

Die Konfessionalisierung der habsburgischen Vorlande

Die Stabilisierung der in der Reformation aufgebrochenen Glaubensdifferenzen zu eigenständigen Kirchentümern war kein historisch zwangsläufiger Vorgang. Die Untersuchung der Konfessionalisierung in den habsburgischen Vorlanden geht daher von der Überlegung aus, dass die katholische Reform – wie die Konfessionalisierungsprozesse der anderen Bekenntnisse auch – als Teil eines die gesamte Gesellschaft des 16. Jahrhunderts erfassenden Wandlungsprozesses zu begreifen ist. Es ging darum, die Sozialordnung von den Strukturprinzipien der Adelsgesellschaft unabhängig zu machen. Auf diese Weise konnte sich schließlich weltliche Herrschaft als Politik und Religion als Konfession herausbilden und institutionalisieren. Sie wurden zu sozialen Handlungsbereichen mit je eigener Handlungsrationale. Die Konfessionalisierungspolitik der vorderösterreichischen Landesherren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war ein Mittel, um Herrschaft näher an die Untertanen zu tragen, den Adel stärker in die Fürstenherrschaft zu integrieren und die Instrumente traditioneller Staatskirchenpolitik zur Konsolidierung fürstlicher Macht zu nutzen. In der katholischen Reform vollzog sich eine Entfeudalisierung der Fürstenherrschaft, die deren Weiterentwicklung zur Staatlichkeit vorantrieb. Die katholische Kirche Vorderösterreichs musste ihrerseits danach streben, die institutionellen Strukturen zu festigen, wenn sie in diesem Umfeld ihre Eigenständigkeit bewahren wollte. Katholische Reform zog daher die rechtlichen Grenzen zur staatlichen Macht schärfer, sie zielte darauf, das Pfründen- und Eigenkirchenwesen zu einem bürokratischen Apparat umzubauen und sie musste sich theologisch wie in der Frömmigkeitspraxis von der protestantischen Herausforderung abgrenzen. Auch in diesen Vorgängen ist die Entfernung von der Adelskirche nachvollziehbar.

Es fällt uns heute schwer, die Wucht zu verstehen, mit der die Reformation in das Leben der Menschen des 16. Jahrhunderts eingriff. Das gilt fast noch mehr für die Folgen des reformatorischen Umbruchs. Die Verfestigung der Glaubensspaltung zu kirchlich organisierten Konfessionen vollzog sich als ein alle Lebensbereiche umstürzender und wegen der christlichen Weltdeutungshoheit auch absoluter Prozess, der im Bewusstsein der Zeitgenossen das Heil der Seele und die Möglichkeit einer zuträglichen irdischen Ordnung gleichermaßen betraf.

Die Geschichtswissenschaft hat dem Rechnung getragen, indem sie die Konfessionsbildung zu einem zentralen Thema in der Erforschung der Frühen Neuzeit machte. Das Konfessionalisierungsparadigma, mit dem die Forschung gegenwärtig operiert, entstand im Verlauf der Siebzigerjahre aus dem Versuch, Modernisierungstheorie und Grundannahmen der Systemtheorie für das Verständnis gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse in der Frühen Neuzeit fruchtbar zu machen. Inhaltlich verbanden seine beiden Protagonisten, Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling, den als hauptsächlich kulturell-religiös verstandenen Vorgang der Konfessionsbildung, wie ihn bereits Ernst Walter Zeeden umrissen hatte, und das von Gerhard Oestreich ausgearbeitete Konzept der Sozialdisziplinierung zu einem Gesamtmodell, das die strukturellen Parallelen in der Herausbildung aller Konfessionen des westeuropäischen Christentums betont und im Prozess der konfessionellen Differenzierung die Kernlinie der Gesellschaftsgeschichte zwischen der Mitte des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts identifiziert. Vor allem der Rückgriff auf Gerhard Oestreichs Konzept der Sozialdisziplinierung verschaffte dem Vorgang der Staatsbildung eine zentrale Stellung in diesem Erklärungsansatz. Die gesellschaftsgeschichtliche Dimension des Modells wird von der Annahme unterstrichen, im Konfessionalisierungsprozess eine entscheidende Stufe in der Herausbildung der Europäischen Moderne zu identifizieren. Heinz Schilling erkennt daher in der Konfessionalisierung einen Vorgang von universalhistorischer Dimension, der die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer „Vorsattelzeit“ der Moderne werden lässt. Wolfgang Reinhard vertritt dagegen von Anfang an eine andere Argumentationslinie: Er versteht Konfessionalisierung zunächst als Prozess der Kirchenbildung, dessen Auswirkungen auf Gesellschaft und Staat als nichtintendierte Nebenfolgen eines im Kern religiösen Geschehens anzusehen sind.

Den wissenschaftlichen Erfolg des Konfessionalisierungsparadigmas und sein Anregungspotential auf einer Vielzahl von Themenfeldern haben diese Unterschiede in der Argumentation nicht beeinträchtigt. Neuerdings allerdings mehren sich Kritik und Gegenentwürfe.

Es sollte in dieser Situation naheliegen, das Problem auf eine andere Ebene zu verlagern und versuchsweise zu überlegen, ob sich nicht eine Lösung ergibt, wenn man Konfessionalisierung als Symptom eines tieferliegenden Umstrukturierungsprozesses begreift, der das

Verhältnis von Politik und Religion, von Staatlichkeit und Kirchenorganisation zur hierarchisch-feudalen Grundordnung der Gesellschaft betraf. Staats-„bildung“ und Kirchen-„bildung“ – beide Begriffe verweisen auf das Entstehen institutioneller Zusammenhänge, die offenbar gegen bestehende Strukturmodelle durchgesetzt werden mussten, und für den Fall der Staatsbildung zeigt etwa die Geschichte der Stände in hinlänglicher Deutlichkeit, dass moderne Staatlichkeit gegen die Adels herrschaft entstand und letztlich sich durchsetzte, indem sie die feudale Hierarchie der Adelsgesellschaft zerstörte.

Analog kann dann Konfessionalisierung – oder auch katholische Reform – als Vorgang gedeutet werden, in dem es darum ging, Kirchlichkeit in ihrer institutionellen Form und sozialen Logik von den Strukturprinzipien der Adelsgesellschaft unabhängig zu machen und sie als sozialen Handlungsbereich mit eigener Handlungs rationalität zu etablieren. Auf diesen Punkt wird es uns besonders ankommen.

Diese Rekapitulation der Forschungsdiskussion legt für mein Thema folgendes Vorgehen nahe: Es soll die Konfessionalisierung zunächst aus herrschaftlicher und in einem zweiten Schritt aus kirchlicher Perspektive analysiert werden. Ein knapper letzter Abschnitt wird dann einige Schlussfolgerungen aus meinen Beobachtungen ziehen.

1. Herrschaft und Konfession

Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, auf das Kompositum an Rechten und Besitzungen näher einzugehen, das die habsburgische Herrschaft in Vorderösterreich kennzeichnete. Festhalten muss man allerdings, dass für den Ausbau der Landeshoheit zu einer effektiven, geschlossenen Territorialherrschaft die Voraussetzungen nicht günstig waren.

Trotz dieser schwierigen Ausgangssituation – oder besser, gerade wegen ihr – ergaben sich eine Vielzahl von Feldern, auf denen die Habsburger den Religionsbann exekutierten und schließlich auch Staatskirchenpolitik, denn um solche handelte es sich zunächst, als katholische Reformpolitik betrieben werden konnte.

Aus Sicht der Dynastie wie übrigens auch des Adels nahmen sich Kirche und Staat in der Mitte des 16. Jahrhunderts noch kaum als festgefügte Institutionen mit einem in Rechtsform gegossenen Handlungsrahmen aus, sondern als Agglomeration von frei verfügba-

ren und deswegen auch frei kombinierbaren Besitzrechten und Pfründen. Entsprechend ist ein Bruch mit dieser Grundstruktur immer dann zu verzeichnen, wenn die je eigene Handlungs rationalität von Staatlichkeit und Kirche unterschieden und auch als trennend behandelt wurde. Man kann nun sehr genau beobachten, wie im Prozess der konfessionellen Festigung und Reform diese Differenz immer genauer beachtet wurde. Kardinal Andreas und Leopold von Tirol stehen für diese Entwicklung. Ihre Karrieren waren zunächst der Versuch, dynastische Versorgungsnotwendigkeiten mit einer als Territorialpolitik verstandenen Kirchenpolitik zu verbinden. Beide entschieden sich aber dann: Andreas, indem er trotz der Einbindung in den staatlichen Machtapparat als Bischof zum unnachgiebigen Vertreter kirchlicher Interessen wurde, Leopold, indem er seine geistlichen Würden zurückgab und demonstrativ den Stand durch seine Ehe mit Claudia wechselte.

Auf anderen Feldern war der Religionspolitik als Erwerb von Pfründen und Rechten, wie die Habsburger sie betrieben, ein ebenfalls abnehmender Erfolg beschieden. Besondere Bedrohungen hatte Weingarten auszustehen, das in den 1580er-Jahren in die Kastenvogtei des Reichslandvogtes gezwungen werden sollte. Ferdinand und sein Reichsvogt beriefen sich dabei auf das Notreformationsrecht eines „eyfrigen catholischen Fürsten“. Der Versuch schlug fehl, und man kann im Gegenteil beobachten, wie Weingarten parallel zur Entwicklung anderer oberschwäbischer Klöster seine Gerichtsrechte seit 1608 bis zur Territorialherrschaft ausbaute. Über seine Selbständigkeit als geistliche Institution wachten Abt und Konvent aufmerksamer als jemals vorher. Um dem Vogt keine Eingriffsmöglichkeiten bei der Wahl des Nachfolgers zu bieten, resignierte Abt Wegelin 1627 in einer wohlüberlegten Aktion. Im nachfolgenden Schriftwechsel mit der Landvogtei berief man sich auf die „heyiligen Canones“, welche „clärlich mit sich bringen, wer bei den Electionibus Abbatum zu admittieren und zu excludieren“ sei und unterstrich damit den Anspruch auf einen kirchlichen Rechts- und Handlungsbereich eigener Dignität.

Je genauer die Grenzen zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre konturiert wurden, desto prekärer wurde naturgemäß die Rechtsstellung der Geistlichkeit und überhaupt die Abgrenzung der Rechtsbereiche. In der Steuerpflicht der Geistlichkeit, an der dem territorialen Staat in besonderem Maß gelegen sein musste, konnte die territoriale Obrigkeit in den Vorlanden ihre Interessen weitgehend behaupten. Es gelang allerdings

nicht, die Geistlichkeit in die weltliche Gerichtsbarkeit zu ziehen. Auch in Kriminalsachen blieb der Ordinarius zuständig. Innsbruck achtete streng darauf, dass seine Behörden allenfalls Amtshilfe leisteten. Umstrittener war wiederum die Inventarisierung des Klerikernachlasses, da hier die landesherrliche Seite ihre Vogteirechte ins Feld führen konnte. Im Konkordat zwischen Konstanz und Innsbruck von 1629 einigte man sich schließlich mehr auf einen Formelkompromiss als auf eine handhabbare Praxis: Wer vor Ort sei, solle inventarisieren. Bestehen und unangefochten blieb im 16. und 17. Jahrhundert ebenfalls die bischöfliche Gerichtsbarkeit über Laien in Ehe- und Schuldsachen, wie sie im Konkordat von 1498 festgehalten worden war.

Wenn die Erfolgchancen in der landesherrlichen Staatskirchenpolitik nach 1560 dem Eindruck nach eng begrenzt blieben, so eröffnete der Impuls der katholischen Reform in der Bestimmung und Formung der Glaubenspraxis bei den Untertanen ein sehr viel breiteres und offeneres Feld. Erzherzog Ferdinand war hier von der Überzeugung geleitet, daß „kein strenger oder fester band, so die menschenherzen zusammenhaltet, nit ist, als die einigkeit in der religion“. Die Zugeständnisse seiner Brüder in den anderen Ländern der österreichischen Krone an die Stände zeigten genugsam, daß daraus nur „nachteil und unrat“ erwachse.

Diese Bemerkung belegt ein sehr sicheres Gespür für die politischen und strukturellen Konsequenzen des landesherrlichen *ius reformandi*. Religionsfragen waren immer politische Fragen und sie betrafen sofort den strukturellen Kern des Staatsbildungsprozesses: die Einordnung eines Selbstständigkeit beanspruchenden Adels in einen sich ausformenden neuen institutionellen und rechtlichen Rahmen, in dem Macht konzentriert war und Politik mit dem Anspruch auftrat, für die Gesamtheit der Untertanen zuständig zu sein.

Die landständische Ritterschaft in den engeren Vorlanden hatte bis zur Mitte des Jahrhunderts kaum Interesse für die neue Lehre gezeigt. Erst in den 1570er-Jahren bekannten sich eine Reihe von Adelsfamilien zu ihr und sorgten gelegentlich auch dafür, dass ihren Untertanen nach dem Evangelium gepredigt wurde. Ferdinand und seine Räte in Innsbruck wie in Ensisheim wussten, dass es sich um eine politische Machtfrage handelte. Das kam schon in der generellen Weigerung zum Ausdruck, die Beschlüsse des Tridentinums in den ständischen Versammlungen der Vorlande überhaupt beraten zu lassen. Jetzt formulierten es die Gutachten noch deutlicher: Der Landesherr dürfe von seinem *ius*

reformandi hier nicht Gebrauch machen, denn schreite man zur Durchsetzung der Religionsmandate, so sei zu befürchten, dass die Betroffenen „sich villeicht nit außtreiben lassen, darinnenn zuesammen verbinden, bei den sectischen benachparten schuz und schirm suoohen [...]“ Kanzler Moser, der dies 1575 schrieb, beschwor eindringlich die Gefahr, dass „e[uer] f[ürstlic]h d[urc]h[lauch]t gehorsamen stend“ über neue Religionsmandate oder Exekution der alten zu „ungehorsame und abfahl“ bewogen würden. Während der gelehrte Kanzler zum Abwarten riet, skizzierte der adelige Landvogt Graf Zollern eine Lösung, die ziemlich genau den Kompromiss des absolutistischen Territorialstaats vorwegnahm: Man müsse am Hof genügend attraktive Provisionsstellen schaffen und gleichzeitig durch nachhaltige Verbesserungen im Erziehungswesen dafür sorgen, dass der Adelsnachwuchs sich für diese katholischen Hofkarrieren qualifizieren könne. Konkret schlug er vor, ein Elitekavallerieregiment aufzustellen, das nebenbei noch die Landesdefension entscheidend heben könne.

Das Kavallerieregiment wurde nicht aufgestellt, aber nach und nach entstand eine jesuitisch geprägte katholische Bildungslandschaft, die dem Adel des Südwestens jene Bedingungen bot, von denen Graf Zollern gesprochen hatte. Bei der Vergabe von Stellen in Hof und Verwaltung setzte sich das Prinzip der ausschließlichen Katholizität durch, das Ferdinand selbst anfangs noch großzügig missachtet hatte.

Diese Konstellation schuf die Voraussetzungen dafür, dass die Konfrontation sich in den nachfolgenden zwei Jahrzehnten schließlich doch entzerrte. Die Ritterschaft begnügte sich mit dem *exercitium privatum* und hielt im Regelfall ihre Untertanenschaft zur Katholizität an. Selbst der offenkundig protestantische Herr von Rappoldstein untersagte seinen Hintersassen den Fleischverzehr an Fasttagen. Im Gegenzug verzichtete der Landesherr auf Zwangsmaßnahmen und bestand nicht auf dem individuellen persönlichen Bekenntnis zur Römischen Kirche.

Um so intensiver bekümmerte die Landesherrschaft sich um die Bevölkerung in den Städten und Dörfern. Über sie ergoss sich seit den 1570er-Jahren eine wahre Flut von Religionsmandaten, an der die ältere Forschung meist den katholischen Glaubenseifer der Landesherrschaft und die jüngere den Willen zur Sozialdisziplinierung abgelesen hat. Wichtiger als Motivlagen, die weder für die Akteure und erst recht nicht für Historiker definitiv zu klären sind, scheinen die struktu-

rellen Folgen dieser Maßnahmen. Die Frage der Katholizität eröffnete breite Pfade, auf denen der Herrschaftswille des Landesherrn in Gestalt von Polizeiordnungen, Mandaten und schließlich auch Sanktionsmaßnahmen den Menschen vor Augen trat. Politische Integration, die nicht nur mediate Herrschaftsträger, sondern „Untertanen“ zu erfassen suchte, musste Raumwirkung entfalten, und beim Stand der Kommunikationsmedien waren andere „Öffentlichkeiten der Macht“, die dies bewerkstelligten, noch kaum zu erzeugen.

Die Notwendigkeit der Unterscheidung von den Protestanten verlieh sichtbaren Äußerungen der Frömmigkeit eine Bedeutung, die ihnen theologisch kaum zuzumessen war, wengleich es natürlich auch immer die in den Symbolen der Evangelischen aufgebaute dogmatische Differenz war, die sich hüben wie drüben einen sichtbaren Ausdruck suchte. Dass die regelmäßige Feier der Messe in den Pfarrgemeinden, die feierliche Gestaltung der Gottesdienste und die regelmäßige, vor allem aber würdige Teilnahme der Gläubigen in den Religionsmandaten immer wieder angemahnt wurde, zog eine Grenze zum bloßen Predigtgottesdienst der Protestanten. Noch deutlicher traten die dogmatischen Differenzen beim Verbot der Kommunion in beiderlei Gestalt hervor, wengleich hier selbst die Kirche bis ins 17. Jahrhundert hinein mit Zweideutigkeiten in der liturgischen Praxis zu kämpfen hatte.

Nur noch vermittelt ließ sich die theologische Substanz aber im Fleischverbot an Fasttagen erkennen, das, wenn man die Zahl der Mandate rechnet, seit den 1570er-Jahren gleichwohl zu den wichtigsten Bestandteilen der katholischen Glaubenspraxis aufrückte. Seine Karriere dürfte daher weniger darauf zurückzuführen sein, dass man es mit dem Opfercharakter der Messe in Zusammenhang bringen konnte, sondern mit dem Umstand, dass bereits Reformatoren wie Zwingli ihren Dissens durch demonstratives Fleischessen dokumentiert hatten. Die Missachtung des Fastengebotes, Arbeit an den vielen Heiligenfesten der Katholiken und schließlich sogar die Ablehnung des 1583 eingeführten Gregorianischen Kalenders wurden zu Indizien häretischer Gesinnung und zogen seit den 1580er-Jahren in allen Teilen der habsburgischen Vorlande entsprechende obrigkeitliche Untersuchungen und Sanktionen nach sich.

Die Förderung von Prozessionen wies bereits darüber hinaus. Seit dem vorletzten Jahrzehnt des Jahrhunderts erließen die Landesherrn in Zeiten dringen-

der Not wiederholt Aufrufe zum öffentlichen, gemeinsamen Gebet, so dass die daraufhin in den Gemeinden angesetzten 40-stündigen Gebete zur sinnfälligen Verdeutlichung des herrscherlichen Gottesgnadentums und der daraus ableitbaren Fürsorge- und Leitungspflichten wurden. Gegen Ende des Jahrhunderts traten die Habsburger immer häufiger als Stifter von großen Jahrtagen an besonderen Heiligenfesten auf. Dies war der Ansatzpunkt für die künftige Vermischung von öffentlicher Frömmigkeitsübung und prachtvoller öffentlicher Herrscherinszenierung, die den barocken Herrscherkult der *Pietas austriaca* schließlich auszeichnete.

Man muss die Ernsthaftigkeit katholischer Überzeugungen bei den habsburgischen Landesherrn der Vorlande in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht bestreiten, um zu erkennen, dass die Konfessionalisierung Gelegenheit gab, Herrschaft näher an die Untertanen zu tragen, dass sie den Adel vor die Alternative Landsässigkeit oder Glaubensemigration stellte und in der Fortsetzung traditioneller Staatskirchenpolitik Besitz- und Rechtstitel zur Ausweitung oder wenigstens doch Konsolidierung staatlicher Macht nutzbar machte.

2. Kirche und Konfession

Wenn wir uns jetzt der Kirche im Konfessionalisierungsprozess zuwenden, so entfaltet die These, sie sei im Grunde dieselbe geblieben, allein schon deswegen keine Plausibilität, weil sich die Rahmenbedingungen für die Institution wie für das Glaubensleben im Verlauf des 16. Jahrhunderts dramatisch veränderten. Die Kirche war in einem fundamentalen Sinne als Adelskirche mit der hierarchisch-feudalen Grundstruktur der Gesellschaft verflochten und musste deswegen auf zwei Ebenen auf die fortschreitende Integration staatlicher Macht, die sich gegen die Adelsgesellschaft entfaltete, reagieren: Sie musste sich als eigenständiger Handlungs- und Rechtsbereich in einem Gesellschaftsraum behaupten, der zunehmend von institutionalisierter staatlicher Macht durchsetzt wurde, und sie musste – um der eigenen institutionellen Integration willen – versuchen, die Strukturen der Adelskirche umzubauen, indem sie das Pfründen- und Eigenkirchenwesen in einen bürokratisierten Funktionszusammenhang einschmolz. Drittens aber war da die Herausforderung der „sectischen Lehren“ in Theologie und Glaubenspraxis, die sich weder durch Gewalt noch durch Ignorieren aus der Welt schaffen ließ.

Es kennzeichnet die Besonderheit der historischen Situation, dass die Entwicklungen auf diesen drei Ebenen sich wechselseitig beförderten und verstärkten, so dass Strukturbildungsvorgänge ganz unterschiedlicher Verlaufsrichtung in einem sich selbst stabilisierenden Prozess zusammenflossen, der aus der Konfessionalisierung einen wesentlichen Impuls erhielt, aber von tieferliegenden Strömen geführt war.

Abgrenzung und Ausgestaltung eines autonomen kirchlichen Handlungs- und Rechtsbereiches blieb ein schwieriges Unterfangen angesichts der Tatsache, dass hier auf einem Feld zu handeln war, dessen Formung man der wie auch immer verfassten weltlichen Macht überlassen musste, um im Gegenzug einen sozialen Raum eigener Kompetenz und Rationalität behaupten zu können. Die Kirche des 16. Jahrhunderts konnte das *brachium seculare* allenfalls noch leihweise in Anspruch nehmen. Trotzdem handelten die Bischöfe ab der Mitte des Jahrhunderts gegenüber den Fürsten nicht allein aus der Defensive. Durch das Tridentinum hatte das Canonische Recht eine Aufwertung und auch Neuprägung erfahren, so dass es jetzt gegen die Ansprüche der weltlichen Seite ins Feld geführt werden konnte. Aus dieser Situation heraus lag es für die Bischöfe nahe, den Verrechtlichungsprozess voranzutreiben, gerade um den Canones einen Freiraum zu schaffen, obwohl doch Recht und Macht auf der anderen Seite lagen. Das Konkordat von 1629 machte deutlich, dass die Kirche nicht nur das Zustandekommen dieser Verträge betrieb, sondern ihre Interessen in dieser Situation auch zu wahren wusste.

Für die Bischöfe aber fast noch wichtiger war die kirchliche Visitationshoheit über Klöster und Klerus. Nach einem ersten Anlauf 1550 fanden seit 1570 mehrere solcher Visitationen zur Kontrolle des Klerus, des Gemeindelebens sowie des Kirchen- und Heiligenvermögens statt, wobei die landesherrliche Seite auf eine beobachtende Rolle beschränkt blieb.

In den Reichsabteien rief diese neue Präsenz der Ordinarien Widerstand hervor und beförderte die Initiative zu autonomer Visitationstätigkeit. 1567 vereinbarten die oberschwäbischen Benediktineräbte eine Visitationgemeinschaft, aus der 1602 die Oberschwäbische Benediktinerkongregation hervorging.

Trotz dieser aus der strukturellen Sonderposition der Orden in der Kirchenorganisation erwachsenden Probleme erwiesen sich die Verdichtung der Visitationstätigkeit und die daraus entstehenden Reformimpulse als wichtiger Beitrag zur Umgestaltung des kirch-

lichen Raumes und insbesondere zur Bearbeitung derjenigen Probleme, die sich für die im Tridentinum gestärkte bischöfliche Leitungsgewalt aus dem Pfründen- und Eigenkirchenwesen ergaben. An dieser Stelle trat die feudale „Vorgeschichte“ der frühneuzeitlichen Kirchenorganisation mit besonderer Deutlichkeit zutage. Die in der Pfründenorganisation begründete Verklammerung von Amt und Beneficium entzog nahezu die Gesamtheit der kirchlichen Amtsträger sowohl hinsichtlich eignungsorientierter Auswahl wie dann auch in der aufgabenbezogenen Leitung dem bischöflichen Zugriff und beließ sie statt dessen in den Verwandtschafts-, Klientel- und Patronagebeziehungen, in die sie über den Inhaber der Präsentationsrechte eingebunden waren. Insbesondere beim adeligen Primarklerus – reguliert oder nicht spielte nahezu keine Rolle – entsprachen diesen Strukturzusammenhängen in der Regel ein Selbstverständnis und Verhaltensweisen, die den Erfordernissen des kirchlichen Amtes eher zufällig und auch dann noch in höchst unzulänglicher Weise gerecht wurden. Auf die sattsam bekannten Beispiele muss hier verzichtet werden. Nicht besser stand es mit dem Säkularklerus in den Pfarreien.

Die bischöflichen Gegenmaßnahmen lassen sich unter drei Schlagworten rubrizieren: Entfeudalisierung, Disziplinierung und Professionalisierung – wengleich sofort betont werden muss, dass sie zunächst mehr für zaghafte Tendenzen stehen denn für wirklich einschneidende Veränderungen.

Der definitive Schritt von einer Adelskirche zur Bischofskirche sollte in der katholischen Kirche ohnehin erst nach Säkularisation und rechtlichem Zusammenbruch des Ancien Régime gelingen. Die politischen Optionen und ihre Stellung als Reichskirche ließen nur geringen Spielraum. Weder stand es in der Macht der Bischöfe, auf das Pfründenwesen zu verzichten, noch war es möglich, einen Klerus ohne Adelsanteil zu formen. Es war allerdings deutlich spürbar, dass man hier daran ging, Grenzen zu ziehen. Das fing beim Habitus an. Da die Kleriker sich offenbar bis in den Säkularklerus hinein ein Auftreten als Standespersonen angewöhnt hatten, verbot man ihnen jetzt – in Konstanz zuerst in den Synodalstatuten von 1567 und dann über die Visitationsinstruktionen – das Tragen von langen Waffen, die Beteiligung am Jagdvergnügen wie auch den Auftritt in spektakulären weltlichen Kleidern, wie den prachtvollen durchbrochenen Hosen. Das Statut der Konstanzer Domherren von 1616 erinnerte daran, dass die Hunde der hohen Herren im Gottesdienst

nichts zu suchen hätten. Es scheint symptomatisch, wenn 1609 unter Jakob Fugger in Konstanz die Spannungen zwischen der Ritterbank im Domkapitel und den gelehrten Räten in einer offenen Auseinandersetzung um die Besetzung einer Kapitelsstelle eskalierten. Während der schwäbische Adel den Kaiser anrief und den Versorgungsgesichtspunkt betonte, verwiesen die Gelehrten in ihren Polemiken auf die Tatsache, dass wegen notorischer Unbildung keiner von den Adeligen in der Lage sei, eine Funktion in der Verwaltung des Bistums wirklich zu versehen.

Das neue Interesse an den Fähigkeiten der Kleriker ergab sich einmal aus dem spürbar besseren Bildungsstand der evangelischen Konkurrenz, dann aber aus der Einsicht, dass das Glaubensleben insgesamt nur zu ändern war, wenn die Kleriker auf den Kaplanei-, Mess- und Pfarrpfründen, wie das Tridentinum es vorgesehen hatte, sich als Gehilfen des Bischofs betätigten und ihren Seelsorgeaufgaben wirklich nachkamen.

Die entsprechenden Maßnahmen sind hier im Einzelnen nicht zu schildern. Die Grundtendenzen lassen sich im Problem des Zölibats verdeutlichen, wo ein Großteil der Spannungen und Entwicklungen kulminierte. Der Umstand, dass die Visitatoren seit den 1570er-Jahren in nahezu allen Dekanatsbezirken bei wenigstens zwei Dritteln der Kleriker Konkubinen ermittelten, führt noch einmal vor Augen, wie schwierig es für die alte Kirche war, sich aus der Gravitation des bestehenden Sozialgefüges zu befreien und sich eine neue Struktur zu geben. Im Konkubinat versammelte sich die vollständige „Gewöhnlichkeit“ und Erden schwere der Klerikerexistenz, die wegen des Pfründenwesens zunächst als Versorgungsinstitut gegenübertrat, das keinerlei Distinktion in der Lebensführung nahelegte. Für die Pfründeninhaber der Landpfarreien lag zudem auf der Hand, dass sie den bäuerlichen Betrieb ihres Pfarrwidums schon allein wegen der Viehhaltung ohne die Hilfe von jungen, kräftigen Mägden nicht zu führen vermochten. Die Landkapitel wiesen auf diese rauen Bedingungen der ländlichen Existenz bereits auf der Synode von 1567 hin und verweigerten dem entsprechenden Abschnitt der Statuten zunächst die Zustimmung.

Erst die Visitationen ab dem ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts lassen dann einen Klerus erkennen, der das geforderte Mindestmaß an universitärer Bildung aufwies, der, seinen Buchbeständen nach zu schließen, die Konfessionsgrenzen auch in seinen intel-

lektuellen Horizont eingeschrieben hatte und der in seiner Lebensführung sich nicht mehr so sehr als Pfründner präsentierte, sondern als Verwalter der kirchlichen Gnadenmittel und als Glied einer Kirche, die sich als verschieden von der weltlichen Sozialordnung begriff, als Gegenüber der staatlichen Macht und erst recht auch der Hierarchie der auf den Adel zentrierten Ständeordnung.

Die Reformation hatte sich als theologische Offensive und als Alternative der Glaubenspraxis entfaltet. Da man sich von der Welt der Evangelischen aus vielerlei Gründen nicht isolieren konnte, musste den Gläubigen jetzt das dogmatische Proprium des „alten Glaubens“ dringender als bisher verständlich gemacht und in eine sichtbar distinktiv wirkende Glaubenspraxis umgesetzt werden. Weil die Gläubigen, wie das Kinzigtal und andere Gebiete mit konfessionell gemischter Herrschaft erwiesen, in Glaubensdingen zu Irenik und synkretistischen Mischformen neigten, blieb dies eine schwierige Aufgabe, die schließlich auch auf die Form des Glaubens selbst zurückwirkte.

Um die Richtung der Veränderungen zu erfassen, kann man sich an die Programmatik der Reformsynoden halten und an die Visitationspraxis, da hier die Umgestaltungsabsichten am konzentriertesten zusammenflossen.

Der auffälligste Zug ist dabei das Bemühen, den kirchlichen Raum in seiner Sakralität zu heben und diese sichtbar und erfahrbar zu machen. Dies schloss an die Umprägung des priesterlichen Habitus an, erfasste aber sehr viel weitere Bereiche. Betont wurde die Feierlichkeit des Gottesdienstes, seine würdige Gestaltung, und um dies sicherzustellen, war es notwendig, alle Weltlichkeit aus seiner zeitlichen und räumlichen Nähe fernzuhalten.

Besondere Aufmerksamkeit zog dabei nach und nach die Hostie auf sich. Sie rückte ein in die Stellung des „Allerheiligsten“, weil sich im Wunder der Transsubstantiation die universale Macht und das heilige Wirken des Priesters und davon abgeleitet die Benediktionsgewalt der Kirche in besonderer Klarheit darstellen ließ.

An dieser Stelle begann freilich auch schwieriges Terrain für die Kirche, denn der Bedarf an schützender und helfender Kraft des Himmels war groß unter den Gläubigen. Man kann die wachsende Sensibilität der Kirche für diesen Zusammenhang beobachten, wenn man die Synodalstatuten von 1567 und 1609 gegeneinanderhält. Erst 1609 befasst sich ein erheblicher An-

teil der Einzelkapitel mit Missverständnissen und Missbräuchen, die in der Heiligenverehrung, im Gebrauch der Benediktionen, vor allem aber im Umgang mit dem Allerheiligsten aufzuspüren waren. Ein durchgehender Zug aller Anordnungen war, den Gebrauch des Allerheiligsten einzig dem Priester vorzubehalten und auf diese Weise seine Verfügbarkeit für die Gläubigen zu limitieren. Hostien sollten sorgfältig aufbewahrt werden, um sie vor Missbrauch und Einsatz im Volkszauber zu schützen; sie durften nicht mehr einfach von Laien zu Kranken getragen werden; die Aussetzung des Allerheiligsten war auf bestimmte Tage zu beschränken und es sollte dann in würdiger Weise präsentiert werden.

Trotz aller Bereitschaft der tridentinischen Kirche, die gelebte Volksfrömmigkeit lebendig zu halten und aufzunehmen, wirkte an dieser Stelle mit Macht die Eigengesetzlichkeit des laufenden Integrationsprozesses. Die Stabilisierung der Kirche als Sozialraum eigener Logik und eigener Wertehierarchien vollzog sich, indem das Profane aus dem Raum der Kirche ausgeschieden, die Fähigkeit zur Beeinflussung von Naturzusammenhängen nur noch sehr zurückhaltend gebraucht und das Außer- und Übernatürliche schließlich in der geheiligten Sphäre der Kirche konzentriert war. Nichts anderes war gemeint, wenn den Pfarrgeistlichen verboten wurde, ärztliche Künste auszuüben, man sie aber gleichzeitig anhielt, den Gebrauch des Sakraments der Letzten Ölung zu fördern. Sakralisierung verband sich daher an jeder Stelle unauflöslich mit Säkularisierung auf der anderen Seite.

Die theologische Formierung der tridentinischen Kirche und die Reform des Glaubensvollzugs zeichnet sich trotz der unübersehbaren Orientierung an der protestantischen Häresie durch die Neigung aus, nicht die Auseinandersetzung zu suchen, sondern die Gläubigen abzuschließen. Die Synoden mahnten den Klerus, in den Predigten vorsichtig zu sein und die Argumente und Ansichten der Evangelischen nicht zu nennen und zu diskutieren. Aus den seit den 1580er-Jahren ins Werk gesetzten Buchvisitationen, der Kontrolle des Buchvertriebes und schließlich der Buchzensur spricht der gleiche Geist. Erst die barocke Kontroverstheologie und die Kontroverspredigt beendeten diese Defensive. Trotzdem: die tridentinische Reform der Kirche verlief als ein Prozess der Grenzziehung und Stabilisierung, als ein Prozess, der offenkundig auch der Kirche in den habsburgischen Vorlanden dogmatisch, institutionell und im Glaubensvollzug eine neue Gestalt gab.

3. Schluss

Die Ausgangsfrage war, warum die Differenzierung der Konfessionen sich institutionell festigen konnte und zu eigenständigen Kirchentümern mit distinkter Dogmatik und klar unterscheidbaren Formen der Glaubenspraxis führte. Die Forschung thematisierte unter dem Konfessionalisierungsparadigma eher das Wie als das Warum dieses Prozesses und übersah damit, dass weder historische Notwendigkeit noch Zwangsläufigkeit in diesen Entwicklungen lag. Die institutionelle Ausformung der Konfessionskirche ist wie auch die Ausdifferenzierung politischer Macht zu einem institutionellen Sonderbereich sozialer Ordnung vielmehr ein außerordentlich voraussetzungsvoller und damit unwahrscheinlicher Vorgang, weil er quer zu bestehenden Strukturzusammenhängen lag. Noch genauer: Mit der Verdichtung frühmoderner Staatlichkeit und der Formung der Konfessionskirchen war zu beobachten, wie sich soziale Subsysteme als je eigenständigen Handlungs- und Wertsphären ausformten, die einander nicht mehr hierarchisch zugeordnet waren, sondern funktional. Nicht das *Maß* an Differenzierung nahm daher zu, sondern die *Form* der Differenzierung änderte. Die gesamte Frühe Neuzeit ist geprägt von diesem Umstellungsprozess, von der Verselbständigung des Ökonomischen, des Rechts oder auch der Wissenschaft zu eigenständigen Sozialsystemen. Damit zersetzte sich eine soziale Ordnung, die in ihrem Grundmuster auf die hierarchische Gliederung sozialer Strukturen angelegt war, wie sie in der Ständeordnung mit ihrer Adelsspitze zum Ausdruck kam. Religion und auch Politik mussten sich als eigenständige soziale Handlungsbereiche gegen dieses hierarchische Differenzierungsmuster ausformen. Es sollte gezeigt werden, dass Konfessionalisierung mit diesen Prozessen unmittelbar verbunden ist. Sie vollzog sich, weil sie es erlaubte, diese Umstellungsvorgänge zu bündeln und Strukturbildungsprozesse zu stabilisieren. In diesem Sinn ist weder die Konfessionalisierung allgemein noch die katholische Reform im Besonderen ein gesellschaftlicher Fundamentalprozess, wohl aber Symptom eines solchen Vorganges.

Bibliographie

Beemelmans, Wilhelm: Die Organisation der vorderösterreichischen Behörden in Ensisheim im 16. Jahrhundert, in: ZGO NF 22 (1907), S. 52–92, 627–656; NF 23 (1908), S. 195–220.

- Bilgeri, Benedikt: *Geschichte Vorarlbergs*, Bd. III. Ständemacht, gemeiner Mann – Emser und Habsburger, Wien usw. 1997.
- Enderle, Wilfried: *Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt Überlingen (1500–1618) im Kontext oberschwäbischer Reichsstädte*, Stuttgart 1990.
- Freitag, Werner: *Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien*, in: *Westfälische Forschungen* 42 (1992), S. 75–191.
- Gmehlin, Moritz: *Aus Visitationsprotokollen der Diözese Konstanz 1571–1786. Ein Beitrag zur Geschichte des Klerus*, in: *ZGO* 25 (1873), S. 129–204.
- Gfrörer, Franz: *Die katholische Kirche im österreichischen Elsass unter Erzherzog Ferdinand II.* in: *ZGO NF* 10 (1895), S. 481–523.
- Hirn, Josef: *Erzherzog Ferdinand von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder*, 2 Bde. Innsbruck 1885–1888.
- Holzem, Andreas: *Katholische Konfession und Kirchenzucht. Handlungsformen und Deliktfelder archidiaconaler Gerichtsbarkeit im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Westfälische Forschungen* 45 (1995), S. 295–332.
- Holl, Konstantin: *Fürstbischof Jakob Fugger von Konstanz (1604–1626) und die Katholische Reform der Diözese im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts*, Freiburg 1898, S. 94 ff.
- Kluckkohn, August: *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Zustände, insbesondere des sittlichen Lebens der katholischen Geistlichen in der Diözese Konstanz während des 16. Jahrhunderts*, in: *Zs. f. KiG.* 16 (1896), S. 590–625.
- Maurer, Hans-Martin: *Die Ausbildung der Territorialgewalt oberschwäbischer Klöster vom 14. bis zum 17. Jahrhundert*, in: *Blldt-LG* 109 (1939), S. 151–191.
- Quarthal, Franz: *Landstände und landständisches Steuerwesen in Schwäbisch-Österreich*, Stuttgart 1980.
- Reinhard, Wolfgang: *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *ZhF* 10 (1983), S. 257–277.
- Reinhard, Wolfgang, Heinz Schilling (Hgg.): *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte* 1993, Münster 1995.
- Reinhardt, Rudolf: *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567–1627*, Stuttgart 1960.
- ders.: *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat“*, Wiesbaden 1966.
- Rohde, Hans-Wilhelm: *Evangelische Bewegung und katholische Restauration im österreichischen Breisgau unter Ferdinand I. und Ferdinand II. 1521–1595. Studien zur Kirchenpolitik der Habsburger in Vorderösterreich im 16. Jahrhundert*, Diss. phil. (masch.), Freiburg 1957.
- Schilling, Heinz: *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *HZ* 246 (1988), S. 1–45.
- Schindling, Anton, Walter Ziegler (Hgg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, Bd. 7, Münster 1997.
- Schlögl, Rudolf: *Öffentliche Gottesverehrung und privater Glaube in der frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Bedeutung von Kirchenzucht und Frömmigkeit für die Abgrenzung privater Sozialräume*, in: Gert Melville, Peter von Moos (Hgg.): *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, Köln usw. 1998, S. 165–209.
- Schmidt, Heinrich Richard: *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992.
- ders.: *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Eatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, in: *HZ* 265 (1997), S. 639–682.
- Schulze, Winfried: *Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“*, in: *ZhF* 14 (1987), S. 265–302.
- Speck-Nagel, Dieter Kurt Gustav: *Die vorderösterreichischen Landstände im 15. und 16. Jahrhundert, Teil 1. Zur Geschichte, Institution und Wirkungsweise der Landstände im Elsass, Sundgau, Breisgau und Schwarzwald*, Diss. phil. Tübingen 1991.
- Synodus Constantiensis Dioecisana. Anno Christi MDCIX Pauli V. PP. V. Rudolphi II. Imp. XXXIII. Sub Jacobo Fuggero Episcopo Constantiensis undevicesimo Mensis Octobris die celebrata*, in: Johann Friedrich Schaunat, Joseph Hartzheim, Hermann Scholl (Hgg.): *Concilia germaniae*, Bd. 7, Köln 1769, S. 857 f.
- Thoma, Werner: *Die Kirchenpolitik der Grafen vom Fürstenberg im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1520–1660). Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform und der Konfessionsbildung*, Münster 1963.
- Volkland, Frauke: *Konfessionelle Grenzen zwischen Auflösung und Verhärtung. Bikonfessionelle Gemeinden in der Gemeinen Vogtei Thurgau (CH) des 17. Jahrhunderts*, in: *Hist. Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag* 5 (1997), S. 370–387.
- Zimmermann, Wolfgang: *Rekatholisierung. Konfessionalisierung und Ratsregiment. Der Prozess des politischen und religiösen Wandels in der österreichischen Stadt Konstanz 1548–1637*, Sigmaringen 1994.