie bereits erwähnt wurden 1526 insgesamt 41 Danziger, darunter 9 Prediger, verhaftet und 14 von ihnen zum Tode verurteilt. Vielen Bürgern – darunter auch Jakob Hegge und Johann Franck – gelang es aber, trotz des Ausreiseverbots aus der Stadt zu fliehen³⁹. Der König befahl, die Danziger Gefangenen in zwei Gruppen, eine weltliche und eine geistliche, aufzuteilen.

fieret, nullam tamen esse rationem cur vel Regi, vel Regno Poloniae cupa impingi deberet, cum non hac concordia, sed longe ante fati quibusdam, vel furiis potius, non in Prussia solum, sed etiam in tota ferme Germania ad hunc modum erretur«, Andreea Cricii [...] Epistola, fol. [A4r–A4v]; Acta Nuntiaturae Polonae, Bd. 2, S. 189.

35 »lusiurandum vero, cum unicum sit et ubique receptum subditorum vinculum, quo et Ruteni et Armeni, Iudeique et Tartari, qui Maiestati Regiae subsunt, vinciuntur, non posse etiam ab illis eo quicquam sanctius aut arctius exigi«, Andreea Cricii [...] Epistola, fol. [A4v]; Acta Nuntiaturae Polonae, Bd. 2, S. 190.

36 »Nec nostrum est, aliquem ad religionem cogere, qui alioqui circum quasi umbra quadam impiorum et infidelium vallati sumus«, Piotr Tomicki an Lodovico d’Alifio, in: AT, Bd. 7, Nr. 57, S. 292f.

37 »De religionis desertione sermus. d. meus ipsum d. ducem Prussiae non asserit aut pro eo intercedit, sed illis, quorum interest, liberum relinquit. Quae vero iura Regni sui concernunt, illis pro debito suo cogitur intendere et ea in suis limitibus conservare, quaemadmodum sertem. eius et data regnicolis fides et sacramenta astringunt«, Petitio Dantisco oratoris ad caesarem Carolum V nomine Sigismundi, Regensburg 16.04.1532, in: AT, Bd. 14, Nr. 192, S. 296–298, hier S. 298.

38 Johannes Dantiscus an Sigismund, Augsburg 30.06.1530, in: AT, Bd. 12, Nr. 213, S. 191.

39 Sigismund an den Rat der Stadt Danzig, Danzig 14.07.1526, in: APG, 300, 53/1, Nr. 8 (»nemo sine Nra speciali scientia et permissione auderet hic se movere sub capito et bonorum amissione«); eine Kopie auch in: AGAD, MK, 42, fol. 148–151. Eine Liste der Flüchtlinge in: Sigismund an Albrecht, Kraków 19.10.1526 in: GStAPK, HBA, B1, 294, Nr. 31, ediert in: LANCKOROŃSKA (Hg.), Elementa, Bd. 30, S. 18f.

Die weltlichen Gefangenen wurden nach Marienburg (Malbork) gebracht⁴⁰, die Geistlichen an Maciej Drzewicki, den Bischof von Leslau (Włocławek), überwiesen. Es wurde also klar zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt unterschieden, die ihre Untertanen disziplinieren sollten.

Schon nach zwei Monaten wurden erste Versuche unternommen, die gefangenen Lutheraner zu befreien, obwohl der Danziger Stadtrat darauf bestand, die Verhafteten möglichst weit, vielleicht bis in abgelegene Regionen Litauens, zu vertreiben⁴¹. Auf der Seite der gefangenen Protestanten standen Herzog Albrecht von Preußen und der Bischof von Krakau, Piotr Tomicki. Schrittweise erlaubte der König, sowohl weltliche als auch geistliche Gefangene und Verbannte frei zu lassen⁴². Die ersten Prediger (Jakob Möllner, Peter Zemker, Jakob Knade und Martinus) wurden schon nach ein paar Wochen, im August 1526, freigelassen⁴³. Im September 1527 wurden alle weltlichen Gefangenen entlassen⁴⁴. Sie durften aber nicht zurück nach Danzig ziehen, sondern sollten sich mit ihren Familien vor allem in Thorn und Elbing niederlassen⁴⁵. Erst seit 1529 erlaubte der König einzelnen Verbannten, nach Danzig zurückzukehren⁴⁶.

40 Piotr Tomicki an den Stadtrat von Thorn, [IX 1527]; in: AT, Bd. 8, Nr. 101, S. 138f., vgl. auch AT, Bd. 8, Nr. 104, S. 140f.; Bd. 9, Nr. 36, S. 34f.

41 »[...] es mit denselbigen gefangenen noch unserem gefallen [...] wol ergehen worden, als nemlich dieselbigen hier im lande hyn unde heer noch der personen und sunst anderer gelegenheit und unserem gefallen mogen vertheilet werden«, Marian BISKUP u.a. (Hg.), *Protokoły sejmiku generalnego Prus Królewskich*, Bd. 1: 1526 – połowa 1528, Toruń 2001 (Fontes/Towarzystwo Naukowe Toruń 89), S. 73. Sigismund an den Stadtrat, in: AT, Bd. 8, Nr. 106, S. 141f. und AT, Bd. 9, Nr. 68, S. 63f. (zwei Mal abgedruckt). Vgl. auch AT, Bd. 9, Nr. 36, S. 34f.; Bd. 8, Nr. 117, S. 149.

42 »[...] sed gravatur plurimum Mtas. sua in relaxando aliquo eorum captivorum, qui sunt deputati ad carceres. Veretur enim ne, si dimitti unum faceret, alii similem gratiam illis impendi postulantur«, Piotr Tomicki an Achatius von Zehmen, in: AT, Bd. 8, Nr. 116, S. 148f. [November 1526]. »Quare vult Mtas. sua, ut hi ipsi captivi in locis suis adserventur interim, priusquam discussa fuerit«, Piotr Tomicki an Jerzy Baliński (Georg von Baysen) [vor Januar 1527], in: AT, Bd. 9, Nr. 36, S. 34f.

43 Sigismund an Albrecht, Sochaczew 16.08.1526, in: *GStAPK, HBA, BI, 294, Nr. 23*, ediert in: *LANCKOROŃSKA* (Hg.), *Elementa*, Bd. 30, S. 1314.

44 Das Edikt in: *APG*, 300, 53/2, fol. 48; vgl. Sigismund an den Danziger Stadtrat, Niepołomice 15.09.1527, in: AT, Bd. 8, Nr. 122, S. 152; vgl. AT, Bd. 8, Nr. 123, S. 153f.; AT, Bd. 10, Nr. 25, S. 25.

45 Sigismund an Jan Baliński und Achatius von Zehmen, Niepołomice [nach 16.09.1527], in: AT, Bd. 8, Nr. 124, S. 154 (nach Elbling: Adrian Flinth, Laurentius Moler, Georg Holzhutter, Georg Zimmermann, Jakob Flinth, Johannes Ostendorf). Über Elbing: vgl. auch: AT, Bd. 8, Nr. 126, S. 155 [Johannes Ostendorf (Ostendorf)]; AT, Bd. 9, Nr. 216, S. 226f. [Jakob Flinth (Flynk)]; *AGAD, MK*, 43, fol. 113 (Georg Holzhutter); *AGAD, MK*, 43, S. 110 [Adrian Flinth und Laurentius Moler]; AT, Bd. 9, Nr. 332, S. 338f. (»Pro Joanne Same nauta, quondam Gedanensi nunc vero cive Elbingensi«). Über Thorn: AT, Bd. 8, Nr. 125, S. 154 [Ludwig Phusz, Jacob Huffner, Johann Bollen, Andreas Szulmann, Peter Cremer, November 1527]. Kleinere Städte: *AGAD, MK*, 44, S. 168; AT, Bd. 9, Nr. 36, S. 34f. (Georg Klock).

46 *AGAD, MK*, 44, S. 168 [über Johannes Cordes: »permittimus, ita in alia quacunque seu aliis civitate, vel civitatibus, ac locis, intra regnum, et dominia nostra movari, et habitare valeat

Zwei Männer wurden besonders behandelt, und zwar Hans Nimptsch, der Sekretär des protestantischen Danziger Stadtrats, und Michael Meurer, ein Wittenberger Prediger. Nimptsch stand schon im März 1525 vor dem Hofgericht⁴⁷; im Mai 1526 wurde er zwar verhaftet, aber nicht hingerichtet, obwohl über seine Schuld kein Zweifel bestand⁴⁸. Aus Danzig wurde er nach Marienburg gebracht, wo er viele Monate im Turm verbrachte, worauf der Danziger Stadtrat hartnäckig bestand⁴⁹. Erst 1527 wurde er aus dem Turm entlassen, aber immer noch in Marienburg und dann in Schlochau (Człuchów) und in Thorn festgehalten⁵⁰. Für seine Freilassung kämpften auf Landtagen im königlichen Preußen seine Ehefrau und seine Danziger Freunde, die auch die Unterstützung mancher Bischöfe (Mauritius Ferber), adliger Beamten (wie Georg von Baysen oder Achatius von Zehmen) und des Herzogs erlangten⁵¹. Albrecht setzte sich beim Danziger Stadtrat für Nimptsch ein und erklärte sich bereit, den Gefangenen aufzunehmen⁵². 1530 schaffte es Nimptsch, aus dem Gefängnis zu entkommen und begab sich nach Preußen⁵³. Er durfte nicht nach Danzig zurückkehren, weswegen er bald nach Königsberg ging, wo er am herzoglichen Hof rasch eine große Karriere machte, bis er 1556 starb⁵⁴.

[...] *excepta tamen civitate nostra Gedanense*«); AGAD, MK, 44, S. 323–325 [über Conrad von Suchten und Georg von Suchten]. Zur Familie von Suchten (Scultetus) vgl. Gustav Sommerfeldt, Die Brüder Alexander und Georg von Suchten in ihren Beziehungen zum Herzog Albrecht I. von Preußen und zum Domkapitel Frauenburg, in: *Oberländische Geschichtsblätter* 14 (1912), S. 557–566.

47 AGAD, MK, 39, fol. 335, 406.

48 »*Responsum datum domino Duci Prussiae*«, Danzig 24.05.1526 (»*eius sedicionis et excessus accusatus est et editus per totam civitatem cum aliquibus aliis Nijempcz ipse tanquam principibus et caput malorum omnium* [...] *Non dubitat tamen eius Mtas. quod vra Illma D. libencius visura sit, ut quilibet reus tanti criminis puniretur, quod ut permiciosissimo exemplo emitti deberet*«), AGAD, Libri Legationum, 5, fol. 308r–309v.

49 »[...] *certo vobis persuadebitis, quod Mtas. sua hominem illum ita asservari et derineri faciet, quod nunquam postea poterit vobis ullum negotium facessere*«, Piotr Tomicki an den Stadtrat von Danzig [24.11.1526], in: AT, Bd. 8, Nr. 115, S. 148.

50 »*Quare velimus, Illtas. vestra acquiescat huic nostro facto et quod eundem Joannem Nympez vita donavimus, eo ipso sit contenta*«, Sigismund an Albrecht, Kraków 28.02.1527, in: GStAPK, HBA, B1, 295, ediert in: AT, Bd. 9, Nr. 57, S. 56f.

51 BISKUP, *Protokoły*, Bd. 1, S. 73, 114, Regest in: Ursula BENNINGHOVEN (Hg.), *Die Beziehungen Herzog Albrechts von Preußen zu Städten, Bürgertum und Adel im westlichen Preußen*, 2 Bde., Köln u.a. 2006 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz 48), hier Bd. 1, Nr. 87, S. 38–40. Vgl. AT, Bd. 8, Nr. 120, S. 150f.

52 Albrecht an den Stadtrat und Bürgermeister, Ortelsburg 10.02.1528, in: GStAPK, Ostpr. Fol. 62, S. 108–110, Regest in: BENNINGHOVEN, *Die Beziehungen*, Bd. 1, Nr. 79, S. 35.

53 Albrecht an Achatius von Zehmen, Königsberg 22.05.1530, 30.06.1530, 05.08.1530, 21.08.1530, 13.09.1530; Albrecht an Georg Bażyński [von Baysen], Königsberg 30.06.1530, in: GStAPK, Ostpr. Fol., Bd. 63, S. 26f., 49, 50–52, 69, 73–75, Regest in: BENNINGHOVEN, *Die Beziehungen*, Bd. 1, Nr. 247, 256, 257, 271, 275, 278, S. 100, 104, 110–113.

54 Hermann FREYTAG, *Zur Lebensgeschichte des Hans Nimptsch, Danziger Stadtschreiber und später Kammerrates des Herzogs Albrecht*, in: *AltprMschr* 35 (1898), S. 456–462.

Ein sehr ähnliches Schicksal teilte der Prediger Michael Meurer, der mit anderen Geistlichen von Maciej Drzewicki, dem Bischof von Leslau, festgehalten wurde. Trotz des politischen Drucks aus Preußen wollte der Bischof die Prediger (»pseudo-sacerdotes«) nicht freilassen⁵⁵. Sogar als Albrecht aus der königlichen Kanzlei eine Begnadigung der Geistlichen erhielt, behauptete der Bischof, durch die früheren Befehle der Kanzlei und die Bulle des Papstes gebunden zu sein⁵⁶. Schließlich gab er nach und einigte sich mit dem Kanzler von Polen darauf, dass er den Prediger »quasi per vim« entführen ließ⁵⁷. Nach der vorgespielten Entführung begab sich Meurer nach Preußen, wo er eine Pfarrstelle bekam⁵⁸.

Kurz zusammengefasst lässt sich feststellen, dass die Ereignisse der Jahre 1520–1530 gut zum allgemeinen Bild der europäischen Vor- und Frühreformation passen. Die Auseinandersetzungen wurden von der obrigkeitlichen Seite nicht nach Kategorien des Glaubens oder der Toleranz, sondern nach Kategorien der guten Ordnung (»concordia«) interpretiert. Die Machtwechsel in der Stadt sowie die Entscheidung des neuen Stadtrats wurden in den königlichen Edikten ganz im mittelalterlichen Sinne als eine Verletzung des Frieden (»pax«) und der Treue (»fides«) bzw. der Gehorsamspflicht interpretiert. Der Monarch strebte nach religiöser und konfessioneller Einheit, musste aber zwischen Parteien vermitteln. Sogar sein strenges Vorgehen gegen die Lutheraner in Danzig kann als Versuch gedeutet werden, den Frieden in einer konfessionell gespaltenen Stadt wiederherzustellen, worin die Hauptaufgabe des Herrschers bestand.

55 »[...] quoniam unus ex custodibus sacrae religionis sum, et a sede apostolica atque etiam a sinodo provinciali nuper Lanciciae celebrata strictissimum mandatum de non dimittendi ipsis pseudo-sacerdotibus habeam, non audeo quempiam ipsorum dimittere«, Maciej Drzewicki an Albrecht, Leslau (Włocławek) 09.08.1527, in: AT, Bd. 9, Nr. 238, S. 243.

56 »Scriptit itaque jam regia Mtas has literas r. domino episcopo illi Wladislaviensi in gratiam illmae. D. vestrae, quatinus presbiterum illum sine omni mora dimitteret et libertate donaret. Scribo etiam et ipse ejus rmae. Dtioni., quo id sine difficultate facere velit, et non dubito ita omnino facturam pro complacentia illmae. D. v.«, Krzysztof Szydłowiecki an Albrecht, Kraków 04.09.1527, in: AT, Bd. 9, Nr. 277, S. 284f. Vgl. AT, Bd. 9, Nr. 321, S. 325f. (»Des gefangenen pristers halben will ko. Mat. in eygener person mit dem Bischoff von der Coy zu Petrikau reden«).

57 »Sed jam conclusum est, quod, cum ego ero in Gostynyn, mittam pro illis ad praedictum dominum episcopum et quasi per vim eos accipiam, ut episcopus habeat colorem, quod non sponte per decreta pontificum homines tradiderit«, Krzysztof Szydłowiecki an Albrecht, Piotrków 18.12.1527, in: AT, Bd. 10, Nr. 14, S. 15f., hier S. 16.

58 Siehe Daniel Heinrich ARNOLDT, Kurzfassste Nachrichten von allen seit der Reformation an den Lutherischen Kirchen in Ostpreußen gestandenen Predigern, Königsberg 1777, S. 5, 253. Vgl. Albrecht an Mauritius Ferber, Königsberg 28.01.1537, in: GStAPK, Ostpr. Fol., Bd. 66, S. 151; ein Regest in: Stefan HARTMANN (Hg.), Herzog Albrecht von Preußen und Livland (1551–1557). Regesten aus dem herzoglichen Briefarchiv und den ostpreußischen Folianten, Köln u.a. 2005 (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz), Nr. 472, S. 265.

Die Argumente für die Rechtfertigung der Huldigungsannahme des ersten lutherischen Landesherrn wurden fast wörtlich aus den aristotelisch und konziliaristisch gesinnten Traktaten gegen den Deutschen Ritterorden übernommen. Ihre Hauptverfasser, Stanislaus von Skarbimierz (Stanisław ze Skarbimierza) und Paul Vladimiri (Paweł Włodkowiec), verteidigten am Anfang des 15. Jahrhunderts die Untertanen des polnischen Königs gegen den Orden mit der Begründung, dass der Glaube ein Willensakt sei, weswegen die Heiden in Litauen und im Preußenland nicht mit Gewalt, sondern mit dem Wort bekehrt werden sollten⁵⁹. Diese pragmatische Argumentation war aber kein Plädoyer für Toleranz und ließ sich problemlos anhand der Argumente von Augustinus oder Thomas von Aquin mit der Intoleranz gegenüber Häretikern – wie Jan Hus oder Hieronymus von Prag – verbinden⁶⁰. Ebenso lässt sich die Stellung des Königs weder als protestantisch noch als antiprottestantisch beschreiben, sondern eher als eine Mischung der pragmatisch motivierten Duldung und des Einheitsstrebens, die sowohl Augustinus als auch Erasmus von Rotterdam empfahlen⁶¹.

Dieses Modell der vorkonfessionellen Monarchie erlaubte es, mehrere Konfessionen oder sogar Religionen unter einer Herrschaft zu beheimaten. Es waren also »versöhnbare Unterschiede«, die Konfessionen trennten, und die Grenze der Versöhnung bzw. der Duldung stellte immer der öffentliche Kultus dar⁶².

Auf diesem Modell beharrten auch die protestantischen Adligen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Auf den Reichstagen der 1550er und 1560er Jahre sprachen sie die Religionsfrage immer wieder an, in der Hoffnung, rechtliche Garantien für die protestantischen Konfessionen zu erlangen. Das Ziel des Adels bestand in der Anerkennung der Freiheit des privaten Kultus und der Aufhebung der Urteile der katholischen (bischöflichen) Kirchengerichte. Diese Forderungen wurden aber im parlamentarischen Diskurs in die Postulate der Staatsreform eingeflochten⁶³.

59 Juliusz DOMAŃSKI, *La tolleranza religiosa e la guerra giusta negli scritti di Stanisław di Skarbimierz e di Paolo Vladimiri*, in: *ORP* 34 (1995), S. 19–30. Die Ausgaben der Predigten: Bożena CHMIEŁOWSKA (Hg.), *Sermones sapientiales*, Warschau 1979 (TSHT 4); Ludwik EHRlich (Hg.), *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Warschau 1968.

60 Zbigniew OGONOWSKI, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warschau 1999, S. 145–147.

61 Wallace Klippert FERGUSON, *The Attitude of Erasmus toward Toleration*, in: *Ders., Renaissance Studies*, New York u.a. 1970 (HTB 1497), S. 75–81; Manfred HOFMANN, *Erasmus and religious toleration*, in: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 2 (1982), S. 80–106; Mario TURCHETTI, *Une question mal posée: Érasme et la tolérance. L'idée de syngkatabasis*, in: *BibHumanisme-Renaiss* 53 (1991), S. 379–395; KRIEGSEISEN, *Stosunki*, S. 132–140.

62 Vgl. Hans Rudolf GUGGISBERG, *Parität, Neutralität und Toleranz*, in: *Zwingliana* 15 (1982), S. 632–649.

63 Zuletzt besprochen in: Wojciech POLAK, *O dobro wspólne i egzekucję praw. Sejm 1565 roku w Piotrkowie*, Toruń 2004.

Die politische Reformdebatte hatte ihren Ursprung in den Auseinandersetzungen des Niederadels mit dem Hochadel und den Bischöfen. Der Niederadel strebte eine Umgestaltung der Machtverhältnisse an und forderte 1520 einen gerechten Reichstag (»conventus iustitiae«), der Konflikte zwischen den Ständen – auch zwischen Adel und Klerus – beilegen sollte. Der Adel protestierte gegen die Steuerbefreiung des katholischen Klerus sowie die kirchliche Gerichtsbarkeit, der auch das Druckwesen unterlag. Schon 1534 wurde von einem Landtag verlangt, dass »die Priester uns nicht verbieten, polnische Geschichte, Chroniken, Rechte, insbesondere die Bibel, zu drucken [...]. Jede [Sprachnation] hat die Schriften in ihrer eigenen Sprache[!], aber uns befehlen die Priester, dumm zu sein«⁶⁴. Die Forderungen waren nicht direkt gegen den Papst und seine Legaten, sondern gegen die Bischöfe und den geistlichen Stand gerichtet. Im 16. und 17. Jahrhundert wurde dies als Verlangen nach Streitbeilegung und Aussöhnung zwischen den Ständen formuliert. Einem allgemein europäischen Muster folgend beriefen sich die Adelligen konsequent auf ihre alten Rechte, Privilegien und Freiheiten, wobei sich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts der Begriff »executio« als Synonym für die Ausübung der alten Rechte durchsetzte⁶⁵.

Als Paradebeispiel für den Erfolg dieser Bemühungen wird oft die Warschauer Konföderation (1573) zitiert, die von Janusz Tazbir als »Meilenstein der polnischen Toleranz« bezeichnet und in Verbindung mit Religionsgesprächen gebracht wurde⁶⁶. Dieser Interpretation, die mit einem relativ breiten und unscharfen Toleranzbegriff operiert sowie die Konföderation in eine Reihe von theologischen Abkommen stellt, soll hier eine andere Deutung gegenübergestellt werden. Danach war die nach dem Tod des Königs verabschiedete Warschauer Konföderation lediglich ein Teil der Wahlkapitulationen, der zwar den Grundstein für den Religionsfriedens legte, theologischen Debatten aber ausklammerte⁶⁷.

Die Entstehungsgeschichte des Dokuments gilt als bekannt und gut erforscht⁶⁸. Die Konföderation wurde während der königslosen Zeit von

64 »Item prossimi, abi nam xiąnssza nie bronili imprimowacz po polsku historei, cronik, praw naschich i thesch inschich rzeczi, a zwłaszcza o Biblią [...] Albowiem kosszdi iązik ma swim iązikiem pissma, a nam xiąza kazą głupimi bicz«, AT, Bd. 16, T. 2, Nr. 572, S. 357f.

65 Maciej PTASZYŃSKI, Das Ringen um Sicherheit der Protestanten in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert, in: Christoph KAMPMANN/Ulrich NIGGEMANN (Hg.), Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm, Praxis, Repräsentation, Wien u.a. 2013 (Frühneuzeit-Impulse 2), S. 57–75.

66 Janusz TAZBIR, Geschichte der polnischen Toleranz, Warschau 1977, S. 52.

67 KRIEGSEISEN, Stosunki, S. 493.

68 Ewa DUBAS-URWANOWICZ, Koronne zjazdy szlacheckie w dwóch pierwszych bezkrólewjach po śmierci Zygmunta Augusta, Białystok 1998; Stanisław PŁAZA, Próby reform ustrojowych w czasie pierwszego bezkrólewia, 1572–1574, Krakau 1969 (Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 216 = Prace prawnicze 42); Stefan GRUSZECKI, Walka o władzę w Rzeczypospolitej Polskiej po wygaśnięciu dynastii Jagiellonów (1572–1573), Warschau 1969 (Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego 36).

Adligen als eine gegenseitige Verpflichtung zwischen den Ständen wie auch gegenüber dem zukünftigen König formuliert: »Ausdruecklichen aber und vornemblich sol Er sich dahin verpflichten und verbinden das Er ins gemein Fried und Ruhe zwischen den ungleich in Religions sachen gesinten je und allezeit in diesem Koenigreich erhalten wolle«⁶⁹. Der Frieden, die Gerechtigkeit, die Ordnung und die Verteidigung der Republik (»pokoy, sprawiedliwość, porządek y obroną Rzeczypospolitey«) fungieren als Begründung dieses politischen Handelns. Als Bedrohung wurde zunächst jede Spaltung (»dismembracyja«) verstanden, aber als gefährlichster unter den politischen Umständen wurde bald die konfessionelle Spaltung dargestellt. Die »pax inter dissidentes« sollte allerdings die freie Religionsausübung garantieren und den Schutz gegen Verfolgung sichern, mit dem Vorbehalt, dass die ständische Ordnung »sub praetextu religionis« nicht verletzt werden durfte.

Dadurch wurde zwar die Freiheit der Religionswahl in das Rechtssystem integriert und konnte als eine der politischen Freiheiten der Stände verteidigt werden. Es handelte sich aber um kein individuelles Recht, das auf Vorstellungen von einer Autonomie des Einzelnen basierte, sondern um die Autonomie der Angehörigen eines Standes⁷⁰. Spätere Deutungsversuche, die nach einer Erweiterung des Ständebegriffs strebten, scheiterten. Letztendlich blieb die Konföderation eine Garantie der Autonomie der Adligen, die damit einen Anspruch auf das Prinzip *cuius regio, eius religio* bekamen. Das Dokument formulierte diese Garantien als notwendigen Kompromiss angesichts des Bürgerkriegs, womit die Duldung der konfessionellen Pluralität als das kleinere Übel dargestellt wurde.

Zusammenfassend soll noch einmal betont werden, dass in der Rivalität zwischen den Ständen das konfessionelle Moment in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erheblich an Bedeutung gewann. Seine Integrationskraft genügte aber nicht, um einen einheitlichen politischen Block zu formieren, weswegen die Stände gezwungen waren, sich während des Interregnums eine bloße gegenseitige Garantie der Unantastbarkeit zu geben. Die Interpretationen der Warschauer Konföderation, die von Michael G. Müller, Christian Preuße, Alfons Brüning und Wojciech Kriegseisen in den letzten

69 Jozafat OHRYZKO (Hg.), *Volumina Legum*, Bd. 2: Ab anno 1550 ad annum 1609 acta Reipublicae continens, Petersburg 1859, S. 841–843 [124f.]; Stanisław GRODZISKI u.a. (Hg.), *Volumina Constitutionum*, Warschau 2005, Bd. 2, T. 1, Nr. LXXIV, S. 304–306; Mirosław KOROLKO, *Klejnot swobodnego sumienia*, Warschau 1974, S. 173 (»A mianowicie to poprzysiąc pokój pospolity między rozerwanymi i różnymi ludźmi w wierze i w nabożeństwie zachowywać«). Das Zitat nach einer deutschen Übersetzung aus dem 17. Jahrhundert in: Mirosław KOROLKO/Janusz TAZBIR (Hg.), *Konfederacja warszawska 1573 roku wielka karta polskiej tolerancji*, Warschau 1980.

70 Vgl. Winfried SCHULZE, *Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung*, in: Heinz DUCHARDT (Hg.), *Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte*, München 1998 (HZ Beihefte NF 26), S. 115–140, hier S. 137.

Jahren präsentiert wurden, bestätigen einstimmig, dass es sich hier um den Frieden zwischen den konfessionellen Gruppierungen (»dissidentes de religione« bzw. »dissidentes in religione«) gehandelt habe⁷¹. Dieses Abkommen der Stände sollte die friedliche Koexistenz sichern, die stark auf alten Vorstellungen von Ständefreiheiten und -privilegien basierte⁷². Laut Michael Müller »gilt zunächst, daß das Konföderationswerk einen seiner Natur nach strikt säkularen Rechtsakt darstellte, der die theologische Seite des Problems der Glaubensspaltung fast programmatisch ignorierte«⁷³. Preußes Konklusion, dass die Bedeutung der Konföderation »eher in ihrem Beitrag zu der im europäischen Rahmen frühzeitigen realpolitischen und nicht nur ideengeschichtlichen Ausdifferenzierung einer autonomen politischen Sphäre zu liegen« scheint, kann aber hinterfragt werden⁷⁴.

Die Grenzen der »Ausdifferenzierung einer autonomen politischen Sphäre« in der Warschauer Konföderation werden vor allem im Vergleich mit späteren Modellen der religiösen Koexistenz deutlich. Ein konkurrierender Vorschlag der Konfliktlösung wurde von den Sozinianern (den sog. »Polnischen Brüdern« oder »Arianern«) in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts formuliert. Angesichts der Verschärfung der konfessionellen Lage und der Verhärtung der Fronten zwischen den Konfessionen versuchten die Nachfolger von Fausto Sozzini, ihre Situation in Polen zu sichern. Argumentativ griffen sie auf viele bekannte Strategien zurück: Sie beriefen sich auf die Warschauer Konföderation, die ständische Solidarität oder versuchten, sich dem reformierten Bekenntnis anzunähern⁷⁵. In manchen Schriften gingen sie aber deutlich über bisherige Feststellungen hinaus.

Eines der interessantesten Beispiele dieser frühen Versuche war die Schrift *Vindiciae Iunii Bruti pro religionis libertate* von Johannes Crellius⁷⁶. Der Titel war eine klare Anspielung auf die *Vindiciae contra tyrannos* aus der Zeit der französischen Religionskriege, die auf der Titelseite einen fiktiven

71 Michael G. MÜLLER, »Nicht für die Religion selbst ist die Konföderation inter dissidentes eingerichtet...«. Bekenntnispolitik und Respublica-Verständnis in Polen-Litauen, in: Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Politische Theologie – Res Publica-Verständnis – konsensgestützte Herrschaft, München 2004 (HZ Beihefte NF 39), S. 311–328; Christian PREUSSE, Die Warschauer Konföderation von 1573 und die Ausdifferenzierung von Politik und Religion im frühneuzeitlichen Europa, in: Themenportal Europäische Geschichte (2011), URL: <<http://www.europa.clio-online.de/2011/Article=505>> (15.04.2015).

72 Eine Diskussion, ob die Warschauer Konföderation eher ein Privileg oder eher ein Vertrag war, in: Dariusz MAKILLA, Artykuły Henrykowskie (1573–1576). Geneza, obowiązywanie, stosowanie. Studium historyczno-prawne, Warszawa 2012, S. 371–402.

73 MÜLLER, »Nicht für die Religion selbst«, S. 315.

74 PREUSSE, Die Warschauer Konföderation, S. 7.

75 PTASZYŃSKI, Polska tolerancja, S. 30–75.

76 Johann CRELL, *Iunii Bruti Poloni Vindiciae pro Religionis Libertate*, Amsterdam 1650; eine moderne Ausgabe: Ders., *O wolności sumienia*, Warszawa 1957.

Namen »Stephanus Junius Brutus« trug, aber wahrscheinlich aus der Feder Philippe de Mornays stammte. *Vindiciae* und Junius Brutus wurden zu Symbolen des calvinistischen Widerstands gegen die weltliche Obrigkeit.

Dieser sehr offensive und obrigkeitkritische Titel kontrastierte mit einem kompromissbereiten Inhalt, in dem Crellius in drei Kapiteln bewies, dass (1.) die bereits gewährten Religionsfreiheiten nicht verletzt werden dürften und dass (2.) die Katholiken den Protestanten konfessionelle Freiheiten nicht nur zugestehen dürften; sondern (3.) damit geradezu verpflichtet seien, das zu tun. Für den ersten Punkt berief sich Crellius auf die Vertragstheorie, die voraussetzt, dass die Gewalt durch eine gegenseitige Verpflichtung ersetzt wird. »Häretiker« – wie er stets die Protestanten bezeichnet – verletzen vielleicht kirchliches, aber kein weltliches Recht; deswegen sollen die Verpflichtungen eingehalten werden. In der Republik werden Juden, Muslime und Prostituierte geduldet; warum sollen die Häretiker verfolgt werden⁷⁷? »Diejenigen, die in einer Gesellschaft zusammenleben wollen und weder Frieden noch Ruhe verletzen, dürfen aus der Gesellschaft nicht ausgeschlossen werden«⁷⁸. Diese Argumentation, die auf überkonfessionellen Werten wie »pax« oder »tranquillitas« basiert, konnte als normative Grundlage der Warschauer Konföderation oder der Kirchenpolitik Sigismunds I. gelten. Die konfessionelle Pluralität wurde als eine bedauerliche Tatsache gesehen, die zwar nicht dem Einheitsideal entsprach, aber wegen der äußeren Umstände unvermeidbar war. Der Häresiebegriff war ein eindeutiger Hinweis darauf, dass die althergebrachten Wertvorstellungen immer noch galten.

Die theologische Argumentation präsentierte Crellius im zweiten und dritten Teil seines Traktats. Er stellte dort dem Alten Testament das Neue gegenüber und versuchte, gegen die Schärfe der alttestamentlichen Gesetze zu argumentieren. Zur Zeit des Alten Testaments habe Gott mit den Menschen auch über Propheten kommuniziert; »heute aber fehlen die Prophezeiungen, deswegen ist es leichter einen Fehler in Sachen des Kultus zu begehen«⁷⁹. Die alttestamentliche Religion sei körperlich gewesen und habe in äußerlichen Riten bestanden, und deswegen habe Gott gewollt, dass Menschen dazu mit äußerem Druck gezwungen würden⁸⁰. »Unsere Religion« sei dagegen

77 »Cur ergo haeretici, qui nec naturae, nec honestatis civilis leges violant, & non tam facile ad errores suos alliciunt animos aliorum, quam meretrices ad amorem sui, pejus tractentur propterea, quod animas hominum occidant?«, *Vindiciae*, S. 14.

78 »Quicumque societatem civilem pro virili cum aliis colunt, nec pacem ac tranquillitatem aliorum turbant, illi a societate civili excludi nullo jure possunt, nec pax illis ullo modo deneganda est«, ebd., S. 15.

79 »Hodie autem prophetiae cessarunt: unde & facilius est in errorem de cultu Dei vero lapsus«, ebd., S. 25.

80 »[...] religionem Iudaicam fuisse carnalem, & in externis inprimis rebus sitam, non spiritualem et perfectam, qualem esse religionem Christianam, diximus. Quare non mirum est, Deum ad

geistig, perfekt und betreffe die Seele des Menschen⁸¹. Der frühere leibliche Krieg solle daher durch einen geistigen Krieg ersetzt werden, der nicht mit dem Schwert, sondern im Geiste geführt werde⁸². Das Wesen der christlichen Religion sei eben nicht die Wahrheit, sondern die Liebe, der Frieden, die Sanftmut, die Menschlichkeit, die Freundlichkeit und die Geduld⁸³. Wenn die Propheten schwiegen, bleibe die Wahrheit verborgen und beide Seiten – sowohl das Unkraut als auch der Weizen – behaupteten, Recht zu haben⁸⁴.

Diese theologischen Argumente entnahm Crellius den Schriften Fausto Sozzinis, aber ganz ähnliche Gegenüberstellungen des Alten und Neuen Testaments finden sich auch bei vielen Vertretern der radikalen Reformation (wie Kaspar Schwenkfeld) oder Humanisten (wie Leo Jud oder Sebastian Castellion)⁸⁵. Diese Argumentation wurde auch von Sozzinis und Crellius' Nachfolger Jonas Schlichting weiterentwickelt. Unter dessen Schriften soll in diesem Kontext die *Apologia pro veritate accusata* von 1654 erwähnt werden, die an die Generalstände in den Niederlanden gerichtet war und der Verteidigung der Sozinianer sowie Remonstranten dienen sollte⁸⁶. Seine Argumentation stützte Schlichting auf die Ideen, die Crellius' *Vindiciae* implizierte. Die weltliche Gewalt solle zwar die Kirche verteidigen, aber keinen Gewaltanspruch in den konfessionellen Auseinandersetzungen erheben. Im Falle eines Meinungsunterschieds dürfe der Magistrat nicht handeln, da Staat und Kirche getrennt sein sollten: »Discinta enim inter se sunt, Ecclesia & Respublica«. Schlichting befürwortete die Trennung von Staat und Kirche, aber weder im Sinne Sigismunds I., dessen Handeln 1525/26 als Verkörperung einer Variante der Zweischwerterlehre interpretiert werden könnte, noch im Sinne der Warschauer Konföderation, die stark auf dem Friedensprinzip basierte. Stattdessen schlug Schlichting ein neues Verständnis des Glaubens vor und behauptete, dass die Gewissensfreiheit nicht verletzt werden dürfe⁸⁷. Die Duldung der Andersgläubigen war für ihn also keine pragmatische Entscheidung, die durch die äußeren Umstände erzwungen wurde.

carnalem religionem carnalibus etiam poenis aliqua ex parte adigere homines voluisse, & et in genium religionis, qui est, ut sit voluntaria, non usquequaque in ea eluxisse«, ebd., S. 49.

81 Ebd., S. 50.

82 Ebd., S. 31.

83 »Religio sane Christiana non in eo magis cernitur, quod veritatem urgeat, quam quod charitatem, pacem, mansuetudinem, humanitatem, benignitatem, patientiam inculcet«, ebd., S. 32.

84 Ebd., S. 67; vgl. Roland BAINTON, *The Parable of the Tares as the Proof Text of Religious Liberty to the End of the 16th Century*, in: *ChurchHistBerne/Ind.* 1 (1932), S. 67–89.

85 J. Wayne BAKER, *Church, State, and Dissent: The Crisis of the Swiss Reformation, 1531–1536*, in: *ChurchHistBerne/Ind.* 57 (1988), S. 135–152.

86 Jonas SCHLICHTING, *Apologia pro veritate accusata. Ad Illustrissimos et potentissimos Hollandiae et West-Frisiae ordines. Conscripita ab Equite Polono, o.O. 1654.*

87 »Magistratus Civilis, civilia habet, quae iudicet; qui si rerum Ecclesiasticarum, & quaestionum ad Religionem spectantium, merito sibi forense iudicium non sumit; ne quidem paenam & coercionem eorum, quae forensis iudicii non sunt, debet usurpare«, ebd., S. 119. Vgl.

Als Grundlage der Toleranz gegenüber Andersgläubigen dienten vielmehr die Ausdifferenzierung der autonomen politischen und kirchlichen Sphären sowie die Unantastbarkeit der Gewissensfreiheit⁸⁸.

Toleranz?

Wenn wir nur den äußeren Rahmen vergleichen, stellen wir gewisse Ähnlichkeiten zwischen allen Projekten fest: dem vorkonfessionellen Modell, der Warschauer Konföderation und dem Vorschlag der Sozinianer. Der Ausgangspunkt der Verhandlungen war die Bedrohung des Friedens, angesichts derer der staatliche Beamtenapparat äußerliche Neutralität bewahren und der König als Garant des Friedens fungieren sollte.

Theoretisch war es die Kategorie des öffentlichen Kults, die das vorkonfessionelle Modell der Warschauer Konföderation und das Modell der Sozinianer unterscheidet. Laut Sigismund sollte die Institution der Monarchie offiziell katholisch bleiben, wie auch der offizielle staatliche Kultus der Katholizismus sein sollte. Andere Religionen und Konfessionen waren geduldete Minderheiten, die in ihren privaten Räumen eigene Zeremonien ausüben sollten, jedoch nur, solange die Rücksicht auf den inneren Frieden das verlangte. Gemäß der Warschauer Konföderation und der Sozinianer sollten hingegen auch andere Konfessionen einen Anspruch auf den öffentlichen Kultus haben dürfen.

Dieser theoretische Unterschied hatte weitreichende praktische Folgen, weil »private« Konfessionen selbstverständlich keine rechtsfähigen Korporationen waren: Ihre Institutionen waren offiziell nicht anerkannt; ihre Gerichte existierten nur in den Augen der Gläubigen und solange diese es wollten; ihre Vertreter verfügten über keine Kammer im Parlament. Demgegenüber waren die katholischen Bischöfe wichtige Mitglieder des Senats und des königlichen Rats und bekleideten damit wichtige Staatsämter. Die Warschauer Konföderation ließ die Frage ihrer Rolle und Beteiligung am politischen Leben unbeantwortet. Deswegen mussten die Sozinianer für eine strikte Trennung zwischen dem Staat und den Kirchen plädieren, die nicht nur die Separierung der Institutionen, sondern vielmehr auch die Aufteilung der Aufgaben bedeutete: Für den öffentlichen Kultus und die religiöse Gerichtsbarkeit sollte jede Kirche für sich zuständig sein. In dieser Hinsicht

Zbigniew OGONOWSKI, *La liberté de citoyen et la liberté religieuse dans la philosophie politique en Pologne au XVIIe siècle*, in: *ORP* 39 (1995), S. 155–162.

⁸⁸ Sarah MORTIMER, *Human Liberty and Human Nature in the Works of Faustus Socinus and His Readers*, in: *JournHistIdeas* 70 (2009), S. 191–211.

war der Vorschlag Sozzinis, Crellius' und Schlichtings nur eine Weiterentwicklung der Ansätze, die schon vorher formuliert worden waren.

Inwieweit können die vorgeschlagenen Lösungen mit dem Toleranzbegriff bezeichnet werden? Bei den polnischen Debatten der letzten Jahrzehnte ging es primär darum, was der Toleranzbegriff bedeutete und wie er verstanden werden konnte. Als vorläufig letztes Wort in dieser Diskussion kann die Stimme Wojciech Kriegseisens gelten, der das Konzept der Toleranz vehement ablehnte und behauptete, dass es sie nie gegeben habe: »Konfessionelle Toleranz bedeutet in der gesellschaftlichen Praxis nur die Freiheit von der religiösen oder konfessionellen Verfolgung«⁸⁹. Wenn diese Definition so breit gespannt wird, hat sie tatsächlich keine Bedeutung mehr, und die Debatte wird nur zu einem bloßen »Wortgezänk«. Entgegen dieser Lösung der Toleranzdebatte kann ein Versuch unternommen werden, den Begriff etwas enger zu definieren und zu postulieren, dass das Konzept der religiösen Toleranz die Trennung zwischen Staat und Kirchen, individuelle Entscheidungen in Konfessionsfragen sowie den Verzicht auf Gewalt voraussetzt. In dieser Hinsicht waren es nur die Sozinianer und enge Kreise von Irenikern, die für eine solche Toleranz plädierten.

Die Warschauer Konföderation war kein Toleranzedikt, sondern lediglich ein ständisch verankertes Sonderrecht, das nur eine gewisse Autonomie einer begrenzten gesellschaftlichen Gruppe gewährleistete. Die Argumentation der Sozinianer zielte in Religionsachen auf ein individuelles Entscheidungsrecht, das einerseits in der Skepsis gegenüber dem Erkenntnisvermögen der Menschen und andererseits in der Überzeugung von der menschlichen Willensfreiheit begründet war. Dieser anthropologischen Argumentation zufolge sollten die Angelegenheiten des Glaubens dem individuellen Gewissen der Menschen überlassen werden. Diese Toleranz blieb allerdings ein bloßes Konzept, und es wurde erst im 17. Jahrhundert vollständig formuliert und im 18. Jahrhundert berühmt und populär, nicht schon im 16. Jahrhundert.

89 »[...] tolerancja wyznaniowa w praktyce życia społecznego nowożytnej Europy to po prostu wolność od prześladowań na tle wyznaniowym czy religijnym«, KRIEGSEISEN, Stosunki, S. 27.

Jan Kusber

Imperialer Pragmatismus und orthodoxe Dominanz

Situationen religiös-konfessioneller Differenz im neuzeitlichen Russland

Der Umgang mit religiöser Verschiedenheit war im Russländischen Imperium Alltag. Nur etwa die Hälfte der Untertanen war orthodoxen Glaubens. Die orthodoxen Untertanen der Zaren waren nicht nur, aber zumeist Russen, doch es existierten in diesem Imperium selbstverständlich weitere christliche Konfessionen und nichtchristliche Religionen. In der Ukraine waren dies insbesondere seit dem Ende des 16. Jahrhunderts die Unierten und, vor allem nach den Teilungen Polens, eine große und nennenswerte Zahl von Katholiken. Im Baltikum, das im Großen Nordischen Krieg (1700–1721) unter Peter I. in das Imperium inkorporiert wurde, prägten wiederum protestantische Bekenntnisse nicht nur die deutschbaltische Elite, sondern auch die lettische und estnische Bauernschaft. Im Osten des sich bis an den Pazifik erstreckenden Reiches existierten neben Anhängern von Naturreligionen und des Buddhismus vor allem solche des Islam. Er war seit der Islamisierung der Goldenen Horde stark verbreitet unter den Wolga-Tataren, aber auch unter Baschkiren, Tschuwaschen, Mordwinen und anderen ethnischen Gruppen.

Wenn man nach dem Umgang mit religiöser Verschiedenheit im Russland der Frühen Neuzeit fragt, so ist zunächst festzuhalten, dass erstens in der Forschung lange Zeit zuvorderst nach Multiethnizität, nicht aber nach Multireligiosität gefragt wurde¹. Der Blick auf Religion bringt nicht immer faktographisch Neues, verändert aber die Perspektive auf das frühneuzeitliche Zarenreich². Zweitens wurde die Religion oft funktional in ihrer Bedeutung für die Herrschaftsform der Autokratie betrachtet³. Es ging weniger um interreligiöse Kontakte und Transferprozesse, sondern um deren Nutzung in

1 Ein Pionier dieser Forschungsrichtung: Andreas KAPPELER, *Rußlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Köln/Wien 1981 (Beiträge zur Geschichte Osteuropas 14); ders., *Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*, München 1992.

2 So für das späte Zarenreich: Andreas FRINGS, *Religion und Politik im späten Russländischen Reich*, in: *HZ* 289 (2009), S. 669–702. Mit einem Schwerpunkt auf dem 19. Jahrhundert jetzt: Paul W. WERTH, *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*, Oxford u.a. 2014 (Oxford Studies in Modern European History).

3 Thomas BREMER, *Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*, Freiburg i.Br. u.a. 2007, S. 111–142.

herrschaftslegitimierenden Kontexten. In diesen Zusammenhängen konnte religiöse Differenz situationsbezogen als Devianz gedeutet werden.

So möchte ich drei historische Situationen betrachten, die ich für aussagekräftig für sich wandelnde Verfahren im Umgang mit religiöser Differenz im Russländischen Imperium halte. Der »Sehepunkt« ist einer, der vor allem die Kultur- und Politikgeschichte zusammendenkt und den theologischen Gehalt der Konflikte nur insoweit in den Blick nimmt, als er für eben diese Schnittstelle interessant ist. Es geht jeweils um Verfahren, deren Verlauf durch den Herrscher und die ihn umgebenden Eliten perspektiviert wird, wenn religiöse Differenz eine Herausforderung darstellt.

Diese drei Situationen beschreiben Grundkonstellationen des Russländischen Imperiums und zwar über die Jahrhunderte der Frühneuzeit hinweg. Die erste steht am Beginn jener Zeit, als das Moskauer Reich sich als imperiale Entität zu verstehen begann und führt uns nach Kazan' im Jahre 1552. Die zweite führt uns nach Moskau im Jahre 1652 und zeigt auf, wie aus einem innerkirchlichen und innerorthodoxen Konflikt religiöse Differenz mit politischem Sprengsatz wird. Die letzte Situation führt uns erneut nach Kazan' im Jahre 1767 und damit in die Epoche Katharinas II.⁴

Die Osteuropäische Geschichte hat sowohl in Deutschland als auch im angloamerikanischen Sprachraum in der Zeit des Systemgegensatzes Religion als lebensweltliches Element und als ideengeschichtliches Koordinatensystem überhaupt unterschätzt⁵. Dabei hat der Systemgegensatz Religion als Movens der Geschichte im östlichen Europa generell überlagert und damit auch Forschungsstrategien geprägt. Hier gilt es, in Anbetracht der Erfahrungen im postsowjetischen Raum auch in Bezug auf die frühneuzeitlichen Jahrhunderte Religion und religiöse Differenz neu in den Blick zu nehmen.

I. Kazan' 1552

Folgt man der »Historie« von der Eroberung Kazans im Jahre 1552, so wandte sich Zar Ivan IV. an seine Feldherren:

Ich bin durch Gottes Barmherzigkeit Zar und Mitinhaber ihres Thrones [gemeint sind Vater und Großvater, J.K.] [...] Wer verwehrt es mir, auch so zu wirken, wie sie sich mühten, und uns viel Gutes zu schaffen? Ebenso wollen auch wir tun mit Gottes Hilfe, und so sollen auch andere nach uns tun. Großes Übel widerfährt uns nun allein

4 Dies ist schon deshalb geboten, weil ich Heinz Duchhardt, dem dieser Band zugeeignet ist, bei einer Konferenz über Leben und Wirken Katharinas 1996 im anhaltinischen Zerbst kennengelernt habe. Katharina als Religionspolitikerin war damals nicht Thema.

5 Eine Ausnahme: Hans-Heinrich NOLTE, *Religiöse Toleranz in Rußland*, Göttingen 1969.

nämlich von den Kazanern, mehr als von allen meinen Feinden und Widersachern, und ich weiß nicht, wie ich mich mit ihnen auszugleichen vermag. Denn ich werde von ihnen sehr betrübt und ich kann schon nicht mehr das immerwährende Leiden und Heulen meiner Leute hören und ich will nicht mehr den Verdruss und die Unbill der Kazaner gegen mich leiden.

Um all dieser Dinge willen, meine Fürsten und Woewoden, hoffe ich auf den allgütigen und vielspendenden, menschenliebenden Gott und raffe mich auf. Ich will [...] mit euch selbst wider die Kazaner Sarazenen ziehen und leiden für unseren orthodoxen Glauben und unsere heilige Kirche [...]. Nicht nur bis aufs Blut will ich leiden, sondern sogar bis zum letzten Atemzuge [...], denn das ist kein Tod, sondern das ewige Leben⁶.

Bei der Eroberung der Khanate von Kazan' und Astrachan' vier Jahre später stand das religiöse Moment als Rechtfertigungsstrategie im Vordergrund, die sicherlich ernst zu nehmen war, auch wenn die ökonomische Sinnhaftigkeit dieses expansiven Schritts auf der Hand lag, bekam man auf diese Weise doch die Wolga als Fernhandelsstraße in ihrem ganzen Verlauf von der Quelle bis zur Mündung ins Kaspische Meer in die Hand.

Die Rhetorik in der zeitgenössischen Chronistik und vor allem in der kurz nach der Eroberung angefertigten »Historie vom Zartum Kazan'« spricht davon nicht. In diesem Denkmal historisch-politischer Publizistik mit hagiographischen Elementen, das sich in verschiedenen Aspekten von der traditionellen russischen Chronistik abhebt, dominiert der Konflikt zwischen rechten Christenmenschen und Ungläubigen. Es gelte, so der Tenor, die »gottlosen Hagarsöhne« zu besiegen, welche die russischen Bauern überfielen, die freilich als Kolonisten tatsächlich in die ertragreichen Gebiete der Wolga vordrangen. Die krieglerische Auseinandersetzung mit dem Islam, insbesondere mit dem Vorposten einer islamischen Hochkultur bei den sesshaften Kazaner Tataren, bestimmte den Ton.

In der »Historie« wird die Gleichrangigkeit des Gegners durchaus anerkannt. Das Selbstbewusstsein der Kazaner Tataren wird an verschiedenen Stellen der Geschichte geschildert. So wird etwa die fiktive Rede eines tata-rischen Großen in den Text eingefügt:

6 Frank KÄMPFER (Hg.), *Historie vom Zartum Kasan (Kasaner Chronist)*, Graz u.a. 1969 (SIGS 7), S. 173f. Zum Kontext, insbesondere auch zur Entstehung des Textes: ders., *Die Eroberung von Kasan 1552 als Gegenstand der zeitgenössischen russischen Historiographie*, Wiesbaden/Berlin 1969 (ForschOsteurG 14); sowie Jaroslaw PELENSKI, *Russia and Kazan. Conquest and Imperial Ideology, 1438–1560s*, Den Haag u.a. 1974 (Near and Middle East Monographs 5).

Wollen wir Tataren etwa Untertanen des Gebieters von Moskau und seiner Fürsten und Woewoden sein, die uns immerdar fürchten? Solches ziemt ihnen. Uns steht es jedoch an, zu herrschen und Tribut einnehmen zu gehen wie früher. Denn sie haben unseren Chanen geschworen und Tribut gezahlt wie früher, wir sind von Anfang an die Herren und sie sind die Sklaven⁷.

Diese Rede gibt, wie wir aus den Sendschreiben von Kazaner und Krimtataren, aber auch anderer tatarischer Horden wissen, Elemente der Eigensicht recht gut wieder, und sie stellte die Bedeutung des Sieges für das Moskauer Heer umso strahlender heraus.

Die Niederlage des tatarischen Zartums Kazan' erhöhte ex post Iwans Krönung zum rechtläubigen, orthodoxen Zaren 1547, dessen vornehmste Aufgabe in der Verteidigung des wahren Christentums gegenüber Ost und West gesehen wurde. Michael Khodarkovsky sieht in der Sprache der »Historie« gar einen Hinweis darauf, dass der Zar die Eroberung Kazans für einen göttlichen Fingerzeig hielt, das Moskau nun zu dem Zentrum der Christenheit geworden sei. Dafür spricht manches. Mit Kazan' und seinen Khanen hatte man sich die direkten Nachfolger des Dschingis Khan, die Dschingisiden, unterworfen, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zum Islam konvertiert waren⁸. Die Eroberung wurde als gerechte Rache für die Epoche der Tributherrschaftszeit genommen, so stark im Alltag auch die »Cross-Cultural Influences« waren, von denen Donald Ostrowski für das Mittelalter sprach⁹: In den schriftlichen Quellen, die für die erste Hälfte und die Mitte des 16. Jahrhunderts auf uns gekommen sind, können wir vor allem die Abgrenzung gegenüber dem ungläubigen Anderen fassen.

Und die Position der Auserwähltheit unter den Christen, die Ivan IV. späterhin gegenüber Repräsentanten der lateinischen Christenheit, etwa dem jesuitischen Legaten Antonio Possevino eingenommen hat¹⁰, hat ihre Wurzel sicherlich auch in den propagandistisch aufbereiteten, glanzvollen Siegen des Zaren.

Michael Khodarkovsky hat weiterhin die These vertreten, dass Ivan IV. sich hierbei an europäischen Vorbildern orientiert habe. Auch dies hat manches für sich, führt man sich das Prestigebedürfnis des Zaren und die ihm vor allem vom Moskauer Metropoliten Makarij nahe gebrachten

7 KÄMPFER, *Historie*, S. 11.

8 Charles J. HALPERIN, *The Tatar Yoke*, Columbus, OH 1986, S. 120–124.

9 Donald OSTROWSKI, *Muscovy and the Mongols. Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier 1304–1589*, Cambridge u.a. 2000 (ND der Ausgabe Cambridge u.a. 1998); siehe auch Charles J. HALPERIN, »Know thy enemy«. *Medieval Russian Familiarity with the Mongols of the Golden Horde*, in: *JbGOsteur* NF 30 (1982), S. 161–175.

10 Peter NITSCHKE, »Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an Christus«. *Russen und Griechen im Selbstverständnis des Moskauer Staates an der Schwelle zur Neuzeit*, Düsseldorf 1991 (StH Series minor 4).

Auserwähltheitsgedanken unter den christlichen Herrschern vor Augen. Wie die Habsburger die Reconquista der Iberischen Halbinsel, später die Anfänge der Eroberung der Neuen Welt als Kreuzzug verbrämen und sich an der Spitze der christlichen Welt sahen, so kleidete Ivan IV. seine Eroberungen in eine Kreuzzugerhetik, die die Eroberung Kazans zum Sieg über die gesamte islamische Welt stilisierte¹¹. Den heiligen Krieg gegen die Ungläubigen, den er als vornehme Aufgabe eines solchen Herrschers sah, nahm er ernst: Bei dem Feldzug, der 1552 zur Eroberung Kazans führte, stand er persönlich an der Spitze seiner Soldaten – im Gegensatz zu seinem Vater und Großvater. Und in der Darstellung der »Historie« wird an verschiedenen Stellen die Eroberung und Inkorporation Kazans zur von langer Hand vorbereiteten Aufgabe. In Manchem findet hier gar eine Imitation tradierter historischer Erzählungen statt: So wie der Legende nach der heilige Sergej von Radonež die Streiter um Dmitrij Donskoj vor der Schlacht im Jahre 1380 anfeuerte¹², als es einem Großfürsten von Moskau erstmalig gelang, seine tatarischen Gegner in offener Feldschlacht zu schlagen, so wie 1480 Ivan III. beim »Stehen an der Ugra« von Bischof Vassian von Rostov zum Angriff auf Khan Ahmed aufgefordert wurde, so eilten nach der »Historie« der Metropolit Makarij und gottesfürchtige Eremiten herbei, um Ivan IV. und die rechtläubigen Streiter vor Kazan' zu motivieren¹³.

Blicken wir auf das konstruierte Bild des »Anderen«, so finden wir in dem hier vorgestellten Text bereits die wechselseitige Sicht in der Rede des tatarischen Großen und des Zaren Ivan, die vor allem die politische Ebene der Kontakte zwischen Christentum und Islam beleuchtet. Aus Moskauer Sicht werden die Frevel der Ungläubigen geschildert, die die Rechtfertigung gaben, nach der Eroberung Kazans die nach der Belagerung verbliebenen Moscheen und Stätten islamischer Gelehrsamkeit in Schutt und Asche zu legen. Aus tatarischer Sicht wird auf die eigene Tradition und Leistung verwiesen, die russischerseits auch anerkannt wurde: Dem gefangenen Khan der Tataren wird in seiner Eigenschaft als Kriegsherr durchaus Ehre angetan,

11 Michael KHODARKOVSKY, *The non-Christian Peoples on the Muscovite Frontiers*, in: Maureen PERRIE (Hg.), *The Cambridge History of Russia*, Vol. I: From Early Rus to 1689, Cambridge u.a. 2006, S. 317–337, hier S. 319f.

12 In der um 1400 verschriftlichten Heiligenlegende wird ebenfalls eine Kreuzzugerhetik gepflegt. Nach dem Bericht über die Schlacht heißt es: »Gott half dem grossen, siegreichen Streiter Dmitrij und die heidnischen Tatarensöhne wurden besiegt und dem endgültigen Untergang überantwortet. Die Verdammten sahen, dass Gottes Zorn gegen sie gerichtet war, und wandten sich zur Flucht; die Kreuzesfahne verfolgte die Feinde lange«. Zitiert nach: Legende vom Heiligen Sergij von Radonesh, in: ERNST BENZ (Hg.), *Altrussische Heiligenlegenden*, Zürich ³1989, S. 292–362, hier S. 353.

13 Zitiert in der 2. Sophienchronik in: *Polnoe sobranie russkich letopisej* (PSL), Bd. 6, Sankt Petersburg 1853, S. 225–227. Eine Diskussion der Quellen zu diesem Ereignis siehe ausführlich in: JAKOV S. LUR'E, *Dve istorii Rusi XV veka. Rannie i pozdnie, nezavisimye i oficial'nye letopisi ob obrazovanii Moskovskogo gosudarstva*, Sankt Peterburg 1994 (CHIES 35), S. 168–179.

und zwar, wie geschildert wird, nach Ritualen, die dem Ehrverständnis des Khans entsprechen. Über den Text wird hier also eine offiziöse Lesart dieser Eroberung dargestellt, die nicht selten, wenn auch verkürzt, als der Beginn Russlands als Vielvölkerreich und als imperiale Macht interpretiert wird. In den »Scenarios of Power« (Richard Wortmann), wie sie in den offiziellen Dokumenten beschrieben werden, regierte also um die Mitte des 16. Jahrhunderts das Gegeneinander, ein Bild von den Tataren als Feinde wegen ihrer Zugehörigkeit zum Islam. Fremd, so mag zugleich deutlich geworden sein, waren die Tataren jedoch keineswegs, immer bot die Christianisierung die Möglichkeit, in den Adel des Moskauer Reiches kooptiert zu werden und rasant aufzusteigen: Schon Claus Scharf hat betont, dass im Moskauer Heer vor Kazan' auch tatarische Truppen und finno-ugrische Einheiten kämpften, die keineswegs alle konvertiert waren. Dem »Heilsplan«, so wie der Zar ihn transportiert wissen wollte, widersprach dieser Pragmatismus offensichtlich nicht¹⁴. Als Ivan 1575/76 kurzzeitig dem Thron entsagte, ließ er Simeon Bekbulatovič zum Zaren (und damit seinem Statthalter) ausrufen. Dieser christianisierte Tatarenfürst genoss nicht nur bei Ivan, sondern auch unter dessen Bojaren hohes Ansehen¹⁵. Dort, wo die Konversion zur Orthodoxie nicht erfolgte, blieb es beim Nebeneinander und auch bei einer rechtlichen Ungleichstellung, allerdings nicht bei einer Verfolgung aufgrund der Religion¹⁶. Gewaltsame Christianisierungen, wie unmittelbar nach der Eroberung Kazans oder auch im 18. Jahrhundert, insbesondere in den 1740er Jahren unter Kaiserin Elisabeth, gab es durchaus. Sie waren aber nicht die Regel und erschütterten den Zusammenhalt des Reiches keineswegs so wie die nun zu beschreibende zweite Situation.

14 Claus SCHARF, Konfessionelle Vielfalt und orthodoxe Autokratie im frühneuzeitlichen Russland, in: Ralph MELVILLE u.a. (Hg.), Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1988 (VIEG Beiheft 134), S. 179–192, hier S. 182. Ivan IV. hatte, will man der Historie folgen, den Kazanern angeboten, die Stadt bei Aufgabe zu verschonen, und garantierte ihnen die freie Religionsausübung. Siehe KÄMPFER, Historie, S. 197–199.

15 Jan KUSBER, Um das Erbe der Goldenen Horde: Das Khanat von Kazan' zwischen Moskauer Staat und Krimtataren, in: Eckhard HÜBNER u.a. (Hg.), Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und Früher Neuzeit. Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des östlichen Europa 51), S. 293–312, hier S. 312.

16 NOLTE, Religiöse Toleranz, S. 20–54. Dies galt auch für den Umgang mit den eroberten Ethnien in Sibirien. Hier zeitigten vor allem die großen Forschungsexpeditionen des 18. Jahrhunderts eine Einordnung in als kolonial zu bezeichnende Hierarchien: Jörn HAPPEL, Unter Ungeziefer und »Wilden«. Sibirien-Reisende im 18. Jahrhundert, in: JbGOsteur 61 (2013), S. 1–25.

II. Moskau 1652

Im Jahre 1652 nahm Nikon, der Metropolit von Groß-Novgorod auf einem Sobor (Konzil) in Moskau die Würde des Patriarchen an¹⁷. Er tat dies auf dringenden Wunsch des Zaren Aleksej, dessen geistlicher Berater und Beichtvater er seit Jahren war. Als Oberhaupt der orthodoxen Geistlichkeit im Moskauer Reich widmete sich Nikon nun mit der ihm eigenen Energie der Erneuerung der orthodoxen Liturgie¹⁸. Bereits als Erzbischof in Groß-Novgorod hatte er die »Vielstimmigkeit« der Liturgie untersagt, einen Missbrauch, der darin bestand, dass Teile der Messe, die aufeinanderfolgen sollten, des Zeitgewinns wegen von verschiedenen Geistlichen simultan gehalten wurden¹⁹. Nikon ging von der Maxime aus, dass er selbst zwar Großrusse und Sohn eines Russen sei, sein Glaube und seine Grundsätze aber griechisch seien. Deshalb strebte er eine Revision der liturgischen Bücher und Bräuche an, um die von ihm vermuteten Irrtümer zu tilgen. Nikon sandte an den Patriarchen von Konstantinopel einen ausführlichen Fragebogen über alle Punkte der Liturgie, die ihm strittig erschienen. Des Weiteren beauftragte er einen Geistlichen des Sergej-Troice-Klosters, mit einer beträchtlichen Geldsumme nach Griechenland auf den Athos zu reisen, um dort Manuskripte zu erwerben, anhand derer die orthodoxe Liturgie des Moskauer Reiches korrigiert werden könne.

1655 legte Nikon in Anwesenheit des Patriarchen von Antiochien und des Metropoliten von Serbien ein korrigiertes Messbuch auf der Basis dieser vom Athos mitgebrachten liturgischen Bücher für die orthodoxe Kirche vor, das vom Sobor als verbindlich genehmigt und gedruckt wurde. 1656 legte Nikon dem Konzil ein weiteres Buch vor. Bei diesen Gesetzestafeln handelte es sich um eine zusammenfassende, durch einen griechischen Mönch aus dem Griechischen übertragenen Darstellung der Liturgie und Bräuche, wie man sie in der Ostkirche außerhalb Russlands zu interpretieren und zu halten pflegte. In einem Anhang wurden dem Band dokumentarische Belege beigegeben. Auch dieses Werk wurde vom Konzil zum Druck genehmigt und verbindlich: Jeder rechtläubige Russe habe das Zeichen des Kreuzes fortan mit drei Fingern zu schlagen; diejenigen aber, die an der alten russischen Form festhalten und es mit zwei Fingern tun würden, sollten als Ketzer verflucht werden²⁰.

17 Biographische Skizze in: Andrej P. BOGDANOV, Patriarch Nikon, in: VI 1 (2004), S. 51–117.

18 Vgl. zum Folgenden Ekkehard KRAFT, Moskaus griechisches Jahrhundert. Russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluss 1619–1694, Stuttgart 1995 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 43); Paul MEYENDORFF, Russia, Ritual, and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century, Crestwood 1991.

19 BREMER, Kreuz und Křeml, S. 230–232.

20 Paul BUSHKOVITCH, Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries, New York u.a. 1992, S. 63–75.

Gegen die von Nikon eingeführten Veränderungen erhob sich eine gewaltige Opposition. Geistliche überreichten dem Zaren Memoranden, in dem sie sich darüber beschwerten, dass Nikon die rechthgläubige Kirche in Aufruhr versetze. Sie weigerten sich in ihren Gottesdiensten die neuen Vorschriften zu befolgen und bezeichneten ihrerseits den Standpunkt der so genannten Nikonianer als ketzerisch. Aleksej würdigte die Einwendungen der Gegner Nikons keiner Antwort. Trotz einer grundsätzlichen Sympathie für jene, die von sich nicht zu Unrecht in Anspruch nahmen, der Tradition zu folgen, widersprach es Aleksejs Herrschaftsauffassung als Autokrat, sich selbst zu solchen Einlassungen zu äußern²¹. Nikon aber begann seine Widersacher durch staatliche Gewaltmaßnahmen zu bekämpfen. Angesehene Würdenträger der Kirche ließ er in entfernte Klöster verbannen oder einkerkern und trug so dazu bei, sie zu Märtyrern zu machen. Die Verfolgten genossen lebhaft Sympathien in allen Schichten der Bevölkerung, so dass die Bewegung der Altgläubigen rasch zunahm.

So kann man spätestens ab dem Jahre 1656 von einer Spaltung der russischen Kirche sprechen. Im Russischen bezeichnete man dieses Schisma mit dem Ausdruck »Raskol« und die von der offiziellen Staatskirche Abgefallenen als »Raskolniki«, während deren Eigenbezeichnung »Staroverye«, also Altgläubige, lautete. Die Anhänger der offiziellen Kirche hingegen titulierte sie, wie erwähnt, verächtlich als »Nikonianer«. Auf der Großen Synode 1666/67 wurden die Raskolniki mit dem Anathema belegt und waren damit zur Verfolgung freigegeben²².

Ein herausragendes Beispiel unter den Altgläubigen war der Protopope Avvakum²³. Um 1620 geboren, übte er mit seiner offenbar charismatischen Persönlichkeit starken Einfluss auf die wachsende Gruppierung der Altgläubigen aus, sich offen zu bekennen. Anfänglich hatte auch er die Forderung vertreten, in einigen liturgischen Büchern eine Reihe von Korrekturen vorzunehmen, weswegen er bereits Verfolgung erlitten hatte. Als jedoch die Neuerungen Nikons zahlreicher wurden und Avvakum den Eindruck gewann, dass durch die sklavische Nachahmung griechischer Bräuche der russische Gottesdienst wesentlich verändert werde, sprach er sich mit Entschiedenheit gegen Nikon aus: »Wie ich den Glauben empfangen habe, so will ich ihn bis zum Tode festhalten«. An den Zaren Aleksej schrieb er: »Aber kehre zurück, oh Zar, nach alter Art wie in früheren Tagen und spreche auf gut russisch

21 Zur Charakteristik Aleksejs noch immer instruktiv: Sergej F. PLATONOV, Car' Aleksej Michajlovič (Opyt' charakteristiki), in: Istoričeskij vestnik, Tom. 24, Nr. 5 (1886), S. 265–275.

22 NOLTE, Religiöse Toleranz, S. 122–124.

23 Und zum Folgenden: Peter HAUPTMANN, Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1963 (KO.M 4); Sergej A. ZENKOVSKY, The Old Believer Avvakum, in: Indiana Slavic Studies 1 (1956), S. 1–51.

»Herr, erbarme dich meiner«, Du bist doch ein Russe, Aleksej Michailowitsch, und kein Grieche. Rede du in deiner angeborenen Sprache, erniedrige dich nicht, weder in der Kirche noch zuhause, noch im alltäglichen Umgang [...]. Uns liebt Gott nicht weniger als die Griechen«²⁴. Obwohl der Zar gegenüber Avvakum ein Gefühl höchster Achtung hegte und die Zarin sogar offen für ihn Partei ergriff, konnte ihm sein Widerstand gegen die vom Konzil genehmigten Nikonschen Erneuerungen nicht verziehen werden. Avvakum wurde zunächst nach Tobol'sk, später in noch entlegene Gegenden Sibiriens verbannt, wiederholt eingekerkert und misshandelt. Trotzdem ließ er sich nicht zu Zugeständnissen bewegen. Weiterhin unnachgiebig, gelangte er schließlich in die Verbannung in den äußersten Norden Russlands, nach Pustozërsk an der Eismeerküste, jenseits des Polarkreises. Hier verfasste er 1672/73 seine Lebensbeschreibung, eines der erstaunlichsten Selbstzeugnisse der russischen Literatur des 17. Jahrhunderts. Dieser Text ist notabene zugleich ein Dokument des Hasses gegen die Nikonianer, aber auch gegen Lateiner und Juden, deren Vernichtung er predigte. Es ist zugleich, wie auch andere Dokumente, ein Text, aus dem sich eine protonationale Orientierung erkennen lässt.

Schließlich wurde Avvakum am 14. April 1682 auf dem Scheiterhaufen verbrannt und starb als Märtyrer für seinen Glauben; aus der Perspektive des Staates erfuhr er die gerechte Strafe für seine Häresie²⁵. Avvakum stand paradigmatisch für Leben und Glauben vieler Altgläubiger, die gewaltsam zur Zwangskonversion gedrängt wurden.

Sie flohen in den folgenden Jahrzehnten insbesondere an die Peripherien des Russischen Reiches im hohen Norden. Das im 15. Jahrhundert gegründete Kloster Solovkij, ein Zentrum altgläubigen Widerstandes, war gar Schauplatz einer mehrjährigen Belagerung, bevor 1674 die mehreren hundert Insassen durch Verrat zur Aufgabe gezwungen wurden und bis auf wenige Ausnahmen in den Tod gingen²⁶. Andere Altgläubige flohen nach Sibirien, aber auch in die südlichen Grenzregionen, in die heutige Ukraine zu den Kosaken. Wieder andere reagierten mit dem Freitod auf die Einschränkung ihrer Rechtgläubigkeit, so wie sie es verstanden. In den Jahren 1687 bis 1693 verbrannten sich etwa 20.000 Altgläubige selbst²⁷.

24 Valentin GITERMANN, *Russische Geschichte*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1987, S. 309f.

25 Zum Prozess gegen Avvakum, Evgenij O. ŠACKIJ, *Za čto sozgli protopopa Avvakuma?*, in: *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 2 (2011), S. 257–268.

26 George MICHELS, *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford 1999, S. 143–146.

27 Manfred HILDERMEIER, *Geschichte Russlands vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution*, München 2013 (Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung), S. 392.

Die Reformen Nikons führten somit zur ersten großen Spaltung der Orthodoxie im Russischen Reich, seitdem sich Ivan IV. zum Zaren hatte krönen lassen, und waren in ihren Folgen ebenso weitreichend wie die Reformation in Mitteleuropa.

Nikon hatte nicht nur die Kirche reformiert und gespalten, er hatte während seines Patriarchats auch zunehmend einen Führungsanspruch der geistlichen über die weltliche Gewalt beansprucht²⁸ und damit aus der Perspektive des Zaren Aleksej die idealtypische »Symphonia« zwischen Staat und Kirche aufgeklärt. Damit hatte sich Nikon erhoben²⁹. Er stürzte tief und leitete damit die endgültige Unterordnung der orthodoxen Kirche unter den Staat ein, die Peter I. vollendete³⁰, der freilich den Druck auf die Altgläubigen nicht minderte. In einer Klageschrift der Raskolniki über die ersten Reformen Peters I., die auch sein persönliches Verhalten ansprach, hieß es:

Wir erkennen sehr wohl, dass die Prophezeiung, welche sich 1666 zu erfüllen begann, jetzt unter Peter sich endgültig erfüllt hat. Schon Zar Aleksej fiel, zugleich mit Nikon vom rechten Glauben ab; jetzt gibt sich Peter für einen Halbgott aus; er quält und verfolgt die Rechtgläubigen, sucht seinen neuen Glauben zu verbreiten und hat der russischen Kirche im Jahre 1700 eine ganz neue Gestalt gegeben; er hat das Patriarchat abgeschafft, um ganz alleine herrschen und keinen im gleichen Range neben sich zu haben; er will alles alleine machen, auch in der Kirche der oberste Richter sein; er hat sich selbst die Patriarchenwürde angemaßt. Im Jahre 1700 berief er seinen heidnischen Hof und errichtete dem altrömischen Gotte Janus einen Tempel; vor allem Volke übte er allerlei Zauberkünste, und alle riefen: »Vivat, vivat das neue Jahr!« Und er sandte in alle Teile des Reiches den Befehl, das neue Jahr zu feiern. Damit hat er das Gebot der Kirchenväter verletzt, weil auf dem ersten ökumenischen Konzil ausdrücklich festgesetzt worden ist, das Neujahr am 1. September zu feiern. Seht also, ihr verständigen Leute, zu wessen Ehren ihr das neue Jahr feiert. Die Jahre des Herrn sind vorüber, die Jahre des Satans sind angebrochen. Wir müssen aber in der Zeit einer solchen Herrschaft des Antichrists vor solchen ketzerischen Opfern fliehen, wie denn im 12. Kapitel der Apokalypse die Flucht der Kirche der wahren Christen, der echten Knechte Christi in die Berge und Höhlen vorgesehen ist. Weil nun Peter die letzten Reste der

28 Sinnfälligen Ausdruck findet das Denken Nikons in der Architektur des von ihm 1652 gegründeten Neu-Jerusalem-Klosters unweit Moskaus, die das Zarenreich und den Patriarchen als neues Jerusalem darstellen sollte. Siehe hierzu Andrej BALATOV/Tatjana VJATČANINA, *Ob idejnom značenii i interpretacii ierusalimskogo obraza v russkoj architekture XVI–XVII vekov*, in: *Architekturnoe nasledstvo* 36 (1988), S. 22–42.

29 Auf der Großen Synode von 1666/67 wurde Nikon aufgrund seiner überzogenen Herrschaftsambitionen gegenüber dem Zaren seines Amtes als Patriarch enthoben und 1676 als einfacher Mönch in das Ferapont-Kloster verbannt. Siehe A. L. LIŠIN, *Dokumenty o postavkach prodovol'stvija i drugich zapasov ssyl'nomy Patriarchu Nikonu v Ferapontov monastyr'*, in: *Vestnik cercobnoj istorii* 1–2 (2010), S. 5–16.

30 Hierzu umfassend James CRACRAFT, *The Church Reform of Peter the Great*, Stanford 1972.

Rechtgläubigkeit in Russland austilgt, eine Menge neuer Reglements entwirft und versendet, können und wollen wir einem solchen Pseudochristen nicht gehorchen; er lässt sich als Gottheit verehren, wir aber halten die Gebote unserer Väter; darum müssen wir uns in der Einöde verbergen, wie ja auch der Prophet Jeremias den Kindern Gottes befahl, aus Babylon zu fliehen³¹.

Peter I. reagierte auf diese Vorwürfe, er führe eine Endzeit herbei³², mit einer Gewalt, die davon zeugt, dass ihm Orthodoxie keineswegs gleichgültig war³³; sie überstieg deutlich die Maßnahmen, mit denen der Autokrat sonst auf Widerstand zu reagieren pflegte. Verbrennungen von Altgläubigen und in der Reaktion auch Selbstverbrennungen von Altgläubigen spalteten die Gesellschaft und behinderten aus der Perspektive des Imperiums gerade auch die Integration der Peripherie nachhaltig³⁴.

So war es durchaus konsequent, wenn Katharina II., die sich ansonsten als Erbin Peters inszenierte, in diesem Punkt radikal von ihm abwich und die Verfolgung der Altgläubigen gegen den Widerstand der orthodoxen Staatskirche abbrach und de facto eine friedliche Koexistenz verkündete, die eine zivilrechtliche Gleichstellung zur Folge hatte und in das Angebot mündete, dass die Raskolniki bei Beibehaltung ihres Ritus in den Schoß der Staatskirche zurückkehren könnten. Dieses Angebot wurde in Variationen auch im 19. Jahrhundert wiederholt, freilich ohne auf allzu große Resonanz zu treffen³⁵.

III. Kazan' 1767

Mehr als 200 Jahre nach Ivan IV. begab sich Katharina II. an die mittlere Wolga. Aus eben jenem Kazan' schrieb sie an ihren Briefpartner Voltaire im Sommer 1767:

31 Zitiert nach GITERMANN, *Russische Geschichte*, S. 414f.

32 Zu dieser Figur an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert ausführlich: Gabriele SCHEIDEGGER, *Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts*, Bern u.a. 1999.

33 Der parodistische Umgang mit religiösen Ritualen und die Unterordnung der Kirche gleichsam als Staatsbehörde bedeuten keineswegs, dass Peter selbst areligiös war. Vgl. hierzu Kirill V. ČISTOV, *Der gute Zar und das ferne Land. Russische sozial-utopische Volkslegenden des 17. und 19. Jahrhunderts*, Münster u.a. 1998, S. 96; Ernest A. ZITSER, *The Transfigured Kingdom. Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great*, Ithaca, NY u.a. 2004.

34 Freilich konnte diese Radikalität auch wieder in Pragmatismus umschlagen. So konnten die »Schismatiker« ihren Glauben behalten, freilich nicht öffentlich ausüben, wenn sie hohe Sondersteuern zu zahlen bereit waren. Vgl. Hans-Heinrich NOLTE, *Die Reaktion auf die spätpetrinische Altgläubigenbedrückung*, in: KO 19 (1976), S. 11–28. Diskussion über die Radikalität von Peters Ansatz in: Daniel Clark WAUGH, *We Have Never Been Modern: Approaches to the Study of Russia in the Age of Peter the Great*, in: JbGOsteur NF 49 (2001), S. 321–345.

35 Isabel de MADARIAGA, *Russia in the Age of Catherine the Great*, London u.a. 1981, S. 517f.

Ich bin nun also in Asien; ich wollte es einmal mit eigenen Augen sehen. In dieser Stadt gibt es zwanzig verschiedene Völker, die sich überhaupt nicht ähnlich sind. Und doch muss man ihnen ein Kleid schneiden, das für alle passt. Allgemeine Grundsätze lassen sich leicht aufstellen. Aber im Detail steckt der Teufel. Und um welche Details geht es hier? Es gilt, fast eine Welt zu schaffen, zu vereinen und zu bewahren. Damit komme ich nie zu einem Ende, es gibt einfach zu viele Schnittmuster³⁶.

Dieses Zitat enthält durchaus Grundsätzliches zum politischen Programm dieser aufgeklärten Herrscherin. Wenn Ivan IV. sowohl durch seine expansive Politik und seine Versuche, dem zentralen Verwaltungsstaat zum Durchbruch zu verhelfen, als auch in Bezug auf den durch Kulturtransfer und Kulturkontakt eingeleiteten Wandel am Beginn einer Frühneuzeit im Zarenreich stehen mag, bildet die lange Herrschaft der Zarin im ausgehenden 18. Jahrhundert in gewisser Weise deren Abschluss in Russland. Aufgeklärte Politikplanung auf der Basis von Kenntnis über ihre Untertanen war ihr Ziel. Die Reise nach Kazan' steht ebenso in diesem Kontext wie die auf die Krim zwanzig Jahre später. Nachdem der letzte Nachfolgestaat der Goldenen Horde nach einem erfolgreichen Türkenkrieg ohne nennenswerten Widerstand der Osmanen 1783 kurzerhand annektiert worden war, zog die Zarin in Bachčisaraj, dem Sitz der Krimkhane, glanzvoll ein³⁷. Was Katharina auf ihrer Reise an die Wolga und auf die Krim interessierte, war nicht vorrangig der Islam. Sie wollte ihre neuen Untertanen kennenlernen und zwar in ihren spezifischen lebensweltlichen Kontexten. »Ein Kleid schneiden, das für alle passt«, hatte sie an Voltaire geschrieben. Das meinte Zentralisierung durch Vereinheitlichung der Verwaltung und Abgabenarten sowie Bildung des Einzelnen zu einem sich individuell weiterentwickelnden Staatsbürger, der wiederum dem Ganzen dienen sollte. Die Religion war hierbei ein Mittel der Politik, das diesem Kleid eine gewisse Bequemlichkeit geben sollte. In eben jenem Jahr 1767 ließ die Kaiserin ihre *Große Instruktion für die Gesetzbuchkommission* zum Druck bringen. Darin formulierte sie, dass die Bequemlichkeit des Kleides in einem gewissen Maß an Toleranz bestehe:

36 Katharina an Voltaire aus Kazan', 29.5./9.6.1767, in: Hans SCHUMAN (Hg.), Katharina die Große – Voltaire, Monsieur – Madame. Der Briefwechsel zwischen der Zarin und dem Philosophen, Zürich 1991, S. 54f.; Sbornik imperatorskogo russkogo istoričeskogo občestva [SIRIO], Sankt Petersburg 1871–1917, hier T. 19, S. 204. Ähnlich auch aus Kazan' an Nikita Panin in: SIRIO, T. 10, S. 206.

37 David M. GRIFFITHS, Catherine II discovers the Crimea, in: JbGOsteur 56 (2008), S. 339–348.

In einem Staat wie dem unseren, in der die Herrschaft über so viele unterschiedliche Nationen ausgeübt wird, es zu verbieten oder nicht zu erlauben, sich auf verschiedene Weisen der Religion zu bekennen, würde sehr stark den Frieden und die Sicherheit der Untertanen gefährden [...]. Es ist deshalb sinnvoll eine zuversichtliche Tolerierung anderer Religionen zu unternehmen, die nicht unserer Autokratie, der orthodoxen Religion und Politik entgegenstehen³⁸.

Respekt vor der Orthodoxie wurde an verschiedenen Stellen der Instruktion eingefordert. Einerseits sollte das die Geistlichkeit beruhigen, die bei der Frage der Politik gegenüber anderen Konfessionen und Religionen, wie notabene auch der Konzeption von Bildungseinrichtungen, während der ganzen katharinäischen Epoche nur am Rande beteiligt wurde und mehrheitlich der Rezeption der Aufklärung skeptisch gegenüberstand; andererseits hatte Katharina selbst ihre Thronbesteigung mit dem »Respekt vor der Orthodoxie« begründet; die wiederholte Erwähnung diente damit ebenso der eigenen Herrschaftslegitimation wie der Festigung der staatlichen Strukturen durch die Betonung traditioneller Elemente³⁹.

Die Gesetzbuchkommission, die dann wenige Monate später in Moskau zusammentrat, war auch ein Kaleidoskop der Religionen und Konfessionen. Die Delegierten, die gewählt wurden, spiegelten die religiöse und konfessionelle Vielfalt des Imperiums. Eine orthodoxe Dominanz schien nicht auf: Die orthodoxe Geistlichkeit war dort nur über die Behörde des Synods vertreten⁴⁰. Von den über 400 Delegierten waren etwa 55 islamischen Glaubens, und so verwundert es nicht, dass es in der Gesetzbuchkommission zu einer Debatte über die Frage kam, ob man islamische Moscheen erlauben solle oder nicht. Viele Delegierte gratulierten Katharina zu einer Politik, die die gewaltsame Konversion islamischer Untertanen verbieten sollte und so den Bruch mit der Zwangspolitik ihrer Vorgängerinnen, insbesondere der Kaiserin Elisabeth, markierte⁴¹. Auch lobte man ihre Toleranzpolitik gegenüber den Altgläubigen. Dass sie diese Toleranz nutzte, um ihr Land zu peuplieren, war bereits aus ihren in Deutschland und andernorts teils unter der Hand

38 Zitiert nach: William F. REDDAWAY (Hg.), *Documents of Catherine the Great. The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767 in the English Text of 1768*, Cambridge 1931, S. 289.

39 Vgl. das Manifest aus Anlass ihrer Thronbesteigung vom 18.6.1762 in: *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie pervoe [PSZ]*, T. 1–45, Sankt Petersburg 1833, T. 16, Nr. 11.582, S. 1f. Neuabdruck bei: Gajra A. VESELAJA (Hg.), *Put' k tronu. Istorija dvorcovogo perevorota 28 ijunja 1762 goda*, Moskau 1997, S. 490f.

40 Igor SMOLITSCH, *Katharinas II. Religiöse Anschauungen und die russische Kirche*, in: *JbGOsteur* 3 (1938), S. 568–579, hier S. 576f.

41 Siehe Elisabeths Ukaz: *PSZ*, T. 11, Nr. 8664, S. 719f. Katharina, die in dem Thronbesteigungsmanifest nach dem Sturz Peters III. den Schutz der Orthodoxie stark gemacht hatte, setzte hier die Politik Peters III. fort.

verbreiteten Anwerbungsmanifesten der Jahre 1762 und 1763 deutlich geworden. Hier lud sie Menschen unabhängig von ihrem Bekenntnis nach Russland ein und wandte sich de facto vor allem an Protestanten und Reformierte⁴². Das Baltikum erschien ihr in diesem Kontext als ein Experimentierfeld des Zusammenlebens der Konfessionen und Religionen, das an bestimmte rechtliche Rahmenbedingungen gebunden war, die seit der Eroberung der baltischen Provinzen im Frieden von Nystad 1721 fixiert waren⁴³.

Im Jahre 1773 erließ der Synod, also die behördliche Aufsicht der Orthodoxen Kirche seit Peter dem Großen, das so genannte »Toleranzedikt«, das eben jene Leitlinie der Großen Instruktion aufgriff. In ihm stellte der Synod fest, dass die Frage der Toleranz insbesondere durch die muslimische Reaktion gegen bestehende Restriktionen beim Bau von Moscheen aufgeworfen worden war. Da, wie das Edikt feststellte, »Gott alle Glaubensrichtungen, alle Religionen auf Erden toleriert, ist es der Wille Ihrer kaiserlichen Majestät, auch allen Bekenntnissen [...] zu erlauben [nach ihren Wünschen zu leben], dass alle Ihre Untertanen in Harmonie leben«⁴⁴. Solche Edikte lagen im Zug der Zeit, auch Katharinas *Peer Group* – man denke an Joseph II., mit dem sie sich verglich – beschäftigten sich mit Fragen solcher Art. Im imperialen Kontext ging es zuvorderst um die Tolerierung des Islams, zu der vor allem die orthodoxe Geistlichkeit instruiert wurde. Sie wurde gehalten, den Widerstand gegen den Bau von Moscheen aufzugeben und sich »nicht in muslimische Fragen oder in den Bau ihrer Gotteshäuser einzumischen«⁴⁵. Dieses Edikt markierte den Beginn einer neuen Periode von Beziehungen nicht zwischen der orthodoxen Kirche und dem Islam, sondern zwischen dem Staat und dem Islam in Form einer »friedlichen Koexistenz«, solange die Loyalität zum Staat und zur Autokratie gegeben war⁴⁶. Islam und Orthodoxie wurden den Plänen Katharinas nach in den Siedlungsgebieten der Tataren, späterhin auch auf der Krim, unter dem gleichen Rechtsstatus verhandelt. Es gab also nach diesem Edikt von 1773 eine Abkehr von der

42 Erst im Zuge der Kriege gegen das Osmanische Reich und der Annexion der Krim gerieten auch »Balkanchristen« und Armenier als Siedler in den Blick, Roger P. BARTLETT, *Human Capital. The Settlement of Foreigners in Russia, 1762–1804*, Cambridge u.a. 1979, S. 109–142.

43 Schon 1710 war einerseits den Orthodoxen freie Religionsausübung zugesagt worden, andererseits auch die Garantie der Augsburger Konfession und der landeskirchlichen Rechte. Vgl. NOLTE, *Religiöse Toleranz*, S. 105f. Als nota bene Ivan IV. im Livländischen Krieg danach trachtete, das Baltikum zu erobern, garantierte er 1558 Katholiken und Protestanten in Narwa und Dorpat freie Religionsausübung. Vgl. Norbert ANGERMANN, *Studien zu Livlandpolitik Ivan Groznyjs*, Marburg 1972 (*Marburger Ostforschungen* 32), S. 53–65.

44 PSZ, T. 19, Nr. 13.996, 17.6.1773, S. 775f.

45 Ebd., S. 776.

46 Katharina II. war beunruhigt über fortgesetzte Aufstände unter ihren islamischen Untertanen, die zu einem guten Teil sozial motiviert waren, wie etwa bei der Teilnahme der Baschkiren am Pugatjev-Aufstand (1773–1775), die sie selbst aber auch als religiös motiviert betrachtete.

aktiven Mission der Orthodoxie; es wurden aber ebenso die muslimischen Mullahs daran erinnert, dass Proselytenmacherei nach dem Gesetzbuch von 1649 bei Todesstrafe verboten war⁴⁷. Toleranz bedeutete nicht reziproke Gleichheit vor dem Gesetz und schon gar nicht bezüglich der Handlungsmöglichkeiten der jeweiligen religiösen Gruppe. Dies mussten, mehr noch als die Altgläubigen, die Juden im Imperium erfahren. War das Zarenreich vor 1772, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ein klassisches Fallbeispiel für eine tiefe Judenfeindschaft ohne Juden⁴⁸, so erhielt es mit den Teilungen Polens eine mehrere Millionen starke jüdische Bevölkerungsgruppe. Katharina war aus jenen Gründen, die das Denken der »Großen Instruktion« und auch des Toleranzediktes gegenüber den Muslimen geleitet hatten, bereit, den Juden freie Religionsausübung und auch ökonomische Betätigung zu gewähren. Als Pächter und Schankwirte nahmen sie in den annektierten Territorien eine wichtige Position ein. 1764 hatte sie in den Formulierungen verdeckt, aber erkennbar auch die Juden eingeladen, im Süden Russlands zu siedeln⁴⁹. Mit den Teilungen Polens aber gab sie den Argumenten von Adel und Kaufleuten nach, die die wirtschaftliche Konkurrenz fürchteten. So gingen auf ihre späte Regierungszeit die Überlegungen zur Festlegung eines Ansiedlungsrayons zurück, ebenso Restriktionen bezüglich Berufswahl und Bildung⁵⁰. 1794 wurden die Juden damit auf jene Siedlungsgebiete festgelegt, die sie bereits zuvor hatten. Eine Migration in die Metropolen des Reiches, St. Petersburg und Moskau, wurde damit ebenso unterbunden wie in die russischen Schwarzerdegouvernements. Freilich erhielten sie ein attraktives Betätigungsfeld in Odessa, der 1793 gegründeten Hafenstadt am Schwarzen Meer, die im 19. Jahrhundert zu der Metropole des Südens werden sollte⁵¹.

Gegenüber den anderen christlichen Bekenntnissen blieb es bei der Regierungsmaxime, Toleranz zu üben. Dies galt umso mehr für die durch die Teilung Polens 1772 hinzugekommenen Gebiete. Katharinas Reformpolitik zielte auf eine Homogenisierung von Verwaltungsstrukturen; im Gegenzug bot sie religiöse Toleranz an. Die neuen Gebiete des Imperiums stellten in diesem

47 Alan FISHER, *Enlightened Despotism and Islam under Catherine II*, in: *Slavic Review* 27 (1969), S. 542–553, hier S. 547.

48 Hans HECKER, *Juden im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Polen und Russland. Versuch eines Vergleiches*, in: HÜBNER u.a., *Zwischen Christianisierung und Europäisierung*, S. 251–267, hier S. 261–265; Claus SCHARF, *Konfessionelle Vielfalt*, S. 185.

49 MADARIAGA, *Russia*, S. 504.

50 Uwe LISZKOWSKI, *Aufgeklärter Pragmatismus am Beispiel der Judenpolitik Katharinas II.*, in: Eckhard HÜBNER u.a. (Hg.), *Russland zur Zeit Katharinas II. Absolutismus – Aufklärung – Pragmatismus*, Köln u.a. 1998 (Beiträge zur Geschichte Osteuropas 26), S. 315–336.

51 MADARIAGA, *Russia*, S. 505–508.

Sinne eine Herausforderung dar⁵². Als Beispiel seien die Feierlichkeiten zur Eröffnung der Hauptvolksschule in Mogilëv am 28. März 1789 genannt. Sie wiesen insofern eine Variante auf, als bei dem einleitenden Gottesdienst auf die religiös-konfessionelle Situation im Gouvernement Rücksicht genommen wurde⁵³. Wohl um dem Eindruck entgegenzutreten, dass mit der Einführung eines nach russischem Modell geformten Schulwesens eine Russifizierung eingeleitet werden sollte, fand nach einem getrennt zelebrierten orthodoxen und katholischen Gottesdienst ein gemeinsamer Umzug zum Schulgebäude statt, der von Generalgouverneur Pëtr Bogdanovič Passek, dem orthodoxen Bischof Georgij sowie dem katholischen Bischof Stanislav Sestrencevič angeführt wurde, wobei Sestrencevič im Schulgebäude nochmals ein Gebet sprach⁵⁴. Sodann hielt der Direktor der Schule, Samson Cvetkovskij, eine Rede, in der er vom Nutzen der Schule für den Staat sprach, aber auch von der Unteilbarkeit der Aufklärung, die dem Einzelnen zu einem neuen Leben verhelfe. Der Appell, die Schule nicht in etwaige nationale Auseinandersetzungen geraten zu lassen, war unüberhörbar. Am Abend folgten das obligatorische Bankett und ein Feuerwerk.

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) befanden sich die Jesuiten in der eigentümlichen Situation, dass ihre Position in diesen Gebieten von staatlichen und päpstlichen Angriffen zunächst unbeeinträchtigt blieb⁵⁵. Der erwähnte Bischof Stanislav Sestrencevič, wiewohl den Jesuiten als auch den auf weißrussischem Gebiet und in der Ukraine aktiven Mönchsorden der Piaristen und der Basilianer skeptisch gegenüberstehend⁵⁶, war nach einer Visitation sämtlicher Bildungsinstitutionen in den Gouvernements Polock und Mogilëv nicht umhin gekommen, der Schulkommission zu empfehlen, die vorhandenen katholischen Einrichtungen und das Potential der gut ausgebildeten Geistlichen zu nutzen⁵⁷. Dieser Vorschlag stieß in der Kommission

52 Hierzu jetzt instruktiv und vor allem mit Blick auf den Adel: Jörg GANZENMÜLLER, *Russische Staatsgewalt und polnischer Adel. Elitenintegration und Staatsausbau im Westen des Zarenreiches (1772–1850)*, Köln 2013 (Beiträge zur Geschichte Osteuropas 46), S. 36–64, 261–272.

53 Schilderung in: *Sbornik materialov dlja istorii prosveščeniia v Rossii*, T. 1: *Učebnye zavedeniia v zapadnykh gubernijach do učreždeniia Vilenskogo učebnogo okruga*, Sankt Petersburg 1893, S. 43–47.

54 Zu seiner Person: John ARTHUR KEMP, *The Jesuits in White Russia under Stanislaus Siestrencewicz*, in: *Thought* 16 (1940), S. 469–486, hier S. 473–481. Katharina II. hatte ihn nota bene 1773 ohne Zustimmung des Papstes ernannt.

55 SCHARF, *Konfessionelle Vielfalt*, S. 190.

56 KEMP, *The Jesuits*, S. 476, bezeichnet ihn als »involuntary protector of the Jesuits«. Zur Rolle der Jesuiten siehe auch James T. FLYNN, *The Role of the Jesuits in the Politics of Russian Education*, in: *The CathHistRev* 56 (1970), S. 249–265, hier S. 249–251.

57 Konstantin E. EVSEEV, *Sud'by škol'nogo prosveščeniia v severo-zapadnoj krae. Lekcija, Vitebsk 1908*, S. 29. Evseev beschreibt dies vor allem anhand des Kollegiums in Polock; vgl. auch Grzegorz Leopold SEIDLER, *The Reform of the Polish School System in the Era of Enlightenment*, in: James A. LEITH (Hg.), *Facets of Education in the Eighteenth Century*, Oxford 1977 (*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 167), S. 337–358, hier S. 339f. und 345f.

zwar auf Skepsis, Katharina akzeptierte jedoch die Koexistenz der Schulen mit den Schulen neuen Typs, erwartete allerdings, dass die Zugehörigkeit zum imperialen Verband nicht in Zweifel gezogen wurde. Differenzierter hingegen ist die Politik Katharinas gegenüber den Unierten in den erworbenen Teilungsgebieten zu betrachten. Die Hierarchen der orthodoxen Kirche betrachteten jene als eigentlich orthodox; eine Auseinandersetzung um Integration fand also im ausgehenden 18. Jahrhundert mit ihnen und weniger mit den Katholiken statt. Katharina selbst folgte hier den orthodoxen Vorstellungen, als sie 1794 die Konversion von Unierten per Ukaz guthieß⁵⁸.

Katharina II. wandte nach einer Phase des »aufgeklärten Pragmatismus« diskursive Strategien an, die in Manchem an die Ivans IV. bei seinem Zug gegen Kazan' anknüpften. Sie versuchte bei den Eliten Akzeptanz des Imperiums durch Betonung der Orthodoxie und des Großrussischen zu schaffen. Sie nutzte also in ihren letzten Jahren verstärkt die Orthodoxie und das Russische, um über protonationale russische Affekte Loyalität gegenüber der Autokratie herzustellen. Beides sollte gegen Unruhe und Revolution immunisieren. Dass sie sich darin täuschte, sollte sie nicht mehr erleben. Während Ivan und Aleksej an den Konflikten mit Andersgläubigen vor dem Hintergrund einer tiefempfunden Religiosität persönlich auch nachweislich litten, diente Katharina diese Strategie des Erhalts der Ruhe im Imperium, die nun nicht mehr vom Islam, sondern von dem Gespenst der Revolution bedroht wurde, hinter dem sie wie manche ihrer Zeitgenossen Freimaurer und Juden vermutete. Jesuiten und andere Orden, die nach den Teilungen Polens an der westlichen Peripherie des Reiches tätig wurden, schienen ihr geeignete Bündnispartner zu sein, was in der orthodoxen Kirche keineswegs unumstritten war. Sie hatte sich schon im 17. Jahrhundert vor der Herausforderung gesehen, sich ihrer eigenen theologischen Lehrsätze zu vergewissern. Die Suche nach dem rechten Glauben bei den »Griechen«, die Rezeption von »lateinischer« Theologie und Wissenschaft über intellektuelle Transferknoten wie Kiew und Personen wie Simeon Polockij und Stefan Javorskij zeigten eine orthodoxe Kirche⁵⁹, die in sich keineswegs homogen war, aber durchaus einig in der Ablehnung von Altgläubigen, Islam, Judentum und anderen Religionen.

Während die Herrscher das Moment der Integration der verschiedenen Segmente der Untertanenschaft trotz des symbolischen und realpolitischen Konzepts der Autokratie nicht aus dem Blick verlieren konnten, galt dies

58 Barbara J. SKINNER, *The Western Front of the Eastern Church. Uniate and Orthodox Conflict in Eighteenth-Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*, DeKalb, IL 2009, S. 3, 196–225.

59 Dmitrij K. VIŠNEVSKIJ, *Kievskaja Akademija v pervoj polovine XVIII stoletija*, Kiev 1903.

nicht für die Kirche. Die innerkirchlichen Stimmen der Aufklärung waren schwach und hatten angesichts der wortmächtigen Rhetorik Katharinas II. Mühe, sich im Diskurs Gehör zu verschaffen⁶⁰. Die jeweils »unversöhnte Verschiedenheit«, die in den drei beschriebenen Situationen immer wieder neu eine Herausforderung für das Imperium und seine Herrscher darstellte, wurde jeweils von der orthodoxen Kirche befeuert. Das ist kein Merkmal ihrer führenden Akteure nur in der Frühen Neuzeit, sondern gilt auch am Beginn des 21. Jahrhunderts.

60 Als Ausnahmen wird man Persönlichkeiten wie Platon Levšin betrachten dürfen: Elise Kimerling WIRTSCHAFTER, *Religion and Enlightenment in Catherinian Russia. The Teachings of Metropolitan Platon*, DeKalb, IL 2013.

Barbara Stollberg-Rilinger
Unversöhnte Verschiedenheit

Schlusskommentar

Die gegenwärtigen Erfahrungen mit wachsender religiöser Pluralität in Europa haben die Aufmerksamkeit der Historiker in neuer Weise auf die sozialen und politischen Dimensionen des Religiösen gelenkt. Deutlicher als zuvor liegt vor Augen, dass es bei religiösen Konflikten nicht allein um Glaubenswahrheiten, sondern auch um soziale Alltagspraxis und um politische Loyalitäten geht. Der Blick hat sich erweitert und gezeigt, dass religiöse Pluralität in historischer Perspektive eher die Regel, religiöse Homogenität eher die Ausnahme war. Auch dass religiöse Differenz nicht erst durch die Reformation in die europäische Welt kam, sondern dass sie immer schon da war, ist wieder schärfer in den Blick gerückt. Die Frage, wie man zu anderen Zeiten mit religiöser Differenz umgegangen ist und sie bewältigt oder nicht bewältigt hat, ist von einer Aktualität, die man sich noch vor ein, zwei Jahrzehnten kaum hat vorstellen können.

Die Tagung, die diesem Band zugrunde liegt, befasste sich mit der europäischen Frühen Neuzeit als einem Laboratorium religiöser Pluralität – also mit einem Thema, das Heinz Duchhardt seit dem Beginn seiner akademischen Laufbahn immer wieder beschäftigt und zu dem er wesentliche Erkenntnisse beigetragen hat. Allerdings hat das Tagungsprogramm keinen systematischen Vergleich ins Auge gefasst – dafür sind die Perspektiven und Gegenstände der einzelnen Beiträge zu unterschiedlich. Denn sie thematisieren, erstens, verschiedene europäische Länder – das Heilige Römische Reich, die Vereinigten Niederlande, Spanien, England, Frankreich, Polen-Litauen, Russland. Sie thematisieren, zweitens, nicht nur, wenn auch vorrangig, die christlichen Konfessionen, sondern nehmen am Rande auch jüdische und muslimische Minderheiten in den Blick. Sie untersuchen, drittens, ganz verschiedene Phasen des konfessionellen Gegen- und Nebeneinanders, vom Beginn der Reformation über die Phase der Konfessionskriege bis hin zur Epoche aufgeklärter Religionspolitik. Und sie verfolgen schließlich, viertens, die Konflikte um religiöse Pluralität auf ganz verschiedenen Ebenen, denn »unsichtbare Grenzen« verliefen ja nicht nur quer durch ein Reich, ein Fürstentum oder eine Republik, sondern auch quer durch einzelne Städte, Dörfer, Nachbarschaften und Familien. Das macht es schwer, einen allgemeinen Vergleich anzustellen. Doch immerhin lassen sich einige Parallelen beobachten und Vergleichsaspekte benennen. Die gemeinsame Frage, grob

gesprochen, lautet ja: Was geschieht in Gesellschaften, deren soziale und politische Ordnung sakral-religiös fundiert ist, wenn eine (neue) religiöse Differenz sich auftut, wie es bei der reformatorischen Bewegung, aber auch bei der russisch-orthodoxen Liturgiereform des Patriarchen Nikon der Fall war? Der Überblick über die Befunde der verschiedenen Beiträge legt einige allgemeine Schlussfolgerungen nahe, was Konflikte, ihre Anlässe, Verlaufsmuster und Bewältigungsstrategien angeht.

Zunächst ist als Ausgangspunkt und grundlegende Gemeinsamkeit vor-moderner Gesellschaften festzuhalten, dass die religiöse Praxis mit der alltäglichen Lebenswelt, der gesellschaftlichen Struktur und der politischen Herrschaft auf vielfältige Weise verflochten war. Beispiele dafür liefern die vorliegenden Beiträge zuhauf: Man denke nur an die alltägliche Ordnung der Zeit durch den kirchlichen Kalender, an die sakrale Unterfütterung aller politisch-sozialen Verpflichtungen durch Eide, an die politische Partizipation geistlicher Amtsträger und Korporationen in den Ständeversammlungen, an die religiöse Fundierung von Herrschaft und Gemeinschaft durch sakrale Rituale und so fort. Das alles erschien durch das Auftreten einer neuen religiösen Differenz gefährdet, führte zu vielerlei Konflikten und wurde je nach den Umständen und Rahmenbedingungen ganz unterschiedlich bewältigt.

Ein neuer religiöser Widerspruch, der mit Kritik an den bestehenden Verhältnissen einherging, konnte naheliegender Weise schnell Provokationen und Unruhen auslösen. Vor allem da, wo er sich an bereits bestehende soziale, wirtschaftliche oder politische Gegensätze anlagerte, konnte er rasch zum Kristallisationskern für eine antagonistische Gruppenbildung werden, wie der Verlauf der evangelischen Bewegung in den Städten (hier etwa das Beispiel Danzig, das Maciej Ptaszyński anführt) immer wieder zeigt. Wesentlich für eine solche Gruppenbildung war stets die symbolisch-rituelle Markierung des Glaubensunterschieds, an der sich die Anhänger der jeweiligen Gruppe gegenseitig erkennen und von den »Anderen« sichtbar abgrenzen konnten: die Form des Abendmahls etwa oder die Form des Kreuzzeichens. Was dabei Ursache und was Wirkung war, ließ sich mitunter kaum auseinanderhalten: Im Falle des Schismas in der russisch-orthodoxen Kirche war es ja bemerkenswerterweise so, dass die neue äußere liturgische Form am Anfang stand und die neue Gruppenbildung sekundär daraus folgte. Die weltlichen Obrigkeiten nahmen den Konflikt in der Regel zunächst nicht primär als religiöses Problem, sondern als Problem des Ungehorsams und als Störung des öffentlichen Friedens wahr. Wie sich ein solcher Konflikt in der Folge entwickelte, hing nicht zuletzt von der Autorität, der Machtposition und der Strategie der Obrigkeiten ab. Wesentlich ist dabei, dass es in aller Regel ja nicht *eine* einheitliche Herrschaftsgewalt gab, sondern ein ganzes Gefüge unterschiedlicher, abgestufter, teilweise konkurrierender Herrschaften.

Eine mögliche Variante der politischen Reaktion auf religiöse Differenz bestand darin, die etablierte Herrschaft rückhaltlos mit der traditionellen Glaubenswahrheit zu identifizieren, die abweichende Position eindeutig als solche zu markieren, zu marginalisieren und mit allen Mitteln auf die religiöse Homogenisierung der Untertanen hinzuwirken. So machten es – in ganz unterschiedlichen Kontexten – etwa die Könige auf der Iberischen Halbinsel gegenüber Muslimen und Juden, die Zaren gegenüber den Raskolniki oder Ludwig XIV. gegenüber den Hugenotten. Die Politik der gewaltsamen Zwangskonversion bei Strafe der Ausweisung oder gar Hinrichtung kam aber letztlich nie zum Ziel, wie die Beiträge von Thomas Weller, Jan Kusber und Martin Wrede zeigen. Selbst wenn es gelang, Kultus und Glaubensbekenntnis äußerlich vollständig zu vereinheitlichen, wie in Spanien, so erzeugte das doch bei den Verfolgern selbst nur immer neues, immer größeres Misstrauen. Denn jeder Zwang zum äußerlichen Konformismus im Glauben brachte stets unweigerlich äußerliche Verstellung, Flucht in den Untergrund oder demonstratives Märtyrertum hervor, führte aber nie zur völligen Ausrottung der »Ketzerei«. Äußerer Druck, so Wrede, beförderte sogar das klandestine Überleben der Reformierten in Frankreich; für die Altgläubigen in Russland galt das erst recht. Wenn die religiös differente Gruppe nur groß genug war, war der Kampf für die Obrigkeiten nicht zu gewinnen. Und selbst wenn die religiöse Praxis vollständig homogenisiert war, wie in Spanien, so blieben die Verfolger in der Falle ihres eigenen unstillbaren Misstrauens gefangen.

Eine andere Variante, politisch mit religiöser Differenz umzugehen, lag in der Unterscheidung zwischen privilegierter öffentlicher Religion einerseits und abweichendem privatem *exercitium religionis* andererseits. Sozialer Friede wurde mit der öffentlichen Unsichtbarkeit und Benachteiligung der Minderheitsreligion erkaufte, so in England unter Elisabeth I. und Jakob I. (Bettina Braun) und in den Vereinigten Niederlanden (Johannes Arndt), aber auch in den meisten Reichsterritorien nach dem Westfälischen Frieden. Das war keineswegs selbstverständlich, denn solange Herrschaft substanziell religiös fundiert war, bestand ja die grundsätzliche Gefahr, dass die Glaubensspaltung die Loyalität der Untertanen gefährdete. Diese Praxis setzte mithin voraus, dass die Obrigkeit sich die Loyalität der religiösen Minderheit gerade dadurch sicherte, dass sie diese gegen die Eiferer aus dem Lager der Mehrheitsreligion in Schutz nahm. Dazu musste sie den entscheidenden Schritt tun, Glaubensstreue und Untertanengehorsam, Häresie und Hochverrat voneinander zu unterscheiden, die Konformität mit der Mehrheitsreligion also nicht mehr als entscheidenden Prüfstein politischer Loyalität zu betrachten. Das bedeutete eine erhebliche und keineswegs selbstverständliche Differenzierungsleistung zwischen religiöser und politischer Ordnung. Im sozialen Alltag vollzog sich diese Differenzierung selten ohne Konflikte. Um diese Konflikte zu minimieren, schien es vielen

Obrigkeiten ratsam, die religiöse Abweichung zwar zuzulassen, aber dafür zu sorgen, dass sie nicht öffentlich sichtbar wurde – zum einen, um jeden Stein des Anstoßes im Alltag zu vermeiden, und zum anderen, um der weiteren Ausbreitung der Minderheitsreligion entgegenzuwirken. Angehörige der Minderheitsreligion wurden zwar geschützt, aber von vielen Zugängen zu sozialen Ressourcen abgeschnitten. Charakteristischerweise kam es dabei zu der Absonderung von Zwischengruppen, die sich der Mehrheitsreligion durch ein gewisses Maß an äußerlichem Konformismus anschlossen, aber eine bestimmte Grenze – z.B. die Teilnahme an der jeweils orthodoxen Form der Eucharistie – dennoch nicht überschritten. Ihre Existenz sprengte die einfachen und eindeutigen Zugehörigkeitskategorien; ob sie dazugehörten oder nicht, war eine Frage des Maßstabes. Das galt – mutatis mutandis – für die *Church Papists* in England ähnlich wie für die *Liefhebbbers* in den Niederlanden. Die weltlichen Obrigkeiten, denen es um den sozialen Frieden zu tun war, konnten sich mit einem geringen Maß an demonstrativem Konformismus der Untertanen begnügen. Die Frommen, denen es um das Seelenheil und die Reinheit der Gemeinde ging, konnten sich damit nicht zufriedengeben, sondern mussten die Lauen und Halbherzigen ausgrenzen – das galt für die strengen Calvinisten ebenso wie für den Papst, der den englischen Katholiken den politischen Loyalitätseid verbot. Kluge weltliche Obrigkeiten profitierten letztlich von den internen Spannungen zwischen Frommen und Lauen innerhalb einer Konfession. Wenn die von religiösen Eiferern geschürten Konflikte nur politisch gebändigt werden konnten, wie etwa im Arminianismus-Streit, so kam das langfristig dem Primat des Politischen zugute (Arndt). Die Kompromisslosigkeit der Theologen begünstigte und legitimierte die Überordnung der Politik gegenüber den Religionsparteien.

Ähnliches gilt auch für die dritte Variante des politischen Umgangs mit religiöser Differenz, nämlich den Fall, dass keine Seite die andere dauerhaft überwinden konnte und es zu einem Patt zwischen den Religionsparteien kam. Charakteristischerweise war das unter den Bedingungen stark fragmentierter Herrschaftsverhältnisse bzw. schwacher Zentralgewalt der Fall, wie an den hier vertretenen Beiträgen über das Reich (Christophe Duhamelle) und Polen-Litauen (Ptaszyński) deutlich wird. In beiden Fällen kam es zu Friedensschlüssen zwischen den Parteien, die die Religion zum Gegenstand einer reziproken vertraglichen Übereinkunft machten und Religionsfreiheit als garantiertes ständisches Recht in der Landesverfassung verankerten, ganz nach dem hergebrachten Muster anderer ständischer Freiheiten. Die Warschauer Konföderation von 1573, der Augsburger Religionsfriede von 1555 und der Osnabrücker Friede von 1648 hatten gemeinsam, dass sie die theologischen Streitfragen ausklammerten und sich auf die Herstellung des Rechtsfriedens beschränkten. Sie hatten aber auch gemeinsam, dass die

Kontrahenten ständisch privilegierte Akteure waren, so dass Religionsfreiheit als korporatives Privileg und nicht oder nur ansatzweise als individuelles Recht garantiert wurde.

Wo das alltägliche Zusammenleben der Konfessionsparteien durch formale Paritätsregeln und den Zwang zur friedlichen Einigung gebändigt wurde, wie in den Institutionen des Reiches oder in den bikonfessionellen Reichsstädten, da blieb der Konfessionsgegensatz stets virulent. Die Differenz verschwand nicht, ganz im Gegenteil, sie war in jedem politischen Verfahren, jedem Gremium, ja potentiell jedem Detail des Alltagslebens präsent – die Religion »passte sich der Plastizität der sozialen Welt an« (Duhamelle). Durch die Paritätsregeln wurden keine formalen, sachneutralen Entscheidungs- und Konfliktlösungsverfahren etabliert, sondern umgekehrt: Die ganze Verfassung und alle ihre Institutionen wurden gleichsam mit dem Konfessionsgegensatz imprägniert. Niemand hat das so klar auf den Punkt gebracht wie Hegel: »Die Religion, statt durch ihre eigne Spaltung sich vom Staate abzusondern, hat vielmehr diese Spaltung in den Staat hineingetragen, [...] und sich so in das, was Verfassung heißt, hineingeflochten, daß sie Bedingung von Staatsrechten ist«¹. Das ritualisierte Nebeneinander der Konfessionsgruppen konnte zwar einerseits dazu führen, dass man sich aneinander gewöhnte und die Unterschiede veralltäglicht wurden; es konnte aber zugleich jederzeit zum Konfliktanlass werden, wie Duhamelle am Beispiel des Osterstreits 1724 und Christopher Voigt-Goy am Beispiel des Erfurter Liederstreits 1712 zeigen. Weil der Konfessionsgegensatz in die politische Verfassung auf allen Ebenen »hineingeflochten« war, konnte jeder beliebige Konflikt die konfessionellen Fronten auf allen Ebenen aktivieren, von den lokalen über die territorialen bis hin zu den zentralen Institutionen. Das konnte leicht zur Lähmung der Verfahren führen, wie es ja im Reich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dann auch der Fall war, weil sich der Konfessionsgegensatz zu machtpolitischen Blockadezwecken beliebig instrumentalisieren ließ.

Nochmals Hegel aus der Perspektive des Jahres 1802: »Die Religion [...] hat wohl am meisten beigetragen, die Staatsverbindung zu zerreißen, und diß Zerreißen gesetzlich zu machen«². Allerdings eröffnete das auch eine fundamentale Erkenntnis für die Zukunft: »Indem aber die Religion den Staat vollständig zerrissen hat, hat sie auf eine wunderbare Weise doch zugleich die Ahndung einiger Grundsätze gegeben, worauf ein Staat beruhen kann«. Nämlich: »Als Staatsmacht sollte er überhaupt auf keiner von beyden Seiten

1 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Über die Reichsverfassung*, hg. von Hans MAIER nach der Textfassung von Kurt Rainer MEIST, Hamburg 2004, S. 92f.

2 Ebd., S. 95.

seyn, – aber hierzu waren die Zeiten nicht gediehen«³. Damit ist eine vierte Variante angesprochen, mit religiöser Verschiedenheit politisch umzugehen, nämlich die konsequente religiöse Neutralität staatlicher Institutionen, die als unabhängige Dritte den verschiedenen Religionsgemeinschaften gegenüber gleichmäßige Distanz halten und für deren friedliche Konfliktaustragung sorgen. Das setzt allerdings ein hohes Maß an Entpersonalisierung und abstrakter Generalisierung staatlicher Institutionen voraus, wie es in der Frühen Neuzeit selten gegeben war. Um säkulare Staatlichkeit handelte es sich in keinem der hier behandelten Fälle, selbst nicht im Russland der aufgeklärten Religionspolitik Katharinas II.

Soweit die empirischen Varianten des politischen Umgangs mit religiöser Differenz, wie sie sich im Vergleich der Beiträge dieses Bandes abzeichnen und hier nur ganz grob als Anregung zu weiteren Fragen skizziert werden konnten. Diese Varianten können auch als unterschiedliche Stadien der Auseinandersetzung mit religiöser Differenz aufgefasst werden. Mit Duhamelle könnte man nach Entwicklungsmustern und Konjunkturen, nach »Rhythmen der Koexistenz«, fragen. Aufgabe eines systematischen Vergleiches könnte es ferner sein zu untersuchen, welche Rahmenbedingungen und Faktoren wann jeweils welche dieser Varianten begünstigten. Dazu abschließend noch einige Stichworte.

Auf der Hand liegt die Bedeutung der politischen Machtverhältnisse und Partizipationsstrukturen, auf welche die jeweilige Religionsdifferenz traf. Ob es einem politischen Akteur gelang, ein religiöses Deutungsmonopol durchzusetzen, hing selbstverständlich davon ab, ob es sich um ein komplex ausbalanciertes ständisch-föderales Herrschaftssystem wie das Reich oder um eine stärker zentralisierte Monarchie handelte. Auch soziale Rahmenbedingungen wie etwa die Attraktivität des Hofes und die Anziehungskraft des herrscherlichen Klientelnetzes spielten offensichtlich eine wichtige Rolle. So zeigen die Beispiele Frankreichs unter Ludwig XIV. oder auch des Reiches unter Leopold I., wie sich zumindest auf der Ebene der hohen Aristokratie konfessionelle Konformität schon durch den sanften Druck der höfischen Gunststrukturen wie von allein wiederherstellte. Im vormodernen Europa, wo Herrschaft bekanntlich durch familiäre Reproduktion weitergegeben wurde, spielte allerdings auch ein kontingenter Faktor wie der dynastische Zufall mitunter eine zentrale Rolle. Das zeigt nicht nur das Beispiel England/Schottland, sondern auch Württemberg (Matthias Schnettger), wo der katholische Vertreter einer Nebenlinie den Thron des lutherischen Landes erbt, der vermutlich nicht konvertiert wäre, wenn er nicht davon hätte ausgehen müssen, auf eine Karriere am Kaiserhof angewiesen zu sein.

3 Ebd., S. 97.

Ein zentraler Faktor für den Umgang mit Religionsdifferenz ist ferner das hergebrachte Verhältnis zwischen geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, das selbstverständlich seinerseits durch die Religionsdifferenz verändert und neu austariert wurde. Welche Autorität konnte die Geistlichkeit der jeweils dominanten Religion gegenüber dem politischen Herrscher beanspruchen – die Inquisitoren in Spanien, der Patriarch gegenüber dem Zaren, die Puritaner gegenüber der englischen Krone usw.? Eine wesentliche Variable ist auch die jeweilige theologische Position zum Verhältnis zwischen innerer Glaubensüberzeugung und äußerer Glaubenspraxis. Das heißt: Wo hörten für die jeweils politisch einflussreichen Theologen die Adiaphora auf, wo fing abscheulicher Götzendienst an? Unter welchen Umständen verlangten die Theologen absolute Übereinstimmung von äußerer Haltung und innerer Überzeugung und verwarfen jede Art von Dissimulation? Dass die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse in dieser Frage eine wichtige Rolle spielten, ist anzunehmen: Wo eine Konfessionsgruppe in der unangefochtenen Mehrheit war, entwickelte ihre Geistlichkeit tendenziell weniger tolerante Positionen als da, wo sie sich in der Rolle der unterdrückten Minderheit befand.

Ein wesentlicher Faktor schließlich – das zeigen fast alle hier versammelten Beiträge – war der jeweilige Ort einer Religionsgruppe in der mächtropolitischen Gesamtkonstellation, also der Umstand, ob eine religiöse Minderheit Rückhalt bei mächtigen auswärtigen Glaubensgenossen fand oder nicht. Religionsgeschichte kommt insofern nicht ohne Geschichte der Außenbeziehungen aus. So war es beispielsweise ein wesentlicher Grund für die dauerhaft prekäre rechtlich-politische Lage der Juden, dass es auf der ganzen Welt keine auswärtigen Herrscher des eigenen Glaubens gab, auf deren direkte oder indirekte Unterstützung sie sich hätten Hoffnung machen können. Ganz anders verhielt es sich mit den jeweiligen Minderheiten der christlichen Konfessionen in Europa, deren politisches Schicksal stets davon abhing, mit welchen auswärtigen Potentaten sie sich verbünden oder in welchen Ländern sie schlimmstenfalls als Exilanten Aufnahme finden konnten.

Eines zeigen, so kann man abschließend vielleicht festhalten, alle hier vorgelegten Beiträge. Die Möglichkeiten von Integration im Sinne »versöhnter religiöser Verschiedenheit« waren im vormodernen Europa begrenzt, solange Recht, Politik und Religion noch nicht voneinander entflochten waren. Versöhnte Verschiedenheit bedeutet ja weder, dass es keine religiösen Differenzen mehr gibt, noch, dass man sich darüber nicht mehr streitet, sondern vielmehr, dass man potentiellen Streit in formalisierten und für alle Beteiligten gleichen rechtlichen Bahnen austrägt. Legt man diesen Maßstab an, so waren die religiösen Unterschiede in den hier behandelten Fällen tendenziell »unversöhnt«. Heutzutage, in einer Zeit, da die Religionsfreiheit ganz neue Belastungsproben erfährt, kann man nur hoffen, dass uns dieser Maßstab nicht wieder verloren geht.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Johannes Arndt ist außerplanmäßiger Professor am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Prof. Dr. Bettina Braun ist außerplanmäßige Professorin am Historischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Prof. Dr. Christophe Duhamelle ist directeur d'études an der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris.

Prof. Dr. Jan Kusber ist Professor für Osteuropäische Geschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Prof. Dr. Johannes Paulmann ist Direktor des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, Mainz.

Dr. Maciej Ptaszyński ist Assistent am Historischen Institut der Universität Warschau.

Prof. Dr. Matthias Schnettger ist Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger ist Professorin für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

PD Dr. Christopher Voigt-Goy ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz.

Dr. Thomas Weller ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz.

Prof. Dr. Martin Wrede ist Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Grenoble.

Register

Ortsregister

- Altdorf 98
Amsterdam 27, 34f., 37, 57
Anhalt 110
Anhalt-Köthen 109
Antiochien 11, 185
Antwerpen 21, 131
Aragon 59
Asien 190
Astrachan' 181
Athos 185
Augsburg 15, 29, 39, 42, 83, 91, 100f., 118, 167, 200
Auvergne 157
- Babylon 54, 189
Bachčisaraj 190
Baltikum 179, 192
Bamberg 71, 74
Belgrad 70
Berg (Herzogtum) 117
Berlin 81, 110f., 116f., 119–122
Bilbao 51
Böhmen 23
Borna 99
Brabant 30f., 144
Brandenburg 70f., 78, 110f., 113, 151, 154
Braunschweig-Wolfenbüttel 111
Bretagne 157, 159
Brüssel 31, 133
- Cádiz 54
Castres 157
- Dänemark 70, 78, 155
Danzig 161f., 165–170, 198
Delft 27–29, 37
- Den Briel 21
Den Haag 22
Deutschland 33, 109, 163, 180, 191
Deventer 29
Dordrecht 25, 36
Douai 30
Dresden 76, 78f.
Dundee 52
- Eisenach 98
Elbing 165, 168
England 23, 45, 62, 126–134, 138f., 197, 199f., 202
Erfurt 91–94, 96f., 99–101, 104–106, 201
Europa 12f., 15f., 24, 42, 44, 60, 62f., 163, 166, 180, 188, 197, 202f.
- Flandern 30, 133
Frankreich 11, 125, 128, 137, 141, 147–149, 153f., 157, 197, 199, 202
Friesland 23, 35, 38
- Geldern 21, 26, 31
Genf 23
Golgatha 11
Göppingen 81
Gotha 98, 102
Gouda 33
Gniezno 164
Graft 31, 36
Granada 55–57
Griechenland 185
Großbritannien 11, 70, 129, 135f.
- Haarlem 27, 35, 37
Halberstadt 113, 115, 122

- Halle 112
Hamburg 48–51
Hannover 70
Heiliges Römisches Reich deutscher Nation 12, 22, 29, 42, 45, 61, 166, 197
s³-Hertogenbosch 150
Hofen 69
Holland 21f., 26–28, 35, 41, 158
Hohenheim 76
- Iberische Halbinsel 43–45, 53–55, 59f., 183, 199
Israel 9–12
Italien 51, 61, 84, 144
- Jena 109, 152
Jerusalem 9f., 12, 16
Jülich 117f.
Jülich-Kleve-Berg 113
- Kanarische Inseln 52, 54
Kaspisches Meer 181
Kastilien 47, 59
Kazan⁷ 180–184, 189f., 195
Kfar Douma 9
Köln 19f., 28, 30
Königsberg 169
Konstantinopel 185
Krakau 163, 166, 168
Krim 11, 190, 192
Kurmainz 91–95, 104
- Leiden 24, 27
Leipzig 98
Leslau (Włocławek) 168, 170
Limburg 30f.
Lissabon 48
Litauen 168, 171
London 133f., 138
Löwen (Leuven) 30, 41
Lübeck 41
- Ludwigsburg 69, 72, 74–77, 81, 84, 88
- Madrid 41, 128
Maine (frz. Grafschaft) 144
Mainz (siehe auch Kurmainz) 106
Málaga 41
Marienburg 162, 168f.
Mechelen 134
Minden 113–117, 119, 122
Mogilëv 194
Montauban 157
Moskau 180, 182–185, 191, 193
Münster 41, 158
- Nantes 143, 153, 155, 159
Neapel (Königreich) 144, 148, 158
Neuhausen 69
Niederlande 20, 22, 24–26, 29–33, 42, 45–48, 62, 128, 133f., 141, 147–152, 176, 197, 199f.
Niederösterreich 23
Niederrhein 52
Noordeinde 36
Nürnberg 111
Nystad 192
- Oberösterreich 23
Odessa 193
Öffingen 69
Oran 57
Osnabrück 91, 114, 200
Österreich 23, 68, 78f., 81
Ostfriesland 23
- Paris 154
Pazifik 179
Petrikau (Piotrków) 161
Pfalz 23, 66, 89, 113
Plock 164
Poitou 144, 148

- Polen 23, 162–165, 167, 170, 174, 179, 193, 195
 Polen-Litauen 161, 197, 200
 Polock 194
 Portugal 49, 51, 60
 Preußen 70, 81f., 120, 122, 165f., 168–171
 Przemyśl 164
 Pustozërsk 187

 Regensburg 119, 121, 167
 Rijswijk 66
 Rom 19, 30, 133
 Russland 11, 179, 184f., 187, 189f., 192f., 197, 199, 202

 Sachsen 67, 78, 82, 89
 Sachsen-Gotha 98f., 106
 Sachsen-Jena 152
 Sankt Gallen 122
 Schelde 21
 Schildesche 113
 Schlochau (Człuchów) 169
 Schottland 134, 202
 Schwarzes Meer 193
 Schweiz 122
 Seeland 21f., 26f.
 Serbien 70, 185
 Sevilla 44f., 54, 60
 Sibirien 187
 Spanien 29, 41–43, 45f., 48–50, 52f., 55, 57–62, 128, 138f., 197, 199, 203

 Stuttgart 72–74, 76f., 79, 86, 88

 Tempelberg (Haram al-Sharif) 9f.
 Thorn 168f.
 Thouars 141, 144, 147, 150, 154f.
 Tobol'sk 187
 Toledo 48, 52
 Tübingen 102

 Ugra 183
 Ukraine 179, 187, 194
 Ungarn 23
 Utrecht 19, 22, 24, 27–31

 Valencia 56
 Valladolid 44, 53, 60
 Versailles 153, 159

 Wallonien 24, 30
 Warschau 172–178, 200
 Weil der Stadt 69, 84f.
 Weimar 98
 Westjordanland 9
 Wien 70, 79f.
 Wittenberg 49f., 98, 102f., 161, 164f., 169
 Wolga 179, 181, 189f.
 Württemberg 65, 68–71, 73f., 76, 79f., 82, 84–89, 202
 Würzburg 65, 67, 71, 74, 80

Personenregister

- Ahmed, Khan der Goldenen Horde 183
- Alba (siehe Álvarez de Toledo)
- Álvarez de Toledo, Fernando, Herzog von Alba 21, 46
- Albrecht VII. (Albert), Erzherzog von Österreich 134
- Albrecht von Brandenburg-Ansbach, Herzog von Preußen 165, 168–170
- Aleksej, Zar 185–188, 195
- Alfons X. (der Weise), König von Kastilien 47
- Anna Sophia von Dänemark, Kurfürstin von Sachsen 78
- Arminius, Jacobus 24
- Arnauld, Henri, Bischof von Angers 153
- August I. (der Starke), König von Polen (siehe Friedrich August I.)
- Augustinus 153, 171
- Avontroot, Johann 52
- Avvakum 186f.
- Barthel, Johann Kaspar 67
- Battus, Carolus 33
- Baysen, Georg von 169
- Bekker, Balthasar 33
- Benedikt XIII., Papst 31
- Beringhen, Suzanne de, Herzogin von La Force 157
- Blackwell, George 138
- Blair, Tony 139
- Boineburg, Philipp Wilhelm von 93–96, 104f.
- Bonfil, William 51
- Bossuet, Jacques Bénigne 153, 156
- Bossy, John 127
- Bredimus, Augustin 41
- Brenneysen, Enno Rudolph 103
- Brüning, Alfons 173
- Bouillon (siehe La Tour d’Auvergne)
- Bugenhagen, Johannes 165
- Calvin, Johannes 21, 23, 54, 154
- Calvisius, Sethus 109f.
- Carretto, Francesco del 41
- Castellion, Sebastian 176
- Cecil, Robert 135
- Christiane Eberhardine von Brandenburg-Kulmbach, Königin von Polen 78
- Cobham, Henry 46
- Condé (siehe Louis II. de Bourbon)
- Crellius, Johannes 174–176, 178
- Cvetkovskij, Samson 194
- Dantiscus, Johannes (Jan Dantyszek) 164, 166f.
- Dedeken, Georg 49
- Delbrügge, Walther 41f., 48, 61
- Deursen, Arie Theodorus van 31f., 34
- Dewald, Jonathan 143
- Dmitrij Donskoj 183
- Drzewicki, Maciej 162, 168, 170
- Dschingis Khan 182
- Duchhardt, Heinz 16f., 91, 119, 197
- Dusseldorpius, Franciscus 33
- Eberhard Ludwig, Herzog von Württemberg 70, 74, 81, 84
- Elisabeth, Zarin 184, 191
- Elisabeth I., Königin von England 125f., 128–130, 134, 137, 199
- Elisabeth Friederike Sophie von Brandenburg-Bayreuth, Herzogin von Württemberg 71, 82
- Emilie von Hessen-Kassel, Fürstin von Tarent 141f., 151f., 154f., 158f.
- Erasmus von Rotterdam 171
- Ferber, Mauritius 169
- Franck, Johann 167
- François, Etienne 39, 68, 83, 91
- Friederike Dorothea Sophia von Brandenburg-Schwedt, Herzogin von Württemberg 82

- Friedrich II., König von Preußen 81f.
- Friedrich August I. (August der Starke),
Kurfürst von Sachsen und König von
Polen 67, 78
- Friedrich Eugen, Herzog von Württem-
berg 71, 82
- Friedrich Wilhelm I., Markgraf von Bran-
denburg und König in Preußen 111,
155
- Guapp, Johannes 121
- Gérard, Balthasar 19
- Göbel, Johann Conrad 100
- Gomarus, Franciscus 24
- Goya, Francisco de 43
- Gregor XIII., Papst 28, 109
- Groenveld, Simon 35
- Guzmán, Gaspar de, Conde-Duque de
Olivares 56
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 201
- Hegge, Jakob 167
- Heinrich IV., König von Frankreich 137,
144, 151
- Heydenreich, Heinrich Rudolph 98
- Hieronymus von Prag 171
- Hohenheim, Franziska, Gräfin von 71, 82
- Huizinga, Johan 19
- Hus, Jan 171
- Ingelheim, Franz Adolf Dietrich von 118,
121
- Isabella I. (die Katholische), Königin von
Kastilien 58
- Isabella, Infantin von Spanien, Statthalterin
der spanischen Niederlande 134
- Israel, Jonathan 26, 29
- Ivan IV., Zar 180, 182–184, 188–190, 195
- Jacobsz, Wouter 26
- Jakob I., König von England 125f., 134–
139, 199
- Javorskij, Stefan 195
- Joseph II., Kaiser 71, 192
- Jud, Leo 176
- Juderías, Julián 42
- Kaplan, Benjamin 85
- Karl I., König von England 139
- Karl V., Kaiser 56
- Karl VI., Kaiser 80
- Karl VII., Kaiser 81
- Karl Alexander, Herzog von Württem-
berg 65, 69–75, 79f., 82, 84, 88
- Karl Eugen, Herzog von Württemberg 71,
75f., 80–82, 86f.
- Karl Friedrich, Herzog von Württemberg-
Oels 71
- Karl Rudolf, Herzog von Württemberg-
Neuenstadt 71, 80
- Katharina II., Zarin 180, 189–193, 195f.,
202
- Kepler, Johannes 110
- Khodarkovsky, Michael 182
- Kießling, Johann(es) 94, 97–106
- König, Jakob 161
- Kooi, Christine 35, 39
- Knade, Jakob 161, 168
- Knothe, Bartholomäus 161
- Kriegseisen, Wojciech 163, 173, 178
- Krzycki, Andrzej (Andreas Cricius) 164–
166
- Lafayette, Marie Madeleine de 150
- La Trémoille, Charles-Belgique-Hollande
de, Herzog von 158
- La Trémoille, Charlotte-Amélie de, Fürstin
von Tarent 142, 154
- La Trémoille, Claude de, Herzog von 146,
149f.
- La Trémoille, Frédéric de, Graf von
Laval 148, 151
- La Trémoille, Henri de, Herzog von 141,
145–149, 153, 159
- La Trémoille, Henri-Charles de, Herzog
von 141, 146, 149–151, 154, 159

- La Trémoille, Louis III. de, Fürst von Tarent 151
- La Tour d'Auvergne, Henri de, Herzog von Bouillon 150
- La Tour d'Auvergne, Marie de 145–147, 150, 158f.
- Leopold I., Kaiser 202
- Louis II. de Bourbon, Fürst von Condé 144, 152
- Louise Henriette von Oranien, Kurfürstin von Brandenburg 151
- Lubieniecki, Andrzej 162
- Lubieniecki, Stanisław 162
- Ludwig XIII., König von Frankreich 147f.
- Ludwig XIV., König von Frankreich 149, 152, 154f., 159, 199, 202
- Ludwig Eugen, Herzog von Württemberg 71, 82
- Luther, Martin 54, 163–165
- Luria, Keith 143
- Makarij, Metropolit von Moskau 182f.
- Maria Anna, Infantin von Spanien 139
- Maria Josepha von Österreich, Königin von Polen 78f.
- Maria Stuart, Königin von Schottland 128, 134
- Mazarin, Jules 149
- Melanchthon, Philipp 164
- Mentzer, Raymond 157
- Metternich, Wolfgang, Freiherr von 111, 121f.
- Meurer, Michael 161, 165, 169f.
- Modrevius, Andreas Fricius 163
- Möllner, Jakob 161, 168
- Montoro, Antón de 58
- Motley, Mark 143
- Mornays, Philippe de 175
- Moryson, Fynes 27
- Muchembled, Robert 32
- Müller, Michael G. 163, 173f.
- Napoleon Bonaparte, frz. Kaiser 32
- Nassau, Charlotte-Brabantine von 146
- Neercassel, Johannes van 29f., 37
- Nikon, Metropolit von Groß-Novgorod 185–188, 198
- Nimptsch, Hans 169
- Olivares (siehe Guzmán)
- Oppenheimer, Joseph Süß 71
- Oranien, Friedrich Heinrich, Fürst von, Statthalter der Niederlande 25, 30, 151
- Oranien, Moritz, Fürst von, Statthalter der Niederlande 24f.
- Oranien, Wilhelm, Fürst von, Statthalter der Niederlande 22, 146, 150
- Ostrowski, Donald 182
- Ovid 52
- Passek, Pëtr Bogdanovič 194
- Peter I., Zar 179, 188f., 192
- Philipp II., König von Spanien 46, 128
- Philipp III., König von Spanien 138
- Pius V., Papst 130
- Pius VII., Papst 32
- Plessis, Armand-Jean du, Herzog von Richelieu 146, 148f.
- Polockij, Simeon 195
- Preuße, Christian 173
- Questier, Michael 137
- Quinaloc, David 51f.
- Quiroga, Gaspar de 46
- Richelieu (siehe Plessis, Armand-Jean du)
- Richmuth, Joseph 79
- Roodenburg, Herman 34
- Rovenius, Philipp 28f.
- Saladin 12
- Scharf, Claus 184
- Scharon, Ariel 10
- Schilling, Heinz 125
- Schlichting, Jonas 176, 178

- Schulte, Johann (junior) 48, 51
 Schulte, Johann (senior) 48, 51
 Schuurmann, Jan 21
 Schwenkfeld, Kaspar 176
 Schwerhoff, Gerd 105
 Schönborn, Friedrich Karl von, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg 71, 74, 80
 Schönborn, Lothar Franz von, Kurfürst von Mainz 98f.
 Sergej von Radonež 183
 Sestrencević, Stanislav 194
 Sigismund I., König von Polen 166, 175–177
 Simeon Bekbulatovič, Großfürst von Moskau 184
 Simson, Paul 162
 Skarbimierz, Stanislaus von (Stanisław ze Skarbimierza) 171
 Solms-Braunfels (von Solms), Amalie zu 151
 Solms-Laubach, Friedrich Ernst, Graf zu 119
 Sozzini, Fausto 174, 176, 178
 Spaans, Joke 38
 Stephanus Junius Brutus (siehe Crellius, Johannes)

 Tazbir, Janusz 172
 Teellinck, Willem 25
 Thomas von Aquin 153, 171
 Thomasius, Christian 103

 Thurn und Taxis, Karl Anselm, Fürst von 82
 Thurn und Taxis, Maria Ludovika, Fürstin von 80f.
 Thurn und Taxis, Maria Augusta von, Herzogin von Württemberg 70, 79, 81f.
 Thurn und Taxis, Augusta Elisabeth, Fürstin von 82
 Timmerscheidt, Bernhard 41
 Tomicki, Piotr 164, 167f.
 Torre, Jacobus de la 19

 Vassian, Bischof von Rostov 183
 Vergil 51
 Verstegan, Richard 131
 Vladimiri, Paul (Paweł Włodkowiec) 171
 Voltaire 189f.
 Vondel, Joost van den 37
 Vosmeer, Sasbout 19f., 28–30

 Weigel, Erhard 109
 Werkmeister, Benedikt Maria 86
 Wolff, Christian 112
 Wortmann, Richard 184
 Wrede, Martin 14, 199, 205

 Zehmen, Achatius von 169
 Zemker, Peter 161, 168
 Zumbach von Koesfeld, Lothar 120
 Zúñiga, Pedro de 138