

P E T R M A T Ā

*Prag/Praha*

Vorkonfessionelles, überkonfessionelles,  
transkonfessionelles Christentum. Prolegomena zu  
einer Untersuchung der Konfessionalität des  
böhmischen und mährischen Hochadels zwischen  
Hussitismus und Zwangskatholisierung

Es gehört zu den Paradoxa der tschechischen und bohemistischen Geschichtsforschung, daß bis heute keine einzige Darstellung vorliegt, die den Wandel der konfessionellen Zusammensetzung des Adels in der Periode der gerade in Böhmen und Mähren so ausgeprägten konfessionellen Pluralität zusammenfassend und systematisch erfaßt. Dies ist um so erstaunlicher, als die einmalige, durch die frühe hussitische Reformation im 15. Jahrhundert und die sukzessive Überlagerung und wechselseitige Interaktion mehrerer Bekenntnisse (Utraquismus, Brüderunität, Luthertum, Calvinismus) gekennzeichnete Entwicklung der beiden Länder ebenso wie die aufgezwungene konfessionelle Unifizierung nach dem mißlungenen Ständeaufstand 1618 bis 1620 stets auf Aufmerksamkeit stieß und Forschungen anregte. Zu Recht werden die adeligen Führungsschichten, besonders der Hochadel, zwischen der hussitischen Revolution und der Zwangskatholisierung als eine gemischtkonfessionelle Gesellschaft *par excellence* betrachtet. Dabei stellte man gern die Vorherrschaft der weltlichen Instanzen (Landesfürstentum, Stände, Grundherrschaften) über die Kirchenorganisation und ein beträchtliches Maß an Koexistenz der Glaubensrichtungen heraus. Der enge Zusammenhang zwischen dem Wandel konfessioneller Verhältnisse und der Machtstellung der Stände gehört ebenfalls in diesen Problemkomplex.

Bei näherer Betrachtung fällt jedoch auf, wie wenig systematisch das Verhältnis zwischen Adel und Konfession bisher beleuchtet wurde. So beziehen sich alle relevanten Darstellungen, die die Frage der konfessionellen Zusammensetzung des böhmischen und mährischen Adels überhaupt thematisieren, ausschließlich auf kürzere Zeiträume, sei es die Periode der Hussitenkriege und die des Hussitenkönigtums Georgs von Podiebrad,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Čornej, Petr: Lipanská křižovatka. Příčiny, průběh a historický význam jedné bitvy. Praha 1992, 47-57; Šmahel, František: Husitská revoluce, Bd. 1-4. Praha 1993, hier Bd. 4, 13f., 94, 170.

die Regierungszeit der Jagiellonenkönige,<sup>2</sup> die beiden ersten Jahrzehnte der Habsburgerherrschaft,<sup>3</sup> die Periode um die *Confessio Bohemica* von 1575,<sup>4</sup> die zwanzig Jahre der anwachsenden politisch-konfessionellen Radikalisierung vor dem böhmischen Aufstand<sup>5</sup> oder die Zwangskatholisierung nach der Schlacht am Weißen Berg.<sup>6</sup>

Ein Gesamtbild steht jedoch aus und wird sich kaum durch ein eklektisches Aneinanderreihen von Einzelerkenntnissen nachzeichnen lassen. Vielmehr existieren erhebliche Forschungslücken, die durch einen Vergleich der gewonnenen Ergebnisse überhaupt erst sichtbar werden. So lohnt es sich, Josef Maceks bemerkenswerte Feststellung, alle böhmischen und mährischen Herrengeschlechter seien unter den Jagiellonen bis 1526 wieder römisch-katholisch geworden,<sup>7</sup> mit der oft zitierten Behauptung zu vergleichen, daß sich lediglich ein Viertel des Herrenstands in beiden Ländern zur Zeit der Erteilung des Majestätsbriefes (1609) zu Rom bekannte.<sup>8</sup> Der Widerspruch vergrößert sich noch, nimmt man zur Kenntnis, daß erstens im Jahr 1609 die Konversionsbewegung im böhmischen und mährischen Herrenstand bereits in vollem Gang war, wodurch mehrere Hochadelige für Rom zurückgewonnen wurden, und daß sich zweitens der Bischof von Olmütz noch 1580 beklagt hatte, es gebe außer Zacharias von Neuhaus keinen Katholiken mehr im mährischen Herrenstand.<sup>9</sup>

2 Eberhard, Winfried: Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530. München/Wien 1981; Macek, Jaroslav: Vira a zbožnost jagellonského věku. Praha 2001.

3 Janáček, Josef: České dějiny. Doba předbělohorská, Bd. 1/1. Praha 1968, 181–227, Bd. 1/2. Praha 1984, 117–129, 162–169, 323–332; Eberhard, Winfried: Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen. München 1985.

4 Hrejsa, Ferdinand: Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny. Praha 1912, 48–67; Navrátil, Bohumil: Biskupství olomoucké 1576–1579 a volba Stanislava Pavlovského. Praha 1909, 3f.; Pánek, Jaroslav: Stavovská opozice a její zápas s Habsburky 1547–1577. K politické krizi feudální třídy v předbělohorském českém státě. Praha 1982.

5 Dvorský, František: Jaký byl číselný poměr katolíků vůči straně pod obojí 1. 1609. In: Sborník historický 2 (1884) 280–288; Hrubý, František: Moravská šlechta r. 1619, její jmění a náboženské vyznání. In: Časopis Matice moravské 46 (1922) 107–169; Winkelbauer, Thomas: Fürst und Fürstendiener. Gundaker von Liechtenstein, ein österreichischer Aristokrat des konfessionellen Zeitalters. Wien/München 1999, 85–158.

6 Knoz, Tomáš: Državy Karla staršího ze Žerotína po Bílé hoře. Osoby, příběhy, struktury. Brno 2001; Mikulec, Jiří: Rekatolizace šlechty v Čechách. Či je země, toho je náboženství. Praha 2005.

7 „Postupně se do roku 1526 všechny panské rody v Čechách a na Moravě staly členy římské církve.“ Macek: Vira, 96. Diese Behauptung mag etwas übertrieben sein, eine eindeutige Schwerpunktverlagerung zu Ungunsten des Utraquismus seit den Hussitenkriegen ist im böhmischen Herrenstand allerdings nicht zu leugnen.

8 Vgl. Anm. 5.

9 Pánek, Jaroslav: Olomoucký biskup Stanislav Pavlovský a česká šlechta. In: Okresní archiv v Olomouci 1989. Olomouc 1990, 35–58, hier 39f.; ders.: Biskup a kancléř. Stanislav Pavlovský a Vratislav z Pernštejna 1579–1582 a jejich úloha v počátcích rekatolizace Moravy. In: Časopis Matice moravské 113 (1994) 35–47, hier 45; Hrubý, František: Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou. In: Český časopis historický 40 (1934) 265–309, 41 (1935) 1–40, 237–268, hier 242, kennt drei einflußreiche katholische Familien in Mähren vor 1590.

Der Herrenstand umfaßte im 16. Jahrhundert in Böhmen, wenngleich bei rückläufiger Tendenz, rund 200–300 männliche Mitglieder, in Mähren etwa ein Drittel.<sup>10</sup> Das erwähnte Kontrastbeispiel deutet bereits an, daß sich das konfessionelle Profil dieses Standes innerhalb von drei bis vier Generationen deutlich wandelte. Gleichwohl existieren keine Arbeiten darüber, wie, wann, in welchen Situationen und mit welchen Konsequenzen Dutzende von hochadeligen Männern und Frauen ihre Konfession wechselten.<sup>11</sup>

Das Ausmaß dieses Wandels ist vielleicht noch nicht richtig wahrgenommen worden. Vielmehr wurde es bisher durch allgemeine Hinweise auf die konfessionelle Pluralität des böhmischen und mährischen Adels im 16. Jahrhundert überdeckt. Am ehesten findet man Hinweise in der Literatur über einzelne Adelige (zumeist Männer) bzw. über einzelne Adelsfamilien.<sup>12</sup> Ein Beispiel ist die Entwicklung der einflußreichen Herrenfamilie Pernstein: Seit dem Beginn der hussitischen Bewegung gehörten Mitglieder dieser Familie zur kalixtinischen Religionspartei in Mähren. Selbst im Dienst von Matthias Corvinus blieb Wilhelm von Pernstein Utraquist. Nach dem Tod des Königs 1490 konvertierte er jedoch zum römischen Glauben, wohl mit dem Ziel, die Gunst des neuen Landesherrn zu erwerben. Seine beiden Söhne neigten allerdings wiederum dem Utraquismus zu und unterstützten sogar dessen Reorientierung zur lutherischen Reformation. Die nächste Generation spaltete sich: Vojtěch, der jüngste Sproß, blieb dem Utraquismus treu und polemisierte gegen die Brüderunität. Seine älteren Brüder wählten hingegen die Konversion, wobei der hofnahe Oberstkantler Vratislav von Pernstein, der 1555 eine Hofdame aus Spanien heiratete, zum radikalen Förderer der Gegenreformation wurde. Zwei Generationen seiner Nachkommenschaft setzten diese Orientierung fort.<sup>13</sup>

Bekannt ist ferner, daß hochadelige Familien katholischer Prägung wie die Herren von Rosenberg, Lobkowitz, Schwanberg, Sternberg oder Wartenberg, die im 15. Jahrhundert gegen die Hussiten und den Hussitenkönig gekämpft und sich in konfessions-

10 Winkelbauer: Fürst, 69; Mafa, Petr: Svět české aristokracie (1500–1700). Praha 2004, 575.

11 Lediglich Materialsammlungen sind Winter, Zikmund: Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století, Bd. 1–2. Praha 1895–1896; Hrejsa, Ferdinand: Dějiny křesťanství v Československu, Bd. 1–6. Praha 1947–1950. Am umfangreichsten zur Frage der konfessionellen Entwicklung des Adels ders.: Česká konfesse (für Böhmen) und Hrubý: Luterství, 287–303 (für Mähren), ohne allerdings den Themenkomplex systematisch zu erschließen.

12 Z. B. Hrubý, František: Ladislav Velen z Žerotína. Praha 1930; Odložilík, Otakar: Karel starší ze Žerotína 1564–1636. Praha 1936; Rejchrtová, Noemi: Václav Budovec z Budova. Praha 1984; Pánek, Jaroslav: Poslední Rožmberkové. Velmoži české renesance. Praha 1989; Koldinská, Marie: Kryštof Harant z Polžic a Bezdruzic. Cesta intelektuála k popravišti. Praha/Litomyšl 2004.

13 Vorel, Petr: Páni z Pernštejna. Vzestup a pád rodu zubří hlavy v dějinách Čech a Moravy. Praha 1999; Pánek, Jaroslav: Politika, náboženství a každodennost nejvyššího kancléře Vratislava z Pernštejna. In: Vorel, Petr (Hg.): Pernštejnové v českých dějinách. Pardubice 1995, 185–198.

politischen Bünden vereint hatten, im 16. Jahrhundert dezidiert nichtkatholische Mitglieder aufwiesen. Die verstreuten Angaben lassen dabei vermuten, daß der konfessionelle Wandel des Herrenstands von einer mehrheitlich katholischen in eine überwiegend protestantische Elitengesellschaft keine Angelegenheit von einem oder von zwei Jahrzehnten nach Beginn der lutherischen Reformation war, sondern ein langfristiger Prozeß, der erst nach der Jahrhundertmitte seinen Höhepunkt erreichte.<sup>14</sup> Viele Glaubensübertritte erfolgten schon während der ersten Jahre der Habsburgerherrschaft – etwa der öffentliche Beitritt von zwanzig Adeligen zur Brüderunität in Jungbunzlau 1530<sup>15</sup> oder die rasche Lutheranisierung des bislang katholischen Adels im nord- und nordwestböhmisches Grenzgebiet zu Sachsen unter dem direkten Einfluß der dortigen Reformation.<sup>16</sup> Zahlreiche bedeutende Herren oder Herrenstandsfamilien in Böhmen wurden allerdings auch in späteren Jahrzehnten für das Luthertum, den Utraquismus oder die Brüderunität gewonnen. Einige bekannte Beispiele mögen dies verdeutlichen:

Peter Wok aus der katholischen Familie Rosenberg begann am Ende der fünfziger Jahre des 16. Jahrhunderts, seine Neigung zum Luthertum zu zeigen. Er nahm zunächst eine konfessionell gemäßigte Position außerhalb des Katholizismus ein, um 1582 nach einem inneren Reifeprozess und der Eheschließung mit einer Brüderadeligen der Unität beizutreten.<sup>17</sup> Ladislav von Lobkowitz wandte sich vermutlich erst nach der Heirat mit Magdalena von Salm-Neuburg 1565 vom Katholizismus ab.<sup>18</sup> Für seinen Verwandten Wilhelm von Lobkowitz war im väterlichen Testament 1570 noch eine katholische Erziehung vorgesehen. Wilhelm wurde allerdings spätestens seit den neunziger Jahren als entschiedener Lutheraner bekannt, der die Bekehrung seiner Untertanen vorantrieb.<sup>19</sup> Stefan Georg von Sternberg, der gemäßigte Sprecher der nichtkatholischen Ständeopposition im Jahr 1608, stammte ebenfalls aus einer katholischen Familie; unter seinen Brüdern waren zwei Malteserritter. Er dürfte kurz vor oder um 1600 zum Utraquismus übergetreten sein – vielleicht nach seiner Heirat 1593 unter dem Einfluß seiner Ehefrau, denn diese weigerte sich nach der Schlacht am Weißen Berg zu konvertieren und ging nach dem Tod des Ehemannes ins Exil.<sup>20</sup>

14 Hrubý: *Luterství*, 296.

15 Molnár, Amedeo: *Boleslavští Bratři*. Praha 1952, 120-137; Eberhard: *Monarchie*, 97-110.

16 Eberhard, Winfried: *Die deutsche Reformation in Böhmen 1520–1620*. In: Rothe, Hans (Hg.): *Deutsche in den böhmischen Ländern*. Köln/Weimar/Wien 1992, 103-123, hier 108f.; ders.: *Monarchie*, 34, 390-393; Macek: *Víra*, 339, 343.

17 Pánek: *Poslední Rožmberkové*, 112-124, 192f., 201, 212-216, 227f., 289f., 306-336.

18 Janáček, Josef: *Ženy české renesance*. Praha 1987 [1977], 63, 66; ders.: *Rudolf II. a jeho doba*. Praha 1987, 197.

19 Král, Pavel: *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550–1650*. České Budějovice 2002, 180-187. Zur Reformationstätigkeit von Lobkowitz vgl. Anm. 75.

20 Sedláček, August: *Art. ze Šternberka*. In: *Ottův slovník naučný*, Bd. 24. Praha 1906, 777-785, hier 783.

Die Glaubensübertritte zum Protestantismus lassen sich im böhmischen Herrenstand zumeist im Zeitabschnitt zwischen den zwanziger und den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts beobachten. Sie wurden dann von einer Welle der Konversionen zur katholischen Kirche abgelöst, die nach 1590 einsetzte.<sup>21</sup> Näheres über diese bedeutenden Verschiebungen in der konfessionellen Zusammensetzung des böhmisch-mährischen Adels und insbesondere des Herrenstands<sup>22</sup> wird allerdings erst eine systematische Beschäftigung mit dem Problemkomplex zutage fördern.

Die Ursache für die ungenügende Reflexion der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Adels besteht darin, daß die dominierenden Interessen in eine andere Richtung tendierten. Im Rahmen kirchenhistorischer und religionsgeschichtlicher Fragestellungen waren vorwiegend die theologische Ausbildung innerhalb der einzelnen Glaubensrichtungen und die organisatorische Formierung der Konfessionskirchen in ihrer wechselseitigen Interaktion von Bedeutung. Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen somit hauptsächlich Glaubensinhalte, Repräsentanten und Organisationseinheiten der Konfessionen. Die bis heute nachwirkenden Diskussionen entfalteten sich besonders um den Charakter der hussitischen Revolution, um die Kontinuität der böhmischen Reformation, um die dogmatische und organisatorische Eigenständigkeit des Utraquismus im Verhältnis zum Luthertum<sup>23</sup> bzw. um die Entwicklung einer friedlichen Koexistenz der Glaubensrichtungen.<sup>24</sup> In diesem Kontext wurden religiöse Handlungsweisen des Adels nur in jenen Teilaspekten beachtet, in denen diese mit der Geschichte der Konfessionsgemeinschaften interagierten, etwa Adelige als Schutzherrn, Unterstützer, aktive Mitglieder bzw. Sprecher der Konfessionen.

In politikgeschichtlichen Arbeiten kam die konfessionelle Zugehörigkeit des Adels ebenfalls nur selektiv zur Sprache. Die Forschung zielte vorwiegend auf die ständische und königliche Religionspolitik und auf das Ringen um die Legalisierung der nichtkatholischen Glaubensrichtungen. Man diskutierte dabei die Rolle des kon-

21 Winkelbauer: *Fürst*, 85-158.

22 Die konfessionellen Verhältnisse im Ritterstand mögen stabiler gewesen sein, allerdings mit einem deutlichen Übergewicht von Nichtkatholiken seit dem 15. Jahrhundert. Vgl. Macek: *Víra*, 161.

23 Außer der bereits zitierten Literatur vgl. Hrejsa, Ferdinand: *Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou*. In: *Český časopis historický* 44 (1938) 296-326, 474-485; Hrubý, František: *Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16.–17. stol.* Ebd., 45 (1939) 31-44; Krofta, Kamil: *Nový názor na český vývoj náboženský v době předbělohorské*. Ebd., 20 (1914) 1-19; ders.: *Nesmrtelný národ*, 245-344; Eberhard, Winfried: *Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus*. In: Šmahel, František (Hg.): *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*. München 1998, 213-238; Kalivoda, Robert: *Revolution and Ideologie. Der Hussitismus*. Köln/Wien 1976; David, Zdeněk V.: *Finding the Middle Way. The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*. Washington DC/Baltimore, Md. 2003.

24 Die Literatur ist zusammengefaßt bei Pánek, Jaroslav: *The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of the Reformation*. In: Grell, Ole Peter / Scribner, Bob (Hg.): *Tolerance and intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, 231-248.

fessionellen Gegensatzes im Spannungsfeld von Ständefreiheiten und landesfürstlichem Herrschaftsanspruch.<sup>25</sup> Damit wurden die konfessionspolitischen Auseinandersetzungen zwischen Ständen und Landesherrn periodisiert, Hauptkonturen der konfessionellen Fraktionierung innerhalb der Stände ausgelotet und Führungsgestalten der Religionsparteien identifiziert. Angesichts des Charakters der ständischen Parteienbildung und des Konflikts zwischen Ständeopposition und Herrscher konzentrierte sich die Forschung meist auf bedeutende Persönlichkeiten und somit lediglich auf einen bescheidenen Ausschnitt aus der Adelsgesellschaft. Es ging nicht um das religiöse Verhalten des Adels als einer soziokulturellen Gruppe. Die konfessionelle Orientierung von Adeligen betrachtete man zunächst nur in bezug auf deren (ständepolitische) Aktivität und nicht als kulturelle Merkmale.

Die Frage nach dem Wandel der Konfessionalität des Hochadels in einer längerfristigen Perspektive erfordert hingegen einen anderen Zugang zum Thema, der den Blick von den kirchengeschichtlichen, theologischen und politischen Fragen auf sozialhistorische und konfessionskulturelle Aspekte wendet und an Stelle von Konfessionen, Kirchen, Glaubensinhalten und politischen Programmen nunmehr eine soziale Gruppe, die Handlungsweisen ihrer Mitglieder und ihre Auseinandersetzung mit dem Prozeß der konfessionellen Ausdifferenzierung ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Innerhalb der aktuellen tschechischen Frühneuzeitforschung floriert zwar die Erforschung der Alltags- und Kulturgeschichte des Adels in der Frühen Neuzeit spätestens seit dem Umbruch von 1989; Fragen nach konfessionellen Aspekten in den Verhaltensweisen der Adeligen bleiben jedoch eher marginal. Die jüngere tschechische Adelforschung geht vielmehr von einer impliziten soziokulturellen Einheit der adeligen Gesellschaft aus und thematisiert auch jene Lebensbereiche des Adels, an denen die wandelnde Intensität der konfessionellen Abgrenzung abgelesen werden kann (z. B. Eheschließungen, Testamente, Bestattungen u. a.), ohne dabei direkt auf die Frage der Konfessionalität einzugehen.<sup>26</sup>

25 Eberhard: Konfessionsbildung; ders.: Monarchie; Pánek, Jaroslav: Das Ständewesen und die Gesellschaft in den Böhmisches Ländern in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg (1526–1620). In: *Historica* 25 (1985) 73–120; Bahlcke, Joachim: Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619). München 1994.

26 Koldinská, Marie: Každodennost renesančního aristokrata. Praha/Litomyšl 2001; Bůžek, Václav u. a.: Věk urozených. Šlechta v českých zemích na prahu novověku. Praha/Litomyšl 2002; Král, Pavel: Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku. České Budějovice 2004. Vgl. weiterhin die in der Reihe „Opera historica“ herausgegebenen Sammelbände. Ich selbst habe in der Analyse der hochadeligen Gesellschaft Böhmens im 16. und 17. Jahrhundert den konfessionellen Aspekt zugunsten einer sozialhistorischen Fragestellung weitgehend ausgeklammert. Vgl. Mafa, Svět, 478–522, 638–640. Jurok, Jiří: Česká šlechta a feudalita ve středověku a raném novověku. Nový Jičín 2000, bemüht sich anhand einer plumpen Quantifizierung die alte Debatte über die wirtschaftliche Fortschrittlichkeit des protestantischen Adels wiederzubeleben, ohne allerdings detaillierter und differenzierter auf die Frage der Konfessionsbildung einzugehen.

Diese Sachlage mag, aus der Perspektive der jüngeren deutschen Forschung betrachtet, Verwunderung hervorrufen. Sie ist allerdings nur eine logische Konsequenz der Tatsache, daß die Leitparadigmen in beiden Wissenschaftskulturen deutlich anders sind. War die deutsche Frühneuzeitforschung in den letzten Jahren durch das Interpretament der Konfessionalisierung, Diskussionen über seine Plausibilität, Weiterentwicklung und Übertragbarkeit auf andere Territorien Europas wie auch durch die an diesem Konzept ausgeübte Kritik geprägt, so wurde diese Debatte in der tschechischen Geschichtsschreibung – sieht man von vereinzelt Besprechungen und Berichten ab – bisher kaum rezipiert. Das Paradigma der Konfessionalisierung stellte in der tschechischen Frühneuzeitforschung kein ernsthaft diskutiertes Thema dar. Der Begriff Konfessionalisierung selbst wird zwar ab und zu verwendet, allerdings eher im Sinn einer allgemeinen Akzentlegung auf die Abgrenzung der Konfessionen voneinander und nicht als ein makrohistorisches Prozeßmodell der frühneuzeitlichen Modernisierung wie innerhalb der deutschen Debatte. Die Frage nach der Anwendbarkeit eines derartigen Konzeptes für die Geschichte der böhmischen Länder wird meistens von deutschen und österreichischen Historikern diskutiert,<sup>27</sup> sie ist aber kaum von der tschechischen Forschung weiterentwickelt worden.<sup>28</sup> Die Adelforschung in Tschechien und die Konfessionalisierungsforschung in Deutschland liefen bisher unverbunden nebeneinander her. Es könnte sich jedoch als produktiv erweisen, sie zusammenzubringen.

Wenn wir die konfessionelle Zusammensetzung des böhmisch-mährischen Adels als einen Problembereich abgrenzen wollen, so reicht es nicht, sich einfach nach der Zugehörigkeit der Adeligen zu einzelnen Glaubensrichtungen zu erkundigen. Es müssen vielmehr zunächst einige methodische Überlegungen angestellt werden: Was heißt eigentlich „konfessionelle Zugehörigkeit“ in der multikonfessionellen Gemengelage Böhmens und Mährens? Josef Válka ist mit seiner These über ältere Ansätze hinausgegangen, das adelige Verhältnis zu den Gegensätzen zwischen römisch-katholischem und utoquistischem Glauben habe seit dem späten 15. Jahrhundert undogmatische Charakterzüge angenommen, die eine friedliche Koexistenz beider religiöser Gemeinschaften ermöglichten. Damit setzte sich in der adeligen Gesellschaft bei-

27 Eberhard: Qualität; Winkelbauer, Thomas: Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch die Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 19 (1992) 317–339; Bahlcke, Joachim / Strohmeyer, Arno (Hg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999; Ohlidal, Anna: Konfessionalisierung. Ein Paradigma der historischen Frühneuzeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen. In: *Studia Rudolphina* 3 (2003) 19–28.

28 Vgl. die distanzierte Stellungnahme bei Čornejová, Ivana: Pobělohorská rekatolizace v českých zemích. Pokus o zasazení fenoménu do středoevropských souvislostí. In: dies. (Hg.): Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Praha 2003, 14–24, hier 16–18.

der böhmischer Kernländer eine Haltung durch, für welche Válka den Begriff „überkonfessionelles Christentum“ prägte. Ihm zufolge wurzelte diese Glaubensauffassung im eigentlich vorkonfessionellen Charakter des Utraquismus, der im theologischen Sinn noch keine gesonderte Konfession darstellte. Eine überkonfessionelle Denkweise erreichte laut Válka um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts ihren Höhepunkt, sie wirkte im 16. Jahrhundert nach und ließ sich noch bei Comenius feststellen. Allerdings wurde sie im Verlauf des 16. Jahrhunderts durch eine langsame Polarisierung der Konfessionen abgelöst.<sup>29</sup>

Mit dieser Interpretation hat Válka einen bedeutenden Perspektivwechsel vorgenommen. Sein Modell vermag die Ideengrundlage zu erklären, auf welcher die Koexistenz unterschiedlicher Glaubensrichtungen und deren landesgesetzliche Sanktionierungen möglich waren. Er macht damit zugleich auf die Tatsache aufmerksam, daß die Konfessionen in der Frühen Neuzeit nicht als ontologisch vorgegeben verstanden werden dürfen. Erst der Umgang mit ihnen und die Verinnerlichung der Differenzen machten die Konfessionen zu Gemeinschaften, deren Kohärenz und Grenzen wahrgenommen wurden. Die Forschung kann nur dann fruchtbar sein, wenn sie nicht nur nach der Grenze zwischen den Konfessionen sucht, sondern wenn sie das Wesen und die Intensität dieser Grenze zugleich zum Thema macht. Somit steht Válkas Interpretation im Einklang mit jüngeren Versuchen deutschsprachiger Historiker, das Konfessionalisierungskonzept durch die Erforschung der interkonfessionellen und transkonfessionellen Aspekte aufzuweichen und in eine kulturgeschichtliche Richtung zu lenken.<sup>30</sup>

Válkas Hinweis, es gehe nicht nur darum, zu welcher Konfession man sich bekannte, sondern wie die Konfession wahrgenommen und wie mit ihr umgegangen wurde, markiert einen Wendepunkt in bezug auf die Frage nach der konfessionellen Zusammensetzung des Adels. Für diesen Problembereich ergeben sich daraus jedoch ebenfalls Schwierigkeiten. Válkas Modell erweist sich nämlich als allzu holzschnittartig, um religiöse Verhaltensformen differenzierter und mit Rücksicht auf ihre anzunehmende Pluralität und Wandelbarkeit in der Zeit zu erfassen. Es läuft sogar Gefahr, alltägliche Formen und Schwierigkeiten der religiösen Koexistenz tendenziell zu verschleiern. Wie weit reichte eigentlich das konfessionsübergreifende Christentum?

29 Válka, Josef: *Stavovská Morava (1440–1620)*. Brno 1987, 64f.; ders.: *Tolerance, či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)*. In: *Studia Comeniana et historica* 18/35 (1988) 63–75; ders.: *Komenský a nadkonfesijní křesťanství*. Ebd., 24/51 (1994) 124–129; ders.: *Die „Politiques“: Konfessionelle Orientierung und politische Landesinteressen in Böhmen und Mähren (bis 1630)*. In: Bahlcke, Joachim / Bömelburg, Hans-Jürgen / Kersken, Norbert (Hg.): *Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16.–18. Jahrhundert*. Leipzig 1996, 229–241.

30 Greyerz, Kaspar von u. a. (Hg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthe. Gütersloh 2003.

Wie überkonfessionell handelte die hochadelige Gesellschaft? Gab es Formen einer außerkonfessionellen Religiosität oder eines Synkretismus? Gab es vielleicht Zonen konfessioneller Bindung in der hochadeligen Gesellschaft neben und trotz konfessioneller Indifferenz? Wie sind die massiven Umschichtungen in der konfessionellen Zusammensetzung des böhmischen und mährischen Herrenstands, wie die Rekatholisierung unter den Jagiellonenkönigen und die Protestantisierung unter den ersten Habsburgern vor dem Hintergrund eines überkonfessionellen Christentums zu erklären? Wie wurden die konfessionellen Grenzen überhaupt überschritten? Worin bestanden Glaubenswechsel und Konversionen?

Um der Gefahr zu entgehen, einen interessanten Fragenkomplex durch ein allzu flexibles und zu wenig differenziertes Konzept zu unterhöhlen, sollten Válkas Überlegungen zu einem heuristischen Instrument weiterentwickelt werden, das eine analytische Herangehensweise an das Thema adelige Gesellschaft und Konfessionalität ermöglicht – von der katholisch-utraquistischen Spaltung im 15. Jahrhundert über die Umschichtungen im Zuge der deutschen Reformation und der Öffnung der Brüderunität gegenüber dem Adel bis zur Herausbildung von abgegrenzten Konfessionsgruppen im 17. Jahrhundert. Hier kann beispielsweise von der Untersuchung Etienne François' über das langfristige Zusammenleben der katholischen und der lutherischen Religionsgemeinschaft in der paritätischen Stadt Augsburg nach dem Westfälischen Frieden ausgegangen werden.<sup>31</sup> Zwar sind die bikonfessionelle Reichsstadt im 17. und 18. Jahrhundert und die multikonfessionelle Adelsgesellschaft vom 15. bis zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in mancherlei Hinsicht grundsätzlich verschieden, dennoch läßt sich eine ähnliche Forschungsstrategie anwenden. Um eine differenzierte Antwort auf die Frage zu erhalten, wie tief der Adel durch die Parallel- oder Koexistenz unterschiedlicher Glaubensrichtungen eigentlich betroffen und gespalten war, sollten zunächst einzelne Bereiche des sozialen und religiösen Verhaltens auf konfessionell unterscheidbare Merkmale untersucht werden. Erst durch die Erforschung der konfessionalisierten und der nicht-konfessionalisierbaren Bereiche des Alltagslebens können die „unsichtbaren Grenzen“, ihre Entstehung, Härte, Durchlässigkeit und die Strategien ihrer Überwindung in den Blick genommen werden.

Dabei müssen Schwierigkeiten bei der eindeutigen Zuordnung des großen Teils des Hochadels zu einer bestimmten Konfession nicht immer als eine Konsequenz der spärlichen Quellenlage beklagt werden. Sie dienen zugleich als Beweis und Gradmesser der vorherrschenden konfessionellen Indifferenz. Ähnlich läßt sich das für die böhmische Situation typische Problem der Abgrenzung nichtkatholischer Glaubensrichtungen voneinander angesichts des Weiterwirkens der hussitischen Reformation

31 François, Etienne: *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*. Sigmaringen 1991.

betrachten, selbst wenn diese Unbestimmtheit von den Zeitgenossen nicht selten pragmatisch instrumentalisiert wurde: Die Angehörigen und Sympathisanten der als „illegal“ geltenden Konfessionen bemühten sich bekanntlich um eine Selbststilisierung als „Utraquisten“, um somit innerhalb des rechtlichen Rahmens der Bikonfessionalität gesetzlichen Schutz zu genießen.

Anders als Priester, deren Konfessionszugehörigkeit aufgrund ihrer Obödienz gegenüber einer bestimmten Kirchenorganisation und aufgrund der durch sie praktizierten Liturgie relativ klar zum Ausdruck kam und bei denen ein ausgebildetes Gruppendenken vorausgesetzt werden kann, mußte die konfessionelle Neigung der adeligen Laien nicht unbedingt eindeutig abgegrenzt sein. Zwar standen die Glaubensrichtungen selbst in Zeiten ausgeprägter Toleranz in einer prinzipiellen Konkurrenzsituation zueinander. Diese war allerdings noch nicht imstande, ein gesteigertes konfessionelles Bewußtsein der Laien zu produzieren. Die Frage darf also nicht lauten, zu welcher der Glaubensrichtungen sich ein Adelige oder eine Adelige „tatsächlich“ bekannten, sondern in welchen Situationen und auf welche Art und Weise er oder sie die Zugehörigkeit oder die Neigung zu einer Konfession überhaupt zum Ausdruck brachte.

Die hier gestellten Fragen zielen also auf jenen Bereich, der üblicherweise mit dem Begriff „konfessionelle Identität“ umschrieben wird. Allerdings ist der Skepsis bei der forschungspraktischen Operationalisierbarkeit des schwammigen Konzeptes „Identität“ zuzustimmen. Eine Parzellierung des Identitätsbegriffs in distinkte, analytisch faßbare Fragenkomplexe erweist sich als wegweisend.<sup>32</sup> So ist es vorteilhaft, zwischen prozessualen und statischen Kategorien begrifflich zu unterscheiden. Die Konfessionszugehörigkeit sollte zunächst nicht als ein gegebener Zustand, sondern eher als ein kontinuierlicher Prozeß der Identifizierung verstanden werden. Allerdings geht es dabei nicht nur um Selbstpositionierung. Die Konfessionsinhalte und -grenzen wurden nicht durch die Laien bestimmt, sondern die Laien selbst standen unter dem Druck der Fremdentifizierung seitens der Priester sowie der kirchlichen bzw. weltlichen Instanzen. Die konfessionelle Zugehörigkeit wird sichtbar an der Schnittstelle einer Selbstinszenierung der Akteure und einer externen Kategorisierung seitens der Agenten der Identifizierung. Somit ist die konfessionelle Zugehörigkeit ein Produkt der kommunikativen Praxis, in der Akteure ihre Konfessionalität wahrnehmen, verinnerlichen, sich ihrer versichern und für die Gemeinsamkeiten und Unterschiede sensibilisiert werden. Die Grenzen zwischen Konfessionen sind nicht von vornherein gegeben, sondern sie werden erst durch die Gesten, Rituale, Inszenierungen gebildet oder durch ihr Ausbleiben wieder abgebaut. Konfessionelle Gemein-

32 Brubaker, Rogers / Cooper, Frederick: Beyond „identity“. In: Theory and Society 29 (2000) 1-47.

schaften sind *imagined communities*, welche performativ hergestellt und erst durch die Betonung der Grenze zwischen *insider* und *outsider* „verdinglicht“ werden.<sup>33</sup>

Der prozeßorientierten Kategorie der Identifizierung kann auf der anderen Seite jene Perspektive gegenübergestellt werden, welche die Untersuchung der Gruppenkohärenz über objektivierte Merkmale ohne Rücksicht auf die Wahrnehmungsebene der Menschen eröffnet. Dazu gehören vor allem Fragen nach gruppeninterner Verbundenheit (Formierung der familiären und anderer Verwandtschaftsnetzwerke und Solidaritäten innerhalb der konfessionellen Gruppen) und nach gruppenspezifischen Kennzeichen (etwa konfessionsdistinkten Vornamen). Erst damit wird die Frage beantwortet werden können, inwiefern sich Prozesse der konfessionellen bzw. überkonfessionellen Identifizierung auf die Ebene der sozialen Strukturen niederschlugen.

In diesem Beitrag wird kein Anspruch erhoben, die aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Im folgenden sollen lediglich exemplarisch einige Bereiche umrissen werden, durch deren Erforschung sich die Konfessionalität des böhmischen und mährischen Adels besser erfassen ließe. Ich beschränke mich dabei auf den Herrenstand.

#### Namengebung

Der Bestand an Vornamen, dessen sich der böhmisch-mährische Hochadel bei der Taufe der Neugeborenen bediente, war relativ homogen. Es gab zwar familiendistinkte Vornamen, die hauptsächlich oder ausschließlich in bestimmten Geschlechtern verwendet wurden (Wok unter den Herren von Rosenberg, Menhart unter den Herren von Neuhaus, Pertolt unter den Herren von Lipá usw.), die am häufigsten verwendeten Vornamen waren jedoch Gemeingut. Angesichts einer hohen Kindersterblichkeit und einer lückenhaften Evidenz der verstorbenen Kleinkinder sind zwar nur Bruchstücke der Angaben überliefert, aber selbst die unvollständigen Daten ermöglichen einige verallgemeinernde Aussagen.<sup>34</sup> Die Präferenzen bei der Namenwahl änderten sich im Lauf der Zeit, und das Reservoir an Vornamen machte zwischen den Hussitenkriegen und dem Ständeaufstand einen Wandel durch. Einige im Spätmittelalter noch allgemein beliebte Vornamen wie Beneš, Boček, Ctibor, Půta oder Závise wurden im 16. Jahrhundert kaum mehr verwendet. Dagegen setzten sich Innovationen durch: Beispielsweise wurden neue Vornamen nach den Jagiellonenkönigen und

33 Zum Performanz-Konzept in der Geschichtswissenschaft vgl. Martschukat, Jürgen / Patzold, Steffen (Hg.): Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Köln 2003.

34 Ich stütze mich im folgenden hauptsächlich auf die im 16. Jahrhundert im Druck erschienenen Titularbücher und auf die Angaben der genealogischen Literatur. Darunter besitzen die Artikel über Adelsgeschlechter von August Sedláček im Ottův slovník naučný immer noch zentrale Bedeutung.

Habsburgerkaisern (Ludwig, Ferdinand, Karl, Maximilian, Rudolf, Matthias) eingeführt. Auch der Übergang von Ein-Wort-Vornamen zu Doppel- und multiplen Vornamen wurde während des 16. Jahrhunderts sichtbar. Die Namengebung unterstand zugleich einigen Gewohnheiten und sozialen Logiken, die für die Interpretation von Bedeutung sind. So war es im Adel durchaus üblich, den erstgeborenen Sohn nach seinem Großvater, später sogar nach beiden Großvätern zu benennen. Auch die Namen anderer Verwandter dienten als Vorbild; der Transfer von Vornamen zwischen verschwägerten Familien läßt sich vielfach bezeugen.<sup>35</sup> Manchmal wirkten sich ebenfalls die Patenschaften oder der Geburtstag auf die Namenwahl aus.<sup>36</sup>

Die Frage, ob sich die konfessionelle Pluralität des Herrenstands auf die Wahl der Vornamen für Neugeborene auswirkte und ob sich konfessionsdistinkte Vornamen entwickelten, kann am besten am Umgang mit den Innovationen beantwortet werden. Charakteristischerweise war der erfolgreichste unter den neuen Vornamen des untersuchten Zeitraums – Adam – vollständig transkonfessionell. Der unter dem Hochadel bis dahin äußerst seltene Name verbreitete sich rasch seit dem späten 15. Jahrhundert und blieb das ganze 16. Jahrhundert hindurch sehr beliebt. Etwas Ähnliches spielte sich später mit den Namen Eusebius bzw. Eusebia ab. Sie sind in beiden Varianten seit den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts in den Kreisen sowohl der dezidiert katholischen (Popel von Lobkowitz, Pernstein, Liechtenstein) als auch der evangelischen Familien (Waldstein, Sezima von Ústí, Bezdrůžický von Kolowrat) belegt. Bei den Herrschernamen ist ebenfalls keine eindeutige Differenzierung nach Konfessionsgruppen zu beobachten. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts läßt sich im Herrenstand überhaupt keine konfessionelle Abgrenzung durch Namengebung verfolgen.

Dies änderte sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, als sich demonstrativ einige katholische Vornamen im Adel einbürgerten. Den auffälligsten Fall stellt der bis dahin nicht verwendete Vorname Franz bzw. Franziska dar. Bemerkenswert ist schon, daß der Name zunächst – abgesehen von Franz von Thurn, einem Konvertiten zum Luthertum, der in den fünfziger Jahren aus Innerösterreich nach Böhmen übersiedelte – in beiden hispanisierten Familien Pernstein und Dietrichstein um 1570 auftauchte. Seit 1600 wurde er massenhaft gewählt, und zwar ausschließlich in den konsequent katholischen Familien – noch vor dem Ständeaufstand beispielsweise durch Karl von Liechtenstein (1604), Wilhelm Slavata (1605), Heinrich Libštejnský von Kolowrat (1607), Zdenko Adalbert von Lobkowitz (1609), Jaroslav Bořita von Martinitz (1611), Adam von Sternberg (1612), Wilhelm d. J. von Lobkowitz (1616), Wenzel Wilhelm von Lobkowitz (1617), Wenzel von Rozdražov (vor 1625) und Johann Kavka von

35 So kam beispielsweise der Name Erasmus aus der österreichischen Familie Starhemberg in der verschwägerten Familie Schwanberg in Böhmen in Gebrauch.

36 Zur adeligen Namengebung in Böhmen vgl. Koldinská: *Každodennost*, 44f.; Bůžek u. a.: *Věk*, 278f.

Říčany (vor 1625). Es ist dabei unerheblich, ob die Beliebtheit des Vornamens auf katholische Heilige oder auf den Bischof von Olmütz, Kardinal Franz von Dietrichstein, zurückzuführen ist. In beiden Fällen handelte es sich jedenfalls um eine demonstrative Geste der Zugehörigkeit zum Katholizismus. Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, daß der Name Franz zweimal in der lutheranisierter böhmisch-mährischen Linie des Grafengeschlechts Thurn auftauchte. Die Vornamen für beide um 1590 geborenen Jungen – Franz Nikolaus und Franz Bernhard (den Sohn des späteren Rebellenführers Heinrich Matthias von Thurn) – wurden nämlich nach deren Großvätern gewählt, und somit kam die soziale Logik hier zur Geltung. Da der Vorname Franz unter den Nichtkatholiken allerdings äußerst unüblich war, verbreitete er sich durch diesen sozialen, konfessionsneutralen Mechanismus nicht. In der Tat stand der Name für die konfessionelle Unterscheidung, die nach der Schlacht am Weißen Berg durch die nahezu flächendeckende Verbreitung der Namen Franz und Franziska im rekatholisierten Adel vollendet wurde.

Weniger häufig, aber mit ähnlicher Deutlichkeit wurde die demonstrative Abgrenzung auf der Seite der Katholiken in demselben Zeitraum durch andere Vornamen praktiziert – so beispielsweise Ignaz (Hynek Ignaz Novohradský von Kolowrat, 1586, Wenzel Ignaz Berka von Duba, 1611/12, Bernhard Ignaz von Martinitz, 1615, Leopold Ignaz von Lobkowitz, 1618, Vojtěch Ignaz von Sternberg, nach 1613, Franz Ignaz von Rozdražov, vor 1625). Die Bereitschaft zur Abgrenzung läßt sich ebenfalls beim Import von unüblichen weiblichen Vornamen katholischer Prägung wie Bibiana (von Pernstein, nach 1577), Ottilia (Lucia Ottilia von Neuhaus, 1582), Febronia (von Pernstein, 1596) oder Corona (Elisabeth Corona von Martinitz, vor 1607) ablesen.<sup>37</sup> Den Wunsch nach konfessioneller Einordnung belegt die Familie des Jaroslav Bořita von Martinitz, in der die katholischen Vornamen Corona, Bernhard, Ignaz, Franz, Ottilia, Benno und Valentin (die beiden letztgenannten Jungen wurden im Passauer Exil während des Ständeaufstands geboren) mit den dynastischen (Ferdinand, Leopold, Maximilian) und geläufigeren Heiligennamen (Georg, Elisabeth, Wenzel, Ludmila, Katharina, Barbara, Ursula) kombiniert wurden.

Auf der Seite der Protestanten ist kein Vorname mit ähnlich eindeutiger symbolischer Aufladung und Durchsetzungskraft wie der Name Franz unter den Katholiken zu verzeichnen. Zwar lassen sich seit dem späten 16. Jahrhundert auch unter den Evangelischen vereinzelte Ansätze zu einer konfessionsdistinkten Namengebung anhand

37 Febronia und Bibiana waren Märtyrerinnen. Zur Nonnenheiligen Odilia/Ottilia, die mit dem Gebet ihren Vater aus dem Fegefeuer ausbat, vgl. Kretzenbacher, Leopold: *Legendenbilder aus dem Feuerjenseits*. Zum Motiv des „Losbetens“ zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben. Wien 1980. Der Name Corona ging vermutlich auf die Märtyrerin zurück, deren Reliquien in Quedlinburg verehrt wurden und deren Kult gerade in diesen Jahren unter dem böhmischen Adel belegt ist. Vgl. *Příběhy Jindřicha Hýzrla z Chodů*. Praha 1979, 247f., 252.

von gott- und christuszentrierten Vornamen belegen (Theodora und Christian von Waldstein, vor 1600, Adam Gottfried Berka, 1604, Adam Gotthelf Slavata, 1616, Christian von Thurn, 1623); dies waren jedoch Einzelfälle. Alttestamentarische Vornamen, die sich schon früher im hochadeligen Umfeld durchgesetzt hatten (Joachim, Zacharias, Abraham, Judit), beweisen dagegen keine klare konfessionelle Programmatik. Die Vornamen der Reformatoren (Martin, Philipp) wurden im Adel äußerst selten verwendet.

Selbst wenn die konfessionsspezifischen Vornamen im Vergleich mit dem gemeinsamen, konfessionell neutralen Namensbestand eine Minderheit darstellten, war ihre Verwendung gerade in den zwei bis drei Jahrzehnten vor dem Ständeaufstand kaum zufällig. Sie belegen vielmehr eine Tendenz zur symbolischen Abgrenzung, wobei die systematischen Versuche vorwiegend von katholischer Seite ausgingen, ganz besonders von ihrem militanten Kern. Der protestantische Adel verhielt sich in diesem Bereich gemäßigt, sein Drang nach Abgrenzung blieb minimal. Insgesamt setzte jedoch der Differenzierungsprozeß erst am Ende des 16. Jahrhunderts ein. Davor war die Namengebung im böhmisch-mährischen Hochadel noch ein ausgesprochen konfessionsneutrales Gebiet gewesen.

### Bestattung

Ähnlich wie im Fall der Vornamenwahl war die Entscheidung über die Form des hochadeligen Begräbnisses und über den Bestattungsort kein rein konfessionelles Thema, sondern mußte im Spannungsfeld sozialer Rücksichten, familiärer Traditionen wie auch ganz praktischer Erwägungen getroffen werden. Dem konfessionellen Aspekt fiel hier dennoch eine prominente Stellung zu. Der prinzipielle Unterschied war, daß die Abgrenzung mittels der Namengebung eine bewußte Distanzierung von der transkonfessionellen Praxis erforderte. Die Bestattung hingegen stellte die Adeligen vor eine Situation, in der sie hinsichtlich ihrer konfessionellen Neigungen Farbe bekennen mußten. Eine transkonfessionelle Lösung war aus der Natur der Sache heraus nicht selbstverständlich, stellte doch jeder Bestattungsort immer einen sakralen Raum dar, der durch die Obödienz der Seelsorger und die praktizierte Liturgie konfessionsdistinkt war. Freilich blieb dabei immer noch genügend Raum für eventuelle demonstrative Gesten sozialer wie konfessioneller Art.

Von Bedeutung war ebenfalls, wer den Bestattungsort und die Form der Bestattungszeremonien bestimmte – ob es der Sterbende war oder aber seine Nachkommen. Ledige und verheiratete Frauen besaßen dabei wesentlich weniger Entscheidungsfreiheiten als Männer oder Witwen. In manchen Fällen ist eine aktive, langfristige geplante und vorbereitete Stilisierung der Bestattung zu Lebzeiten des Adeligen

nachweisbar, etwa beim Bau und der Gestaltung von Grabkapellen und Familiengrüften oder bei testamentarischen Verfügungen. In anderen Fällen reifte die Lösung aus der Improvisation. In einer multikonfessionellen Gesellschaft konnten die Entscheidungen natürlich Gegenstand von Auseinandersetzungen werden. So fühlte sich die Witwe Anna von Neuhaus, geborene Rosenberg, 1574 berufen, ihren zum Protestantismus neigenden Bruder nachdrücklich zu ermahnen, damit dieser den verstorbenen Katholiken Heinrich von Schwanberg nach katholischer Art und Weise bestattete: „Wiewohl Sie nichts darum glauben und Herr Christof von Schwanberg [ein Verwandter des Verstorbenen] gar nichts, lassen Sie ihm kein lutherisches Begräbnis bereiten.“<sup>38</sup>

Bei der Wahl des Bestattungsortes waren mehrere Rücksichten im Spiel. Pavel Král zufolge ging es dabei um die Tradition der Bestattung innerhalb der adeligen Familie, um die symbolische Prominenz des Ortes in politisch-religiöser Hinsicht und schließlich um das konfessionelle Profil der Grabstätte.<sup>39</sup> Darüber hinaus wären das besitzrechtliche Verhältnis an der für die Bestattung vorgesehenen Lokalität und die patronatsrechtliche Beziehung zu dem Kirchenobjekt zu ergänzen – gerade ein Besitzwechsel provozierte sehr oft Gründungen neuer Familiengrüfte.

Die Erforschung der hochadeligen Bestattungskultur unter konfessioneller Perspektive ist bislang nicht weit fortgeschritten. Daher können im weiteren nur einige Beispiele erwähnt werden, um die unterschiedlichen Strategien hinsichtlich der Wahl der Grabstätte und den konfessionellen Zusammenhang anzudeuten.

Die wohlhabenden Herren von Rosenberg verfügten über eine Nekropole im Zisterzienserstift Hohenfurt, einer mittelalterlichen Familiengründung. Die einmalige Kontinuität der Bestattungen – Mitglieder von insgesamt zehn Generationen des Geschlechts wurden hier begraben – war durch das ununterbrochene Besitz- und Patronatsrecht über das Kloster sowie durch die Katholizität der Familie möglich. Nur einige Kinder und Frauen wurden im späten 15. Jahrhundert in der Ägidius-Klosterkirche in Wittingau, der zweitwichtigsten Stadt der Domäne, begraben. Erst die letzten Rosenberg-Brüder entschieden sich, mit der Tradition zu brechen: Wilhelm ließ sich gemeinsam mit seiner dritten Gemahlin in der Dechanatskirche seiner Residenzstadt Krumau begraben, nachdem er das Patronatsrecht über die Kirche dem von ihm gegründeten Jesuitenkolleg übergeben hatte. Sein jüngerer, vom Katholizismus abgefallener Bruder Peter Wok bereitete seine Bestattung und die seiner Frau hingegen in der von ihm umgebauten evangelischen Dreifaltigkeitskirche in Krumau vor. Damit

38 „Poněvadž [...] vy málo v to věřite a pan Kryštof [ze] Švamberka zhoła nic, abyšte mu žádného luteriánského pohřbu činiti nedali.“ Pánek, Jaroslav (Hg.): Václav Březan. Životy posledních Rožmberků. Praha 1987, 428f.

39 Král: Smrt, 237-241, 255.



war eine symbolische Abgrenzung beabsichtigt, die auf die sich zuspitzenden konfessionellen Spannungen in der Stadt zurückging. Schließlich wurde dieser Plan jedoch fallengelassen, da die Herrschaft Krumau wegen gravierender Schulden verkauft werden mußte. So wurde der letzte Herr des Hauses Rosenberg doch, trotz seiner Zugehörigkeit zur Brüderunität, in der Familiengruft in Hohenfurt bestattet. Schon 1602 war dort seine aus dem Brüderadel stammende Gemahlin begraben worden, wodurch ein Präzedenzfall geschaffen war: Die Zisterzienser wagten es wohl nicht, gegen diese Entscheidung ihres Kollatoren zu protestieren. Woks Begräbnis, an dem brüderische, utraquistische und katholische Geistliche gemeinsam teilnahmen, war somit ein einmaliges überkonfessionelles Fest und eine Demonstration der 1609 durch den Majestätsbrief Rudolfs II. erfolgten Gleichberechtigung der Brüderunität mit den anderen Glaubensrichtungen.<sup>40</sup>

Ein ähnliches Kontinuitätsmodell auf der Seite des Brüderadels stellte die Familie Krajíř von Krajek dar: Konrad erwarb 1514 von seiner Schwester die Herrschaft Jungbunzlau und wurde zum Schutzherrn der Brüderunität, die in der Stadt den wichtigsten Stützpunkt in Böhmen besaß und der Konrad 1530 mit seiner adeligen Klientel öffentlich beitrug. Er gründete in der Stadt 1539 einen Friedhof, auf dem später eine Begräbniskirche errichtet wurde. Darin bestattete man nicht nur Konrad und seine Gemahlin, sondern auch deren Sohn, Schwiegertochter und Enkel, mit denen diese Familienlinie 1588 ausstarb, sowie andere Brüderadelige und einige führende Gestalten der Brüderunität.<sup>41</sup>

Förderte die besitzmäßige und konfessionelle Kontinuität den Erhalt von Grabstätten über Jahrzehnte hinaus, so wirkten sich gerade Besitz- und Konfessionswechsel als dynamisierende Faktoren auf die Wahl des Begräbnisorts aus. Das wird durch den Fall des oben erwähnten Protestanten Christof von Schwanberg belegt, der sich als das einzige männliche Mitglied seiner sonst katholischen Familienlinie in der Kirche in Staré Sedlo in der Nähe seines Schlosses Orлік begraben ließ, während seine Brüder und Vorfahren, beginnend mit dem Großvater, in der Franziskanerkirche zu Bechin bestattet wurden.<sup>42</sup>

40 Pangerl, M[atthias]: Das Begräbnis des letzten Herrn von Rosenberg. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 13 (1875) 87-97; Pánek: Poslední Rožmberkové, 235-237, 289, 337f.; Hlinomaz, Milan / Kolda, Vladimír: Vyšebrodský klášter – nekropole Rožmberků. In: Jihočeský sborník historický 57 (1988) 173-184; Kubíková, Anna: Českokrumlovský špitál a kostel sv. Jošta. Ebd., 66-67 (1997-1998) 104-110, hier 105; Král: Smrt, 220f., 238-240, 247f.; Šroněk, Michal: Pohřební ceremonie Petra Voka z Rožmberka a jejich konfesijní pozadí. In: Prix, Dalibor / Roháček, Jiří (Hg.): Epigraphica & sepulcralia, Bd. 1. Praha 2005, 201-215.

41 Bareš, Fr[antišek]: Starý hřbitov sv. Havla v Mladé Boleslavi. In: Památky archeologické a místopisné 15 (1890-1892) 325-334; ders.: Paměti města M[ladé] Boleslavě, Bd. 1-2. Mladá Boleslav 1920-1921, hier Bd. 1, 249-259; Molnár: Boleslavští Bratři, 122-230.

42 Sedláček, Aug[ust]: Hroby pánů ze Švamberka. In: Památky archeologické a místopisné 7 (1868) 449-451.

Unterbrechungen der Bestattungstradition aus konfessionellen Anlässen sind häufiger belegt: so beispielsweise im Fall der Herren Hassenstein von Lobkowitz. Im Nordwesten Böhmens begütert, gehörten sie vor dem Ausbruch der lutherischen Reformation zu prominenten Exponenten der katholischen Ständepartei. Seitdem sie das Patronat über das Kloster der Franziskaner-Observanten vor den Toren Kaadens 1481 innehatten, gehörte die Klosterkirche zum bevorzugten Begräbnisort der Familie. So wurde dort neben Johann, der ins Heilige Land pilgerte und eine Neigung zur Spiritualität der Franziskaner offenbarte, auch sein Neffe Wenzel bestattet. Wenzels Sohn Bohuslav Felix wurde allerdings lutherisch; als hochgestellter Nichtkatholik unter den Landesbeamten avancierte er in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts zum Führer der reformutraquistisch orientierten Stände Böhmens. Er gründete einen neuen Begräbnisort seiner Familie in der Kapelle des Schlosses Komotau, das er 1571 mit einer großen Herrschaft erworben hatte und anschließend zum Zentrum seiner Herrschaft umgestaltete. In der Schloßkapelle wurde unter Bohuslav Felix der lutherische Gottesdienst eingeführt. Sie diente zugleich dem lutherischen Bürgertum als Gotteshaus, zumal die Katholiken auf die Pfarrkirche Anspruch erhoben. In der Kapelle wurde nach seinem Sohn Adam im Jahr 1583 Bohuslav Felix selbst begraben, 1587 folgte seine Witwe. Der Erbe Bohuslav Joachim ließ hier ebenfalls seine Gemahlin bestatten. 1588 wurde die Funktion der neuen Nekropole unterbrochen, denn Bohuslav Joachim tauschte seine nordböhmischen Besitzungen gegen die Herrschaft Jungbunzlau, das oben erwähnte Bollwerk der Brüderunität in Böhmen. Bohuslav Joachim versuchte in den nachfolgenden Jahren eine lutherische Gemeinde in der utraquistisch-brüderisch gemischten Stadt zu gründen und geriet dabei mit der Brüderunität in Konflikt. Wahrscheinlich wegen seiner Schulden ließ Lobkowitz die Stadt 1595 freikaufen. Er behielt lediglich die Burg und die Herrschaft weiter. 1602 war er als Kreishauptmann der landesfürstlichen Administrative bei der Sperrung der brüderischen Kirche (*sbor*) in Jungbunzlau behilflich. Der kinderlose Bohuslav Joachim wählte allerdings nicht die von ihm lutheranisierte Johanniskirche in der verkauften Stadt zu seinem Bestattungsort, sondern ließ sich als erster und letzter seiner Familie in der Teynkirche in der Prager Altstadt begraben, dem symbolischen Zentrum des böhmischen Utraquismus.<sup>43</sup>

Nicht weniger deutlich spiegelt sich die wandelbare konfessionelle Neigung der Herren von Pernstein in ihrer Bestattungspraxis wider. Wie die Herren von Rosenberg verfügte auch dieses Adelsgeschlecht, dessen Repräsentanten im frühen 16. Jahrhun-

43 Hlaváček, Petr: Jan Hasištejnský z Lobkovic (†1517) aneb přemýšlení o františkánských komponentech lobkowiczské spirituality. In: Beneš, Regalát Petr / Hlaváček, Petr (Hg.): Historia Franciscana II. Kostelní Vydří 2005, 34-65; Hrubý, Petr: Bohuslav Felix Hasištejnský z Lobkovic. (Rodinné a majetkové zázemí luteránského předáka v předbělohorských Čechách). In: Ústecký sborník historický (2000) 98-131; Bareš: Paměti, Bd. 1, 86-107, 111, 116f., 161, 168f.; Molnár: Boleslavští Bratři, 229-243.

dert als Paradebeispiele eines überkonfessionellen Christentums galten,<sup>44</sup> über eine Nekropole in der eigenen mittelalterlichen Klostergründung im westmährischen Doubravnik. Ein Familienmitglied säkularisierte das Stift während der Hussitenkriege, ohne damit die Begräbnisfunktion der Kirche in Zweifel zu ziehen. Wilhelm von Pernstein trat jedoch 1490 vom Utraquismus zum Katholizismus über. Sein letzter Wille bestand darin, das Kloster, in dessen Kirche er bestattet werden wollte, wieder zu erneuern. Er gründete zugleich ein Minoritenkloster in der böhmischen Residenzstadt Pardubitz, dessen Kirche er als Bestattungsort der anderen von ihm ausgehenden Familienlinie vorsah. Für seine beiden sich für den Reformutraquismus einsetzenden Söhne stellte sich jedoch das Problem der Bestattung neu. Johann erbaute schließlich an der Stelle der ehemaligen Familiengründung in Doubravnik eine prächtige Kirche, die er als „Kloster“ bezeichnete, ohne das Frauenstift tatsächlich erneuert zu haben. Der Ritus der neuen Kirche war utraquistisch. Vojtěch löste das Problem durch eine Verlegung des Klosters in Pardubitz zu einer anderen Kirche in der Stadt und durch die Gründung einer utraquistischen Pfarrei bei der vorgesehenen Grabstätte. In der nächsten Generation stellte sich dasselbe Problem erneut, denn Johanns Sohn Vratislav kehrte wieder unter die römische Obödienz zurück. Er wünschte sich 1572 nachdrücklich, nach katholischem Brauch begraben zu werden. Ein Begräbnis in der Familiengruft in Doubravnik kam für ihn allerdings nur unter der Bedingung in Frage, daß die Pfarrei katholisch werde. Andernfalls sah er für sein Begräbnis eine Kapelle im Veitsdom auf der Prager Burg vor, wo er dann tatsächlich unter einem prächtigen Grabstein bestattet wurde.<sup>45</sup>

Gerade der Veitsdom verwandelte sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in eine Nekropole der katholischen Landesregenten Böhmens von großer symbolischer Kraft. War das Begräbnis des mächtigen Oberstburggrafen Zdeněk Lev von Rožmitál 1535 im Veitsdom noch ein Einzelfall, so können die durch die hochadeligen Amtsträgerfamilien Popel von Lobkowitz, Bořita von Martinitz, Pernstein und Berka von Duba vorgenommenen Verlegungen der Familiengrabstätten aus den Kirchen auf dem Land in den zentralen Sakralraum des katholischen Böhmen als Akte konfessioneller Abgrenzung in Zusammenhang mit einer deutlichen sozialen Komponente interpretiert werden.<sup>46</sup>

Es müssen hier wohl keine weiteren Beispiele angeführt werden, um zu zeigen, daß der Umgang mit der Bestattung für die konfessionelle Selbst- und Fremdent-

44 Válka, Josef: Politika a nadkonfesijní křesťanství Viléma a Jana z Pernštejna. In: Vorel (Hg.): Pernštejnové, 173-182.

45 Vorel: Páni, 94f., 112-114, 124-127, 138, 144, 152, 176-183; Král: Mezi životem a smrtí, 192f.

46 Podlaha, Ant[onin] / Hilbert, Kamil: Soupis památek historických a uměleckých. Metropolitní chrám sv. Víta v Praze. Praha 1906, 170-192.

fizierung der Hochadeligen und für die Wahrnehmung und Vergegenwärtigung konfessioneller Grenzen bei aller Indifferenz und Koexistenz im Alltag eine markante Bedeutung besaß. Allerdings stand der konfessionelle Aspekt immer im Wechselspiel mit dem sozialen Status der Adelligen. Eine ausführlichere Untersuchung der Strategien würde sicherlich unsere Kenntnisse der konfessionellen Handlungsweisen des Adels bedeutend vertiefen.

#### Gemischtkonfessionelle Ehen

In der jüngeren tschechischen Fachliteratur über den Adel liest man häufig, daß Eheschließungen zwischen Personen unterschiedlicher Glaubensrichtungen im 16. Jahrhundert üblich waren.<sup>47</sup> Obwohl diese Behauptung bisher durch keine Untersuchung empirisch untermauert wurde – die Quellenlage ermöglicht hier keine flächendeckende Forschung –, gibt es tatsächlich viele Belege für gemischte Ehen. Hinsichtlich des Umgangs mit Konfession in Heiratsangelegenheiten und während des Ehelebens bleibt jedoch vieles unklar: War die Ehe der erste Schritt zur Konversion eines der Ehepartner? Wie gestaltete sich das gemischte Eheleben? Wie wurden die Alltagsreligiosität des Ehepaars und die Erziehung der Kinder arrangiert? Wir wissen über diese Bereiche erstaunlich wenig. Obwohl wir voraussetzen können, daß gerade das gemischtkonfessionelle Eheverhalten Anlaß zur Wahrnehmung der Differenzen und zu Gesten konfessioneller Identifizierung gab, ist auffällig, wie wenige Spuren es in den Quellen hinterließ.

Der Heiratsmarkt des böhmisch-mährischen Hochadels war in sozialer und regionaler Hinsicht relativ begrenzt<sup>48</sup> und gestaltete sich lange als ein durchaus transkonfessionelles Gebiet. Hier kamen Überzeugungen der adeligen Gesellschaft über ihre Autonomie in der privaten und familiären Sphäre besonders stark zum Ausdruck – offensichtlich identifizierten sich die Adelligen nur zögernd mit der Anschauung der Kleriker, die gemischte Ehen nicht für ratsam hielten. Dies läßt sich an der Vehemenz ablesen, mit der selbst Anführer der Religionsparteien die Freiheit in Sachen Eheschließung quer über konfessionelle Grenzen hinweg verteidigten. Die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auch in Böhmen und Mähren angewandte Strategie der römischen Kurie, eine strikte Dispenspolitik zur Schließung der Reihen des katholischen Adels zu instrumentalisieren, stieß zunächst auf Widerstand und setzte sich danach

47 Koldinská: Každodennost, 166; Král: Mezi životem a smrtí, 83; Bůžek u. a.: Věk, 313-315; Vorel, Petr: Velké dějiny země Koruny české, Bd. 7 (1526-1618). Praha/Litomyšl 2005, 404f.

48 Mařa: Svět, 605-640.

nur langsam durch.<sup>49</sup> Bekannt ist der Unwille des radikalen Katholiken Christoph d. Ä. von Lobkowitz, die Verweigerung eines Dispenses für die geplante Verheiratung seiner Tochter mit dem Lutheraner Hennig von Waldstein 1596 seitens des päpstlichen Nuntius zu akzeptieren, und seine Entscheidung, die Tochter mit Waldstein durch einen utraquistischen Pfarrer verheiraten zu lassen.<sup>50</sup> Noch 1615 schloß der hochgestellte, gemäßigt katholische Amtsträger Adam von Waldstein seine zweite Ehe mit einer reichen Brüderadeligen, nachdem schon seine erste Verheiratung mit einer Protestantin Anlaß zu Mißfallen seitens des Nuntius gegeben hatte.<sup>51</sup> Die Verteidigung des Rechts auf gemischte Ehen war zugleich eine Verteidigung der sozialen Vorrechte des Hochadels, für den in der Tat nicht die konfessionell gemischten, sondern die sozial ungleichen Ehen ein kollektives Tabu darstellten. Die Ehe war ein elementarer Baustein familiärer Strategien in bezug auf die Gewährleistung der Reproduktion, des Vermögens, der sozialen Kontakte und des Ranges. Sogar nach der Schlacht am Weißen Berg setzte sich die konfessionelle Unifizierung im Bereich des hochadeligen Heiratsverhaltens nicht vorbehaltlos durch, wie Eheschließungen der neuen Fürsten mit protestantischen Reichsfürstinnen in Zusammenhang mit deren symbolischem Kapital belegen.<sup>52</sup>

Jenseits der Verteidigung der Autonomie in der Wahl der Ehepartner wäre zu fragen, ob in der hochadeligen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts der Aspekt der Konfession nicht doch zu einem gewissen Teil in die Heiratsstrategien hineinwirkte. So war es zumindest im Fall der gut erforschten Familie Rosenberg, deren Frauen konsequent mit Katholiken verheiratet wurden. Die männlichen Mitglieder vermählten sich jedoch auch mit protestantischen Partnerinnen, darunter eine Utraquistin, die Peter von Rosenberg 1483 ehelichte, zwei lutherische Reichsfürstinnen, die Wilhelm von Rosenberg im Rahmen seiner distinkten elitären Strategie heiratete, und eine Brüderadelige, mit der sein Bruder Peter Wok – allerdings erst lange nach seinem Abfall von Rom – die Ehe schloß.<sup>53</sup> Ob sich andere konfessionell homogenere Verwandtschaftsnetzwerke im Rahmen des Hochadels noch vor der intensiveren konfessionellen Abgrenzung seit dem Ende des 16. Jahrhunderts identifizieren lassen – hier wäre auf die demonstrativ katholische Heiratsstrategie der hispanisierten Familie Pernstein zu verweisen<sup>54</sup> –, kann mangels Forschungen nicht entschieden werden.

49 Ebd., 638-640.

50 Nováček, V[ojtěch] J[aromír]: Spor o nářek cti mezi Marií Valdštejnskou z Lobkovic a Pražským arcibiskupem 1596-1600. In: Věstník Královské české společnosti nauk 1904. Praha 1905, 1-58.

51 Janáček: Ženy, 177-196.

52 Maťa: Svět, 613f.

53 Macek: Vira, 388f.; Pánek, Jaroslav: Der böhmische Vizekönig Wilhelm von Rosenberg und seine deutschen Ehen. In: Tanz, Sabine (Hg.): Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Werner. Frankfurt am Main u. a. 1994, 271-300, hier 281f., 285.

54 Vorel: Páni, 259-268.

Wie sich das Zusammenleben in gemischten Ehen gestaltete, muß ebenfalls erst untersucht werden. Hier läßt sich nur konstatieren, daß es vermutlich nicht ungewöhnlich war, wenn die Ehepartner unterschiedliche Kulte praktizierten. Peter und Wilhelm von Rosenberg verpflichteten sich beispielsweise 1483, 1557 und 1561 in Heiratsverträgen, den Glauben ihrer Ehegattinnen zu wahren. Zumindest Wilhelm tat dies auch in der Praxis.<sup>55</sup> Die vierte Ehefrau Karls d. Ä. von Žerotín, des bedeutendsten Schutzherrn der Brüderunität, war Protestantin und besuchte samt ihrer Diener den evangelischen Gottesdienst.<sup>56</sup> Die Priester der Unität beklagten sich dagegen über den zum Luthertum neigenden Vojtěch von Pernstein und über Albrecht Černohorský von Boskovitz, weil diese ihre Ehefrauen am Besuch der Brüderversammlungen hinderten.<sup>57</sup>

In der Tat bedeuteten gemischte Ehen für die konfessionellen Verhältnisse im Umfeld der Familie eine potentielle Bedrohung. So nahm die nach Ladislav von Sternbergs Tod 1566 hinterbliebene, zur Reformation neigende Witwe Katharina von Lokšan kurz nach dem Ableben ihres Ehemannes eine konfessionelle Umgestaltung der Familie vor. Obwohl ihr katholische Vormünder an die Seite gestellt wurden, ging sie so weit, die Seelsorge in den von ihr verwalteten Herrschaften zu ändern und zumindest zwei Söhne an die Universität Wittenberg zu schicken. Das Ergebnis dieser Wende war ein tiefer, konfessionell genährter Familienstreit, der noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts nachwirkte.<sup>58</sup>

Ähnliches passierte vermutlich in der Familie des Oberstburggrafen Johann d. Ä. von Lobkowitz auf Bischofteinitz. Wenige Tage vor seinem Tod 1570 unterzeichnete er ein Testament, in dem er seine dritte Gemahlin Elisabeth von Roggendorf, die er 1562 als Witwe geheiratet hatte, zum Vormund über zwei Söhne und neun Töchter aus zwei Ehen bestimmte. Vermutlich neigte Elisabeth zur Reformation, denn Lobkowitz hielt es für notwendig, sie zur Wahrung der Konfession der Kinder besonders zu ermahnen und die Aufsicht darüber einem Kreis von (mehrheitlich katholischen) Verwandten zu übertragen. Der Wunsch wurde allerdings nur teilweise erfüllt, denn lediglich der erstgeborene Sohn Christoph blieb katholisch, Wilhelm dagegen wurde Lutheraner.<sup>59</sup> Wie groß insgesamt der Beitrag gemischter Ehen zu konfessionellen

55 Macek: Vira, 388f.; Pánek: Vizekönig, 280, 285.

56 Hrubý: Luterství, 25-27.

57 Hrejsa: Česká konfesse, 34f.

58 Pažout, Julius: Jednání a dopisy konsistoře pod obojí způsobou přijímajících a jiné listiny téže strany se týkající z let 1562-1570. Praha 1906, 376f., 380, 386, 398f., 403, 422-424; Sněmy české od léta 1526 až po naši dobu, Bd. 1-11, 15. Praha 1877-1954, hier Bd. 9, Nr. 354, Bd. 10, Nr. 238, 364, 368, 376, 383, 391, 406; Sedláček, August: Hrad, zámky a tvrze Království českého, Bd. 1-15. Praha 1882-1927, hier Bd. 9, 232-235; Menčík, Ferdinand: Studenti z Čech a Moravy ve Witemberku od r. 1502 až do r. 1602. In: Časopis Musea Království českého 71 (1897) 250-268, hier 263.

59 Král: Mezi životem a smrtí, 180-187; Bůžek, Václav: Manželky a děti Jana mladšího Popela z Lobkovic

Veränderungen innerhalb des böhmischen Hochadels war, läßt sich einstweilen nicht genau abschätzen. Auch dies muß weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

#### Ausübung der Patronatsrechte

Im Ringen um die normative Abgrenzung der römischen und der utraquistischen Glaubensrichtung in Böhmen setzte sich seit 1436 nicht die Grundherrschaft, sondern die Pfarrgemeinde als Kriterium der konfessionellen Aufteilung des Landes durch. Im Kuttenberger Religionsfrieden von 1485 wurde den Pfarrgemeinden das Recht auf Ausübung einer der beiden landesgesetzlich gleichberechtigten Konfessionen zuerkannt: Die Patronatsherren sollten die konfessionelle Zugehörigkeit ihrer Untertanen nicht durch Zwang ändern.<sup>60</sup> Allerdings gewährte das auf dem Status quo aufbauende Abkommen den Untertanen gerade in diesem Punkt keine Garantien. Einige Forscher setzten deshalb voraus, daß die Beschränkung der Patronatsrechte lediglich auf dem Papier bestand.<sup>61</sup> Selbstverständlich geschah jede Pfarrerernennung innerhalb eines Beziehungsgeflechts, in dem den Beteiligten jeweils unterschiedliche Handlungsspielräume blieben, wobei neben Grundherren und Untertanen kompetente Instanzen der utraquistischen oder katholischen Kirchenorganisation, d. h. lokale Dechanten bzw. Konsistorien, beteiligt waren.

Der Trend zum Eigenkirchenwesen vertiefte sich, als neue Glaubensrichtungen in Böhmen und Mähren Fuß faßten, und zwar häufig ohne klare Abgrenzung gegenüber dem Utraquismus. Das Entstehen einer konfessionellen Pluralität vor dem Hintergrund der legalisierten Bikonfessionalität steigerte den Konkurrenzdruck zwischen den Glaubensrichtungen und eröffnete neue Probleme für die Beziehung zwischen Kollatoren und etablierten Kirchenorganen. Im Kampf um die Pfarreien nahm der grundherrliche Einfluß auf die Kirchenbesetzung deutlich zu.<sup>62</sup> In Mähren löste sich die utraquistische Kirchenorganisation, deren Gestalt in mancherlei Hinsicht unklar ist, nach der Mitte des 16. Jahrhunderts auf.<sup>63</sup> Bei der Brüderunität stellte sich das

(1510–1570). In: Pánek, Jaroslav (Hg.): *Vlast a rodný kraj v díle historika. Sborník prací žáků a přátel věnovaných profesoru Josefu Petráňovi*. Praha 2004, 261–283.

60 Eberhard: *Konfessionsbildung*, 44, 56f., 99. In Mähren wurde die Aufteilung der Kirchen gewohnheitsrechtlich verankert. Vgl. Hrubý: *Luterství*, 271f.; *Válka: Stavovská Morava*, 62–64.

61 Skýbová, Anna: *K politickým otázkám dvojvěří v Českém království doby předbělohorské*. In: *Husitský Tábor 4* (1981) 145–157; Macek: *Vira*, 195–200; Hrubý: *Luterství*, 14–17, 271–274, 277, 289, 304–309, geht dagegen von einer unbeschränkten Kompetenz der Kirchenorgane aus, die erst durch den Zerfall der utraquistischen Kirchenordnung in Mähren beseitigt wurde.

62 Kavka, František / Skýbová, Anna: *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepcce habsburské rekatolizace Čech*. Praha 1968, 175–180; Eberhard: *Deutsche Reformation*, 110f.

63 Hrubý: *Luterství*, 270–281.

Problem anders. Ihre bis 1609 illegalen Gemeinden organisierten sich außerhalb des bestehenden Pfarrnetzes, so daß zwischen der Unität und anderen Konfessionen lediglich eine Konkurrenz um Gläubige, nicht aber um Kirchen und Pfarreien bestand.

Angesichts des hohen Grades konfessioneller Indifferenz wäre es falsch, von einem prinzipiellen Streben nach konfessioneller Vereinheitlichung der Untertanen seitens der Grundherren auszugehen.<sup>64</sup> Strukturelle Aspekte wie der Mangel an Priestern und aktuelle politische Konstellationen wie die unterschiedliche Intensität und Form der landesherrlichen Rekatholisierungspolitik spielten ebenfalls eine bedeutende Rolle. Eine Koexistenz zwischen Obrigkeiten und Untertanen unterschiedlichen Glaubens war in Böhmen und Mähren prinzipiell denkbar. Häufig war sie vorteilhafter für ein Zusammenleben als konfessionelle Zuspitzungen. Gerade deswegen kann der grundherrliche Umgang mit der Kirchenorganisation als ein wichtiger Anhaltspunkt für die Untersuchung der Konfessionalität des Adels dienen.

Leider fehlt bisher eine Aufarbeitung der grundherrlichen Kirchenpolitik und des Umgangs mit Patronatsrechten.<sup>65</sup> Es kann lediglich konstatiert werden, daß Beispiele eines konfessionsgeleiteten Umgangs mit dem adeligen Patronatsrecht zwischen den Hussitenkriegen und dem Ständeaufstand reichlich belegt sind – sie unterscheiden sich freilich in ihren Konsequenzen und in ihrem Konfliktpotential.<sup>66</sup> Die Entfremdung utraquistischer Pfarreien bildete gleichsam eine konstante Beschwerde der utraquistischen Religionspartei seit der Reintegration der katholischen Herren in die böhmischen Ständegemeinden aufgrund des Friedensschlusses von 1478/79.<sup>67</sup> Die Verdienste der Hochadeligen um die Ausbreitung der deutschen Reformation auf ihren Herrschaften, vor allem in Nordwestböhmen,<sup>68</sup> sind bekannt, ebenso wie das Streben einiger evangelischer Magnaten nach einheitlicher Konfessionsherrschaft mittels Kirchenordnungen innerhalb größerer mährischer Grundherrschaften seit den fünfziger Jahren.<sup>69</sup> Seit den siebziger Jahren nahmen dann Versuche einiger Grundherren

64 Macek: *Vira*, 406. Ein Beispiel aus Mähren, wie ein Grundherr um 1570 seinen Untertanen erlaubte, den Pfarrer zu wählen und damit die Konfession der Pfarrgemeinde zu bestimmen, ist zitiert bei Hrubý: *Luterství*, 294f. Derselbe Grundherr bemühte sich jedoch zugleich um eine konfessionelle Unifizierung der Kirchenorganisation auf seinen Herrschaften und nahm die Jurisdiktion über „seine“ Pfarrer in Anspruch. Ebd. 304–306.

65 Das hat schon Skýbová: *K politickým otázkám*, 151 Anm. 23, beklagt. Einen nützlichen Orientierungshilfen stellt die – leider ungedruckte – Doktorarbeit von Zahradník, Zdeněk: *Studie o církevní správě v předbělohorském období*. Praha 1980, dar, in der Wandlungen in der Obödienz der einzelnen Pfarreien in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und im frühen 17. Jahrhundert analysiert sind. An Michal Šroněk ergeht mein freundlicher Dank für diesen Hinweis. Für Mähren finden sich einige Bemerkungen bei *Válka: Stavovská Morava*, 66f.

66 Eine Ausnahme war der Brüderadel, der sich aufgrund seines Minderheitscharakters und illegalen Status der Unität eine Offensive auf Kosten anderer Denominationen nicht leisten konnte.

67 Eberhard: *Konfessionsbildung*, 47f., 52, 57, 99f.

68 Ders.: *Deutsche Reformation*, 108–113; Hrubý: *Bohuslav*, 109f.

69 Hrejsa: *Česká konfese*, 33f.; Hrubý: *Luterství*, 300, 208; *Válka: Stavovská Morava*, 167f.

um die Rekatholisierung ihrer Untertanen zu – beispielsweise durch Adam von Dietrichstein in der Herrschaft Nikolsburg in Südmähren seit den siebziger Jahren,<sup>70</sup> in den nordböhmisches Herrschaften Georgs d. Ä. von Lobkowitz seit dem Ende der achtziger Jahre,<sup>71</sup> in der südböhmischen Domäne der Herren von Neuhaus seit dem Ende der neunziger Jahre<sup>72</sup> und in den Herrschaften Jaroslav Bořitas von Martinitz in der Nähe von Prag um 1600.<sup>73</sup> Die Abtretung der Patronatsrechte zugunsten gegenreformatorischer Institutionen wie Bistümern und Jesuitenorden gehört ebenfalls in diesen Kontext.<sup>74</sup> Der zum Luthertum neigende Wilhelm von Lobkowitz hingegen bemühte sich seit den neunziger Jahren, die protestantische Predigt und den Gottesdienst in seiner katholischen Residenzstadt Bischofteinitz in Westböhmen einzuführen. Er geriet dadurch in einen Streit mit dem katholischen Stadtrat und dem Prager Erzbischof, an den sich die Ratsherren gewandt hatten. Trotz der nachhaltigen Proteste des Ordinarius vermochte er jedoch in den neunziger Jahren des 16. und im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts der katholischen Seelsorge auf seinen Herrschaften gravierende Schwierigkeiten zu bereiten.<sup>75</sup>

Diese Einzelbeispiele stellen sicherlich Extremfälle dar, zumal es sich hier um Versuche handelte, die bestehenden Verhältnisse zu verändern. Das war sicherlich nicht das Ziel aller hochadeligen Grundherren, denn nicht wenige waren mit ihren Untertanen im Glauben mehr oder weniger einig. Die Beispiele zeigen allerdings, wie wirksam die Instanz der über das Patronatsrecht verfügenden Grundherrschaft in der Tat sein konnte. Ein konsequentes und kompromißloses Vorgehen des Patronatsherrn, gar kombiniert mit grundherrlichem Zwang, war imstande, die Zugehörigkeit der Pfarreien in Frage zu stellen und die Konfessions- und Machtverhältnisse einer Grund-

70 Válka: Stavovská Morava, 170.

71 Janáček: Rudolf II., 299-303; Neudertová, Michaela: Jiří Popel z Lobkovic a prostředky rekatolizace na sklonku 16. století (Příspěvek k dějinám rekatolizace v severozápadních Čechách). In: Ústecký sborník historický (2000) 132-144.

72 Ledvinka, Václav: Item poddané své spravedlivě chrániti, opatrovati a spravovati máme (K vývoji sociálních a náboženských poměrů na dominiu pánů z Hradce mezi lety 1547 a 1627). In: Pánek, Jaroslav / Polívka, Miloslav / Rejchrtová, Noemi (Hg.): Husitství – reformace – renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela, Bd. 3. Praha 1994, 815-830; Novotný, Miroslav: Jindřichohradecká kolej Tovaryšstva Ježíšova v letech 1594–1618. In: Opera historica 6 (1998) 371-385.

73 Sněmy české, Bd. 10, Nr. 224, 226, 231, 242f., 490.

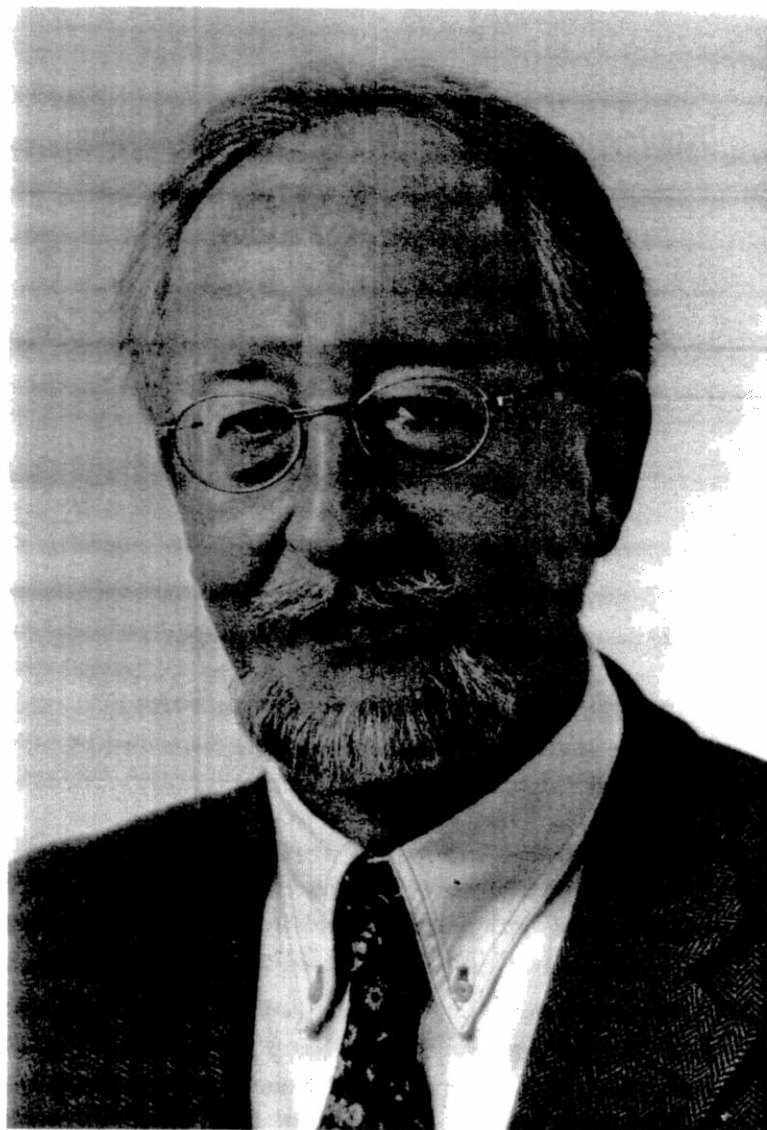
74 Pánek: Biskup, 43; Neudertová: Jiří Popel z Lobkovic, 136; Novotný: Jindřichohradecká kolej, 378.

75 Er berief einen evangelischen Prediger auf sein Schloß, der in der Stadt eine protestantische Schule eröffnete, er unternahm Vergeltungsmaßnahmen gegenüber dem Stadtrat und hinderte den Erzbischof daran, die Autorität über Seelsorger auf den Pfarreien, auf denen Lobkowitz das Patronatsrecht beanspruchte, auszuüben. Vgl. Fridrich, Jan: Velkostatek Horšovský Týn a Čečovice v letech 1539–1621 (Poměry majetkové, hospodářské, poddanské a národnostní). In: Minulostí západočeského kraje 9 (1972) 129-158; ders.: Město Horšovský Týn od poloviny 16. století do bitvy bělohorské. (Poměry právní a správní, hospodářské, sociální a poddanské, národnostní a náboženské). Ebd., 13 (1976) 109-135; Sněmy české, Bd. 9, Nr. 93, 117, 153, 156f., 517, Bd. 10, Nr. 83, 367, 375, 378, 440, 461, 489.

herrschaft umzugestalten. Dies konnte mit Unterstützung der Untertanen, etwa bei der Beseitigung eines unpopulären Pfarrers, oder auch gegen ihren Willen wie im Fall von Bekehrungsversuchen geschehen – es war jedoch ein bedeutender Faktor bei allen Versuchen um Wiedergewinnung der böhmischen Kernländer für den römischen Katholizismus. Die Fragen liegen nahe, welche Grundherren wann und durch wen für eine konfessionsgeleitete Obrigkeitpolitik überhaupt gewonnen wurden und durch welche Maßnahmen und Kanäle eine solche praktiziert wurde. Eine künftige Untersuchung der Patronatspolitik könnte unsere Kenntnisse über konfessionelle Handlungsweisen des böhmisch-mährischen Adels wesentlich erweitern.

Dieser Beitrag verfolgte das Ziel, auf ein Forschungsdesiderat aufmerksam zu machen. Die Auseinandersetzung des böhmischen und mährischen Hochadels mit dem Prozeß der Herausbildung und Ausdifferenzierung von Konfessionen ist bisher selektiv und unsystematisch beleuchtet worden – zumeist mit Rücksicht auf die politische Rolle der Stände im Prozeß der Staatsbildung, aber auch in zahlreichen anderen Teilaspekten. Untersuchungen der konfessionellen Entwicklung Böhmens und Mährens aus der Perspektive der Geschichte der Theologie, der Kirche und der Staatsbildung haben um das Thema der konfessionellen Entwicklung im Hochadel vom 15. bis 17. Jahrhundert einen weiten Bogen gemacht. Der Aspekt „Konfession“ ist daher in die gegenwärtige tschechische Adelforschung stärker einzubinden, wobei Ansätze einer kulturgeschichtlich erweiterten Konfessionalisierungsdebatte sie im wesentlichen bereichern und auf die Forschungslücken hinweisen können. Umgekehrt kann die multikonfessionelle Situation des böhmisch-mährischen Hochadels für die Debatte über Transkonfessionalität aufschlußreich sein. Hier wurde auf ein analytisches Modell hingewiesen, das eine differenzierende Betrachtung des Themas jenseits einer vorausgesetzten konfessionellen Grenze oder umgekehrt einer in allen Aspekten transkonfessionell handelnden Gesellschaft erlaubt. Als mögliche Herangehensweise bietet sich die Erforschung von Praktiken der (bewußten und unbewußten, freiwilligen und erzwungenen) konfessionellen Abgrenzung an. Schließlich ist versucht worden, vier Bereiche des sozialen Verhaltens exemplarisch zu bestimmen, welche unter der Frage untersucht werden können, inwiefern konfessionell unterscheidbare Merkmale darin eine Rolle spielen. Dabei geht es an dieser Stelle aber nur um eine Problemskizze: Für eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Thema sind angesichts des Forschungsstandes eingehendere (Quellen-)Forschungen unumgänglich.

N 840



Winfried Eberhard

# Konfessionelle Pluralität als Herausforderung

Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter  
und Früher Neuzeit

*Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag*

Herausgegeben von  
Joachim Bahlcke, Karen Lambrecht und  
Hans-Christian Maner

**BIBLIOTHEK**  
des Instituts f. österreichische  
Geschichtsforschung  
**UNIVERSITÄT 1010 WIEN**



LEIPZIGER UNIVERSITÄTSVERLAG GMBH  
2006