

DOCUMENTA PRAGENSIA

XXXIII

DOCUMENTA PRAGENSIA
XXXIII



Řídí Václav Ledvinka a Jiří Pešek

ARCHIV HLAVNÍHO MĚSTA PRAHY

MĚSTO V PŘEVRAtech KONFESIONALIZACE V 15. AŽ 18. STOLETÍ

Stati a rozšířené příspěvky z 31. vědecké konference Archivu hlavního města Prahy, uspořádané ve spolupráci s Historickým ústavem Akademie věd ČR, v. v. i., a Institutem mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy ve dnech 9. a 10. října 2012 v Clam-Gallasově paláci v Praze

THE TOWN IN THE UPHEAVAL OF CONFESSIONALISATION BETWEEN THE FIFTEENTH CENTURY AND EIGHTEENTH CENTURY

Papers and expanded works from the 31st Research Conference of the Prague City Archives held in cooperation with the Institute of History at the Academy of Sciences of the Czech Republic and the Institute of International Studies in the Faculty of Social Sciences of Charles University on 9–10 October 2012 at the Clam-Gallas Palace in Prague

SCRIPTORIVM

Praha 2014

Šéfredaktor: Doc. PhDr. Václav Ledvinka, CSc.

Redakční rada:

PhDr. Olga Fejtová, Ph.D., Doc. PhDr. Michaela Hrubá, Ph.D.,
PhDr. Hana Jordánková, Doc. PhDr. Václav Ledvinka, CSc. (předseda),
Dr. Robert Luft, PhDr. Miloslava Melanová, Prof. Dr. Zdzisław Noga,
Prof. PhDr. Jiří Pešek, CSc., Prof. PhDr. Roman Prahel, CSc., Doc. PhDr.
Marie Ryantová, CSc., Dr. Simona Slanicka, Mgr. Tomáš Sterneček, Ph.D.,
Mgr. Hana Vobrátilková, Ph.D., Prof. Dr. Volker Zimmermann

Lektorovali:

Mgr. Jiří Just, Th.D.

Prof. PhDr. Svatava Raková, CSc.

© Archiv hlavního města Prahy, 2014

ISBN 978-80-86852-67-6 (Archiv hl. m. Prahy)

ISBN 978-80-88013-24-2 (Scriptorium)

ISSN 0231-7443

*Sborník je zařazen na European Reference Index for the Humanities
and the Social Sciences (ERIH PLUS)*

OBSAH / CONTENTS / INHALT

| | |
|--|-----|
| OLGA FEJTOVÁ, Město v převratech konfesionalizace [The Town in Confessional Upheaval / Die Stadt in den Umwälzungen der Konfessionalisierung] | 9 |
| JIŘÍ MIKULEC, Koncept konfesionalizace a náboženské dějiny českých zemí [The Concept of Confessionalisation and the Religious History of the Bohemian Lands / Das Konfessionalisierungskonzept und die Religionsgeschichte der böhmischen Länder]..... | 27 |
| TOMÁŠ MALÝ, Sociálněstrukturní předpoklady katolické obnovy: královská města 1550–1700 [Soziostrukturelle Voraussetzungen der katholischen Erneuerung: die königlichen Städte 1550–1700]..... | 33 |
| MAREK ĎURČANSKÝ, Rekatolizace v českých královských městech v prvním pobělohorském desetiletí. Pokus o srovnání [Die Rekatholisierung in den böhmischen königlichen Städten im ersten Jahrzehnt nach der Schlacht am Weißen Berg. Ein Komparationsversuch] | 45 |
| JOSEF HRDLIČKA, Vrchnostenská města mezi konfesní pluralitou a „šlechtickou konfesionalizací“ (1520–1620) [Patrimonialstädte zwischen konfessioneller Pluralität und „Adelskonfessionalisierung“ (1520–1620)]..... | 59 |
| BLANKA ZILYNSKÁ, Město Praha a utrakvistická církev: role konšelů při obsazování „dolní konzistoře“ (do roku 1547) [Die Stadt Prag und die utraquistische Kirche: Die Rolle der Ratsherren bei der Besetzung des „unteren Konsistoriums“ (bis 1547)] | 85 |
| JIŘÍ PEŠEK, Pražské kontexty tvorby České konfese 1575 [Prager Kontexte im Entstehungsprozess der Confessio Bohemica 1575]..... | 95 |
| JAN BOUČEK, Zásahy Pavla Michny z Vacínova do konfesijních poměrů pobělohorské Prahy [Die Eingriffe des Paul Michna von Waitzenau in die konfessionellen Verhältnisse der Prager Städte in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg]..... | 105 |
| ONDŘEJ JAKUBEC, Konfesijní spory v raně novověké Olomouci, jejich charakter, aktéři a vizuální stopy [Konfessionelle Streitigkeiten im frühneuzeitlichen Olmütz – Charakter, Akteure und visuelle Spuren]..... | 123 |
| PAVLA JIRKOVÁ, Od Sperata ke Strobachovi. Jihlava v převratech konfesionalizace v 16. až 17. století [Von Speratus zu Strobach. Iglau in den Umwälzungen der Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert]..... | 159 |

| | |
|--|-----|
| JOSEF KADEŘÁBEK, Proměny slánských měšťanských elit v letech 1610–1635. Sociální sítě, paměť, identita [Der Wandel der Schlaner bürgerlichen Eliten in den Jahren 1610–1635. Soziale Netzwerke, Gedächtnis, Identität] | 185 |
| MARIE RYANTOVÁ, „Ti Sedlčanští, kteří tak v své urputnosti zůstávají...“ Město Sedlčany a jeho obyvatelé v centru lobbkovicke konfesionalizace [„Die Sedlčaner, die so in ihrer Halsstarrigkeit verharren...“ Die Stadt Sedlčany und ihre Einwohner im Zentrum der Lobkowitzter Konfessionalisierung]..... | 207 |
| TOMÁŠ STERNECK, Konfesijní minorita ve městě „náboženství papeženského“. Českobudějovičtí nekatolíci na počátku 17. století a jejich politická vystoupení [Eine konfessionelle Minderheit in einer Stadt „päpstlicher Religion“. Die Böhmisches Budweiser Nichtkatholiken zu Beginn des 17. Jahrhunderts und ihr politisches Auftreten]..... | 223 |
| SIXTUS BOLOM-KOTARI, Každodenní život městských protestantských komunit pozdního 18. století. Brno a Nové Město na Moravě [Der Alltag der städtischen protestantischen Gemeinschaften im späten 18. Jahrhundert. Brünn und Neustadt in Mähren]..... | 269 |
| LESZEK ZYGMER, Die multikonfessionelle Gesellschaft in den polnischen Städten des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit [Multi-Confessional Society in Polish Cities of the Late Middle Ages and Early Modern Period]..... | 299 |
| MONIKA FROHNAPFEL, Umbrüche der Konfessionalisierung im Erzstift Mainz. Die Beispiele Mainz und Erfurt [Confessionalisation Changes in the Mainz Archdiocese. The Examples of Mainz and Erfurt]..... | 315 |
| HELENA ZIMMERMANN, Víra, nebo profit. Role vyznání ve sňatkové politice norimberské ekonomické elity v letech 1550–1650 [Glaube oder Profit. Die Rolle des Bekenntnisses in der Eheschlusspolitik der Nürnberger Wirtschaftselite in den Jahren 1550–1650] ... | 341 |
| IRIS FLESENKÄMPER, „Malum culpae et malum poenae“: Rechtskultur zwischen Sünden- und Strafbuch im frühneuzeitlichen Bremen [‘Malum culpae et malum poenae’: The Legal Culture between Disciplining Sin and Punishment in Early Modern Bremen] | 357 |
| KARL VOCELKA, Barocke Frömmigkeitsformen in Wien als Mittel der Konfessionalisierung [Baroque Piety in Vienna as a Means of Konfessionalisierung] | 379 |
| EVA KOWALSKÁ, Sila a slabosť uhorských miest v procese konfesionalizácie [Stärke und Schwäche der ungarischen Städte im Konfessionalisierungsprozess] | 403 |

| | |
|--|-----|
| VILIAM ČIČAJ, Sloboda alebo tolerancia. Konfesiónálne spolužitie v uhorských slobodných kráľovských mestách [Freiheit oder Toleranz. Konfessionelles Zusammenleben in den ungarischen freien Königsstädten] | 425 |
| ISTVÁN H. NÉMETH, Unterdrückung oder Reform? Die Rekatholisierung in den ungarischen königlichen Freistädten [Suppression or Reform? Re-Catholicisation in Hungarian Royal Free Towns].... | 435 |
| ANNAMÁRIA KÓNYOVÁ, Kalvinizmus ako neželaný fenomén v konfesionalizácii hornouhorských slobodných kráľovských miest [Der Calvinismus als unerwünschtes Phänomen in der Konfessionalisierung der oberungarischen freien Königsstädte] | 451 |
| ÁRPÁD TÓTH, A Protestant Burgher Elite in a Predominantly Catholic Society? The Social Network and Political Position of German Lutheran Burghers in Hungarian Towns in the Period of the 'Silent Counter-Reformation' in the Eighteenth Century [Eine protestantische bürgerliche Elite in einer überwiegend katholischen Gesellschaft? Die sozialen Netzwerke und die politischen Positionen der deutschen lutherischen Bürger in ungarischen Städten während der „stillen Gegenreformation“ des 18. Jahrhunderts] | 465 |
| LILIANA LEWANDOWSKA, Zwischen der lutherischen Orthodoxie und dem Pietismus in Danzig im Ausgang des 17. Jahrhunderts [Between Lutheran Orthodoxy and Pietism in Gdańsk at the End of the Seventeenth Century] | 483 |
| SŁAWOMIR KOŚCIELAK, Katholische „Ersatz“-Eliten im protestantischen Danzig an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert [The Catholic 'Substitute' Elite in Protestant Gdańsk at the Turn of the Eighteenth Century] | 507 |
| JANA SVOBODOVÁ, Návrat menších bratří do (post)hussitských měst [Die Rückkehr der Minderbrüder in die (nach)hussitischen Städte] | 523 |
| JAN PAŘEZ, Strahovský klášter a jeho vedlejší právo na Pohořelci v předbělohorské době: od náboženské koexistence k náboženskému monopolu [Kloster Strahov und sein Nebenrecht auf dem Pohořelec in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg: von religiöser Koexistenz zum religiösen Monopol] | 535 |
| TOMÁŠ ČERNUŠÁK, Kláštery a konfesní proměna městské společnosti v Brně v 16. století [Die Klöster und der konfessionelle Wandel der städtischen Gesellschaft in Brünn im 16. Jahrhundert]..... | 545 |

| | |
|---|-----|
| BOGUSŁAW CZECHOWICZ, Defensor fidei catholice secundum ritum universalis ecclesie. Ein steinernes Denkmal der Protokfessionalisierung oder über die bildhauerischen Verzierungen des Rathauses in Breslau aus den Jahren 1461–1466 [Defensor fidei catholice secundum ritum universalis ecclesie. A Stone Memorial to Anti-Confessionalisation, or Sculptural Decoration of the Town Hall in Wrocław from 1461–1466]..... | 553 |
| ZDEŇKA MÍCHALOVÁ, Odraz reformace v obrazových pramenech vrchnostenských měst Zachariáše z Hradce [Das Echo der Reformation in den Bildquellen der Patrimonialstädte des Zacharias von Neuhaus] | 573 |
| RADMILA PRCHAL PAVLÍČKOVÁ, Dvě pohřební kázání od svatého Salvátora. Luteráni na Starém Městě pražském [Zwei Leichenpredigten aus St. Salvator. Lutheraner in der Prager Altstadt]..... | 591 |
| PETR VOIT, Konfesionální flexibilita a česká knižní kultura první poloviny 16. století [Konfessionelle Flexibilität und Buchkultur in Böhmen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts]..... | 611 |
| MARTIN HOLÝ, Mezi mýtem a realitou. Konfesionalizace vzdělávání ve městech v zemích České koruny v 16. a 17. století [Zwischen Mythos und Realität. Die Konfessionalisierung der Bildung in den Städten der Länder der Böhmisches Krone im 16. und 17. Jahrhundert]..... | 623 |
| PİOTR KOCIUMBAS, Zu den Reminiszenzen an Konfessionsstreitigkeiten in den zu Danzig des 18. Jahrhunderts entstandenen musikalischen Dramen [Reminisces on the Confessional Disputes in Musical Dramas from Eighteenth-Century Gdańsk]..... | 637 |
| Summary / Zusammenfassung (<i>Olga Fejtová</i>)..... | 657 |
| Seznam autorů | 753 |

SUMMARY / ZUSAMMENFASSUNG

OLGA FEJTOVÁ

Translated by Zuzana Maritzová / Übersetzt von Anna Ohlidal

THE TOWN IN THE UPHEAVAL OF CONFESSIONALISATION BETWEEN THE FIFTEENTH CENTURY AND EIGHTEENTH CENTURY

Papers and expanded works from the 31st Research Conference of the Prague City Archives held in cooperation with the Institute of History at the Academy of Sciences of the Czech Republic and the Institute of International Studies in the Faculty of Social Sciences of Charles University on 9–10 October 2012 at the Clam-Gallas Palace in Prague

DIE STADT IN DEN UMWÄLZUNGEN DER KONFESSIONALISIERUNG IM 15. BIS 18. JAHRHUNDERT

Abhandlungen und erweiterte Beiträge der 31. wissenschaftlichen Konferenz des Archivs der Hauptstadt Prag, veranstaltet in Zusammenarbeit mit dem Historischen Institut der Akademie der Wissenschaften ČR, v. v. i. und dem Institut für internationale Studien der Fakultät für Sozialwissenschaften der Karls-Universität am 9. und 10. Oktober 2012 im Palais Clam-Gallas in Prag

OLGA FEJTOVÁ, *The Town in Confessional Upheaval* (pp. 9–25)

More than half a century has passed (1956) since church historian Ernst Walter Zeeden, speaking at a conference of German historians, voiced his theory on 'Konfessionsbildung' (confessional education) as a process for building the spiritual and organisational strength of the Christian faith, as was seen with the emergence of Protestantism. This process contained both dogma and church organisation, and its implementation in the everyday life of society also touched on the building and functioning of the state, the church and the daily life of church and secular individuals.¹ Two decades later, this definition inspired the next generation of German historians in the area of social history, which they used (along with the systematic theory of Niklas Luhmann and the psychological postulates of Erik H. Eriksons) to create the concept of confessionalisation (**Konfessionalisierung**). German historians Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling formulated (initially independently) the principles of this concept at the end of the 1970s.² In their basic programme studies, confessionalisation was no longer an exclusively church-political historical process, despite being based on religion and the church, which were still the centre and the confluence of society in the Early Modern period. Confessionalisation was defined as a complex and long-term process of society-wide changes, i.e. a 'fundamental' social process. It was fundamental in the sense that it had an impact on all individual spheres of society, with the urban environment occupying a key position.³

Wolfgang Reinhard described the framework of the specific process of confessionalisation as early as 1983. His starting point was the creation of a clearly defined confession as a gauge for everything else. Secondly, it was the existence of reliable 'multipliers' of the

1 Cf. ERNST WALTER ZEEDEN, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, *Historische Zeitschrift* 185, 1958, 249–299.

2 On the basic thesis, cf. HEINZ SCHILLING, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: *Bekennntnis und Geschichte*, (Hrsg.) HEINZ SCHILLING, München 1981, 165–189; WOLFGANG REINHARD, *Gegenreformation als Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, *Archiv für Reformationsgeschichte* 10, 1983, 257–277.

3 For a basic summary of the concept and literature, cf. HEINRICH RICHARD SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992.

actual confession (primarily meaning priests, but also teachers and lawyers in the service of the confessional state). The third feature was the use of planned and targeted propaganda, beginning at the theological level and ending with the methodical indoctrination of the population through preaching, catechism, iconography, songs and books, which were subjected to strict censorship. Fourth, education was used to produce the aforementioned multipliers and to indoctrinate the population. The building of education led to the targeted confessional monopolisation of this sphere. Fifth, control and repressive measures were applied by church and secular powers through visitations. Sixth, ceremonies tied to the growth of importance of symbolic representation and integration took on greater meaning. And finally, confessionalisation even entered the sphere of linguistic regulation, as certain phrases and personal names became taboo.⁴ Unfortunately, not all of these areas were the subject of interest of historians (especially German) in the past. Nevertheless, the defined concept and its application created conditions in Germany for overcoming the traditional confessional limitations of historiography which, for that matter, are also present in this country.

Lutheran, Reformed and Catholic confessionalisation are perceived within the concept as three parallel processes with a common substance, i.e. change in the spiritual, political and social realms. However, the parallel formation of all of these Christian confessions was but one (albeit characteristic) process of confessionalisation, which from the very beginning was viewed not as an isolated phenomenon, but in connection with additional social processes. Another basic characteristic was the connection of the emerging Reformed churches with the nascent modern state and with the process of social order, which was reflected not only in discipline, but also in the homogenisation of individual groups of the population. Discipline was to reshape and form the basic structure of political and social life and all decisive components of these structures (state, society, the individual). The originally narrow centrist conception of social discipline significantly shifted its connection with the paradigm of confessionalisation – the individual social groups

⁴ WOLFGANG REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, *Zeitschrift für historische Forschung* 10, 1983, 263, and *IBID.*, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, (Hrsg.) WOLFGANG REINHARD – HEINZ SCHILLING, Münster 1995, 426.

of Early Modern society were newly viewed as an object of discipline and they often actively participated in its realisation. In terms of an ideal and analytical model, social discipline in connection with the confessionalisation concept represented a long-term process whose basic drivers were both state and church institutions.⁵

Confessionalisation was also closely linked to the concept of rationalisation, defined earlier by Max Weber, which saw the source of the rationalisation of the development of modern society in the imposition of the Protestant ethic in the cultural sphere of European society. Given that the essence of the confessionalisation paradigm was the perception of the phenomena of religion and politics, and church and state as structurally linked elements of social development, there was often, especially at the turn of the last century, a simplification or absolutisation of this relationship and a subsequent reduction of the paradigm to the basic functional level of social processes, i.e. to **Glaube und Macht (faith and power)**.⁶

This trend was also related to additional tendencies in social development, i.e. the parallel process of the territorialisation (concentration) of various regional departments, or modernisation – the formation of the basic principles of Early Modern states in which the state gained control over the church, using it to expand its authority and take over many of the Church's original powers.⁷ Also closely tied to modernisation is the concept of pluralisation, the basic characteristic of which was the differentiation of Early Modern society and the internal differentiation of its individual social (and hence also confessional) groups, leading to structural

⁵ Cf. GERHARD OESTREICH, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, (Hrsg.) IBID, Berlin 1969, 179–197; IBID., *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1980, 367–379; KARL HÄRTER, *Sozialdisziplinierung*; MARTIN MULSOW, *Pluralisierung*; URSULA LEHMKUHL – PEER SCHMIDT, *Globalisierung*, in: *Frühe Neuzeit*, (Hrsg.) ANETTE VÖLKER-RASOR, München 2000, 294–299, 303–312.

⁶ Cf. the motto of the Saxon regional expo in 2004 – *Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit*, (Hrsg.) HARALD MARX – ECKHARD KLUTH, Dresden. 2004.

⁷ HEINZ SCHILLING, *Reformation und Konfessionalisierung in Deutschland un die neuere deutsche Geschichte*, Gegenwartskunde. Zeitschrift für Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Bildung. Sonderheft 5, 1988, 21; IBID., *Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, Historische Zeitschrift 246, 1988, 6.

mingling and a subsequent effort to overcome these differences.⁸ As a result, questions of inter-confessionality and confessional plurality are currently appearing in confessionalisation discussions. These are terms that attempt to demarcate the internal borders of the confessionalisation process, its structure and the definition of its individual confessional and non-confessional elements.⁹ The general trends that accompanied confessionalisation included secularisation, which was naturally explained by the creators of the confessionalisation scheme as its consequence.¹⁰

The author of this text intentionally emphasises that it should be included. The very first critical reactions to the definition of confessionalisation indicated that its creators did not agree with the critics over whether confessionalisation was in relation to all of the mentioned concepts in the position of a fundamental process or whether they were simply parallel and relatively independently occurring processes.¹¹ Criticism also initiated a more precise definition of certain social processes and phenomena as the consequences of confessionalisation. Planned (e.g. confessionally correct behaviour) and unplanned (e.g. the growth of state power and modernisation trends) began to be consistently distinguished.¹²

⁸ M. MULSOW, *Pluralisierung*, in: *Frühe Neuzeit*, (Hrsg.) A. VÖLKER-RASOR, 303–307.

⁹ *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, (Hrsg.) KASPAR VON GREYERZ – MANFRED JAKUBOWSKI-TIENEN – THOMAS KAUFMANN – HARTMUT LEHMANN, Heidelberg 2003, on the methodology, cf. 9–15.

¹⁰ Cf. W. REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, (Hrsg.) W. REINHARD – H. SCHILLING, 427; STEFAN EHRENPREIS – UTE LOTZ-HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, 73.

¹¹ Luise Schorn-Schütte presented the modernisation of Early Modern society not as the result of the process of confessionalisation, but rather as a process occurring concurrently in mutual interaction; in her view, therefore, modernisation was not a uniform and homogeneous process. Cf. LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999, 68. Secularisation as the result of the unplanned side effects of confessionalisation was then accepted by the creators of the confessionalisation paradigm: S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, 73.

¹² Cf. W. REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, (Hrsg.) W. REINHARD – H. SCHILLING, 427.

The chronology of confessionalisation development is also closely tied to the definition of the concept. ‘Konfessionelles Zeitalter’ (confessional era), or today’s predominant term ‘Zeitalter der Konfessionalisierung’ (age of confessionalisation) was originally defined with respect to the prevailing research into Protestant confessionalisation as an epoch occurring in 1555–1618/48, or between the 1540 and the signing of the Peace of Westphalia, i.e. as a reflection of the fundamental character of the confessionalisation process and its ties to the modernisation of society. However, the specifics themselves of Catholic confessionalisation complicate this chronology. The upper border of the process in particular was moved to the final significant Early Modern confessional wave of emigration – to the expulsion of Protestants from the Salzburg Archdiocese at the beginning of the 1730s.¹³ Manifested in discussions on the chronology of the confessionalisation process is the fact that the declared concurrence of the effects and development of the three main Christian faiths had its limits.¹⁴

The fundamental **critical reaction** to the concept, mostly limited to German historiography, focussed on several issues. The postulated concurrence and functional agreement of the confessionalisation processes was challenged, and not only in connection with the issue of the confessionalisation chronology. With reference to the specifics of the development of individual faiths with regard to theology, piety, culture (contrasting mainly Catholic and Lutheran), the declared concurrence was challenged primarily from the confessional-cultural perspective (Walter Ziegler, Thomas Kaufmann, Anton Schindling), while, on the other hand, the necessity of following mainly the internal differentiation of the confessions was emphasised.¹⁵ The

¹³ H. SCHILLING, *Konfessionalisierung im Reich*, 1–45; H. R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung*, 110–115; S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, 74.

¹⁴ S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, 71.

¹⁵ WALTER ZIEGLER, *Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, (Hrsg.) WOLFGANG REINHARD – HEINRICH SCHILLING, Münster 1995, 417; *IBID.*, *Kritisches zur Konfessionalisierungsthese*, in: *Konfessionalisierung und Religion*, (Hrsg.) PEER FRIESS – ROLF KIESSLING, Konstanz 1999, 41–53; THOMAS KAUFMANN, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, 7; ANTON SCHINDLING, *Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit*, in: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung VII. Bilanz – Forschungsperspektiven – Register*, (Hrsg.) ANTON SCHINDLING – WALTER ZIEGLER, Münster 1997, 263.

main wave of criticism was however aimed at the narrowing of the concept with regard to statism and the overestimation of the role of the state in the development of confessionalisation. Many studies on the issue of Calvinism and also from the Catholic environment document that also the community could have been the driver of confessionalisation based on self-regulation mechanisms and the self-discipline of members of confessional communities, or that the confessional community formed its religious identity from below (Heinrich Richard Schmidt, Marc Foster).¹⁶ Moreover, other studies that were focussed mainly on period piety often demonstrated the failure of targeted state confessionalisation policies and interpreted confessionalisation as the result of many movements occurring within Early Modern society (Luise Schorn-Schütte).¹⁷ In a similar spirit, studies on multi-confessional areas revealed a varied course of confessionalisation in a single uniform territory, a situation that demonstrates that confessionalisation cannot be simply presented as a successful social process initiated and managed 'from above', but rather as many conflicting confessionalisation attempts and plans occurring both 'from above' and 'from below'.¹⁸ The last of the main objections was over the non-transferability of the concept to development outside the Holy Roman Empire. The reason for this was to have been the fact that bi-confessionality was not the decisive model for the church policies of rulers outside the empire, as well as the fact that the instituted mono-confessionality cannot be equated with the processes in the empire due to divergent traditions.¹⁹ However, the

16 HEINRICH RICHARD SCHMIDT, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, *Historische Zeitschrift* 265, 1997, 640; *IBID.*, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart – Jena – New York 1995, 373–374, 640, 681; MARC R. FORSTER, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer*, Ithaca – London 1992, 4.

17 LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, (Hrsg.) JOACHIM BAHLCKE, Stuttgart 1999, 67.

18 S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, 70.

19 A. SCHINDLING, *Utváření konfesí, konfesionalizace a multikonfesionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura k problematice* [The Formation of Confession, Confessionalisation and Multi-Confessionality as a Fundamental Issue in European History in the 16th and 17th Century. New German Literature on the Subject], *Český časopis historický* 106, 2008, 104–105.

opposite was indicated by studies initiated and conducted mostly by German historians and published in the history series *Territorien des Alten Reiches im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung* [Territories of the Old Empire in the Age of Reformation and Confessionalisation], since they successfully applied the confessionalisation concept to Early Modern development in Hungary, Scandinavia and the Baltics.²⁰ In addition to the listed areas, which with respect to political, economic, cultural and confessional characteristics showed significant ties and parallels to development in the empire itself, the concept was also successfully used to study confessional development in Ireland and Scotland.²¹ Its application also appears successful in confessionally mixed areas outside the empire, whereas a more substantial problem was its use for areas with the continually dominant standing of Catholicism and a minimal influence of Protestantism, such as Italy and Spain.²² The adoption of the concept in the Habsburg Hereditary Lands was also not entirely positive. The discussion also included arguments that Habsburg confessionalisation differed considerably from the situation in individual territories of the empire under the control of Holy Roman princes with respect to its aims, demands and form.²³

²⁰ MÁRTA FATA, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*, Münster 2000; *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660*, (Hrsg.) MATTHIAS ASCHE – ANTON SCHINDLING, Münster 2003; *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Estland, Livland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500–1721 II*, (Hrsg.) MATTHIAS ASCHE – WERNER BUCHHOLZ – ANTON SCHINDLING, Münster 2009–2010.

²¹ UTE LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 2000; TADHG O'HANNRACHÁIN, *Catholic Reformation in Ireland. The Mission of Rinuccini 1645–1649*, Oxford 2002; CLOTILDE PRUNIER, *Anti-Catholic Strategies in Eighteenth-Century Scotland*, Frankfurt am Main 2004.

²² ALLYSON M. POSK, *Regulating the People. The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*, Leiden – Boston – Köln 1998; KLAUS GANZER, *Die religiöse Bewegung im Italien des 16. Jahrhunderts*, Münster 2003.

²³ Cf. especially RUDOLF SCHLÖGEL, *Differenzierung und Integration. Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande*, Archiv für Reformationsgeschichte 91, 2000, 238–284, and MARKUS REISENLEITNER, *Frühe Neuzeit, Reformation und Gegenreformation. Darstellung – Forschungsüberblick – Quellen und Literatur*, Innsbruck 2000, 209–210.

Despite the aforementioned critical responses, the concept was and still is relatively widely accepted, especially in German historiography, and therefore became a flexible instrument in the macro- and micro-historical definition and in close relation to period development trends. Although discussions on the confessionalisation paradigm in the 1980s and 1990s have not been entirely resolved, their main part was conducted mainly in these decades. However, it contributed at the time to the differentiation of the concept and the elaboration of its significance. Thanks to this debate, the term ‘confessionalisation’ became established in Germany and in European Early Modern research. Not a single scholar involved in the discussions has rejected the concept outright. Despite the criticism, the majority of authors that dealt with it and used it as the methodological concept of case studies for various territories and a variety of religious contexts found it suitable for application, however on the condition of it being modified to local conditions. In 2002, while summarising the results of the application of the concept, Stefan Ehrenpreis and Ute Lotz-Heumann assumed that its use would move from the macro-historical sphere to the micro-historical level, seeing its potential in the entire area of new cultural histories with a view especially toward the possibilities of the history of everyday life.²⁴

Due to the fact that the paradigm of confessionalisation was understood by its creators as a basic social process, it also applies to Early Modern period **towns**. Numerous case studies have been devoted to this environment, i.e. to its relationship with religion and its role in the confessionalisation process, in German historiography over the past decades. Inspirational themes from the conference mainly include studies of towns in the Holy Roman Empire and others with a certain level of autonomy, even though other towns that were firmly connected with church or secular powers did not represent in the first half of the sixteenth century a solid part of individual imperial territories to such an extent that it would be possible to understand their development from the perspective of the confessionalisation process exclusively as their clear integral part. With the beginnings of the Reformation, many towns of this type actually took advantage of the vague and unsettled religious-political situation in the empire and confessionally positioned themselves against their leaders. The

²⁴ S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, 71.

conditions and the course of the Reformation in them thus resembled the situation in imperial and autonomous towns. Circumstances changed with the signing of the Peace of Augsburg, which ended the possibility for individual towns within a single territory to declare their confessional affiliation. This right to decide on the confession of a specific territory (*ius reformandi*) was given to the ruler of the region (*cuius regio – eius religio*). The decision made by the ruler was binding for his subjects, who were left only with the right to emigrate (*ius emigrandi*). Ultimately, it was the legal and administrative standing of imperial and autonomous towns and even their economic potential that created better conditions for them to be more actively involved in the confessionalisation process. Moreover, the confessionalisation era was also a period in which imperial towns had to earn their political position in the ‘Old Empire’ in order to create the possibility of confessional emancipation, since the emperor was by no means merely the symbolic ruler of these types of towns and intentionally meddled in their internal affairs, especially in the composition of town councils.²⁵

The town played a key role from the very beginning of the confessionalisation process, i.e. in promoting and spreading the Reformation. Even if the thesis of British historian Arthur G. Dickens is not fully accepted that the Reformation was an ‘urban event’²⁶ (a theory in which the period image of the town as an autonomous Christian community was reflected) it is clear how important urban reformation (die städtische Reformation) was for the Reformation movement as a whole in the empire, especially in the south German regions, and, on the other hand, how significantly it impacted the reformation development of the Early Modern town. Recalling this fact in German historiography in the 1960s, Bernd Moeller saw German imperial towns in the early phase of the Reformation as their co-creator and as places where Reformation teachings were first accepted.²⁷ The process of forming new Protestant churches was to have created adequate space for subjugating the new religious community to community control, which is one reason the burgher elite became actively engaged, especially politically, albeit often with a considerable delay. For that matter, it was mainly the burgher elite

²⁵ ULRICH ROSSEAUX, *Städte in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2006, 26–27.

²⁶ *Ibid.*, 75.

²⁷ BERND MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Berlin 1987.

– the representatives of town councils and guilds in connection with the intellectual elite – who decided on the confessional character of an imperial or autonomous town.²⁸

The confessionalisation development of towns in the empire, as was the case with entire territories, led to the formation of confessionally homogenous communities, which primarily concerned feudal towns and their development after 1555. A different situation was created for imperial towns, since the Peace of Augsburg gave them the right, assuming the coexistence of both permitted religions (Catholic and Lutheran) at the signing of the treaty, to maintain this situation, and the ruler of these towns, i.e. the emperor, was obliged to respect their decision. The Peace of Westphalia definitively codified the multi-confessional situation of towns, confirming their confessional status from 1624. From the perspective of the development of the Czech lands and a possible comparison with the situation in the Holy Roman Empire, i.e. with the application of the confessionalisation paradigm, it is significant that many of the imperial, autonomous and feudal towns maintained either a bi-confessional or multi-confessional character. This produced a model situation for the co-existence of faiths in towns, their mutual demarcation or interspersions not only on the level of religious-political measures, but also in everyday life. This was more than just the organisational establishment of the actual confession; it also involved the consolidation of their position in town and the confirmation of this standing in relation to the ruler. Control of public space (or parts thereof) became especially significant, as did the demonstration of a connection with a specific faith in everyday life; all of the rituals accompanying burgher life became important. Confessional promotion was also closely tied primarily to control over the reigns of power, especially town administration. Gaining control was the basic condition for promoting a confession in town and maintaining its position. The presented procedures were naturally linked to the main phase in the confessionalisation process, i.e. the phase of mutual demarcation of confessions and the struggle for space in the town. Confirmation of the multi-confessional status quo in the middle of the seventeenth century created new conditions for the life of confessional communities in towns.²⁹

²⁸ U. ROSSEAUX, *Städte*, 73–84.

²⁹ *Ibid.*, 86–93.

Based on a comparison of the course of confessionalisation in various types of locations and an evaluation of its impact on the structure of urban society, German studies also produced a typology of towns from the perspective of their confessional character.³⁰ These categories are especially significant in the group of imperial towns. Above all, this concerned predominantly Catholic towns, which rejected the Reformation and where Catholicism was the result of decisions made by the urban elite (especially the political elite), not only at the beginning of the Reformation, but mainly in the post-Trent phase, when the towns and their elite joined with the reformed Catholic confession.³¹ Protestant towns can be viewed in a similar way, although the chronology of the confessionalisation process was different in their case. Still, even here, especially in the late Reformation period, this almost exclusively involved the political decisions of the urban elite.

Far more common were towns where both confessions acted in the position of the majority or minority in at least a bi-confessional or multi-confessional urban environment. The majority of towns with imperial and autonomous standing even in the culminating period of confessionalisation were forced due to practical (mainly economic) reasons to remain relatively open and mobile communities, which significantly reduced policies aimed at confessional homogeneity and was one of the reasons for frequent support of religious minorities (whose standing was legally established in the Peace of Augsburg and subsequently in the Peace of Westphalia) from the territorial ruler's policies. 'Parity imperial towns' were a special form of multi-confessional town (i.e. imperial towns with an equal confessional representation in all spheres of urban life), which represented a 'specific German solution to the general European confessional problem'.³²

The presented typological framework mainly describes the specific conditions and forms of co-existence of the population (or burghers) in towns with different ratios of individual confessions and their various share of power in the town, which moreover could mostly have been confessionally defined differently than its ruler. Therefore,

³⁰ A summary of the subject, *ibid.*, 75–93.

³¹ HEINZ SCHILLING, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, München 1993, 103.

³² *Ibid.*, 106. This concerned Augsburg, Biberach, Ravensburg and Dinkelsbühl.

the basic subjects of study in German historiography focussed on the issue of the confessionalisation of towns and in towns became the confessional identity of the urban population, its piety and even the method of co-existence of burghers of various confessions. How widespread was the clearly profiled confessional identity of burghers? How high on the scale of self-identification was confessional identity in relation to identification with the actual town community, territory, ethnicity, professional group and other social categories? What forms did the piety of burghers take and was there a specific 'urban religiosity'?³³ Were their forms truly confessionally differentiated or was there a mutual acceptance of influences of various confessions or even extra-confessional influences? And how was confessional development reflected in the behaviour and mentality of burghers? Did the coexistence of confessions of different or the same size in towns lead to their mutual demarcation, conflicts and the establishment of fixed confessional borders that could not be violated? Or, in contrast, did the presence of multiple confessions create conditions for their peaceful coexistence or even the removal of precisely defined borders between them? And did towns, as a place of condensed communication relations, even provide room for the creation of sharp borders between the members of various Christian confessions, or were these borders fluid and blurred as the result of needs connected with the 'operation' of the town and its everyday life? Did possible confessional borders inside a town apply only to the public sphere of burgher life or did they encroach upon private space – and if so, to what extent? What role did conversion play in bi-confessional and multi-confessional towns? Also coming to the forefront in connection with the culmination of the confessionalisation process are questions of emigration for confessional reasons and the formation of a new type of town in which the exile community represented a significant confessional minority capable of having a major influence on urban life, especially economic and cultural.

German studies, focussed on bi-confessional and multi-confessional towns with political and legal mechanisms enabling the relatively peaceful coexistence of confessional groups, show that the borders existed, even though parity confessional towns had 'unsichtbare Grenze' (invisible borders), as Étienne François documented

³³ Ibid., 94–112.

using the example of Augsburg.³⁴ Although the border between confessions in this town was to a certain extent, especially in everyday life, flexible and partially permeable, the result of the pragmatic and compromising behaviour of members of both confessions, which was dictated by the reality of daily life especially in the economic sphere, the border also had a latent antagonistic effect which was often pushed or hidden in the private sphere. That is also why this invisible border was to have passed between confessions primarily in the realm of family relations, opinions on the spiritual sphere and collective experience.³⁵ Moreover, the border between the two confessions constantly changed in the given period under the influence of political and economic development. Paul Warmbrunn also came to a similar conclusion and demonstrated the differences in behaviour and the lifestyle of members of the Catholic and Protestant confessions that effectively formed a border between the two groups.³⁶ Other studies revealed³⁷ that even in towns without confessional parity the same borders were created, in this case mostly as the result of efforts by the majority confession to sharply distinguish itself from the other confessions (and additional faiths), often through actions by town administration.³⁸ The consolidation of positions by the majority confessions thus bore the typical traits of the confessionalisation process. The methodological objectives of the listed works which focussed on the issue of the functional parallelism of Lutheran, Reform and Catholic confessionalisation in towns and on the process of the mutual demarcation of confessional groups were also pursued by other German publications on the subject of towns. The fact that the majority standing of these three main confessions alternated at individual locations did not cast any doubt from a methodological perspective on the validity of confessionalisation as one of the basic

³⁴ ÉTIENNE FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, Sigmaringen 1991.

³⁵ H. SCHILLING, *Die Stadt*, 140–142.

³⁶ PAUL WARMBRUNN, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983.

³⁷ E.g. for Cologne, which had a Catholic majority.

³⁸ UTE LANGER, *Die konfessionelle Grenze im frühneuzeitlichen Köln. Das Zusammenleben von Reformierten und Katholiken zwischen Anpassung und Abgrenzung*, Geschichte in Köln. Zeitschrift für Stadt- und Regionalgeschichte 53, 2006, 35–63.

Early Modern social processes.³⁹ A structurally similar finding was made for the majority of towns in the empire, including in the second half of the seventeenth century and the first half of the eighteenth century, when the Peace of Westphalia dampened the intensity and force of the confessional conflicts, but the process of the internalisation of confessional norms continued, which meant that the trend toward the mutual demarcation of individual confessional groups also continued. This process remained a constitutive feature of Early Modern towns in the Holy Roman Empire. In confessionally mixed towns this was the result of the processes of internal differentiation, which led to the creation of a divided confessional environment and efforts in confessionally homogenous communities to preserve the *status quo*.⁴⁰

Coming to the forefront in connection with the elaborated typology of German urban confessional studies is the question of the possible application of the paradigm also in the urban environment of the Czech lands or Bohemia. If we accept the as yet unchallenged (or not discussed) thesis of Winfried Eberhard,⁴¹ which characterises the model of homogenising and disciplining state confessionalisation with certain modifications as applicable to the area of 'Ostmitteleuropa' and the confessionalisation processes occurring in this area as an alternative to the development in German territory, it is also possible to consider the application of the paradigm also to the urban

³⁹ BARBARA RAJKAY, *Verflechtung und Entflechtung. Sozialer Wandel in einer bikonfessionellen Stadt Oettingen 1560–1806*, Augsburg 1999; SUSANNE RAU, *Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln, Hamburg – München* 2002; MIRJAM LITTEN, *Bürgerrecht und Bekenntnis: städtische Optionen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung in Münster, Hildesheim und Hamburg*, Hildesheim 2003; SEBASTIAN SCHMIDT, *Glaube – Herrschaft – Disziplin. Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538–1683)*, Paderborn 2005; CHRISTIAN PLATH, *Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Kriegs (ca. 1580–1660)*, Münster 2005; on the issue of the emperor's policies inside bi-confessional towns, cf. STEFAN EHRENPREIS, *Kaiserliche Gerichtsbarkeit und Konfessionskonflikt. Der Reichshofrat unter Rudolf II. 1576–1612*, Göttingen 2006.

⁴⁰ U. ROSSEAUX, *Städte*, 92–93.

⁴¹ WINFRIED EBERHARD, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, (Hrsg.) JOACHIM BAHLCKE – ARNO STROHMEYER, Stuttgart 1999, 101–103.

environment of Bohemia. According to Eberhard, the confessionalisation processes in this, perhaps simplifying, interpretation from the perspective of development in the urban environment were to have occurred in pre-White Mountain Bohemia in a confessionally plural territory in a decentralised manner and at the regional level, i.e. in individual aristocratic and clerical domains. After 1620 it is possible to speak of a central Catholic confessionalisation strategy.⁴²

Setting aside the question of whether the central Catholic confessionalisation strategy can be connected in Bohemia exclusively with the post-White Mountain period or whether the process of confessionalisation occurred exclusively in a decentralised manner, is it possible nonetheless to detect trends in the development of royal and feudal towns in the Czech lands similar to those attributed to the confessionalisation process in the Holy Roman Empire? How did the establishment's relationship with towns develop in the realm of confessional policies and how did the towns and their elite respond to potential confessional pressure from rulers? What did the coexistence of several confessions in towns of various types look like in pre-White Mountain conditions? Was condensed communication in the urban area accompanied by the creation of confessional borders in everyday life or, in contrast, did confessional demarcation lose strength and importance and was it overshadowed by controversy caused by other social and economic reasons? How did public space appear from the perspective of the demarcation of confessional borders or the claiming of this space by individual confessions? Is it even possible, in lands defined in the pre-White Mountain period as territories in which 'tolerance out of necessity' functioned, to speak of a standard confessionalisation process accompanied by mutual demarcation culminating in their clashes? Or is the thesis of this 'tolerance' more a matter of territory-wide development and estate policies? And what was the impact on this development by post-White Mountain re-Catholicisation with the aim of the confessional homogenisation of society, i.e. also in urban societies? This was a period of Catholic consolidation, the persecution of other confessions, emigration as well the intensification of the overall disciplinary pressure on the urban population (at least in royal towns). The entire realm of education was monopolised for the needs of the Catholic confession.

⁴² *Ibid.*, 102.

Regulation impacted all basic spheres of urban life. In short, if the concept of confessionalisation is applied to the post-White Mountain development of Bohemian towns, all of the basic traits and the full range of processes characterising its course in the Holy Roman Empire can also be seen.⁴³ Wasn't perhaps this post-White Mountain phase and its development the only period that could be described in Czech history as confessionalisation (in this case Catholic) in the original sense of the word?

And what place did Prague or the Prague agglomeration have in this development? In European development, large towns in general had a high degree of plurality and resistance to the mechanisms of discipline and standardisation. Moreover, Prague stood at the forefront of the entire urban estate and, although it was a royal town, its ambitions extended into the sphere of kingdom-wide policy, at least in the first half of the sixteenth century. United Prague in the 1520s was clearly a space of confessional-political demarcation and power struggles. The intervention of the king to bring these confessional conflicts to an end created space for further regimentation measures in the life of the Prague towns, which escalated after 1547. The targeted manipulation of the confessional composition of town councils and the introduction of new control mechanisms in the area of town administration, connected with limitations on autonomy, offers space for reflection on the confessionalisation measures of the king's policies toward the regional centre. Rudolf's *Letter of Majesty* then lent a new dimension to the confessionalisation processes, creating significant limits for the typical state level of confessionalisation. On the other hand, the declaration of religious freedom opened a path in the Prague towns for all of the approved confessions to strengthen their positions and the confirmation of a new position in public space, e.g. through the construction of new churches.⁴⁴

⁴³ U. ROSSEAUX, *Städte*, 73–93.

⁴⁴ ANNA OHLÍDAL, *Kirchenbau in der multikonfessionellen Stadt. Zur konfessionellen Prägung und Besetzung des städtischen Raums in den Prager Städten um 1600*, in: *Stadt und Religion in der Frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen*, (Hrsg.) VERA ISAIASZ – UTE LOTZ-HEUMANN – MONIKA MOMMERTZ – MATTHIAS POHLIG, Frankfurt – New York 2007, 67–81; *IBID.*, *Präsenz und Präsentation. Strategien konfessioneller Raumbesetzung in Prag 1600 am Beispiel des Prozessionswegs*, in: *Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, (Hrsg.) EVELIN WETTER, Stuttgart 2008, 207–218; KAI WENZEL, *Konfesse a chrámová architektura*.

The space requirements of confessions and the control of this space were reflected in the Prague agglomeration in their claims to power. Despite not being represented on town councils, the burgher elite of individual confessions demanded space for their religious-political ambitions which, especially in the case of the Unity of Brethren, truly extended into the sphere of high estate politics.⁴⁵ Post-White Mountain development impacted the Prague towns through the targeted re-Catholicisation of the king's policies, which from a confessional perspective did not differ from the kingdom-wide situation directed at the formation of a mono-confessional society.

Answers to the basic questions posed above should subsequently lead to the issue of the form and content of the piety of the urban (primarily burgher) population, which had to respond to the confessionalisation process in society, and to their specific features in relation to the piety of other classes of society. Another question is the influence of proclaimed modernising and related secularising consequences of confessionalisation for this piety, or the issue of superstitious and even magical practices in the urban environment. The reflection of confessionalisation in the mentality of the period population is one of the most important questions of confessionalisation studies, as it also represents a criterion of the successful process of confessionalisation. The methodological background of mentalities and new cultural histories make it possible to investigate the differences between these forms of piety in multi-confessional urban society and their interaction in terms of the cultural contexts of the formation of confessions and everyday religious life.

* * *

The current relevance of investigating the issue of the broader application of the concept of confessionalisation is also confirmed by trends in the mainstream of European urban historiography. The issue of religious and church history has seen a considerable decline among the subjects addressed by studies focussed on the Middle Ages

Dva luteránské kostely v Praze v předvečer třicetileté války II, Pražský sborník historický 36, 2008, 31–103; 37, 2009, 7–66.

⁴⁵ See the recent work OLGA FEJTOVÁ, *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru* [The Unity of Brethren in the Prague Towns in the Pre-White Mountain Period and a List of Members of the Prague Congregation], Prague 2014, 44–62.

and Early Modern period.⁴⁶ And while German historiography has not abandoned the concept, it no longer ranks among the leading subjects, in part also due to the fact that basic questions surrounding the issue have largely been settled and further study has moved on to an interdisciplinary assessment. The subject of confessionalisation now appears in smaller micro-historical studies or in works addressing issues that have not received a great deal of attention, including the aforementioned multipliers of the confessionalisation process (schools, church councils, brotherhoods, etc.) in certain neglected social environments such as the military sphere. Heinz Schilling,⁴⁷ one of the spiritual fathers of the concept, has contributed works to several smaller projects with a European-wide reach, focussed on the role of religion in the communication processes of Early Modern society and on an international scale on the subject of foreign relations and the areas of state interests and diplomacy.⁴⁸

⁴⁶ See the programmes of recent EAUH conferences in 2008–2012: European Association for Urban History, [online], [cit. 13 November 2014], <<http://www.eauh2012.com/sessions/>>, <<http://www.eauh2010.ugent.be/sessions/>>, <http://eauh.ish-lyon.cnrs.fr/browse_sessions.html>. The programme of the 11th EAUH congress held in Prague in 2012 included only one topic concerning medieval and Early Modern parishes and their role in the urban space.

⁴⁷ *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, (Hrsg.) HEINZ SCHILLING, 2007.

⁴⁸ Leibniz Institut für Europäische Geschichte, Kommunikation und Transformation in Religion und Gesellschaft, [online], [cit. 23 July 2012], <<http://www.ieg-mainz.de/likecms/likecms.php?site=site.htm&dir=&nav=174>>; Europa als Herausforderung für Politik, Gesellschaft und Kirche, [online], [cit. 23 July 2012], <<http://www.ieg-mainz.de/likecms/likecms.php?site=site.htm&dir=&nav=168>>.

OLGA FEJTOVÁ, Die Stadt in den Umwälzungen der Konfessionalisierung (S. 9–25)

Es ist mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen, seit der Kirchenhistoriker Ernst Walter Zeeden 1956 beim deutschen Historikertag seine These von der „Konfessionsbildung“ als einem Prozess der geistigen und organisatorischen Festigung der christlichen Konfessionen, wie sie seit dem Auftreten des Protestantismus existierten, formulierte – ein Prozess, der sowohl den Bereich der Dogmen wie die Organisation der Kirche umfassen sollte und über die Umsetzung im Alltagsleben der Gesellschaft auch die Formierung und Funktion des Staates, der Kirchen und des Alltagslebens geistlicher wie weltlicher Personen berührte.¹ Die genannte Definition inspirierte zwei Jahrzehnte später die nächste Generation deutscher Sozialhistoriker, die auf ihrer Basis (unter Berücksichtigung der Systemtheorie Niklas Luhmanns und der psychologischen Postulate Erik H. Eriksons) das Konzept der **Konfessionalisierung** schufen. Die deutschen Historiker Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling formulierten deren Prinzipien Ende der 1970er Jahre und anfangs unabhängig voneinander.² Die Konfessionalisierung war in ihren programmatischen Grundsatzstudien kein ausschließlich kirchenpolitischer historischer Prozess mehr, obwohl auch sie vom Bereich Religion und Kirche ausging, der in der Frühen Neuzeit immer noch den Mittelpunkt und die Achse des gesellschaftlichen Lebens bildete. Sie wurde als komplexer und langfristiger Prozess gesamtgesellschaftlichen Wandels, als gesellschaftlicher Fundamentalprozess definiert, weil sie in alle Teilbereiche der Gesellschaft – darunter auch die Stadt – wesentlich eingegriffen habe.³

Bereits 1983 definierte Wolfgang Reinhard den Rahmen des konkreten Konfessionalisierungsprozesses. Er basierte erstens auf

¹ Vgl. ERNST WALTER ZEEDEN, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Historische Zeitschrift 185, 1958, S. 249–299.

² Zu den Thesen des Paradigmas vgl. HEINZ SCHILLING, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: *Bekennnis und Geschichte*, (Hrsg.) HEINZ SCHILLING, München 1981, S. 165–189; WOLFGANG REINHARD, *Gegenreformation als Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, Archiv für Reformationsgeschichte 10, 1983, S. 257–277.

³ Zur Zusammenfassung des Konzepts und der Literatur vgl. HEINRICH RICHARD SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992.

der Formierung eines klar definierten Bekenntnisses (*confessio*) als Maßstab für die weitere Entwicklung. Zweitens wurden verlässliche Multiplikatoren der eigenen Konfession benötigt (gedacht ist hier vor allem an Priester, aber auch an Lehrer oder Juristen in den Diensten des Konfessionsstaates). Den dritten Punkt bildete die geplante und gezielte Propaganda, die auf der theologischen Ebene einsetzte und bei der methodischen Indoktrination der Bevölkerung mit Hilfe von Predigten, Katechismen, Bildern, Liedern und einer durch straffere Zensur regulierten Buchproduktion endete. Viertens wurde das Schulwesen genutzt, um die erwähnten Multiplikatoren auszubilden und die Bevölkerung zu indoktrinieren. Sein Aufbau führte zu einer gezielten konfessionellen Monopolisierung dieser Sphäre. Fünftens kamen Kontroll- und Repressionsmechanismen von Seiten der geistlichen oder weltlichen Obrigkeit mittels Visitationen zum Tragen. Sechstens spielten Rituale und Zeremonien im Kontext der wachsenden Bedeutung symbolischer Repräsentation und Integration eine zunehmend wichtige Rolle. Und schließlich trat die Konfessionalisierung sogar in den Bereich der Sprachregulierung ein, wo sie bestimmte Wendungen oder Namen tabuisieren sollte.⁴ Leider weckten nicht alle genannten Problemkreise in der Vergangenheit gleichermaßen das Interesse der (vor allem deutschen) Historiker. Dennoch schufen das so definierte Konzept und seine Anwendung im Rahmen der deutschen Historiographie die Bedingungen für eine Überwindung der traditionellen konfessionellen Einschränkungen der Geschichtsschreibung, wie sie übrigens auch für die tschechischen Arbeiten kennzeichnend waren.

Die lutherische, die reformierte und die katholische Konfessionalisierung werden in diesem Konzept als drei parallel verlaufende Prozesse wahrgenommen, die ein gemeinsames Wesen besitzen: den Wandel im geistlichen, politischen und gesellschaftlichen Bereich. Die Parallelität in der Formierung der oben genannten christlichen Konfessionen war allerdings nur ein, wenn auch wesentliches, Kennzeichen des Konfessionalisierungsprozesses, der von Anfang an nicht als isoliertes Phänomen, sondern in seinem Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Prozessen wahrgenommen wurde. Zu seinen

⁴ WOLFGANG REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, Zeitschrift für historische Forschung 10, 1983, S. 263, und DERS., *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, (Hrsg.) WOLFGANG REINHARD – HEINZ SCHILLING, Münster 1995, S. 426.

grundlegenden Eigenschaften zählte auch die Verbindung der sich formierenden Kirchen mit dem entstehenden modernen Staat und mit dem Prozess der Sozialdisziplinierung, reflektiert nicht nur in der Disziplinierung, sondern auch in der Homogenisierung einzelner Bevölkerungsgruppen. Die Disziplinierung sollte die Basisstrukturen des politischen und gesellschaftlichen Lebens und aller bestimmenden Komponenten dieser Strukturen (Staat, Gesellschaft, Individuum) neu definieren und formieren. Das ursprüngliche, stark zentristische Konzept der Sozialdisziplinierung erlebte durch die Verbindung mit dem Konfessionalisierungsparadigma eine erhebliche Bedeutungsverschiebung: Die einzelnen sozialen Gruppen der frühneuzeitlichen Gesellschaft wurden neu nicht nur als Objekt der Disziplinierung verstanden, sondern waren häufig aktiv an deren Umsetzung beteiligt. Die Sozialdisziplinierung im Sinn eines idealtypischen und analytischen Modells stand in Verbindung mit dem Konfessionalisierungskonzept für einen langfristigen Prozess, zu dessen wesentlichen Motoren nicht nur staatliche, sondern auch kirchliche Institutionen zählten.⁵

Enge Bindungen bestehen auch zwischen der Konfessionalisierung und der Rationalisierung, wie sie bereits von Max Weber definiert wurde: Dieser sah die Fundamente für die Rationalisierung der modernen Gesellschaft in der Durchsetzung der protestantischen Ethik in der kulturellen Sphäre des europäischen Gesellschaftslebens. Da im Zentrum des Konfessionalisierungsparadigmas die Wahrnehmung von Phänomenen wie Religion und Politik bzw. Kirche und Staat als strukturell verbundener Elemente der gesellschaftlichen Entwicklung stand, kam es häufig, vor allem gegen Ende des letzten Jahrhunderts, zu einer Vereinfachung oder Verabsolutierung dieser Verbindung und einer anschließenden Reduktion des Paradigmas auf die zentralen Funktionsebenen sozialer Prozesse, d. h. auf **Glaube und Macht**.⁶

⁵ Vgl. GERHARD OESTREICH, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, (Hrsg.) DERS., Berlin 1969, S. 179–197; DERS., *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1980, S. 367–379; KARL HÄRTER, *Sozialdisziplinierung*; MARTIN MULSOW, *Pluralisierung*; URSULA LEHMKUHL – PEER SCHMIDT, *Globalisierung*, in: *Frühe Neuzeit*, (Hrsg.) ANETTE VÖLKER-RASOR, München 2000, S. 294–299, 303–312.

⁶ Vgl. das Motto der sächsischen Landesausstellung 2004 – *Glaube und Macht. Sachsen im Europa der Reformationszeit*, (Hrsg.) HARALD MARX – ECKHARD KLUTH, Dresden 2004.

Dieser Trend hing auch mit weiteren Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung zusammen: mit dem parallel verlaufenden Prozess der territorialen Verdichtung der einzelnen Regionen bzw. mit der Modernisierung, verstanden als Formierung der grundlegenden Prinzipien der frühmodernen Staaten, wonach der Staat die Kontrolle über die Kirchen gewann und auf diesem Weg sein Wirken erweitern und zahlreiche ursprünglich kirchliche Kompetenzen übernehmen konnte.⁷ Eng verbunden mit der Modernisierung ist auch das Konzept der Pluralisierung, deren wesentliches Kennzeichen in der Differenzierung der frühneuzeitlichen Gesellschaft, aber auch in der Binnendifferenzierung ihrer einzelnen sozialen und damit auch konfessionellen Gruppen besteht; dies mündete in eine strukturelle Verflechtung, deren Konsequenz das Bemühen um die Überwindung der entstandenen Differenzen war.⁸ In diesem Zusammenhang tauchen im Rahmen der Konfessionalisierungsdiskussionen Fragen nach Interkonfessionalität, Transkonfessionalität und konfessioneller Pluralität auf. Es handelt sich hier um Begriffe, die den Binnenraum des Konfessionalisierungsprozesses, dessen Strukturierung und die einzelnen konfessionellen wie nichtkonfessionellen Elemente zu definieren versuchen.⁹ Zu den allgemeinen Trends, die die Konfessionalisierung begleitet haben sollten, gehörte dann auch die Säkularisierung, die jedoch von den Schöpfern des Konfessionalisierungsparadigmas als dessen Folge definiert wurde.¹⁰

Ich benutze absichtlich den Konjunktiv. Bereits die ersten kritischen Reaktionen auf die Definition der Konfessionalisierung deuteten an, dass Schöpfer und Kritiker gerade in der Frage nicht

7 HEINZ SCHILLING, *Reformation und Konfessionalisierung in Deutschland und die neuere deutsche Geschichte*, Gegenwartskunde. Zeitschrift für Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Bildung. Sonderheft 5, 1988, S. 21; DERS., *Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, Historische Zeitschrift 246, 1988, S. 6.

8 M. MULSOW, *Pluralisierung*, in: *Frühe Neuzeit*, (Hrsg.) A. VÖLKER-RASOR, S. 303–307.

9 *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, (Hrsg.) KASPAR VON GREYERZ – MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN – THOMAS KAUFMANN – HARTMUT LEHMANN, Heidelberg 2003, zur Methodik vgl. S. 9–15.

10 Vgl. W. REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, (Hrsg.) W. REINHARD – H. SCHILLING, S. 427; STEFAN EHRENPREIS – UTE LOTZ-HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S. 73.

übereinstimmten, ob die Konfessionalisierung im Verhältnis zu allen erwähnten Konzepten in der Position eines Fundamentalprozesses stand oder ob es sich nur um parallel und relativ unabhängig voneinander verlaufende Prozesse handelte.¹¹ Die kritischen Einwände führten auch zu einer präziseren Definition bestimmter gesellschaftlicher Prozesse und Phänomene als Folgen der Konfessionalisierung. Dabei begann man, die geplanten Folgen (wie z. B. ein konfessionell korrektes Verhalten) konsequent von den ungeplanten Folgen (z. B. dem Anwachsen der Staatsmacht und den Modernisierungstrends) zu unterscheiden.¹²

Eng mit der Definition des Konzepts verbunden sind auch die Fragen nach der Periodisierung der konfessionellen Entwicklung. Die Begriffe „konfessionelles Zeitalter“ bzw. heute vorherrschend „Zeitalter der Konfessionalisierung“ bezogen sich ursprünglich mit Rücksicht auf die überwiegenden Forschungen zur protestantischen Konfessionalisierung auf die Jahre zwischen 1555 und 1618/48 bzw. den Zeitraum zwischen den 1540er Jahren und dem Westfälischen Frieden; sie reflektierten damit den Fundamentalcharakter des Konfessionalisierungsprozesses und dessen Verbindungen zum gesellschaftlichen Modernisierungsprozess. Bereits die Berücksichtigung aller Besonderheiten der katholischen Konfessionalisierung ließ die gewählten Zeitgrenzen problematisch erscheinen. Vor allem die Obergrenze des Prozesses wurde bis zur letzten großen Emigrationswelle der Frühen Neuzeit verschoben – bis zur Vertreibung der Protestanten aus dem Salzburger Erzbistum Anfang der 1730er Jahre.¹³ In den Diskussionen über die Chronologie des

¹¹ Luise Schorn-Schütte präsentierte die Modernisierung der frühneuzeitlichen Gesellschaft nicht als Folge des Konfessionalisierungsprozesses, sondern als parallel und in gegenseitiger Interaktion dazu verlaufendes Phänomen, da die Modernisierung kein einheitlicher und homogener Prozess sei. Vgl. LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, (Hrsg.) JOACHIM BAHLCKE – ARNO STROHMEYER, Stuttgart 1999, S. 68. Die Säkularisierung als Ergebnis ungeplanter Nebenfolgen der Konfessionalisierung wurde dann auch von den Schöpfern des Konfessionalisierungsparadigmas akzeptiert: S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, S. 73.

¹² Vgl. W. REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, (Hrsg.) W. REINHARD – H. SCHILLING, S. 427.

¹³ H. SCHILLING, *Konfessionalisierung im Reich*, S. 1–45; H. R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung*, S. 110–115; S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, S. 74.

Konfessionalisierungsprozesses manifestierte sich so die Tatsache, dass die deklarierte Parallelität in Wirken und Entwicklung der drei großen christlichen Konfessionen ihre Grenzen hatte.¹⁴

Die grundsätzliche **Kritik** an dem eher im Rahmen der deutschen Historiographie verbleibenden Konzept konzentrierte sich zumeist auf einige konkrete Aspekte. Problematisiert wurde – und nicht etwa nur im Kontext der Frage nach der Periodisierung der Konfessionalisierung – die postulierte Parallelität und funktionale Übereinstimmung der Konfessionalisierungsprozesse. Unter Verweis auf Besonderheiten in der Entwicklung der einzelnen Konfessionen im Hinblick auf Theologie, Frömmigkeit, Kultur (wobei man vor allem Katholizismus und Luthertum gegenüberstellte) wurde die deklarierte Parallelität besonders vom Standpunkt der konfessionskulturellen Perspektive aus angezweifelt (Walter Ziegler, Thomas Kaufmann, Anton Schindling); die Kritiker betonten die Notwendigkeit, gerade die Binnendifferenzierung der Konfessionen zu untersuchen.¹⁵ Die Hauptwelle der Kritik zielte jedoch auf die etatistische Verengung des Konzepts durch die Überschätzung der Rolle des Staates in der Konfessionalisierung. Zahlreiche Forschungen vor allem zum Calvinismus, aber auch aus dem katholischen Milieu belegten, dass zum Träger des Konfessionalisierungsprozesses auch die Gemeinde werden konnte, die sich auf Mechanismen der Selbstregulierung und Selbstdisziplinierung der Mitglieder der konfessionellen Gemeinschaften stützte, bzw. dass die konfessionelle Gemeinde ihre religiöse Identität von unten formierte (Heinrich Richard Schmidt, Marc Foster).¹⁶ Andere Untersuchungen, hauptsächlich aus dem Bereich

¹⁴ S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, S. 71.

¹⁵ WALTER ZIEGLER, *Typen der Konfessionalisierung in katholischen Territorien Deutschlands*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, (Hrsg.) WOLFGANG REINHARD – HEINRICH SCHILLING, Münster 1995, S. 417; DERS., *Kritisches zur Konfessionalisierungsthese*, in: *Konfessionalisierung und Religion*, (Hrsg.) PEER FRIESS – ROLF KIESSLING, Konstanz 1999, S. 41–53; THOMAS KAUFMANN, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, S. 7; ANTON SCHINDLING, *Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit*, in: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung VII. Bilanz – Forschungsperspektiven – Register*, (Hrsg.) ANTON SCHINDLING – WALTER ZIEGLER, Münster 1997, S. 263.

¹⁶ HEINRICH RICHARD SCHMIDT, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, *Historische Zeitschrift* 265, 1997, S. 640; DERS., *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart – Jena – New York 1995, S. 373–374, 640, 681;

der frühneuzeitlichen Frömmigkeit, wiesen zudem den häufigen Misserfolg der gezielten staatlichen Konfessionalisierungspolitik nach und stellten die Konfessionalisierung als eine Folge zahlreicher Bewegungen vor, die innerhalb der frühneuzeitlichen Gesellschaft stattfanden (Luise Schorn-Schütte).¹⁷ Ähnlich enthüllten Forschungen zu multikonfessionellen Regionen, dass in einem einzigen Territorium verschiedene Konfessionalisierungen ablaufen konnten. Diese Situation belegte, dass man Konfessionalisierung nicht vereinfacht als erfolgreichen gesellschaftlichen Prozess präsentieren kann, der „von oben“ angestoßen und beherrscht wurde, sondern eher als eine Abfolge von Konfessionalisierungsversuchen und -absichten, die in gegenseitiger Konkurrenz und im Zusammentreffen „von oben“ und „von unten“ verliefen.¹⁸ Der letzte grundsätzliche Kritikpunkt richtete sich auf die Unübertragbarkeit des Konzepts, sobald es um Territorien außerhalb des Reichs ging. Grund sei die Tatsache, dass außerhalb des Reichs die Bikonfessionalität nicht das prägende Modell für die Kirchenpolitik der Herrscher gewesen sei; außerdem könne die durchgesetzte Monokonfessionalität mit Rücksicht auf die unterschiedlichen Traditionen nicht mit dem Vorgehen im Reich identifiziert werden.¹⁹ In dieser Hinsicht deuteten jedoch die zumeist von deutschen Historikern angeregten und durchgeführten Forschungen, die in der Reihe *Territorien des Alten Reiches im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung* publiziert wurden, das Gegenteil an: Hier wurde das Konfessionalisierungsparadigma nämlich erfolgreich auf die frühneuzeitliche Entwicklung in Ungarn, Skandinavien oder dem Baltikum angewendet.²⁰ Neben den genannten

MARC R. FORSTER, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer*, Ithaca – London 1992, S. 4.

17 L. SCHORN-SCHÜTTE, *Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, (Hrsg.) J. BAHLCHE – A. STROHMEYER, S. 67.

18 S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, S. 70.

19 A. SCHINDLING, *Utváření konfesí, konfessionalizace a multikonfessionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura k problematice [Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und Multikonfessionalität als grundlegendes Problem der europäischen Geschichte im 16. und 17. Jh. Neue deutsche Literatur zur Problematik]*, *Český časopis historický* 106, 2008, S. 104–105.

20 MÁRTA FATA, *Ungarn, das Reich der Stephanskronen im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700*, Münster 2000; *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660*, (Hrsg.) MATTHIAS

Regionen, die unter politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und konfessionellen Aspekten deutliche Verbindungen und Parallelen zu der Entwicklung im Reich selbst aufwiesen, wurde das Konzept außerdem erfolgreich für die Erforschung der konfessionellen Entwicklung in Irland und Schottland genutzt.²¹ Seine Übertragung scheint daher für konfessionell gemischte Regionen auch außerhalb des Reichs erfolgreich zu verlaufen, während seine Verwendung für Territorien mit kontinuierlich dominanter Stellung des Katholizismus und minimalem Einfluss des Protestantismus wie etwa Italien und Spanien ein größeres Problem darstellt.²² Nicht ganz eindeutig fiel die Übernahme des Konzepts im Gebiet der österreichischen Erbländer aus. In der Diskussion tauchten auch Argumente auf, dass die habsburgische Konfessionalisierung sich in Zielen, Ansprüchen und Form deutlich von der Situation in den von Reichsfürsten regierten Reichsterritorien unterschieden habe.²³

Trotz der genannten kritischen Anmerkungen wurde und wird das Konzept vor allem in der deutschen Geschichtsschreibung recht breit akzeptiert und ist daher zu einem flexibel in makro- wie mikrohistorischen Ansätzen sowie in enger Verbindung mit den zeitgenössischen Entwicklungstrends verwendeten Instrument geworden. Allerdings sind die vor allem in den 1980er und 1990er Jahren geführten Diskussionen um das Konfessionalisierungsparadigma noch nicht ganz verklungen. In jener Zeit trugen sie zu einer Differenzierung des Konzepts und Präzisierung seiner Bedeutung bei. Der Begriff

ASCHE – ANTON SCHINDLING, Münster 2003; *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Estland, Livland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500–1721 II*, (Hrsg.) MATTHIAS ASCHE – WERNER BUCHHOLZ – ANTON SCHINDLING, Münster 2009–2010.

21 UTE LOTZ-HEUMANN, *Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 2000; TADHG O’HANNRACHÁIN, *Catholic Reformation in Ireland. The Mission of Rinuccini 1645–1649*, Oxford 2002; CLOTILDE PRUNIER, *Anti-Catholic Strategies in Eighteenth-Century Scotland*, Frankfurt am Main 2004.

22 ALLYSON M. POSK, *Regulating the People. The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*, Leiden – Boston – Köln 1998; KLAUS GANZER, *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts*, Münster 2003.

23 Vgl. vor allem RUDOLF SCHLÖGEL, *Differenzierung und Integration. Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande*, Archiv für Reformationsgeschichte 91, 2000, S. 238–284, und MARKUS REISENLEITNER, *Frühe Neuzeit, Reformation und Gegenreformation. Darstellung – Forschungsüberblick – Quellen und Literatur*, Innsbruck 2000, S. 209–210.

„Konfessionalisierung“ etablierte sich auch dank dieser Debatte in der deutschen wie der europäischen Frühneuzeitforschung. Keiner der Diskussionsteilnehmer lehnte das Konzept pauschal ab. Trotz der Kritik hielten die meisten Wissenschaftler, die sich mit ihm beschäftigten und es als methodischen Ansatz ihrer Fallstudien zu unterschiedlichen Territorien und verschiedenen religiösen Verhältnissen verwendeten, für prinzipiell geeignet, sofern man es den örtlichen Besonderheiten entsprechend modifizierte. Bereits 2002 äußerten Stefan Ehrenpreis und Ute Lotz-Heumann bei der Zusammenfassung der von der Forschung erzielten Ergebnisse die Vermutung, dass die Verwendung des Konzepts sich von der makro- auf die mikrohistorische Ebene verlagern werde; das Potential des Konfessionalisierungsparadigmas sahen sie im Bereich der neuen Kulturgeschichte bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Möglichkeiten der Alltagsgeschichte.²⁴

Da das Konfessionalisierungsparadigma von seinen Schöpfern als fundamentaler sozialer Prozess verstanden wurde, betraf es auch die frühneuzeitlichen **Städte**. Dem städtischen Milieu bzw. seinem Verhältnis zur Religion und seiner Rolle im Konfessionalisierungsprozess wurden in der deutschen Historiographie in den letzten zwei Jahrzehnten zahlreiche Fallstudien gewidmet. Aus Sicht unseres Konferenzthemas sind vor allem die Forschungen zu den Reichsstädten und anderen mit einem gewissen Maß an Autonomie ausgestatteten Städten inspirierend, obwohl selbst die übrigen, fest mit einer kirchlichen oder weltlichen Obrigkeit verbundenen Städte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts keinen so festen, integralen Bestandteil der einzelnen Reichsterritorien bildeten, dass ihre Entwicklung im Rahmen der Konfessionalisierung nicht mehr von Interesse wäre. Mit den Anfängen der Reformation nutzten nämlich zahlreiche Städte dieses Typs die unklare und instabile religionspolitische Situation im Reich und grenzten sich konfessionell gegen ihre Obrigkeit ab. Die Voraussetzungen und der Verlauf der Reformation entsprachen somit in diesen Städten ihrer Struktur nach der Situation in den Reichs- und autonomen Städten. Diese Situation änderte sich mit dem Augsburger Frieden, als der Raum für die konfessionelle Selbstbestimmung der Untertanenstädte schwand. Die Landesfürsten erhielten das Recht, über die Konfession eines bestimmten

²⁴ S. EHRENPREIS – U. LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, S. 71.

Territoriums zu entscheiden (*ius reformandi*; *cuius regio – eius religio*). Ihre Entscheidung war für die Untertanen verbindlich, und das einzige Recht der Untertanen, falls sie dem nicht zustimmten, war das Recht auf Emigration (*ius emigrandi*). Im Endeffekt boten aber die rechtliche und administrative Position der Reichs- und autonomen Städte und natürlich deren Wirtschaftspotential bessere Voraussetzungen dafür, dass diese Städte im Konfessionalisierungsprozess nicht nur als dessen Objekt, sondern auch als aktives Subjekt auftreten konnten. Die Epoche der Konfessionalisierung war zudem eine Zeit, in der sich gerade die Reichsstädte ihre politische Position im „Alten Reich“ erst erobern mussten, wozu die konfessionelle Emanzipation einen Raum schuf, denn der Kaiser war auf keinen Fall nur symbolischer Herrscher dieser Städte, sondern griff gezielt in deren innere Angelegenheiten ein, indem er zum Beispiel die Zusammensetzung der Stadträte bestimmte.²⁵

Die Stadt spielte bereits in den Anfängen des Konfessionalisierungsprozesses, also bei der Durchsetzung und Verbreitung der Reformation, eine ganz entscheidende Rolle. Selbst wenn wir nicht ohne Vorbehalt die These des britischen Historikers Arthur C. Dickens von der Reformation als „urban event“²⁶ akzeptieren, in der sich auch die zeitgenössische Vorstellung von der Stadt als autonomer christlicher Gemeinschaft widerspiegelt, ist die große Bedeutung offensichtlich, die die städtische Reformation im Reich und besonders in Süddeutschland für die Reformationsbewegung hatte; umgekehrt beeinflusste die Entwicklung der Reformation markant die frühneuzeitlichen Städte. Übrigens hatte bereits in den 1960er Jahren Bernd Moeller in der deutschen Geschichtsschreibung an diese Tatsache erinnert, indem er die deutschen Reichsstädte in der Frühphase der Reformation als deren Mitschöpfer und als den Ort präsentierte, wo die Reformationslehre zuallererst auf Widerhall stieß.²⁷ Der Formierungsprozess der neuen protestantischen Kirchen sollte hinreichenden Raum für die Unterordnung der neuen kirchlichen Gemeinschaft unter die kommunale Kontrolle schaffen, und daher beteiligten sich die bürgerlichen, in erster Linie die politischen Eliten aktiv daran – wenn auch häufig mit einer signifikanten

²⁵ ULRICH ROSSEAUX, *Städte in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2006, S. 26–27.

²⁶ Ebenda, S. 75.

²⁷ BERND MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Berlin 1987.

zeitlichen Verzögerung. Darüber, welchen konfessionellen Charakter eine Reichs- oder autonome Stadt annahm, entschieden übrigens vor allem die bürgerlichen Eliten – die Vertreter der Stadträte und Zünfte in Verbindung mit den intellektuellen Eliten.²⁸

Die Konfessionalisierung der Städte im Reich tendierte ähnlich wie bei den Territorien zur Formierung konfessionell homogener Gemeinschaften, was in erster Linie die Untertanenstädte und deren Entwicklung nach 1555 betraf. Für die Reichsstädte bestand eine andere Situation, da der Augsburger Frieden ihnen das Recht auf Wahrung des gegenwärtigen Zustands verlieh, sofern zur Zeit des Friedensschlusses in der Stadt die beiden erlaubten Konfessionen – Katholizismus und Luthertum – koexistierten hatten. Dazu verpflichtete sich auch die Obrigkeit dieser Städte, also der Kaiser. Die bikonfessionelle Situation in diesen Städten wurde in den Bestimmungen des Westfälischen Friedens definitiv festgeschrieben, da diese den konfessionellen Zustand des Jahres 1624 fixierten. Im Hinblick auf die Entwicklung in den böhmischen Ländern und einen eventuellen Vergleich mit der Situation der Städte im Reich bzw. auf die Anwendung des Konfessionalisierungsparadigmas ist wesentlich, dass ein Großteil der Reichs-, der autonomen wie der Untertanenstädte sich einen bi- oder multikonfessionellen Charakter bewahrte. Sie schufen so verschiedene Modellsituationen für eine Koexistenz der Konfessionen im Raum der Stadt und für deren gegenseitige Abgrenzung oder Verflechtung nicht nur auf der Ebene der religionspolitischen Maßnahmen, sondern auch des Alltagslebens. Es ging nicht nur um die organisatorische Absicherung der eigenen Konfession, sondern auch um die Festigung ihrer Position in der Stadt und die Bestätigung dieser Stellung im Verhältnis zum Herrscher. Wichtig wurden vor allem die Beherrschung des öffentlichen Stadtraums oder seiner Teile und die demonstrative Verbindung mit einer konkreten Konfession im Alltag, wobei die das Leben der Bürger prägenden Rituale an Bedeutung gewannen. Die Durchsetzung der Konfession hing jedoch eng mit der Beherrschung des in erster Linie mit der Stadtverwaltung verbundenen Machtraums zusammen. Ihn für sich zu gewinnen, war die zentrale Voraussetzung, um eine Konfession in der Stadt durchzusetzen und ihre Position zu verteidigen. Die genannten Vorgehensweisen waren mit der Hauptphase des

²⁸ U. ROSSEAUX, *Städte*, S. 73–84.

Konfessionalisierungsprozesses verknüpft, d. h. mit der Etappe der gegenseitigen Abgrenzung der Konfessionen und dem Kampf um den städtischen Raum. Die Bestätigung des multikonfessionellen Status quo Mitte des 17. Jahrhunderts schuf neue Bedingungen für das Leben der Konfessionsgemeinschaften in den Städten.²⁹

Die deutsche Forschung erschuf anhand der Komparation des Konfessionalisierungsverlaufs in verschiedenen Stadttypen und einer Auswertung ihres Einflusses auf die Struktur der städtischen Gesellschaft eine Typologie der Städte nach deren konfessionellen Charakter.³⁰ Signifikant sind diese Kategorien gerade in der Gruppe der Reichsstädte. In erster Linie handelte es sich um katholische Städte, die die Reformation ablehnten und wo der Katholizismus als Folge der Entscheidung der städtischen Eliten (vor allem der politischen Eliten) angesehen werden darf; dies gilt nicht nur für die Zeit nach dem Auftreten der Reformation, sondern in erster Linie für die nachtridentinische Phase, als es auf Seiten dieser Städte und ihrer Eliten zu einer bewussten Verbindung mit der Reformvariante der katholischen Konfession kam.³¹ Ähnlich lassen sich auch überwiegend protestantische Städte betrachten, obwohl die Chronologie der Konfessionalisierung in ihrem Fall eine andere war: Trotzdem handelte es sich hier vor allem in der spätreformatorischen Zeit ebenfalls um eine fast ausschließlich politische Entscheidung der bürgerlichen Eliten.

Sehr viel häufiger fanden sich jedoch Städte, wo die beiden erwähnten konfessionellen Strömungen in einem zumindest bi-, häufig sogar multikonfessionellen städtischen Milieu in der Position von Mehrheit und Minderheit auftraten. Die meisten Reichs- und autonomen Städte mussten in der Zeit, in der die Konfessionalisierung ihren Höhepunkt erreichte, aus praktischen, vor allem aus wirtschaftlichen Gründen relativ offene und mobile Gemeinschaften bleiben, was eine nach konfessioneller Homogenität strebende Politik unmöglich machte und zugleich ein Grund für die häufige Unterstützung religiöser Minderheiten war (deren Position rechtlich sowohl durch den Augsburger wie durch den späteren Westfälischen Frieden verankert wurde), wie sie häufig von der landesfürstlichen

²⁹ Ebenda, S. 86–93.

³⁰ Zusammenfassung des Themas ebenda, S. 75–93.

³¹ HEINZ SCHILLING, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, München 1993, S. 103.

Politik demonstriert wurde. Eine Sonderform der mehrkonfessionellen Städte waren die paritätischen Reichsstädte (d. h. Reichsstädte mit einer paritätischen Vertretung der Konfessionen in allen Sphären des städtischen Lebens), die „die spezifisch deutsche Lösung des allgemeuropäischen Konfessionsproblems“ verkörperten.³²

Der aufgeführte typologische Rahmen informiert vor allem über die konkreten Bedingungen und Formen der Koexistenz von Einwohnern bzw. Bürgern in Städten mit unterschiedlicher Vertretung der einzelnen Konfessionen und deren abweichendem Anteil an der städtischen Macht, wobei die Mehrheitskonfession in der Stadt zudem von der Konfession ihrer Obrigkeit abweichen konnte. Zu einer grundsätzlichen Forschungsfrage im Bereich „Konfessionalisierung der Städte und in den Städten“ wurde so für die deutsche Geschichtsschreibung die konfessionelle Identität der städtischen Bevölkerung, deren Frömmigkeit und schließlich die Art des Zusammenlebens von Bürgern verschiedener Konfessionen. Wie verbreitet war eine eindeutig profilierte konfessionelle Identität der Bürger? Wie weit oben stand die konfessionelle Identität auf der Skala der Selbstidentifikation im Vergleich zur Identifikation mit der eigenen Stadtgemeinschaft, dem Territorium, der Nationalität, der Berufsgruppe und anderen sozialen Kategorien? Welche Formen nahm die Frömmigkeit der Bürger an und existierte eine besondere „städtische Religiosität“?³³ Waren die Frömmigkeitsformen tatsächlich nach Konfessionen differenziert oder kam es zu einer wechselseitigen Beeinflussung der verschiedenen Konfessionen oder sogar zu außerkonfessionellen Einflüssen? Und wie spiegelte sich die konfessionelle Entwicklung im Verhalten und in der Mentalität der Bürger wider? Führte das Zusammenleben unterschiedlich oder gleich stark vertretener Konfessionen im Raum der Stadt zu deren gegenseitiger Abgrenzung, zu Konflikten und festen, unüberwindlichen konfessionellen Grenzen? Oder schuf das Vorhandensein mehrerer Konfessionen eher die Bedingungen für deren friedliche Koexistenz oder ließ sogar die genau definierten Grenzen zwischen ihnen verschwimmen? Und boten die Städte als Orte verdichteter Kommunikation überhaupt Raum für die Formierung markanter

³² Ebenda, S. 106. Es handelte sich um Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl.

³³ Ebenda, S. 94–112.

Grenzen zwischen Angehörigen verschiedener christlicher Konfessionen oder waren diese Grenzen aufgrund der mit dem „Betrieb“ der Stadt und ihrem Alltagsleben verbundenen Bedürfnisse eher fließend und unscharf? Betrafen eventuelle konfessionelle Grenzen innerhalb der Stadt nur die öffentlichen Bereiche des Bürgerlebens oder griffen sie auch in den privaten Raum ein, und wenn ja, in welchem Ausmaß? Welche Rolle spielte in bi- oder multikonfessionellen Städten die Konversion? Als der Konfessionalisierungsprozess seinen Höhepunkt erreichte, traten die Emigration aus konfessionellen Gründen und die Formierung eines neuen Städtetyps in den Vordergrund, bei dem Exulantengemeinden eine wichtige konfessionellen Minderheit darstellten, die in einigen Bereichen (vor allem Wirtschaft und Kultur) das Leben der Stadt stark beeinflussen konnte.

Die deutschen Forschungen zu bi- und multikonfessionellen Städten, in denen politische und rechtliche Mechanismen zur Absicherung eines relativ friedlichen Zusammenlebens der konfessionellen Gruppen entstanden waren, belegen, dass die erwähnten Grenzen existierten. Allerdings besaßen sie in Städten mit paritätischer Vertretung der Konfessionen laut Etienne François die Gestalt einer „unsichtbaren Grenze“, wie er selbst am Beispiel von Augsburg nachwies.³⁴ Die Grenze zwischen den Konfessionen war in dieser Stadt zwar vor allem im Alltagsleben bis zu einem gewissen Grad flexibel und teilweise durchlässig, was mit dem pragmatischen bzw. kompromissbereiten Handeln der Angehörigen der beiden Konfessionen zusammenhing, wie es die Alltagswirklichkeit hauptsächlich in der Wirtschaftssphäre diktierte, aber zugleich bestand zwischen ihnen ein latent antagonistisches Verhältnis, das häufig in das Privatleben verschoben oder dort verborgen wurde. Auch aus diesem Grund verlief nach François jene unsichtbare Grenze zwischen den Konfessionen in erster Linie im Bereich der Familienbeziehungen, der spirituellen Sphäre und der Kollektiverlebnisse.³⁵ Die angeführte Grenzziehung der beiden Konfessionen veränderte sich im Untersuchungszeitraum unter dem Einfluss der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung ständig, die Grenze blieb in Bewegung. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte Paul Warmbrunn, der Unterschiede in Verhalten

³⁴ ETIENNE FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, Sigmaringen 1991.

³⁵ Ebenda, S. 140–142.

und Lebensweise von Katholiken und Protestanten feststellte, die zur Entstehung einer Grenze zwischen ihnen führten.³⁶ Weitere Forschungen enthüllten,³⁷ dass sich auch unter den Bedingungen einer nicht-paritätischen Vertretung der Konfessionen in einer Stadt zwischen diesen dieselben Grenzen herausbildeten – in diesem Fall vor allem aufgrund der Bemühungen der Mehrheitskonfession, sich scharf gegen die andere(n) Konfession(en) abzugrenzen, häufig mit Hilfe von Eingriffen in die städtische Verwaltung.³⁸ Die Festigung der Positionen der Mehrheitskonfession trug dann typische Züge des Konfessionalisierungsprozesses. Den methodischen Absichten der genannten Arbeiten, die sich auf die Frage nach der funktionalen Parallelität der lutherischen, reformierten und katholischen Konfessionalisierung in den Städten und auf den Prozess der gegenseitigen Abgrenzung der Konfessionsgruppen konzentrierten, folgten weitere deutsche stadthistorische Publikationen. Da in den Arbeiten alle drei Hauptkonfessionen in der Rolle der Mehrheit auftauchten, führte dies aus methodischer Sicht nicht zu Zweifeln an der Konfessionalisierung als einem der grundlegenden frühneuzeitlichen Gesellschaftsprozesse.³⁹ Strukturell ähnliche Feststellungen ließen sich für die meisten Städte im Reich treffen, und zwar auch für die zweite Hälfte des 17. und die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, als der

³⁶ PAUL WARMBRUNN, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983.

³⁷ Z. B. für das überwiegend katholische Köln.

³⁸ UTE LANGER, *Die konfessionelle Grenze im frühneuzeitlichen Köln. Das Zusammenleben von Reformierten und Katholiken zwischen Anpassung und Abgrenzung*, Geschichte in Köln. Zeitschrift für Stadt- und Regionalgeschichte 53, 2006, S. 35–63.

³⁹ BARBARA RAJKAY, *Verflechtung und Entflechtung. Sozialer Wandel in einer bikonfessionellen Stadt. Oettingen 1560–1806*, Augsburg 1999; SUSANNE RAU, *Geschichte und Konfession. Städtische Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung in Bremen, Breslau, Hamburg und Köln*, Hamburg – München 2002; MIRJAM LITTEN, *Bürgerrecht und Bekenntnis. Städtische Optionen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung in Münster, Hildesheim und Hamburg*, Hildesheim 2003; SEBASTIAN SCHMIDT, *Glaube – Herrschaft – Disziplin. Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538–1683)*, Paderborn 2005; CHRISTIAN PLATH, *Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Kriegs (ca. 1580–1660)*, Münster 2005; zum Problem der Herrscherpolitik in bikonfessionellen Städten vgl. STEFAN EHRENPREIS, *Kaiserliche Gerichtsbarkeit und Konfessionskonflikt. Der Reichshofrat unter Rudolf II. 1576–1612*, Göttingen 2006.

Westfälische Frieden die Intensität und Rasanz der Konfessionskonflikte gedämpft hatte; der Prozess der Internalisierung konfessioneller Normen setzte sich jedoch fort, und daher dauerte auch der Trend der gegenseitigen Abgrenzung der einzelnen Konfessionsgruppen an. Dieser Prozess blieb weiterhin ein konstitutives Kennzeichen der frühneuzeitlichen Städte im Reich. In konfessionell gemischten Städten basierte er auf inneren Differenzierungsprozessen, die in die Bildung voneinander abgeschiedener konfessioneller Milieus mündeten, während in konfessionell homogenen Gemeinschaften das Streben nach Erhalt des Status quo im Vordergrund stand.⁴⁰

Im Kontext der durchdachten Typologie der deutschen urbanen Konfessionalisierungsforschung stellt sich die Frage nach einer möglichen Anwendung des Paradigmas auf das städtische Milieu der Länder der böhmischen Krone bzw. Böhmens. Falls wir die bisher nicht widerlegten, kaum diskutierten Thesen Winfried Eberhards akzeptieren,⁴¹ die das Modell der homogenisierenden und disziplinierenden Staatskonfessionalisierung mit bestimmten Modifizierungen für auf Ostmitteleuropa anwendbar halten und die in diesem Raum verlaufenden Konfessionalisierungsprozesse als Alternative zur Entwicklung der deutschen Territorien sehen, lassen sich Möglichkeiten einer Applikation des Paradigmas auch für das genannte städtische Milieu Böhmens in Erwägung ziehen. Nach Eberhard verliefen die Konfessionalisierungsprozesse in dieser aus Sicht der städtischen Entwicklung möglicherweise vereinfachenden Interpretation in Böhmen vor der Schlacht am Weißen Berg im Rahmen konfessionell vielfältiger Territorien dezentralisiert und auf regionaler Ebene, d. h. auf den einzelnen adligen oder geistlichen Herrschaften. Nach 1620 lässt sich von einer zentralen katholischen Konfessionalisierungsstrategie sprechen.⁴²

Lassen wir die Frage beiseite, ob eine zentrale katholische Konfessionalisierungsstrategie in Böhmen ausschließlich mit der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg in Verbindung gebracht werden kann oder ob der Prozess der Konfessionalisierung ausschließlich dezentralisiert verlief. Ist es möglich, in der Entwicklung der Gruppe

⁴⁰ U. ROSSEAUX, *Städte*, S. 92–93.

⁴¹ WINFRIED EBERHARD, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, (Hrsg.) J. BÄHLCKE – A. STROHMMEYER, S. 101–103.

⁴² Ebenda, S. 102.

der königlichen wie der Untertanenstädte in den böhmischen Ländern ähnliche Trends zu beobachten, wie sie dem Konfessionalisierungsprozess im Reich zugeschrieben werden? Wie entwickelte sich die Beziehung der Obrigkeit zu den Städten im Bereich der Konfessionspolitik und wie reagierten die Städte und ihre Eliten auf einen eventuellen konfessionell motivierten Druck? Wie sah unter den Bedingungen der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg die Koexistenz mehrerer Konfessionen in Städten verschiedenen Typs aus? Wurde sie im verdichteten Kommunikationsraum der Stadt eher von der Herausbildung konfessioneller Grenzen im Alltag begleitet oder verlor die konfessionelle Abgrenzung im Gegenteil an Kraft und Bedeutung und wurde von Kontroversen überschattet, die aus anderen sozialen oder wirtschaftlichen Ursachen erwachsen? Wie sah der öffentliche Raum der Städte aus Sicht der Definition konfessioneller Grenzen aus bzw. wie gestalteten sich die Ansprüche der einzelnen Konfessionen auf diesen Raum? Kann man überhaupt in einem Land, das in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg als Territorium definiert wurde, in dem eine „Toleranz aus Notwendigkeit“ herrschte, von einem klassischen Konfessionalisierungsprozess sprechen, den eine gegenseitige, in Zusammenstößen gipfelnde Abgrenzung der Konfessionen begleitete? Oder ist die These der angeführten „Toleranz“ eher eine Angelegenheit der gesamtböhmischen Entwicklung und der Ständepolitik? Und wie griff die Rekatholisierung nach der Schlacht am Weißen Berg mit dem Ziel der konfessionellen Homogenisierung der Gesellschaft, also auch der städtischen Gesellschaft, in diese Entwicklung ein? Es handelte sich doch um eine Zeit der Festigung des Katholizismus und seiner Positionen, der Verfolgung der übrigen Konfessionen, der Emigration, aber auch des verstärkten Disziplinierungsdrucks auf die städtische Bevölkerung (zumindest der königlichen Städte). Der gesamte Bereich des Schulwesens und der Bildung wurde für die Bedürfnisse der katholischen Konfession monopolisiert. Die Regulierung berührte alle wesentlichen Sphären der städtischen Gesellschaft. Kurz gesagt, wenn wir das Konzept der Konfessionalisierung auf die Entwicklung der böhmischen Städte nach der Schlacht am Weißen Berg anwenden, lassen sich hier alle ihre Kennzeichen und die ganze Bandbreite an Vorgehensweisen finden, die ihren Verlauf im Reich charakterisierten.⁴³ War also vielleicht

⁴³ U. ROSSEAUX, *Städte*, S. 73–93.

die Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg die einzige Epoche, die sich in der böhmischen Geschichte als (in diesem Fall katholische) Konfessionalisierung im Sinn der ursprünglichen Definition des Paradigmas bezeichnen lässt?

Und welche Stelle nahm in der geschilderten Entwicklung Prag bzw. die Prager Agglomeration ein? Großstädte allgemein wiesen in der europäischen Entwicklung ein hohes Maß an Pluralität und Widerstandsfähigkeit gegen die Mechanismen der Disziplinierung und Normierung auf. Prag stand zudem an der Spitze des Städtestandes und obwohl es Königsgut war, erstreckten sich seine Ambitionen zumindest in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf das Feld der böhmischen Landespolitik. Die vereinigten Prager Städte bildeten in den 1520er Jahren eindeutig einen Raum der konfessionspolitischen Abgrenzung und der Machtkonflikte. Die Intervention des Herrschers, der diese konfessionellen Zusammenstöße beendete, schuf den Raum für weitere reglementierende Eingriffe in das Leben der Prager Städte, die nach 1547 eskalierten. Die gezielte Beeinflussung der konfessionellen Zusammensetzung der Stadträte und die Einführung neuer Kontrollmechanismen im Bereich der städtischen Verwaltung, verbunden mit einer Einschränkung der Selbstverwaltung, ermöglichen Überlegungen zu den Konfessionalisierungsmaßnahmen der Herrscher in Bezug auf das Landeszentrum. Der Rudolfinische Majestätsbrief brachte dann eine neue Dimension in die Konfessionalisierungsprozesse, die der üblichen etatistischen Ebene der Konfessionalisierung eine bedeutende Grenze setzte. Die deklarierte Religionsfreiheit öffnete auch in den Prager Städten den Weg zu einer Festigung der Positionen aller erlaubten Konfessionen, die ihre neuen Positionen im öffentlichen Raum manifestierten, z. B. durch den Bau neuer Kirchen.⁴⁴ Die Anforderungen der

⁴⁴ ANNA OHLÍDAL, *Kirchenbau in der multikonfessionellen Stadt. Zur konfessionellen Prä- gung und Besetzung des städtischen Raums in den Prager Städten um 1600*, in: *Stadt und Religion in der Frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentationen*, (Hrsg.) VERA ISAIASZ – UTE LOTZ-HEUMANN – MONIKA MOMMERTZ – MATTHIAS POHLIG, Frankfurt – New York 2007, S. 67–81; DIES., *Präsenz und Präsentation. Strategien konfessioneller Raumbesetzung in Prag 1600 am Beispiel des Prozessionswesens*, in: *Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, (Hrsg.) EVELIN WETTER, Stuttgart 2008, S. 207–218; KAI WENZEL, *Konfese a chrámová architektura. Dva luteránské kostely v Praze v předvečer třicetileté války* [Konfession und Sakralarchitektur. Zwei lutherische Kirchen in Prag am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges] II, *Pražský sborník historický* 36, 2008, S. 31–103; 37, 2009, S. 7–66.

Konfessionen an den Raum und dessen Beherrschung wirkten sich in den Prager Städten auch auf die geäußerten Machtansprüche aus. Die bürgerlichen Eliten der einzelnen Konfessionen forderten, selbst wenn sie nicht in den Ratskollegien vertreten waren, einen Raum für ihre religiös-politischen Ambitionen, die vor allem im Fall der Brüderunität tatsächlich bis in die Spitzen der Ständepolitik hinaufreichten.⁴⁵ Nach der Schlacht am Weißen Berg waren die Prager Städte von der gezielten Rekatholisierungspolitik des Herrschers betroffen, die auf die Formierung einer monokonfessionellen Gesellschaft abzielte und dabei nicht zwischen der Metropole und dem ganzen Land unterschied.

Die Antworten auf die formulierten elementaren Fragen sollten uns anschließend auch zum Problem von Form und Inhalt der städtischen Frömmigkeit bzw. der Frömmigkeit der bürgerlichen Bevölkerung führen, die auf die Konfessionalisierungsprozesse in der Gesellschaft reagieren musste, und weiter deren Besonderheiten im Verhältnis zur Frömmigkeit anderer Gesellschaftsschichten thematisieren. Eine weitere Frage konzentriert sich auf die Einflüsse der proklamierten Modernisierungs- und der mit ihnen verbundenen Säkularisierungsfolgen der Konfessionalisierung auf diese Frömmigkeit oder auf das Problem abergläubischer oder sogar magischer Praktiken im städtischen Milieu. Die Reflexion der Konfessionalisierung in der Mentalität der damaligen Stadtbevölkerung ist einer der wichtigsten Aspekte der Konfessionalisierungsforschung, denn dies ist ein bedeutendes Kriterium für den Erfolg der Konfessionalisierung. Die methodischen Ansätze der Mentalitäts- und der neuen Kulturgeschichte ermöglichen es uns, nach der Unterschiedlichkeit dieser Frömmigkeitsformen in der multikonfessionellen städtischen Gesellschaft oder nach deren gegenseitiger Beeinflussung aus Sicht vor allem der kulturellen Zusammenhänge im Formierungsprozess der Konfessionen und des religiösen Alltagslebens zu fragen.

* * *

Die Aktualität bzw. die Bedeutung unserer Fragen zu einer breiteren Anwendung des Konfessionalisierungskonzepts werden auch

⁴⁵ Siehe aktuell OLGA FEJTOVÁ, *Jednota bratrská v městech pražských v době předbělohorské a rejstřík členů pražského sboru* [Die Brüderunität in den Prager Städten in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg und das Mitgliederregister der Prager Gemeinde], Praha 2014, S. 44–62.

durch die Haupttrends der europäischen urbanen Historiographie bestätigt. Unter den Themen, mit denen sich die auf Mittelalter und Frühneuzeit konzentrierten Forschungen beschäftigen, scheint die Religions- und Kirchengeschichte in letzter Zeit zu verschwinden bzw. stark in den Hintergrund zu treten.⁴⁶ Die deutsche Geschichtsschreibung gibt das genannte Konzept natürlich nicht auf, aber es gehört heute sicher nicht zu ihren tragenden Themen – und dies wohl auch deshalb, weil sie die wesentlichen Fragen des Konfessionalisierungsparadigmas bereits diskutiert hat und zu dessen Verifizierung mit Hilfe interdisziplinärer Forschung übergegangen ist. Falls mit dem Konzept gearbeitet wird, dann in mikrohistorischen Teilstudien oder in bisher weniger reflektierten Fragestellungen zur Rolle der bereits erwähnten Multiplikatoren des Konfessionalisierungsprozesses (Schulen, kirchliche Orden, Bruderschaften u. ä.) in einigen übersehenen sozialen Milieus, wie z. B. dem Militärbereich. An einem der wenigen größeren Projekte mit gesamteuropäischer Dimension, die sich auf die Rolle der Religion in den Kommunikationsprozessen der frühneuzeitlichen Gesellschaft oder auf die internationale Reichweite des Konzepts auf dem Feld der internationalen Beziehungen, der Staatsinteressen und der Diplomatie konzentrieren,⁴⁷ beteiligte sich mit seiner aktuellen Publikationstätigkeit auch Heinz Schilling, einer der geistigen Väter des Konfessionalisierungsparadigmas.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. die Programme der letzten Konferenzen der EAUH in den Jahren 2008–2012: European Association for Urban History, [online], [zit. 13. November 2014], <<http://www.eauh2012.com/sessions/>>, <<http://www.eauh2010.ugent.be/sessions/>>, <http://eauh.ish-lyon.cnrs.fr/browse_sessions.html>. Auf dem Programm des 11. Kongresses der EAUH, der 2012 in Prag stattfand, stand nur ein einziger Vortrag zu den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Pfarreien und ihrer Rolle im städtischen Raum.

⁴⁷ Leibniz Institut für Europäische Geschichte, Kommunikation und Transformation in Religion und Gesellschaft, [online], [zit. 23. Juli 2012], <<http://www.ieg-mainz.de/likecms/likecms.php?site=site.htm&dir=&nav=174>>; Europa als Herausforderung für Politik, Gesellschaft und Kirche, [online], [zit. 23. Juli 2012], <<http://www.ieg-mainz.de/likecms/likecms.php?site=site.htm&dir=&nav=168>>.

⁴⁸ HEINZ SCHILLING, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn 2007.

JIŘÍ MIKULEC, The Concept of Confessionalisation and the Religious History of the Bohemian Lands (pp. 27–31)

A system as comprehensive as confessionalisation was not created in Czech historiography in dealing with the religious and church history of the Early Modern period. And perhaps it couldn't even have been created, as the need for such a system was essentially never felt. Nevertheless, despite its internal complexity, the character of religious development in the Bohemian Lands is simpler and mainly more 'readable' than development in the atomised German territories of the Holy Roman Empire. From the perspective of religious conflicts and confessional cultivation in the sixteenth century, the German environment offered far more impulses and material for the creation of this type of concept. Following the rise of the Reformation, strong confessional tension was evident in the Holy Roman Empire, leading to tumultuous development in individual states and territories. In order to create a methodological approach for understanding this religious unrest, it was necessary to find a tool to capture in the most comprehensive manner the entire scope of these processes and which would simultaneously make it possible to connect the religious history with secular topics – with political, administrative, cultural and social development, and also with the broad issue of the history of mentalities. In contrast, the traditional Catholic – non-Catholic bipolarity typically sufficed in the Bohemian Lands to understand religious development in the Early Modern period, despite the fact that the non-Catholic front was viewed as a complex conglomerate of the widest range of (and sometimes contrary) religious attitudes.

A traditional line of three phases of religious development at the end of the Middle Ages and in the Early Modern period basically suited Czech historiography from the nineteenth century. The first phase is post-Hussite Utraquism and its coexistence with the Catholic Church. The second phase of development was the influence of the German Reformation, the internal split in the Utraquist church and forced coexistence in a multi-confessional environment marked by a gradual escalation of the confessional conflict closely tied to the political struggle of the Bohemian estates. And finally, the third phase was forceful post-White Mountain re-Catholicisation leading to the creation of a mono-confessional environment whose religious unity was however never absolute.

A view of Czech historiography dealing with religious development in the Late Middle Ages and the Early Modern period would obviously be oversimplified without emphasising that, especially for the pre-White Mountain period, traits were observed in the religious development of the Bohemian Lands that are today part of the confessionalisation concept (e.g. the creation of its own confession, the connection between religious development and the state, the influence of that which is understood today as social discipline, etc.). All of these characteristics were naturally followed as part of phenomena labelled with traditional terms such as Reformation, Counter-Reformation, Catholic reform and re-Catholicisation.

Although a look at Czech historiography from the past two decades shows the appearance of confessionalisation, its occurrence is rather hesitant, as if it were a foreign element that gradually settles in. Especially in recent years, the very term confessionalisation has been used more commonly and with greater intensity and is often treated as a concept whose content is widely understood and accepted. But this is not entirely true for this term. Few authors attempt to explain what they precisely mean and only rarely are signs of the concrete concept of confessionalisation interpreted in greater detail. The situation is slightly reminiscent of the use of the term absolutism in the period before the outbreak of international discussions on its content and the suitability or unsuitability of its use for the conditions in various European countries.¹ Another similar case is the term ‘Baroque piety’, whose general use without the specification of its content was pointed out not long ago by the French historian and Bohemia studies specialist Marie-Elizabeth Ducreux.²

¹ The discussions on absolutism were summarised for the Czech academic community primarily by Tomáš Knoz and Jiří Hrbek – see TOMÁŠ KNOZ, *Absolutismus nebo „absolutismus“? K dějinám jednoho pojmu* [Absolutism or Absolutism? On the History of One Concept], *Časopis Matice moravské* 121/2, 2002, 451–483; *IBID.*, *Spory o absolutismus. Evropská inspirace a česká diskuse* [Conflicts over Absolutism. European Inspiration and Czech Discussions], *Dějiny a současnost* 34/5, 2012, 14–17; JIŘÍ HRBEK, *Absolutismus. Konstrukce a dekonstrukce jednoho historického pojmu* [Absolutism. The Construction and Deconstruction of a Single Historical Concept], *Český časopis historický* (hereinafter ČČH) 105/3, 2007, 643/689.

² MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech* [Several Thoughts on Baroque Piety and the Re-Catholicisation of Bohemia], *Folia historica Bohemica* 22, 2006, 143–177.

Setting aside cases in which the term confessionalisation is used as a simple synonym for the expressions ‘re-Catholicisation’ and ‘Counter-Reformation’, its content is different and variable in scholarly texts on the Czech history of the Early Modern period. The scope could possibly be characterised by two extremes – on one hand a ‘minimalist’ concept (confessionalisation as the creation and promotion of a single specific confession), on the other as a grand concept (confessionalisation as a complicated process of the transformation of the religious climate related to a wide range of social changes; it is tied to state or feudal power; it involves social mentality and creates confessionally demarcated groups of the population, etc.).

That which was generally stated on the use of the term ‘confessionalisation’ in Czech historiography (i.e. that it is not specified in detail) is naturally not absolutely valid; there are cases in which this term is systematically clarified and elaborated. Attempts to describe the concept of confessionalisation to the professional community in the journal *Czech Historical Review* have been particularly successful (Jiří Pešek, Olga Fejtová)³. Terminological reflections have also appeared (e.g. Petr Zemek)⁴ along with an overview of confessionalisation as part of a systematic summary of issues in the study of religious history (Martin Svatoš in the anthology from the 2004 conference Baroque Prague – Baroque Bohemia).⁵

The concept of confessionalisation can be indisputably beneficial in the study of Czech religious history and the history of the development of Early Modern society. Unlike traditional views of religious development from the perspective of re-Catholicisation,

3 JIŘÍ PEŠEK, *Reformační konfesionalisace v Německu 16.–17. století* [Reformation Confessionalisation in Germany in the 16th and 17th Centuries], ČČH 96/3, 1998, 602–610; OLGA FEJTOVÁ, *Německá diskuse ke konfesionalizaci v evropském kontextu* [The German Discussion on Confessionalisation in a European Context], ČČH 109/4, 2011, 739–785.

4 PETR ZEMEK, *Protireformace, rekatolizace, katolická reforma či konfesionalizace?* [Counter-Reformation, Re-Catholicisation, Catholic Reforma or Confessionalisation?]. *Jak nazvat procesy probíhající v západním křesťanstvu raného novověku* [What to Call the Processes Occurring in Western Christianity in the Early Modern Period], *Studia Comeniana et historica* 36/75–76, 2006, 227–234.

5 MARTIN SVATOŠ, *Problémy a otázky studia náboženského života v Čechách v letech 1620–1760* [Problems and Questions in the Study of Religious Life in Bohemia, 1620–1760], in: *Barokní Praha – Barokní Čechie 1620–1740* [Baroque Prague – Baroque Bohemia, 1620–1740], (edd.) OLGA FEJTOVÁ – VÁCLAV LEDVINKA – JIŘÍ PEŠEK – VÍT VLNAS, Prague 2004, 427–434.

confessionalisation forces researchers to take a wider view and makes it possible to put religious development in the Czech lands in a broader context. One of the main benefits is going beyond the aforementioned Catholic – non-Catholic bipolarity, which had often led to an oversimplification of the issue. Confessionalisation as a concept encompassing processes traditionally labelled with terms such as re-Catholicisation, Counter-Reformation and Catholic reform can naturally be used for Czech history in the pre-White Mountain period (when religious development in the Czech lands was similar to a certain extent to the situation in the Holy Roman Empire).

Catholic confessionalisation can then be applied to the history of the post-White Mountain period, i.e. the forced conversion of the non-Catholic population to the Catholic faith, which was sweeping in its scope and affected virtually all social classes. This could fully develop only under the conditions of the violent repression of opponents and with cooperation between Church and state. The confessionalisation paradigm for the post-White Mountain period is not abandoned, for example, by Petr Zemek in part of his analysis of the religious history of Uherský Brod,⁶ by Olga Fejtová in her monograph on religious development in Prague's New Town after 1620⁷ and most recently also by Josef Hrdlička in his study of the religious turns in Jindřichův Hradec, which also addresses the period after White Mountain.⁸ The validity of the confessionalisation concept is undeniable for the period of the Thirty Years' War in the first half of the seventeenth century – one advantage is the fact that it can be used to get past the traditionally applied legal-historical view of re-Catholicisation, which completely one-sidedly followed the line of state and church religious policy. The author believes that some questions remain on dealing with confessionalisation for

6 PETR ZEMEK, *Reformace, protireformace a rozvinutí poreformačního katolicství v Uherském Brodě – křesťanská víra v proměnách času* [Reformation, Counter-Reformation and the Development of Post-Reform Catholicism in Uherský Brod – the Christian Faith through the Ages], Boskovice 2006.

7 OLGA FEJTOVÁ, „Já pevně věřím a vyznávám...“ *Rekatolizace na Novém Městě pražském v době pobělohorské* [‘I Firmly Believe and Confess...’ Re-Catholicisation in Prague's New Town in the Post-White Mountain Period], Prague 2012.

8 JOSEF HRDLIČKA, *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630)* [Faith and Power. Politics, Communication and Counter-Reformation in the Pre-Modern Town (Jindřichův Hradec 1590–1630)], České Budějovice 2013.

church and religious history in the subsequent period. In 2004, Martin Svatoš expressed the opinion that for the second half of the seventeenth century and the first half of the eighteenth century the situation was more about the consequences of confessionalisation than about confessionalisation itself, that ‘the German concept of “Konfessionalisierung” corresponds to a concept already established in Czech historiography: re-Catholicisation and its consequences’.⁹ The author understands this opinion; moreover, there is at least the problem of non-Catholicism surviving secretly in rural areas, against which state and Catholic pressure was exerted in the first half of the eighteenth century. The vague and often more instinctive religious attitudes of these people based primarily on the negation of official Catholic doctrine somewhat escape the concept of confessionalisation.¹⁰ In an attempt to connect this issue with the confessionalisation process, Austrian historian Martin Scheutz considers in the case of Upper Austrian Crypto-Protestants ‘confessionalisation from below, founded on the work of wandering preachers and on the reception of the printed word’.¹¹

In closing, the author offers one additional note on the role of the concept of confessionalisation in Czech history. This term should definitely not be used in Czech historiography simply out of a sense of obligation, as sometimes occurs today, i.e. using terminology in an attempt to adapt a scholarly text to foreign trends (in this case, moreover, trends that are not exactly recent). The author sees no reasons why earlier terms and approaches, i.e. especially re-Catholicisation and Counter-Reformation, cannot be used along with

⁹ M. SVATOŠ, *Problémy a otázky* [Problems and Questions], 428.

¹⁰ Modern works on the subject of secret non-Catholics in the first half of the eighteenth century include (beside many important works by Edita Štěříková) studies contained in anthologies: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí* [Czech Non-Catholics in the 18th Century. Between Persecution and Religious Tolerance], (ed.) ZDENĚK R. NEŠPOR, Ústí nad Labem 2007; *Po vzoru Berojských. Život a víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době* [Following the Beroj Example. The Life and Faith of Bohemian and Moravian Protestants in the Pre-Tolerance and Tolerance Period], (ed.) ONDŘEJ MACEK, Prague 2008.

¹¹ MARTIN SCHEUTZ, *Performativní a rétorické přesvědčovací umění versus kultura knihy. Tajný protestantismus v habsburských dědičných zemích – konfessionalizace zdola?* [Performative and Rhetorical Persuasive Art Versus Book Culture. Secret Protestantism in the Habsburg Hereditary Lands – Confessionalisation from Below?], in: *Po vzoru Berojských* [Following the Beroj Example], (ed.) O. MACEK, 347–360.

the confessionalisation concept in studies on religious history, especially when less traditional yet significant phenomena are followed, including confessional self-promotion and propaganda, the role and forms of confessional force, the development and transformation of 'Baroque religiosity' and many other subjects. This also assumes that the use of these traditional approaches is not influenced by ideological or religious distortion and the broadest contexts are taken into consideration.

Regarding the actual term 'confessionalisation', like any historiographical concept, it is, of course, not dogma and does not provide any clear, indisputable or universal guide for understanding historical truth. Instead, it offers an angle for viewing religious and, to a lesser extent, church history, which is constantly evolving and whose application truly is not mandatory. Like each concept of historical research, it would be unreasonable to take confessionalisation as anything other than an inspirational tool that can, with sensible application, provide slightly more insight into the past.

JIŘÍ MIKULEC, Das Konfessionalisierungskonzept und die Religionsgeschichte der böhmischen Länder (S. 27–31)

In der tschechischen Geschichtsschreibung zur Religions- und Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit wurde kein so komplexes System wie das Konfessionalisierungsparadigma geschaffen. Und es konnte vielleicht auch gar nicht entstehen, da hier im Prinzip kein entsprechender Bedarf empfunden wurde. Der Charakter der religiösen Entwicklung in den böhmischen Ländern ist trotz aller inneren Komplexität doch deutlich einfacher und vor allem „lesbarer“ als die Entwicklung auf dem atomisierten Territorium des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation. Gerade das deutsche Milieu bot im Hinblick auf die konfessionellen Streitigkeiten und konfessionellen Verfeinerungen des 16. Jahrhunderts für die Formulierung eines solchen Konzepts sehr viel mehr Anregungen und Material. Auf dem Gebiet des Reichs lassen sich nach dem Beginn der Reformation starke konfessionelle Gärungsprozesse beobachten, die in den einzelnen Territorien und Staatsgebilden eine stürmische Entwicklung zur Folge hatten. Für deren methodische Bearbeitung musste nach einem Instrument gesucht werden, das so umfassend wie möglich die gesamte Breite dieser Prozesse erfasste und zugleich die Verflechtung der Religionsgeschichte mit weltlichen Themen, mit der Entwicklung auf den Feldern der Politik, Verwaltung, Kultur und im Sozialbereich, aber auch mit der Problematik der Mentalitätsgeschichte ermöglichte. Dagegen reichte in den böhmischen Ländern für die religiöse Entwicklung in der Frühen Neuzeit zumeist die traditionelle Bipolarität von Katholiken und Nichtkatholiken aus, obwohl natürlich die nichtkatholische Seite auch als kompliziertes Konglomerat verschiedenster (und manchmal auch gegensätzlicher) religiöser Einstellungen wahrgenommen wurde.

Der tschechischen Geschichtsschreibung kam seit dem 19. Jahrhundert im Prinzip der traditionelle Ansatz mit den drei wesentlichen Phasen der religiösen Entwicklung im ausgehenden Mittelalter und in der Frühen Neuzeit entgegen: Als erste Phase gilt der nachhussitische Utraquismus und dessen Zusammenleben mit der katholischen Kirche. Die zweite Entwicklungsphase besteht im Einfluss der deutschen Reformation, der inneren Spaltung der utraquistischen Kirche und dem erzwungenen Zusammenleben in einem multikonfessionellen Milieu, in dem es in enger Verflechtung mit dem politischen Kampf

der böhmischen Stände zunehmend zu konfessionellen Konflikten kam. Und die dritte Phase wird in der gewaltsam durchgesetzten Rekatholisierung in der Epoche nach der Schlacht am Weißen Berg gesehen, die zur Entstehung eines monokonfessionellen Milieus führte, dessen religiöse Einheit jedoch bei weitem nicht absolut war.

Dieser Blick auf die tschechische Geschichtsschreibung, die sich mit der religiösen Entwicklung im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit befasst, wäre natürlich allzu vereinfachend, wenn wir nicht betonen würden, dass besonders für die Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg in der religiösen Entwicklung der böhmischen Länder Züge beobachtet und untersucht wurden, die heute Bestandteil des Konfessionalisierungskonzepts sind (zum Beispiel die Konfessionsbildung, die Verknüpfung der religiösen Entwicklung mit dem Staat, der Einfluss dessen, was heute als Sozialdisziplinierung verstanden wird u. ä.). Dies alles wurde verständlicherweise im Rahmen jener Phänomene erforscht, die man mit den traditionellen Begriffen als Reformation, Gegenreformation, katholische Reform und Rekatholisierung bezeichnet.

Betrachten wir die tschechische Historiographie der letzten zwanzig Jahre, so können wir feststellen, dass die Konfessionalisierung hier zwar Eingang fand, jedoch nur zögerlich als ein fremdes, sich erst langsam einbürgerndes Element. Der Begriff Konfessionalisierung wird besonders in den letzten Jahren recht intensiv und mit einer gewissen Selbstverständlichkeit verwendet, aber häufig geht man mit ihm um wie mit einem Begriff, dessen Inhalt allgemein verständlich und akzeptiert ist. Dies gilt in diesem Fall jedoch nicht ganz. Kaum jemand versucht zu erklären, woran er hier genau denkt, nur selten werden die Kennzeichen eines konkreten Verständnisses von Konfessionalisierung näher erläutert. Ein wenig erinnert dies an den Umgang mit dem Begriff Absolutismus in der Zeit vor Ausbruch der internationalen Diskussionen um dessen Inhalt und seine Eignung für die Bezeichnung der Verhältnisse in verschiedenen europäischen Ländern.¹ Ähnliches gilt auch für den Begriff der

¹ Die Absolutismuskonzeptionsdiskussion wurde für das tschechische Fachpublikum vor allem von Tomáš Knoz und Jiří Hrbek zusammengefasst – siehe TOMÁŠ KNOZ, *Absolutismus nebo „absolutismus“? K dějinám jednoho pojmu* [Absolutismus oder „Absolutismus“? Zur Geschichte eines Begriffs], *Časopis Matice moravské* 121/2, 2002, S. 451–483; DERS., *Spory o absolutismus. Evropská inspirace a česká diskuse*

barocken Frömmigkeit, auf dessen allgemeine Verwendung ohne inhaltliche Konkretisierung vor einiger Zeit die französische Historikerin und Kennerin der böhmischen Geschichte Marie-Elizabeth Ducreux hinwies.²

Sieht man von den Fällen ab, in denen der Begriff Konfessionalisierung als bloßes Synonym für Rekatholisierung und Gegenreformation verwendet wird, stellt sich sein Inhalt in Fachtexten zur böhmischen Geschichte der Frühen Neuzeit unterschiedlich und variabel dar. Seine Breite ließe sich wohl durch zwei extreme Positionen charakterisieren: einerseits die „minimalistische“ Auffassung (Konfessionalisierung als Formierung und Durchsetzung einer konkreten Konfession), andererseits die großzügige Auffassung (Konfessionalisierung als komplizierter Wandlungsprozess des religiösen Klimas, der mit einer ganzen Bandbreite gesellschaftlicher Veränderungen verbunden und an den Staat bzw. die Obrigkeit gebunden ist, die Mentalität berührt, konfessionell gegeneinander abgegrenzte Bevölkerungsgruppen produziert u. ä.).

Was wir allgemein über die Verwendung des Begriffs Konfessionalisierung in der tschechischen Geschichtsschreibung festgestellt haben (nämlich, dass er zumeist nicht näher bestimmt wird), gilt natürlich nicht absolut. Es gibt durchaus Fälle, in denen dieser Begriff systematisch durchdacht und beleuchtet wurde. Zu erfolgreichen Versuchen, das Konfessionalisierungskonzept dem tschechischen Fachpublikum vorzustellen, kam es vor allem in der Zeitschrift *Český časopis historický* (Jiří Pešek, Olga Fejtová);³ weiter wurde über die Begrifflichkeit

[Streit um den Absolutismus. Die europäische Inspiration und die tschechische Diskussion], *Dějiny a současnost* 34/5, 2012, S. 14–17; JIŘÍ HRBEK, *Absolutismus. Konstrukce a dekonstrukce jednoho historického pojmu* [Absolutismus. Konstruktion und Dekonstruktion eines historischen Begriffs], *Český časopis historický* (weiter ČČH) 105/3, 2007, S. 643–689.

2 MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatalizaci Čech* [Einige Überlegungen zur barocken Frömmigkeit und zur Rekatholisierung Böhmens], *Folia historica Bohemica* 22, 2006, S. 143–177.

3 JIŘÍ PEŠEK, *Reformační konfesionalizace v Německu 16.–17. století* [Die reformatorische Konfessionalisierung in Deutschland im 16.–17. Jh.], ČČH 96/3, 1998, S. 602–610; OLGA FEJTOVÁ, *Německá diskuse ke konfesionalizaci v evropském kontextu* [Die deutsche Diskussion zur Konfessionalisierung im europäischen Kontext], ČČH 109/4, 2011, S. 739–785.

nachgedacht (z. B. von Petr Zemek)⁴ oder man blickte im Rahmen einer systematischen Zusammenfassungen der Probleme und Fragen der religionsgeschichtlichen Forschung auch auf die Konfessionalisierung (Martin Svatoš im Konferenzband *Barokní Praha – barokní Čechie* von 2004).⁵

Das Konfessionalisierungskonzept kann für die Erforschung der böhmischen Religionsgeschichte sowie für die Entwicklungsgeschichte der frühneuzeitlichen Gesellschaft unzweifelhaft fruchtbar gemacht werden. Im Unterschied zu den traditionellen Betrachtungen der religiösen Entwicklung vom Standpunkt der Rekatholisierung aus zwingt der Konfessionalisierungsblickwinkel zu größerer Übersicht und ermöglicht es, die religiöse Entwicklung in den böhmischen Ländern in einen breiteren Kontext einzuordnen. Als einen wesentlichen Vorteil des Konzepts sehe ich die Überwindung jener oben erwähnten Bipolarität von Katholiken und Nichtkatholiken an, die traditionell zu Vereinfachungen verführte. Das Konzept der Konfessionalisierung als Dach für die traditionell als Rekatholisierung, Gegenreformation und katholische Reform bezeichneten Prozesse ist in der böhmischen Geschichte natürlich nur für die Epoche vor der Schlacht am Weißen Berg verwendbar (als die religiöse Entwicklung in den böhmischen Ländern in gewisser Weise den Zuständen im Reich gleich).

Was das Geschehen in der Epoche nach der Schlacht am Weißen Berg betrifft, d. h. die gewaltsam durchgeführte Bekehrung der nichtkatholischen Bevölkerung zum katholischen Glauben, die flächendeckend verlief und praktisch alle sozialen Schichten erfasste, so lässt sich sicherlich von einer katholischen Konfessionalisierung sprechen. Diese konnte sich erst in den Verhältnissen einer gewaltsamen Unterdrückung der Gegner und in der Zusammenarbeit von Kirche und Staat entfalten. Für die Epoche nach der Schlacht am Weißen

⁴ PETR ZEMEK, *Protireformace, rekatolizace, katolická reforma či konfesionalizace? Jak nazvat procesy probíhající v západním křesťanstvu raného novověku* [Gegenreformation, Rekatholisierung, katholische Reform oder Konfessionalisierung? Wie man die im westlichen Christentum der Frühen Neuzeit verlaufenden Prozesse bezeichnen sollte], *Studia Comeniana et historica* 36/75–76, 2006, S. 227–234.

⁵ MARTIN SVATOŠ, *Problémy a otázky studia náboženského života v Čechách v letech 1620–1760* [Probleme und Fragen zum Studium des religiösen Lebens in Böhmen in den Jahren 1620–1760], in: *Barokní Praha – Barokní Čechie 1620–1740* [Barockes Prag – barockes Böhmen 1620–1740], (edd.) OLGA FEJTOVÁ – VÁCLAV LEDVINKA – JIŘÍ PEŠEK – VÍT VLNAS, Praha 2004, S. 427–434.

Berg berücksichtigen das Konfessionalisierungsparadigma zum Beispiel Petr Zemek im einschlägigen Teil seiner Bearbeitung der Religionsgeschichte von Ungarisch Brod (Uherský Brod),⁶ Olga Fejtová in ihrer Monographie zur konfessionellen Entwicklung in der Prager Neustadt nach 1620⁷ und neuerdings auch Josef Hrdlička in seiner Untersuchung der religiösen Umstürze in Neuhaus (Jindřichův Hradec), die auch auf die Epoche nach der Schlacht am Weißen Berg eingeht.⁸ Für die Zeit des Dreißigjährigen Krieges in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als das konfessionelle Ringen noch andauerte, ist die Verwendbarkeit des Konfessionalisierungskonzepts unbestritten; vorteilhaft ist hier etwa die Tatsache, dass mit seiner Hilfe die bei uns traditionell starke rechtsgeschichtliche Betrachtung der Rekatholisierung überwunden werden kann, die recht einseitig die Linien der staatlichen und kirchlichen Religionspolitik verfolgte. Es dürfte noch offen sein, wie man für die Kirchen- und Religionsgeschichte der Folgezeit mit der Konfessionalisierung umgehen sollte. Martin Svatoš äußerte 2004 die Ansicht, dass es für die zweite Hälfte des 17. und die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts weniger um die Konfessionalisierung als um deren Folgen gehe, dass „das deutsche Konzept der ‚Konfessionalisierung‘ einem in der tschechischen Historiographie eingebürgerten Konzept entspricht: der Rekatholisierung und ihren Folgen“.⁹ Dieser Standpunkt ist verständlich, übrigens besteht hier zumindest das Problem des auf dem Land überlebenden geheimen Nichtkatholizismus, auf den Staat und katholische Kirche in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Druck ausübten. Die ungeklärten und vielfach eher instinktiven religiösen Einstellungen dieser Menschen, die vor allem auf einer Negierung

6 PETR ZEMEK, *Reformace, protireformace a rozvinutí poreformačního katolictví v Uherském Brodě – křesťanská víra v proměnách času* [Reformation, Gegenreformation und die Entfaltung des nachreformatorischen Katholizismus in Ungarisch Brod – christlicher Glaube im Wandel der Zeit], Boskovice 2006.

7 OLGA FEJTOVÁ, „*Já pevně věřím a vyznávám...*“ *Rekatolizace na Novém Městě pražském v době pobělohorské* [„Ich glaube und bekenne fest...“ Die Rekatholisierung in der Prager Neustadt in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg], Praha 2012.

8 JOSEF HRDLIČKA, *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630)* [Glaube und Macht. Politik, Kommunikation und Gegenreformation in der vormodernen Stadt (Neuhaus 1590–1630)], České Budějovice 2013.

9 M. SVATOŠ, *Problémy a otázky*, S. 428 (Zitat hier aus dem Tschechischen übersetzt).

der offiziellen katholischen Doktrin beruhen, lassen sich mit dem Konfessionalisierungskonzept nicht recht erfassen.¹⁰ Der österreichische Historiker Martin Scheutz spricht in dem Bestreben, auch diese Thematik in den Konfessionalisierungsprozess einzugliedern, im Fall der oberösterreichischen Geheimprotestanten von einer „Konfessionalisierung von unten, die auf dem Wirken von Wanderpredigern und der Rezeption des gedruckten Worts beruhte“.¹¹

Zum Abschluss meiner knappen Überlegungen zur Rolle des Konfessionalisierungskonzepts in der böhmischen Geschichte erlaube ich mir noch eine allgemeine Anmerkung. Dieser Begriff sollte in unserer Historiographie auf keinen Fall nur aus einem Pflichtgefühl oder – wie es manchmal geschieht – aus dem bloßen Bemühen heraus verwendet werden, einen wissenschaftlichen Text durch die Terminologie den ausländischen Trends anzupassen (in diesem Fall handelt es sich zudem nicht um einen der allerneuesten Trends). Ich sehe keinen Grund, warum man bei Forschungen zur Religionsgeschichte daneben nicht auch weiterhin ältere Begriffe und Ansätze verwenden könnte, vor allem ‚Rekatholisierung‘ und ‚Gegenreformation‘. Besonders dann, wenn in ihrem Rahmen auch weniger traditionelle, trotzdem bedeutende Phänomene untersucht werden wie zum Beispiel die konfessionelle Selbstpropagierung und Propaganda, die Rolle und die Formen der konfessionellen Gewalt, die Entwicklung und der Wandel desjenigen, was wir als barocke Religiosität bezeichnen, und viele andere Themen mehr. Selbstverständlich darf die Verwendung dieser traditionellen Ansätze

¹⁰ Von den modernen Bearbeitungen des Themas geheime Nichtkatholiken in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts möchte ich (neben einer Reihe bedeutender Arbeiten von Edita Štěřříková) auf die in den folgenden Sammelbänden enthaltenen Studien hinweisen: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí* [Böhmische Nichtkatholiken im 18. Jh. Zwischen Verfolgung und religiöser Toleranz], (ed.) ZDENĚK R. NEŠPOR, Ústí nad Labem 2007; *Po vzoru Berojských. Život a víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době* [Nach dem Vorbild der Beröaner. Leben und Glaube böhmischer und mährischer evangelischer Christen in der Vortoleranz- und Toleranzzeit], (ed.) ONDŘEJ MACEK, Praha 2008.

¹¹ MARTIN SCHEUTZ, *Performativní a rétorické přesvědčovací umění versus kultura knihy. Tajný protestantismus v habsburských dědičných zemích – konfessionalizace zdola?* [Performative und rhetorische Überzeugungskunst versus Buchkultur. Der Geheimprotestantismus in den habsburgischen Erbländern – eine Konfessionalisierung von unten?], in: *Po vzoru Berojských*, (ed.) O. MACEK, s. 347–360 (Zitat hier aus dem Tschechischen übersetzt).

nicht durch ideologische oder religiöse Verzerrungen beeinflusst sein und muss zugleich die weiteren Zusammenhänge berücksichtigen.

Was den Begriff Konfessionalisierung selbst anbelangt, so ist er wie alle anderen historiographischen Konzepte natürlich kein Dogma; er liefert keine klare, unbezweifelbare oder universale Anleitung zur Erkenntnis der historischen Wahrheit. Es handelt sich um einen Blickwinkel, unter dem die Religions- und in geringerem Maß auch die Kirchengeschichte betrachtet werden kann, der sich im Lauf der Zeit weiterentwickelt und dessen Anwendung wirklich nicht verpflichtend ist. Wie bei jedem Konzept der historischen Forschung wäre es unsinnig, in der Konfessionalisierung etwas anderes zu sehen als ein bloßes inspirierendes Werkzeug, das – bei vernünftigem Gebrauch – dabei behilflich sein kann, in der Erkenntnis der Vergangenheit etwas weiter voranzuschreiten.



TOMÁŠ MALÝ, Soziostrukturelle Voraussetzungen der katholischen Erneuerung: die königlichen Städte 1550–1700 (S. 33–44)

In diesem Beitrag lasse ich das zu stark mit der Perspektive der Sozialdisziplinierung und den Aktivitäten der Obrigkeiten verbundene Konfessionalisierungskonzept beiseite und konzentriere mich auf Momente, die im Prozess der Internalisierung der nachtridentinischen religiösen Prinzipien eine wesentliche Rolle spielten. Es geht mir also um die Frage der Formierung und Annahme einer katholischen Identität in Abhängigkeit von der sozialen Struktur und den geographisch-kulturellen Bedingungen, wobei ich als Beispiel die beiden landesfürstlichen Hauptstädte Prag und Brünn gewählt habe. Die untersuchten Aspekte – Kommunikation/Buchdruck, Anteil des Adels, kirchliche Topographie und Rechtstraditionen – zeigen, dass in Prag offensichtlich bessere Bedingungen für die Rezeption der Prinzipien der nachtridentinischen Kirche herrschten. Diese Prinzipien waren aber bei weitem kein einheitlicher Komplex von Vorstellungen und Praktiken, sondern eher ein Kompromiss zwischen Doktrin und häufig inoffizieller Praxis der Laien aller sozialen Gruppen.

(Zusammenfassung des Autors)

MAREK ĎURČANSKÝ, Die Rekatholisierung in den böhmischen königlichen Städten im ersten Jahrzehnt nach der Schlacht am Weißen Berg. Ein Komparationsversuch (S. 45–57)

Die 1620er Jahre waren die Zeit der intensivsten Rekatholisierungsbemühungen der Sieger in der Schlacht am Weißen Berg. Auch im Rahmen dieses einen Jahrzehnts lassen sich jedoch verschiedene Phasen der Rekatholisierung unterscheiden, die sich auf das Leben der böhmischen Gesellschaft auswirkten – z. B. auf den Gang der städtischen Verwaltung. Ziel des Beitrags ist es, an einer relativ geschlossenen, den gleichen Rechtsnormen unterworfenen Bevölkerungsgruppe aufzuzeigen, wie die Rekatholisierung in der Praxis verlief und welche konkreten Schritte für diese Zeit typisch waren. Untersucht wird die Situation in den sog. königlichen Landstädten und den königlichen Leibgedingestädten, unberücksichtigt bleiben privilegierte Städte und Bergstädte.

Auch am Beispiel der böhmischen königlichen Städte lassen sich im Untersuchungszeitraum mehrere Rekatholisierungsphasen unterscheiden. Die ersten beiden Jahre nach der Schlacht am Weißen Berg standen im Zeichen der Verfestigung der Macht der siegreichen Partei auf zentraler wie lokaler Ebene. Aus lokaler Sicht wurde die wirtschaftliche Eigenständigkeit der Städte stark eingeschränkt, die königlichen Richter erhielten mehr Kompetenzen und dieses Amt wurde mit zuverlässigen Personen besetzt; außerdem vertrieb man spätestens bis zur Jahreswende 1622/1623 die nichtkatholische Geistlichkeit. In dieser Zeit wurden gewöhnlich auch die äußeren Zeichen des Utraquismus (Kelche, Hus-Abbildungen) aus dem öffentlichen Raum entfernt, während man die Ausdrucksformen des katholischen Glaubens (Prozessionen, Installation eines Gottesgrabes in der Kirche) forcierte. Diese immer noch recht gewaltfreie Rekatholisierungsphase endete mit der Jahreswende 1624/1625, als die Stadträte zum letzten Mal überwiegend mit nichtkatholischen Bürgern besetzt wurden.

Das Jahresende 1625 und das Folgejahr 1626 standen für die Bevölkerung der königlichen Städte im Zeichen eines massiven Heeresinsatzes, konkret der Einheiten von Philipp Friedrich Breuner und Martin Hoeff-Huerta. Bei den erzwungenen Konversionen ging man nach den gesellschaftlichen Schichten von oben nach unten vor, also von den Angehörigen der politischen, wirtschaftlichen und intellektuellen Eliten über die Mitglieder ihrer Familien, die übrigen Bürger und die Kategorie der „Inwohner“ bis zu Gesinde und Dienstboten. Diese gewaltsame Phase war sehr wirksam, sodass die meisten Städte 1627 formell katholisch waren. Mit einigen Städten, in denen der Widerstand ungewöhnlich groß war (Mladá Boleslav/Jungbunzlau, Litoměřice/Leitmeritz, Sušice/Schüttenhofen), beschäftigte sich die zentrale „Reformationskommission“ intensiv, die in den Jahren 1627–1629 aus dem Prager Erzbischof und drei Landesbeamten bestand.

Am Ende des formellen Teils der Rekatholisierung stand die Erneuerung der Privilegien der einzelnen Städte durch Kaiser Ferdinand II. und die Rückgabe des Gemeindebesitzes. Es handelte sich um einen zwei Jahre dauernden Prozess (1627–1629), der individuell Stadt für Stadt umgesetzt wurde. Am Ende der 1620er Jahre war die Rekatholisierung der königlichen Städte abgeschlossen, der erreichte Zustand wurde jedoch in den nächsten beiden Jahrzehnten

immer wieder durch die Militäroperationen bedroht, die sich ab 1631 wiederholt auf böhmischem Territorium abspielten.

(Zusammenfassung des Autors)

JOSEF HRDLIČKA, Patrimonialstädte zwischen konfessioneller Pluralität und „Adelskonfessionalisierung“ (1520–1620) (S. 59–84)

Die Studie arbeitet mit dem Konzept der Adelskonfessionalisierung, das die Rolle der Adligen als weltlicher grundbesitzender Obrigkeit bei der Beeinflussung der Konfession ihrer städtischen wie ländlichen, auf den Adels herrschaften lebenden Untertanen untersucht. Gefragt wird, ob und auf welche Weise Veränderungen im Besitz dieser Herrschaften das Bekenntnis der Bürger und anderen Bewohner der Patrimonialstädte beeinflussen konnten. Nach einer Antwort wird am Beispiel von zwei böhmischen und einer mährischen Stadt gesucht, die sich im 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts in der Hand von Adligen befanden, die sich zu verschiedenen religiösen Gruppierungen bekannten. Die mährische Patrimonialstadt Groß Meseritsch (Velké Meziříčí) betrat das 16. Jahrhundert mit einer überwiegend utraquistischen Bevölkerung, jedoch überwogen nach der Jahrhundertwende die Anhänger der deutschen Reformation, die auch wegen der toleranten Obrigkeiten hier Wurzeln schlagen konnte. In den 1570er Jahren wurde die Stadt dank ihrer Besitzerin Alena Meziříčská von Lomnitz zu einem Zentrum des Luthertums im Lande. Zwei Jahrzehnte später begann eine neue katholische Obrigkeit mit gegenreformatorischen Maßnahmen, die vor 1618 allerdings nicht zur Hinwendung der gesamten Bevölkerung zum Katholizismus führten. Im nordböhmischen Komotau (Chomutov) kam es vor Mitte des 16. Jahrhunderts zu einem religiösen Wandel, der den allmählichen Wechsel der städtischen Bevölkerung vom Katholizismus zum Luthertum zur Folge hatte; zu dieser Konfession bekannte sich nämlich auch der neue Stadtbesitzer (ab 1571) Bohuslav Felix Hassenstein von Lobkowitz. Sein katholischer Verwandter Georg Popel von Lobkowitz, der die Stadt 1588 erhielt, begann jedoch mit einer rasanten Gegenreformation, die von der Gründung eines jesuitischen Ordenshauses begleitet wurde; im Sommer 1591 führte sein Vorgehen zu einem Aufstand der lutherischen Bürger.

Nach Lobkowitz⁷ politischem Sturz versuchte die Stadt sich aus der Untertänigkeit freizukaufen, was ihr an der Jahreswende 1605/1606 auch gelang. Die letzte untersuchte Stadt ist Böhmisches Leipa (Česká Lípa) in Nordböhmen, das während des gesamten 16. Jahrhunderts auf mehrere Besitzer aufgeteilt war, die sich zudem zu verschiedenen Konfessionen bekannten. Das komplizierte Zusammenleben der lutherischen Mehrheit und der katholischen Minderheit zeigte sich zum Beispiel an den Streitigkeiten um die Nutzung der Kirchen in der Stadt und manchmal auch in konfessionell motivierten lokalen Konflikten.

Die Studie macht auf die wichtige Rolle aufmerksam, die die Adligen als Besitzer der Patrimonialstädte im Formierungsprozess von deren konfessionellen Profilen spielten. Den Adligen war dabei bewusst, dass der nächste Besitzer der Stadt und der Herrschaft seine eigene Konfessionspolitik betreiben konnte. Daher verweist die Studie auf eine Möglichkeit, mit der sich die Adligen (gegen Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts vor allem die Angehörigen des lutherischen Adels) gegen solche Veränderungen zur Wehr zu setzen versuchten und die im Erlass eines Privilegs bestand, das der Stadt die Zugehörigkeit zu ihrem bevorzugten Bekenntnis garantierte.

Obwohl die Adligen wichtige Akteure des konfessionellen Geschehens in konkreten Herrschaften und Patrimonialstädten waren, möchte die Studie auf die Rolle weiterer Akteure sowohl aus den Reihen der Geistlichkeit wie der weltlichen Autoritäten (Mitglieder des Stadtrats, der Stadtgemeinde, der Zünfte usw.) hinweisen. Besonders dank ihrer Aktivitäten blieben die böhmischen und mährischen Städte trotz der Anstrengungen ihrer Obrigkeiten vor 1618 konfessionell pluralistisch. Statt von einer Adelskonfessionalisierung, die eine ausschließlich von oben ordinierte und erfolgreich durchgesetzte konfessionelle Homogenität vermuten lässt, sollte man im Fall von Böhmen und Mähren in der Epoche vor der Schlacht am Weißen Berg lieber von einer Konfessionspolitik der grundbesitzenden Obrigkeiten sprechen. Diese musste nicht zwangsläufig die Gestalt zielstrebigere Bemühungen um die Durchsetzung der eigenen konfessionellen Überzeugung bei den Untertanen haben, sondern konnte sich auch in einer Toleranz gegenüber deren Ansichten und in der Förderung konfessioneller Pluralität äußern.

(Zusammenfassung des Autors)

BLANKA ZILYNSKÁ, Die Stadt Prag und die utraquistische Kirche: Die Rolle der Ratsherren bei der Besetzung des „unteren Konsistoriums“ (bis 1547) (S. 85–94)

Die Studie untersucht die Eingriffe der Prager in die Verwaltung der utraquistischen Kirche. Die Zeit der Hussitenstürme finden nur kurz Erwähnung (hierher gehören das Amt zur Bestrafung offensichtlicher Sünden oder die Initiative Prags zur Einberufung der Geistlichkeit); die Autorin konzentriert sich vor allem auf die die Zeit um 1500, als sich das utraquistische Konsistorium formierte. Sie überprüft die Berichte zu den Administratorenwahlen und behandelt dann das Verfahren für die Einsetzung der Konsistoriumsbeisitzer. Ab 1497 waren die Prager von den Ständen mit der Auswahl der Konsistoriumsmitglieder betraut. Die lückenhaften Aufzeichnungen für die ältere Zeit werden durch Amtsvermerke in den ab 1525 überlieferten Konsistoriumsakten bestätigt. Im Zeitraum 1526–1543 wurde neun Mal ein Austausch der Konsistorialen verzeichnet. Der ständische Mechanismus der Beherrschung der utraquistischen Kirche wurde von Ferdinand I. nach dem erfolglosen Aufstand von 1547 außer Kraft gesetzt. Damals endete auch die Rolle der Prager bei der Einsetzung der Konsistoriumsmitglieder.

Im Lauf des 15. Jahrhunderts war die aktive Beteiligung der Geistlichkeit an der Wahl ihrer Repräsentanten allmählich in den Hintergrund getreten. Die Funktion der Wähler wurde immer stärker von Laien übernommen, speziell von den utraquistischen Ständetagen, denen sowohl die Veranstaltung von Priesterversammlungen als auch die Aufsicht über die sich neu formierende Kirche unterstellt waren. Während die Wahl und die Bestellung der Administratoren unter der Federführung der auf den Ständetagen dominierenden adligen Stände verblieben, übernahmen die Prager die Auswahl geeigneter Magister und Pfarrer für das utraquistische Konsistorium. Am „Wahlmechanismus“ der Konsistorialen lassen sich die gewandelte Stellung der Prager Städte im Rahmen der Ständegesellschaft und das Verhältnis zwischen den städtischen Eliten und den Institutionen der Ständetage beobachten. Deren Autorität musste sich die Prager Repräsentation unterordnen, andererseits erhielt sie Einfluss auf die Besetzung des wichtigsten utraquistischen Organs. Erst durch die exemplarische Bestrafung der Prager Städte wegen des Aufstands

gegen den Herrscher büßten die Prager ihre Beteiligung an der Leitung der ultraquistischen Kirche ein.

(Zusammenfassung der Autorin)

JIŘÍ PEŠEK, Prager Kontexte im Entstehungsprozess der Confessio Bohemica 1575 (S. 95–103)

In den 1575 gipfelnden Verhandlungen um die Confessio Bohemica dominierten die Aktivitäten des Adels und seiner Vertreter. Dem Städtestand wurde erst der endgültige Text vorgestellt. Gegen diese Tatsache trat im Interesse der Städte der damalige Altstädter Kanzler Paul Christian von Koldin auf, der den Text der Confessio zur weiteren Durchsicht und für eventuelle Anmerkungen einforderte. Im Hinblick auf die Bedeutung der Confessio Bohemica, die künftig eine Rolle bei der Definition des neuen Macht- (bzw. religiös-politischen) Gleichgewichts im Land spielen sollte, war die Verteidigung der Interessen der einzelnen Stände bei den Verhandlungen eine logische Begleiterscheinung. Im Fall des Städtestandes wurden die Aktivitäten noch durch den realistischen Verdacht unterstützt, der Adel könne den Text der Confessio manipulieren wollen.

Koldins Auftreten fand jedoch auf andere Weise Eingang in die tschechische Historiographie und wurde noch im 20. Jahrhundert als ein gegen die Confessio Bohemica gerichteter Akt behandelt. Im Hintergrund habe die „alttraquistische“ Konfession des Kanzlers gestanden. Letztlich beschuldigte man die führenden Kreise der Prager Altstadt, sie hätten versucht, die Annahme der Confessio Bohemica zu blockieren.

Der Beitrag belegt anhand der aktuell bekannten und zugänglichen Quellen vor allem Koldins konfessionelle Offenheit, die als im böhmischen Konfessionsmilieu recht üblich präsentiert wird, da hier die Übergänge zwischen den einzelnen protestantischen Konfessionen und konfessionellen Gruppierungen recht fließend und die konfessionellen Präferenzen oft eher weniger wesentlich waren. Koldin wird als Intellektueller in den Diensten der Prager Altstadt und letzten Endes des Städtestandes vorgestellt, als eine Persönlichkeit mit zahlreichen (quer durch das konfessionelle Spektrum reichenden) Verbindungen zum Universitätsmilieu, die professionell und pragmatisch die Interessen des Städtestandes verteidigte.

JAN BOUČEK, Die Eingriffe des Paul Michna von Waitzenau in die konfessionellen Verhältnisse der Prager Städte in der Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg (S. 105–121)

Die Studie beschäftigt sich mit der Rolle, die Paul Michna von Waitzenau als einer der führenden Vertreter des katholischen, prohabsburgisch orientierten Adels in den Anfängen der Rekatholisierungsbemühungen nach der Niederlage des Ständeaufstandes in den Prager Städten spielte. Als enger Mitarbeiter Karl von Liechtensteins beeinflusste er aktiv die ersten Schritte, die zur Ruhigstellung der protestantischen Bevölkerung und des Klerus in den Prager Städten und in ganz Böhmen führen sollten. Obwohl Michna bereits vor Ausbruch des Aufstandes zu den unerschütterlichen Anhängern einer endgültigen Unterdrückung der nichtkatholischen Konfessionen gezählt hatte und an den ersten Beratungen über die künftige Gestalt der konfessionellen Verhältnisse in den böhmischen Ländern beteiligt war, gehörte er in den unmittelbar auf die Schlacht am Weißen Berg folgenden Jahren gemeinsam mit Liechtenstein zu der Faktion, die in Sachen der geplanten religiösen Veränderungen eher ein politisch sicheres, vorsichtiges Vorgehen aus Sorge vor einem allgemeinen, explosiven Widerstand der Nichtkatholiken bevorzugte. Zusammen mit Liechtenstein wurde er so zum Hauptvertreter des „pragmatischen“ Ansatzes in Konfessionsfragen, was ihn mehrfach in eine direkte Konfrontation mit dem Prager Erzbischof und dem päpstlichen Nuntius brachte, die in dieser Angelegenheit eine radikalere und geradlinigere Lösung bevorzugten. Als Mitglied von Liechtensteins Statthalterkanzlei und im Zusammenwirken mit Johann Ernst Platteis von Plattenstein organisierte er die Konversion einiger Prager nichtkatholischer Pfarrer und beteiligte sich an der rechtlichen Begründung für die Ausweisung der lutherischen Geistlichen aus Prag. Michna versuchte zugleich in Absprache mit Liechtenstein und gegen den Widerstand der Spitzen des katholischen Klerus, in den Prager Städten den ursprünglichen Altutraquismus zum Leben zu erwecken, da hierin die einfachste Möglichkeit gesehen wurde, die nichtkatholische Bevölkerung wieder in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Mit dem Gedanken einer befristeten Tolerierung des Kelchs knüpfte er so an ähnliche Bemühungen an, die er zusammen mit dem Kanzler Zdeněk Adalbert Popel von Lobkowitz bereits vor dem Ständeaufstand in Prag zu verwirklichen versucht hatte.

Das Bestreben, einen Teil der Prager nichtkatholischen Priester dem Erzbischof zu unterstellen, kopierte ebenfalls die sehr viel älteren Anstrengungen der Böhmisches Kanzlei aus den Jahren vor der Schlacht am Weißen Berg, die ebenfalls auf Paul Michna zurückgingen.

(Zusammenfassung des Autors)

ONDŘEJ JAKUBEC, Konfessionelle Streitigkeiten im frühneuzeitlichen Olmütz – Charakter, Akteure und visuelle Spuren (S. 123–157)

Aus Sicht der Religionsgeschichte war Olmütz in der Epoche vor der Schlacht am Weißen Berg eine typische mitteleuropäische Stadt – neben einer wachsenden Anzahl von Anhängern des Luthertums blieb hier eine einflussreiche katholische Gemeinschaft bestehen, zu deren Stärkung bedeutende Institutionen wie Bistum, Kapitel, Jesuitenakademie und einige Klöster beitrugen. Lutheraner und Katholiken bemühten sich dabei um die Durchsetzung der Interessen ihrer eigenen „Konfessionspolitik“, die sich natürlich im Prinzip konträr gegenüberstanden. Alle Bemühungen der lutherischen Gemeinde, Raum für ihr religiöses Leben zu gewinnen (Prediger, Bestattungen, Schulwesen), wurden von den hiesigen Bischöfen der nachtridentinischen Ära vor allem seit Mitte des 16. Jahrhunderts angegriffen, obwohl erste Anzeichen für konfessionelle Streitigkeiten bereits seit den 1530er Jahren bekannt sind. Der Beitrag definiert, worin diese „Interessen“ bestanden und auf welche Weise sie durchgesetzt wurden, und fragt danach, ob man deshalb für die Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg von konfessionell motivierten Konflikten oder sogar von einer „Konfessionalisierung in Olmütz“ sprechen kann. Im Milieu der königlichen Stadt war es die bischöfliche Autorität, die ihre Konfessionspolitik über eine Reihe katholischer Exponenten verwirklichte, indem sie sich bemühte, mit Hilfe des Unterkämmerers, der katholischen Beamten oder des Herrschers selbst ihre ultimativen Forderungen durchzusetzen. Der Text untersucht mehrere Themen, an denen sich Gestalt und Verlauf der konfessionellen Streitigkeiten verfolgen lassen – das religiöse Profil des Stadtrats, das Schulwesen, das Wirken der nichtkatholischen Prediger, das Phänomen der „konfessionellen“ Bestattungen und schließlich das religiöse Verhalten der Bürger und

die Versuche der Bischöfe, die Bürger zu disziplinieren. Im Rahmen dieser Konflikte, die in einigen Fällen einen dramatischen Verlauf nahmen, ist die Taktik des Stadtrats interessant, der sich zumeist darum bemühte drohende Streitigkeiten abzuschwächen und damit häufig als kompromissgeneigter Vermittler zwischen der radikalen nichtkatholischen Gemeinde und den politischen Repräsentanten des Katholizismus stand. Der Standpunkt des Rats in Fragen der Religion und seine Interessen waren sicherlich auch von seiner konfessionellen Zusammensetzung abhängig, aber ebenso konnte er oft nur unter Schwierigkeiten die politische Loyalität gegenüber dem Herrscher mit der flexiblen Reaktion auf den Druck von unten, von der Gemeinde, in ein Gleichgewicht bringen. In der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg gab es Räte mit einer Mehrheit von Nichtkatholiken, besonders im zweiten und dritten Viertel des 16. Jahrhunderts profilierte sich der Stadtrat als nichtkatholisch, wie sein offizielles Gesuch um die Erlaubnis der „Augsburger Konfession“, das Wirken nichtkatholischer Geistlicher oder auch seine „Sabotagetaktik“ belegen, die jegliche Religions- (Konfessions-)Politik der Bischöfe in der Stadt torpedierte.

Abschließend verfolgt der Autor aus Sicht der Kunstgeschichte, ob diese Streitigkeiten auch gewisse symbolische visuelle Spuren in Kunstwerken und in der Architektur hinterließen. Die Bedeutung dieser Fragestellung liegt unter anderem darin, dass sie neben den verschiedenen normativen Texten und amtlichen Korrespondenzen einen weiteren Quellenbereich zur Verfügung stellt – die Kunstwerke oder Kunstdenkmäler. Einerseits lässt sich so im Rahmen des katholischen Mäzenats tatsächlich der ostentative Charakter der katholischen Stiftungen beobachten: vor allem im Fall der Architektur, die im konfessionell gemischten Olmütz im Kirchenviertel der Stadt (Vorbürg/Předhradí) als Manifestation eine „Insel des Katholizismus“ schuf (Jesuitenkolleg, Kathedrale). Andererseits belegen Beispiele für die Fassadengestaltung an Olmützer Bürgerhäusern weder bei orthodoxen Katholiken noch bei Lutheranern, dass die Bürger ein Bedürfnis verspürt hätten, ihre konfessionelle Überzeugung stärker nach außen hin zu präsentieren. Damit bestätigt sich wohl auch indirekt, dass die Bürger anscheinend ihre allgemeinen Interessen, die sie als Stadtbewohner eher miteinander verbanden, über die konfessionelle Polarisierung stellten. Es waren dann eher die Einstellung der Bischöfe und deren auf eine umfassende katholische

Konformität der Stadt abzielenden politischen Eingriffe, die jenes Gleichgewicht störten, das in der Epoche vor der Schlacht am Weißen Berg in Olmütz wohl trotz der konfessionellen Vielfalt unter den hiesigen Bürgern herrschte.

(Zusammenfassung des Autors)

PAVLA JIRKOVÁ, Von Speratus zu Strobach. Iglau in den Umwälzungen der Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert (S. 159–184)

Die Lebensdaten von Paul Speratus (1484–1551) und Augustin Strobach (1646–1684) schließen einen Zeitraum ein, in dem die mährische königliche Stadt Iglau (Jihlava) wesentliche Entwicklungen im Bereich der Kirchengeschichte verzeichnen konnte. Das ursprünglich katholische Iglau veränderte sich mit der Ankunft des deutschen lutherischen Predigers Paul Speratus im Jahr 1522. Nach der Schlacht am Weißen Berg wurde die ein Jahrhundert währende Tradition des protestantischen Bekenntnisses dann durch den erneut eingeführten Katholizismus ersetzt. Sein Anhänger war unter anderem der Iglauer Jesuit Augustin Strobach, der 1684 während einer Missionsreise auf den Marianen verstarb.

Die Umwälzungen der Konfessionalisierung in Iglau werden anhand der Veränderungen bei den testamentarischen Vermächtnissen und den Formulierungen der letztwilligen Verfügungen aufgezeigt, die man als äußere, entweder in der Zeit der protestantischen oder der katholischen Mehrheit typische Ausdrucksformen der Frömmigkeit auffassen darf. Untersucht wurden dafür die Einträge der drei Testamentsbücher aus den Jahren 1544–1578, 1578–1624 und 1624–1682, die sich im Staatlichen Bezirksarchiv Jihlava befinden.

(Zusammenfassung der Autorin)

JOSEF KADEŘÁBEK, Der Wandel der Schlaner bürgerlichen Eliten in den Jahren 1610–1635. Soziale Netzwerke, Gedächtnis, Identität (S. 185–206)

Der Autor der vorliegenden Studie versucht mögliche Verknüpfungen zwischen dem Konfessionalisierungskonzept und den soziologischen

Forschungsansätzen zu kollektivem Gedächtnis und kollektiver Identität aufzuzeigen. Dazu nutzt er eine mikroanalytische Studie, die sich auf das Sozialmilieu der königlichen Stadt Schlan (Slaný) konzentriert. Hier führt er zunächst eine detaillierte Analyse der bürgerlichen Eliten durch, die er in der Dynamik der hiesigen sozialen Bindungen als wichtige Träger und Bewahrer des kollektiven Gedächtnisses und der Identität auf lokaler Ebene vorstellt. Weiter skizziert er die Mechanismen der Bewahrung, der Weitergabe und der Formierung dieser beiden soziologischen Systeme. Den gegenreformatorischen bzw. Rekatholisierungsdruck begreift der Autor als wichtiges Funktionselement im Wandel von kollektivem Gedächtnis und Identität. Dessen anfängliche Ausrichtung auf die Eliten hatte die Störung der örtlichen sozialen Netzwerke und eine Transformation der Eliten zur Folge, deren Angehörige nicht mehr bereit waren die alten Wertesysteme zu bewahren – sei es aus Karrieregründen oder aufgrund rein persönlicher (konfessioneller) Motive. Die „normalen“ Bürger folgten dann den Angehörigen der Eliten, da sie ohne deren Unterstützung nicht fähig waren ihre alte Identität beizubehalten. Aus Furcht vor sozialer Ausschließung und dem Verlust von Orientierung in den neu entstehenden sozialen Netzwerken wählten sie lieber die Hinwendung zu einer neuen Identität, die vor allem in der Dienstleistung gegenüber der neuen Obrigkeit und der Zugehörigkeit zum katholischen Glauben bestand.

(Zusammenfassung des Autors)

MARIE RYANTOVÁ, „Die Sedlčaner, die so in ihrer Halsstarrigkeit verharren...“ Die Stadt Sedlčany und ihre Einwohner im Zentrum der Lobkowitzter Konfessionalisierung (S. 207–221)

Die Stadt Sedlčany, die zu der kleinen Herrschaft Křepence gehörte, wurde 1604 der benachbarten Herrschaft Vysoký Chlumec angegliedert, deren Besitzer der Oberstkanzler des Böhmisches Königreichs Zdeněk Adalbert Popel von Lobkowitz war. Er verkaufte zwar 1608 die gesamte Herrschaft an seine Gemahlin Polyxena, beteiligte sich jedoch weiterhin an der Verwaltung des Familienbesitzes. Die konfessionelle Situation in der Region Sedlčany gestaltete sich recht kompliziert, aber es überwogen die nichtkatholischen Geistlichen, was die Obrigkeit von Anfang an zu ändern gedachte. Mit Hilfe

des Prager Kapitels wurde in der Stadt ein katholischer Priester eingesetzt, der es allerdings nicht schaffte, sich die Gunst und das Vertrauen der Sedlčaner zu erwerben; diese ersuchten unmittelbar nach dem Erlass des Majestätsbriefs ihre Obrigkeit, ihnen einen utoquistischen Priester zu erlauben. So kam zwar ein neuer protestantischer Prediger in die Stadt, aber dieser wurde bereits nach zwei Jahren von der Obrigkeit vertrieben, die seine Stelle mit zwei katholischen Priestern hintereinander besetzte. Die Sedlčaner Bevölkerung hatte allerdings schon vorher begonnen nichtkatholische Gottesdienste außerhalb der Stadt zu besuchen. Selbst die Berufung der Jesuiten im Frühjahr 1618 brachte keine Veränderung.

Der Ständeaufstand bedeutete für die Sedlčaner neue Hoffnungen nicht nur auf Religionsfreiheit, sondern auch auf eine Verbesserung ihrer Rechtsstellung und auf verschiedene Wirtschaftsprivilegien; sie versuchten sogar sich ganz von ihrer Obrigkeit zu befreien und den Status einer königlichen Stadt zu erlangen. Nach der Schlacht am Weißen Berg und der Niederlage des Ständeaufstandes standen die Sedlčaner daher in den 1620er Jahren im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit ihrer Obrigkeit, die an die früheren Rekatholisierungsbemühungen anknüpfte und außerdem zu verschiedenen restriktiven Maßnahmen griff, die auch die städtische Verwaltung berührten.

Der erste Schritt war die erneute Einladung eines Jesuitenmissionars, der sich von Dezember 1623 bis April 1624 vor allem auf die Spendung der Sakramente (Beichte und Kommunion) konzentrierte, ohne die Formalität einer solchen „Konversion“ zu thematisieren; trotz gewisser Erfolge verbarg er seine Enttäuschung nicht und empfahl die Vertreibung der schlimmsten Übeltäter. Die Obrigkeit griff daraufhin zu rasanteren Mitteln: Sie beschlagnahmte den Besitz von 21 Bürgern und inhaftierte 13 Personen, die besonders großen Widerstand leisteten. Die durchgeführten Restriktionen gegenüber den Untertanen brachten jedoch nicht das ersehnte Ergebnis – nicht einmal nach dem Erlass des Patents von 1627, das nur die katholische Religion erlaubte. In der Herrschaft wirkten weiterhin nichtkatholische Priester und „Prädikanten“, die Kommunion wurde unter zweierlei Gestalt empfangen, und helfen konnte nicht einmal die erneute Berufung der Jesuiten, die diesmal vom Ende der Fastenzeit 1642 bis Ostern 1644 tätig waren. Sie konzentrierten sich jedoch erneut auf das Spenden der Sakramente und mussten trotz aller Anstrengungen und scheinbaren Verdienste in ihrem

Abschlussbericht beim Verlassen der Herrschaft konstatieren, dass besonders in einigen Herrschaftsgebieten viele Nichtkatholiken verblieben waren, deren Konversion nicht erreicht werden konnte. Ein Beweis dafür liefern auch die erhaltenen Beichtverzeichnisse der Jahre 1650 und 1651.

Als erfolgreicher erwies sich der Eingriff der Obrigkeit in die städtische Verwaltung, der auch aus Sicht der Sozialdisziplinierung der Untertanen eine bedeutsame Maßnahme war: 1630 wurde in Sedlčany ein Vertreter der Obrigkeit im Rang eines fürstlichen Richters eingesetzt, für den 1630 und 1631 eine eigene obrigkeitliche Instruktion erlassen wurde.

Während der Bereich der städtischen Verwaltung in Sedlčany noch während des Dreißigjährigen Krieges befriedet wurde, blieb die Wirkung der Konfessionalisierungs- bzw. Rekatholisierungsbemühungen und -schritte, die die Obrigkeit in ihrer Untertanenstadt und im Rahmen der gesamten Herrschaft unternahm, recht lange Zeit aus; diese stießen auf die unterschiedlichsten Hindernisse oder enthielten Drohpotential für die Eskalation weiterer Konflikte. Zu einem Bekenntniswechsel kam es so dank verschiedenster Umstände erst allmählich und in erster Linie nach Ende des Dreißigjährigen Krieges, wobei neben dem Generationswechsel unter den Untertanen wohl die allmähliche Erneuerung der kirchlichen Verwaltung in der Herrschaft und das systematische Wirken der katholischen Geistlichen die Hauptrolle spielten.

(Zusammenfassung der Autorin)

TOMÁŠ STERNECK, Eine konfessionelle Minderheit in einer Stadt „päpstlicher Religion“. Die Böhmisches Budweiser Nichtkatholiken zu Beginn des 17. Jahrhunderts und ihr politisches Auftreten (S. 223–267)

In den letzten zwei Jahrzehnten vor dem Ständeaufstand 1618–1620 ließ sich praktisch im gesamten böhmischen Staat eine Zuspitzung der religiösen Verhältnisse beobachten. Sie ließ auch die führende südböhmische königliche Stadt Böhmisches Budweis (České Budějovice) nicht unberührt, wo die Anhänger der römischen Kirche immer ein eindeutiges Übergewicht gegenüber den Protestanten besaßen hatten. Zu gelegentlichen interkonfessionellen

Konfrontationen kam es hier bereits in der Frühphase der Epoche vor der Schlacht am Weißen Berg, aber seit der Jahrhundertwende stieg die religiös-politische Spannung innerhalb des untersuchten städtischen Organismus. 1604 stoppte der Budweiser Archidiakon die ältere Praxis, wonach katholische Priester Interessenten die Kommunion „sub utraque specie“ verabreichen durften. Zur gleichen Zeit beschlossen die Vertreter der städtischen Selbstverwaltung, Nichtkatholiken keine vollen Bürgerrechte mehr zu verleihen. Diese radikalen Eingriffe in die religiösen Verhältnisse von Böhmischem Budweis blieben bei der konfessionellen Minderheit natürlich nicht ohne Echo. Noch 1604 protestierten 17 sich zum Utraquismus bekennende Einwohner erfolglos gegen die religiöse Unterdrückung.

Zu einem wirklich energischen kollektiven Auftreten in der Öffentlichkeit entschlossen sich die Budweiser Nichtkatholiken jedoch erst einige Monate nach dem Erlass des Rudolfinischen Majestätsbriefs zur Religionsfreiheit am 9. Juli 1609. Als im Februar 1610 der Prager Erzbischof Karl von Lamberg die Stadt besuchte, wurde er von Tomáš/Thomas Stayninger und Matyáš/Matthias Fraunknecht, zwei Führern der dortigen Nichtkatholiken, angesprochen. Unter Verweis auf den Status des Rudolfinischen Majestätsbriefs als Landesgesetz forderten sie, die in den letzten Jahren getroffenen Maßnahmen wieder aufzuheben, die die Einwohner der Stadt an einer Kommunion „sub utraque“ hinderten. Der Erzbischof antwortete ihnen, dass sie ein ordentliches Gesuch aufsetzen und ihm zustellen sollten, das die Namen aller sich mit dem Utraquismus identifizierenden Einwohner der Stadt enthalten müsse. Stayninger und Fraunknecht mobilisierten ihre Glaubensbrüder und bereiteten ein entsprechendes Gesuch vor. Das von 26 Nichtkatholiken verfasste und mit ihren Namen versehene Dokument erreichte seinen Adressaten am 7. Mai 1610. Karl von Lamberg nahm jedoch Verhandlungen mit dem Budweiser Archidiakon und dem gesamten katholischen Stadtrat auf, der die Gruppe der politisch aktiven Nichtkatholiken gründlich durchleuchtete. Die Forderungen der zahlenmäßig schwächeren Bürgerfaktion wurden von den Ratsherren mit Unterstützung der Vertreter der katholischen Kirche vom Tisch gefegt.

Aufgrund der folgenden dramatischen, mit dem Einfall der Truppen des Passauer Bischofs Erzherzog Leopold nach Böhmen verbundenen Ereignisse erlahmten die politischen Aktivitäten der Budweiser Nichtkatholiken zwar, kamen jedoch nicht ganz zum

Erliegen. Kurz nachdem die Stadt am 31. Januar 1611 von den Passauern besetzt worden war, beschwerten sich vier Bürger bei dem zur Brüderunität gehörenden Aristokraten Peter Wok von Rosenberg über die Budweiser Ratsherren, die sie eines Komplotts mit den Besetzern beschuldigten. Die Beschwerde enthielt zwar keine tragfähigen Argumente, belegte jedoch das tiefe Misstrauen eines Teils der Einwohner der königlichen Stadt gegenüber der damaligen Stadtführung. Die Jahre 1611–1613 sahen die Initiative der beiden jungen nichtkatholischen Brüder Václav/Wenzel und Albrecht Matyáš/Matthias. Sie waren Söhne der verwitweten Dorota Matyášová, die im Frühjahr 1610 zu den Unterzeichnern des Schreibens an den Prager Erzbischof gehört hatte, und jüngere Geschwister des Rechtsprofessors der Prager utraquistischen Universität Jan Matyáš ze Sudetu/Johann Matthias von Sudet. Zur Verteidigung der Religionsfreiheit entschlossen sie sich, weil die Budweiser Ratsherren es abgelehnt hatten, Albrecht das volle Bürgerrecht zu verleihen. Die Brüder Matyáš/Matthias wandten sich an die Prager Defensoren, denen sie das breite Spektrum aktueller Probleme schilderten, die das Zusammenleben der konfessionellen Minderheit in Böhmisches Budweis mit der „sub una“ kommunizierenden Mehrheit der dortigen Bevölkerung begleiteten: Danach machten die Vertreter der Stadt es den Nichtkatholiken nicht nur unmöglich, das volle Bürgerrecht zu erwerben und Ämter in der städtischen Selbstverwaltung zu besetzen, sondern auch ihre Toten auf den städtischen Friedhöfen zu bestatten; außerdem verhinderten sie utraquistische Taufen und Hochzeiten. Dies stand den Beschwerdeführern zufolge in offensichtlichen Widerspruch zu dem älteren, generationenlang bewährten Modell des interkonfessionellen Zusammenlebens in der Stadt am Zusammenfluss von Malsch und Moldau und verletzte natürlich vor allem den Majestätsbrief zur Religionsfreiheit.

Die Defensoren nahmen Verhandlungen mit den Vertretern der führenden südböhmischen königlichen Stadt auf, stießen jedoch von Anfang an auf eine gezielte Verzögerungstaktik des dortigen katholischen Rats. An der Jahreswende 1612/1613 suchten die Budweiser Ratsherren, die das Ideal der religiös einheitlichen Stadtgemeinde hartnäckig verteidigten, dann Unterstützung bei Kaiser Matthias und dem Wiener Bischof Melchior Khlesl. Weitere Nachrichten über Konfrontationen zwischen den Budweiser Nichtkatholiken und dem Stadtrat stehen uns leider nicht zur Verfügung. Als es kurz nach

Ausbruch des böhmischen Ständeaufstands 1618–1620 in den Reihen des Bürgertums zum entscheidenden Zusammenstoß zwischen denjenigen, die einen Anschluss der Gemeinde an die rebellierenden Stände durchsetzen wollten, und den Anhängern des Hauses Österreich kam, spielten die Utraquisten bzw. Protestanten hier jedenfalls keine Rolle. Anscheinend paradoxerweise wollte damals der Großteil des Budweiser katholischen Stadtrats dem ständischen Heerführer Heinrich Matthias Graf Thurn die Tore öffnen. Dieser politische Kurs beruhte jedoch in erster Linie auf der Furcht vor einer Eroberung der Stadt.

In der Zeit nach der Niederlage der Rebellion wurde keiner der katholischen, durch Verhandlungen mit den Aufständischen kompromittierten Ratsherren bestraft. Dafür kam es im April 1622 zur postumen Bestrafung einer Frau, die nicht an den Bemühungen um den Einlass des Ständeheers in die Stadt beteiligt war – und gar nicht beteiligt gewesen sein konnte: der Witwe Dorota Matyášová/Dorothea Matthias, Mutter von Václav/Wenzel und Albrecht Matyáš/Matthias. Das Haus dieser Nichtkatholikin wurde konfisziert und dem Stadtschreiber und treuen Katholiken Jan/Johann Karmenský von Ebenfeld übergeben – mit der zweifelhaften Begründung, dass Dorota/Dorothea aus der Stadt geflohen sei, als der Ständeaufstand begonnen habe. Die tatsächliche Ursache für diese vereinzelte Besitzkonfiskation in Budweis kurz nach der Schlacht am Weißen Berg dürfte neben utilitaristischen Beweggründen der Initiatoren wohl in dem Bedürfnis zu sehen sein, auf demonstrative Weise mit einer alten Patrizierfamilie abzurechnen, die sich in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg zu den reformatorischen Strömungen bekannte und damit den meisten Rom treu bleibenden Nachbarn entfremdete, hartnäckigen Widerstand gegen die Rekatholisierungsbemühungen der Stadtoberen leistete und sich sehr stark in den religiös-politischen Konflikten engagiert hatte.

(Zusammenfassung des Autors)

SIXTUS BOLOM-KOTARI, Der Alltag der städtischen protestantischen Gemeinschaften im späten 18. Jahrhundert. Brünn und Neustadt in Mähren (S. 269–298)

Die Studie konzentriert sich auf die wenig zahlreiche Gruppe evangelischer Bürger und Mitglieder der städtischen protestantischen

Gemeinschaften in zwei mährischen Städten von unterschiedlicher Größe, Stellung und Bedeutung – Brünn und Neustadt in Mähren (Nové Město na Moravě). Untersucht man das Verhalten der Stadtbevölkerung nach Erlass des Toleranzpatents im Jahr 1781, lässt sich – vereinfacht gesagt – im Vergleich zum Land die vorherrschende Ansicht nicht übersehen. Die städtischen evangelischen Gemeinschaften wurden so anfangs durch Personen „von anderswo“ organisiert, die z. B. vom Land oder aus dem Ausland stammten. Warte Strategien, der Blick darauf, wie sich die neue Situation entwickeln werde, finden sich in den Städten häufiger und stärker als die „Stimme des Gewissens“. Als Erklärung könnte die Tatsache dienen, dass den sich öffentlich neu bekennenden Protestanten unter den Stadtbewohnern eine größere „gesellschaftliche Gefahr“ drohte als der Landbevölkerung. Während die Landgemeinden bisweilen kompakte evangelische Gebiete bildeten, wo Angehörige aller sozialen Schichten zu den Toleranzkirchen konvertierten (Elberegion, Böhmisches-mährisches Hügelland, Mährische Walachei), waren die Protestanten in den Städten oft nur ein kleines Häuflein in einer ignoranten oder sogar feindlichen Umgebung. Es galt die bekannte Regel: Je schlechter die Stellung eines Einzelnen, desto weniger gesellschaftlicher Respekt für die Unterschiede, durch die er sich von seinem Milieu abhob.

Obwohl man im Fall der Brünnener evangelischen Toleranzgemeinde feststellen kann, dass ihr Kern aus einer Elite von Intellektuellen, Beamten, Unternehmern und Offizieren bestand, war eine „Konfessionalisierung“ im Sinn eines geweckten Interesses von anderen Gläubigen am Übertritt zu dieser Gemeinde keine Massenangelegenheit. Die sich bietenden Möglichkeiten zum Erwerb eines gewissen „sozialen Kapitals“ waren in der Regel nicht der Haupt- oder sogar einzige Grund für die Eingliederung in diese Gemeinschaft. Auch im Fall einer solchen Gemeinde „reicher Fabrikanten“ galten – ähnlich wie in den armen Landgemeinden – die Diskriminierungsregeln der josephinischen Toleranz, die die Protestanten im breiteren gesellschaftlichen Kontext stark einschränkte, zumindest jenseits des Kreises der Glaubensbrüder, Aufklärer oder sonstiger freigeistiger Personen. Wenn jemand Ende des 18. Jahrhunderts Mitglied einer evangelischen und sogar einer städtischen evangelischen Gemeinde wurde, musste er über ein gewisses „evangelisches Vorverständnis“ verfügen, das aus Familientradition, der Eingliederung in ein evangelisches Netzwerk

von Familie oder Freunden bzw. aus der Lektüre verbotener ketzerischer Bücher u. ä. erwachsen konnte.

Ohne die Verbundenheit der Gemeinschaft und deren Bedeutung als Ganzes anzweifeln zu wollen, waren für die Stabilisierung, den Fortbestand und die weitere Entwicklung der neu entstandenen städtischen Toleranzgemeinden die jeweiligen Führungspersönlichkeiten von zentraler Bedeutung. Bei einem Vergleich der Gemeinden in Brünn und in Neustadt in Mähren wird der Unterschied offensichtlich: Während man es in Brünn mit den respektierten Persönlichkeiten Johann Bartholomäus Seitter (Direktor einer Feintuchfabrik und Initiator der Gemeindeentstehung) und Victor Heinrich Rieck (erster Pastor) zu tun hatte, fehlte es in Neustadt in Mähren an solchen Figuren. Den Dorfschneider, Kantor und Laienprediger Tomáš Juren konnten die dortigen Bürger kaum als Haupt der Kirche anerkennen, und der erste Pastor, der engagierte Martin Elek, verließ nach einigen Wochen Neustadt und ging mit Juren in dessen Heimatdorf Veselí bei Jimramov (Wesseli bei Ingerwitz). Das Defizit an Persönlichkeiten in der protestantischen Gemeinde von Neustadt sollte sich langfristig auch nach außen zeigen, so in einem (im Vergleich zu Brünn deutlich sichtbaren) allgemein fehlenden Respekt gegenüber den Evangelischen, der sich beispielhaft in der skandalösen Festnahme und Inhaftierung des Neustädter Pastors Jakub Bohumil Stettina im Jahr 1787 manifestierte.

Das Toleranzpatent erlaubte den Evangelischen, die öffentlich ihren Glauben bekannten, die Wahl zwischen zwei Konfessionen der europäischen Reformation. In der relevanten historischen Literatur wird seit langem über die Frage diskutiert, ob sich die Evangelischen nach ihrer theologischen Überzeugung entschieden (bzw. ob sie überhaupt die Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen kannten) oder ob andere Kriterien eine Rolle spielten. Im Fall der städtischen protestantischen Gemeinschaften gilt die These, dass die Wahl zwischen dem lutherischen und dem calvinistischen Bekenntnis nicht nur eine theologische, sondern (vor allem) eine gesellschaftliche Wahl war. Die Einwohner von Städten und Minderstädten grenzten sich gegenüber der Landbevölkerung ab und die Konfession konnte hier als ein Kriterium dienen. Die Bürger – bzw. diejenigen, die sich als solche ansehen wollten – mögen eher den (konservativen) lutherischen Glauben gewählt haben, die Landbevölkerung dann das (radikalere) calvinistische Bekenntnis.

Im evangelischen Milieu der Toleranzzeit zeigte sich besonders gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Notwendigkeit, Sprachen oder Nationalitäten zu verbinden, wie es sich schon aus dem Wesen der josephinischen Toleranzvorschriften ergab. Die Evangelischen sahen sich vor die Wahl zwischen zwei Konfessionen der europäischen Reformation gestellt, während jede (offizielle) institutionelle Anknüpfung an die böhmische Reformation ausgeschlossen war. Leicht zugespitzt formuliert, sollten die Toleranzkirchen einen kosmopolitischen Charakter haben, der durch die neuen Kirchenprediger gestärkt wurde: Diese kamen manchmal nach Böhmen und Mähren, ohne die dortigen Sprachen Tschechisch und Deutsch zu beherrschen, und mussten sie erst erlernen. Dieser Aspekt brachte (neben einigen anderen Punkten) die Evangelischen in näheren Kontakt zur Welt der (Spät-)Aufklärung, der jeglicher exaltierter Nationalismus fern lag. Deshalb darf man von der „protestantischen Gesellschaft der Spätaufklärung“ sprechen. Ernsthaftere, national motivierte Streitigkeiten brachen innerhalb der protestantischen Gesellschaft erst gegen Ende des ersten Viertels des 19. Jahrhunderts auf, als eine starke Generation evangelischer Prediger tschechischer Herkunft die Bühne betrat, die sich gegenüber den bereits etablierten Familien der „fremden“ Pastoren abgrenzte.

Die Verbindung des Protestantismus mit der Aufklärung zeigte sich besonders stark in den Städten und in einigen Minderstädten. Die protestantischen Bürger zogen die Salons der Aufklärung an oder gründeten sie selbst (Prag, Brünn, Neustadt in Mähren, Ingerwitz u. a.). Diese Salons waren in der Regel mit dem Logennetzwerk der Geheimgesellschaften verflochten, was sich nicht nur an den geistreichen Salongesprächen zeigte, sondern auch in Kontakten und Einflussstrategien oder in ausländischen finanziellen Mitteln für die protestantischen Kirchen. Das freidenkerische Milieu, das die Evangelischen um sich schufen, mag zunächst eine Verteidigungsstrategie gewesen sein, um mit der Mauer der Intoleranz fertig zu werden, die die Menschen voneinander trennte und die Pforten der bisherigen traditionellen Gesellschaftsstrukturen für die Evangelischen verschloss. Die von ihnen inspirierten Salons wurden für eine gewisse Zeit zu einem Zufluchtsort der „Opposition“ vor dem bürgerlichen Konformismus und dem ausklingenden Barockkatholizismus, seltener aber auch zu einem Ort der Polemik gegen Verteidiger der „alten Welt“.

(Zusammenfassung des Autors)

LESZEK ZYGNER, Multi-Confessional Society in Polish Cities of the Late Middle Ages and Early Modern Period (pp. 299–313)

The phenomenon of multi-confessional societies and religious pluralism was present in many Polish cities of the Late Middle Ages and Early Modern period. The characteristic religious mosaic at the end of the fourteenth century and in the fifteenth century in Poland was unique in Europe at the time and could only be compared to a certain extent to the contemporary religious conditions on the Iberian Peninsula. The escape of the Hussites to Poland in the fifteenth century, the massive settlement of Jews, highly persecuted in Eastern Europe, and the subsequent outbreak of the Reformation at the beginning of the sixteenth century polarised the situation. Interesting examples of these relations included: Krakow – the capital of Poland at that time, Poznań in Greater Poland, and, most importantly, Lviv. The multi-ethnic and multi-confessional society of Lviv, comprising Poles, Germans, Ruthenians, Armenians, Jews, Karaites and Tatars practicing Christianity, Judaism and Islam remains a fascinating subject for historians to this day.

(Author's abstract)

MONIKA FROHNAPFEL, Confessionalisation Changes in the Mainz Archdiocese. The Examples of Mainz and Erfurt (pp. 315–339)

Development in the early phase of the Reformation took very different forms in the Mainz Archdiocese. The Reformation was not adopted in the same manner in all parts of the archdiocese. One of the factors impacting the divergent development was the local geographic fragmentation. The town of Erfurt, located in the middle of Saxon territory and therefore much closer to Ernestine Saxony than to the seat of the archbishop in Mainz, was heavily influenced precisely because of this situation. Although the desire to be liberated from the Mainz domain had existed for years, efforts intensified with the acceptance of the new teachings. After the Erfurt council voted to withdraw the town from its subjugation to the Mainz bishop, it supported evangelical interests, first relatively benevolently, later more emphatically. Mainz no longer had an institution with power comparable to the Erfurt town council after the standing of its own

town council had been reduced to the level of an office in 1476 as a result of the 'Stiftsfehde' (a dispute over the appointment of the archbishop); this office was directly dependent on orders from the elector. However, since Elector Albrecht von Brandenburg took a mostly accommodating approach to the evangelical movement in its early stages and took a harder stance only later, numerous supporters of the Reformation could be found in the area in this period. Capito and Hedio, two important preachers who served in the chapter at the beginning of the 1520s, sympathised with Lutheranism.

Dissatisfaction with the clergy was evident in Erfurt and Mainz, contributing in both towns to the willing acceptance of the Reformation. A phase characterised by relative openness to the new teachings was followed in Mainz by active re-Catholicisation influenced to a large extent by the Jesuits. At the end of this re-Catholicisation phase was a town that mostly remained with the old faith. In contrast, this re-Catholicisation phase never occurred in Erfurt, since the unrest around the Great Peasants' War forced the archbishop in the contract known as the Hammelburger Vertrag from 1530 to make major concessions on religious practices to the Erfurt town council. In addition, the work of the Jesuits was commenced in a period when the confessional direction of the town with respect to the majority denominational affiliation of the population was already established. Therefore, although confessionalisation turns brought true changes to Erfurt, the same cannot be said for Mainz.

(Author's abstract)

HELENA ZIMMERMANN, Glaube oder Profit. Die Rolle des Bekenntnisses in der Eheschließungspolitik der Nürnberger Wirtschaftselite in den Jahren 1550–1650 (S. 341–356)

Die Wirtschaftselite der Reichsstadt Nürnberg bestand zwischen Mitte des 16. und Mitte des 17. Jahrhundert zum großen Teil aus Zuwanderern. Eine bedeutende Position kam dabei den Migranten aus Italien und den Niederlanden zu. Da es sich um Katholiken und Calvinisten handelte, fehlte ihnen ohne vollzogene Konversion die Möglichkeit sich vollständig in die lutherische Gastbergesellschaft zu integrieren. Die Italiener verblieben bis auf Ausnahmen außerhalb der Bürgergemeinschaft. Ihre Gründe waren

unternehmerisch-strategischer Natur und für endogene Ehebindnisse sprach hier vor allem der ethnische Aspekt. Eine geschlossene Gruppe bildeten auch diejenigen niederländischen Zuwanderer, die aus religiösen Gründen ihre Heimat verlassen hatten. In ihren Plänen und Entscheidungen spielte die Konfessionsfrage eindeutig die Hauptrolle. Die schnelle und vollständige Integration der übrigen Niederländer lässt dagegen erahnen, dass es sich in diesen Fällen eher um Wirtschaftsmigranten handelte.

(Zusammenfassung der Autorin)

IRIS FLESSENKÄMPER, ‘Malum culpae et malum poenae’: The Legal Culture between Disciplining Sin and Punishment in Early Modern Bremen (pp. 357–377)

Since the time Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling introduced the concept of ‘confessionalisation’ in historiographical research, religious-confessional changes from the period of the Reformation have been put into context with the ‘creation of the pre-modern state’ (H. Schilling), which took form in the centralisation of the power and administration of territorial lords and the strengthening of its legal framework. This process was the result of the fact that power in the Protestant church was assumed by territorial lords, who, like ‘Wächter über beide Tafeln’ [guardians of both tablets] (Melancthon) now felt empowered to control both secular and spiritual matters. Especially in reformed territories, state regulation was often tied to conflicts, and the church felt compelled to patrol the purity of the community and consequently punish sinful behaviour within the framework of church discipline. As a result, dualism between church and state, or between spiritual and secular power, was never overcome in Protestant territories in the Early Modern period and was manifested mainly in public judicial power.

The central theme of the article is therefore the impact confessional change had on the town legal culture and the related political conflicts. This issue is addressed using the example of Bremen, where power conflicts between the church and town hall culminated following the emergence of the Reform church at the turn of the seventeenth century. The conflicts were mainly caused by the fact

that the town council did not officially approve the *Consensus Bremensis*, which had been signed by the church as a new Calvinist education and church code and which also involved the introduction of church discipline based on the Geneva model. The reasons were multifaceted: Bremen, which did not become a free town until 1646, was subjugated directly to the emperor and could only continually support its Reform church system after the signing of the Peace of Westphalia in 1648. The town council was permanently aware of the fragility of its own status, and the legitimacy of its authority was repeatedly challenged and attacked, on one hand by the archdiocese in Bremen (as the territorial lords), and on the other by burghers. At the same time, judicial power served an important function in strengthening the council's authority both internally and externally. For this reason the council also attempted to demonstrate its independence from the archdiocese; the council remained (until the secularisation of the archdiocese estates in 1648) the highest judicial authority over the town in the area of criminal law (Hoch- und Blutgerichtbarkeit), which as power over life and death represented the core of pre-modern establishment rights. Therefore, the council essentially possessed power over civil and lower criminal justice, which it had no intention of sharing with the morality court under church jurisdiction. Despite conflicting efforts and difficulties from the Reform clergy, the town hall tried to monopolise judicial power over the town (both from a normative and institutional perspective), thus strengthening the church system in the long-term. However, a realistic view of legal practice shows that the council's power was not unchecked. Church administration basically worked through preaching, admonition and providing information for punishing primarily moral offences; the church then used punished individuals, for example, to perform its mission of caring for the poor. The church was also involved in revising regulations and therefore, in a broader sense, in the creation and spread of secular norms. Although the town hall as the leading Christian authority ruled over the town, it remained dependent on the active support of church circles, especially preachers from four parishes, in exercising its judicial power and realising its plans for the reform code. By accepting the participation (albeit informal) of the clergy, the council took an integrative approach in authority disputes over the administration of secular matters. This 'integration shift'

[Integrationsstöße] (B. Hamm) was incorporated into the political-centralisation dynamic of the council and secured its authority and social and spiritual legitimacy.

(Author's abstract)

KARL VOCELKA, Baroque Piety in Vienna as a Means of Confessionalisation (pp. 379–402)

The article addresses confessional development in Vienna from the second half of the sixteenth century, when Vienna became a predominantly Protestant city. The growth in the number of Protestants suited even the relatively tolerant approach of Emperor Maximilian II and the supra-confessional character of his court. The number of professing Protestants increased among the ranks of burghers and even aristocrats, often those tied to the emperor's court. However, the confessionalisation idea could not be established for the long-term at the level of the provincial government because it was not possible to create a provincial church modelled after the Protestant imperial towns without a Protestant territorial ruler. Vienna also faced problems with the confessional diversity of Protestants, a situation reflecting the various directions of the European Reformation. Following the beginning of the Counter-Reformation in the 1570s, the aristocracy in particular became prominent supporters of Protestantism in the city. However, a precise dating of the Reformation and Counter-Reformation in the case of the city is not possible, which is also true for the confessionalisation paradigm. The high point in the successful rise of Protestantism in the city was the late 1570s and then the period between 1609 and the beginning of the Thirty Years' War. On the other hand, Counter-Reformation success can be clearly identified in the final twenty-five years of the sixteenth century. Protestants were gradually removed from the city council, and Protestant churches and schools were closed. Censorship of Protestant books was tightened, and a commission aimed at religious conversion in towns was active. The Jesuits were successful in their work, and Catholicism spread among the aristocracy with the support of career possibilities for Catholics, especially at the imperial court. However, despite confessional changes after 1609, the situation remained difficult for Protestants in Vienna city administration.

Following the Battle of White Mountain and the defeat of the Protestant estates, the practice of all non-Catholic faiths was banned in Vienna; in 1625, non-Catholics were given a deadline to convert, and all preachers were subsequently expelled from the city. Property was confiscated from the Protestant aristocracy and even from burghers. In 1623, the Vienna city council was given permission to sell Protestant residential property, and in later years only Catholics gained burgher rights. Burghers made payments to the city treasury even in cases when they refused to convert to Catholicism and emigrated.

Counter-Reformation measures resulted in significant losses for the city economy, but this fact was of secondary importance to the emperor, the court and city council. The successful spread of Catholicism was of paramount importance, a process in which church councils played a major role. The Counter-Reformation process in Vienna in the first half of the seventeenth century after the Battle of White Mountain was a combination of a positive 'message' and coercive measures. The church and the court worked together to oversee and discipline the population. The final climax in the battle against Protestantism was the introduction of reform commissions which employed a combination of earlier Counter-Reformation methods and those involving the denunciation of the population and the fight against Protestant publications through the instigation of house searches. Missionary work took on greater importance. When even these measures failed to lead to the conversion of the remaining small group of Protestants, they were expelled from the land.

The basic Catholic consolidation tool was support of Baroque, post-Trent piety, i.e. popular piety. Its formation was closely tied to the Catholic Church and its teachings on the grace of God (Gnadenlehre). The basic theological tenet of this doctrine was teachings on purgatory and indulgences, or penance. Their lay and simplistic interpretation became the foundation for the creation of period popular piety. All basic forms of Baroque devotional practice were tied precisely to the phenomenon of indulgences: pious pilgrimages, the worship of images and relics, processions, membership in religious brotherhoods, Mass attendance and forms of prayer. The article describes these practices in seventeenth-century Vienna.

As was the case in other towns, the first phase in the re-Catholicisation of Vienna was connected with a strong-arm approach and forced conversion; in the second phase, forms of piety and the

acquisition of indulgences were the centre of attention. The situation in Vienna was essentially the same as the re-Catholicisation strategy in countries in the centre of the Habsburg Empire, i.e. the violent phase of superficial conversions was followed by the internalisation of Baroque forms of piety as part of internal missions.

EVA KOWALSKÁ, Stärke und Schwäche der ungarischen Städte im Konfessionalisierungsprozess (S. 403–424)

In Ungarn war das Bürgertum ein bedeutender Mediator bei der Verbreitung des Gedankenguts der Reformation. Der Katholizismus behielt seine Anhänger vor allem dort, wo die Zentralbehörden (Pressburg/Bratislava) oder die höheren kirchlichen Würdenträger (z. B. Tyrnau/Trnava) residierten. Die Königsstädte verfügten von jeher über das mit der freien Pfarrerwahl verbundene Patronatsrecht. Dies war einerseits ein Vorteil, da es eine schnelle Reaktion auf theologische Innovationen ermöglichte, andererseits hatten später die Habsburgerherrscher das Recht, von den Städten die Erfüllung ihrer Vorstellungen zur Ordnung der hiesigen kirchlichen Verhältnisse zu fordern.

Am Anfang des Konfessionalisierungsprozesses, der im Vergleich zu anderen Regionen Europas zeitlich sehr viel später einsetzte, stand 1548 der Erlass eines Gesetzes gegen die Sektierer – die Zwinglianer, die Sakramentariier und die Täufer. Darin wurde allen „Erneuerern“ in Kirchenfragen und ihren Anhängern mit Vertreibung und Verlust aller Rechte gedroht. Die Städte wurden gezwungen ihre konfessionellen Einstellungen offenzulegen und ihre Rechtgläubigkeit zu deklarieren, um eine Anwendung des Gesetzes zu verhindern. Die Bekenntniserklärungen der Städtebünde (1549, 1559, 1568) griffen nie die katholische Kirche an und erreichten die Bestätigung durch den Herrscher und die Bischöfe. Später wurden sie durch die in den Symbolischen Büchern enthaltenen Dokumente ersetzt.

Der Beitrag behandelt das Engagement der Stadträte bei der Durchsetzung und der Verteidigung der Reformation, die Eingliederung der Städte in die kirchlichen Verwaltungsstrukturen, die Bedeutung der städtischen Schulen, die Position der Lehrer im sozialen Organismus der Stadt und die mit dem Reformationsprozess verbundenen kulturellen Phänomene.

(Zusammenfassung der Autorin)

VILIAM ČIČAJ, Freiheit oder Toleranz. Konfessionelles Zusammenleben in den ungarischen freien Königsstädten (S. 425–433)

Die Religionsproblematik war zweifellos ein integraler Bestandteil der politischen Entwicklung im 16. und 17. Jahrhundert. Wenn wir die Konfessionalisierung als Durchsetzungsprozess einer etatistischen Religion mit allen Konsequenzen definieren, der im 16. und 17. Jahrhundert die protestantischen Regionen Europas prägte, bestand in Ungarn ebenfalls eine besondere Situation, da sich auch hier neue Bekenntnisse gegenüber der traditionellen katholischen Religion etablierten.

Das Spektrum des konfessionellen Zusammenlebens in den freien Königsstädten war sehr breit. Die Koexistenz mehrerer konfessioneller Gruppen trug sowohl Züge der Bekenntnisfreiheit wie Züge der Toleranz, sodass es sich um eine mehr oder weniger freiwillige oder auch um eine erzwungene Koexistenz handeln konnte. Hingewiesen sei darauf, dass keine freie Königsstadt in jener Zeit in Bekenntnis und Nationalität einheitlich war. Begleitet von turbulenten politischen Ereignissen kam es fast immer zu folgenden ähnlichen Abläufen: Die Kirchen wurden übernommen, den Bekenntnisgemeinschaften gab man den in der vorherigen Phase beschlagnahmten Besitz zurück.

Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts setzte ein konzentrierter Druck des katholischen Herrscherhauses unter Nutzung aller – auch brachialer und gewaltsamer – Mittel in den Sphären von Recht, Politik und Wirtschaft auf die nichtkatholischen Eliten in den Städten ein, die in diesem Prozess auf verschiedene Weise eliminiert werden sollten. Dabei lassen sich Bemühungen zur Überwindung der gegenseitigen Animosität ebenso feststellen wie religiöse Intoleranz gegenüber konkurrierenden Religionsgemeinschaften. Das interkonfessionelle Zusammenleben in den freien Königsstädten lässt sich eher als Toleranz denn als Religionsfreiheit charakterisieren.

(Zusammenfassung des Autors)

ISTVÁN H. NÉMETH, Suppression or Reform? Re-Catholicisation in Hungarian Royal Free Towns (pp. 435–450)

The Viennese court did not introduce any direct re-Catholicisation measures in Hungarian royal free towns until the final thirty years of

the seventeenth century. The leading causes of this situation included the protection of the monarchy and the Kingdom of Hungary against Ottoman threats forcing the central government to make compromises. Hungarian royal free towns enjoyed autonomous authority independent of royal power.

These towns became centres of the Protestant church in the sixteenth century. Decisions on the adoption of the Reformation were made mostly by their elite based on ownership of patronage property rights the towns had enjoyed since the Middle Ages. The imperial Counter-Reformation policy under Ferdinand II and II employed increasingly lenient measures, and after 1620 only Catholics were accepted into state service; church councils were allowed in the country, the state supported the construction of Catholic churches and Catholics attempted to reacquire their former property. On the other hand, German towns in Hungary became the destination for numerous waves of Protestant emigration from other parts of the monarchy. Vienna mainly tried to influence the confessional composition of the councils in the Hungarian royal towns. The example of Bratislava shows that this policy enjoyed certain long-term success.

The final thirty years of the seventeenth century brought a change in the imperial policy toward Hungarian towns. The Evangelical church was first weakened, and many Protestant ministers were jailed. The Counter-Reformation began to use the military, Catholic pastors were installed in Evangelical towns and the towns were stripped of their patronage rights to churches with all the attendant privileges, i.e. including economic benefits. New church councils arrived in the towns, and their presence was explained by this shift of patronage rights to the emperor.

The most significant area in which state control was implemented was in the self-rule of towns, i.e. in the composition of town councils, the reform of their economic operations and control. Measures realised earlier in other territories of the monarchy could have served as models for the imperial Counter-Reformation policy. New royal officials appeared in the towns to oversee and influence the composition of their councils. The ritual installation of town councils was also influenced by Catholicism (including ceremonial processions, the official induction ceremony was held at the church with the assistance of the Catholic pastor, not at the town hall; the formal structure and content of the ceremony also borrowed from Catholicism). As the

basic criterion for selecting councillors was (again) first and foremost their Catholic faith, the individuals often lacked the proper education and professional competence. These people forced the former Protestant elite from the leading positions in town, individuals with aristocratic titles that often had a university education and extensive networks of family ties and other close relationships.

The first generation of the Catholic town elite following the confessional-political change in the imperial policy towards towns can be divided into two groups: the first was made up of 'foreign' individuals, territorial officials who were appointed to the council without the proper town rights or without owning any property in the town. On the other hand, they had the proper professional competence to perform the function of councillor. In contrast, the second group was composed of unqualified Catholic craftsmen, individuals who often lacked a basic education.

At the turn of the eighteenth century, three groups of individuals can be identified among Catholics serving on the councils of Hungarian royal free towns. The first group was made up of burghers with a legal education and a significant background of social contacts. The children of these individuals often remained in town administration or left to serve in state services. The second group was composed of Catholic burghers whose status was derived primarily from family and relational ties but who were already professionally competent themselves to serve as councillors. The third group was then comprised of converts who were not only professionally competent but also made use of important relational ties in the town.

The new town policy offered many families the opportunity for a career and social advancement. The newly forming town elite (including both Catholics and, still, Protestants) became the forerunner of the gradually emerging bureaucratic elite that progressively assumed power in towns from the start of the eighteenth century.

ANNAMÁRIA KÓNYOVÁ, Der Calvinismus als unerwünschtes Phänomen in der Konfessionalisierung der oberungarischen freien Königsstädte (S. 451–464)

Die oberungarischen freien Königsstädte (Kaschau/Košice, Eperies/Prešov, Bartfeld/Bardejov, Zeben/Sabinov, Leutschau/Levoča) waren

seit dem Mittelalter bedeutende politische, Handels-, kulturelle und religiöse Zentren im östlichen Teil des Ungarischen Königreichs. Dank des deutschen Bürgertums dieser Städte und weiterer äußerer wie innerer Impulse verbreitete sich das Gedankengut der Reformation hier bereits in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts. Da diese Städte natürliche und vor allem starke Mittelpunkte für die Verwaltung, das Schulwesen und das religiöse Leben der betreffenden Region waren, begann gerade hier in den 1540er Jahren der Prozess der Abtrennung von der katholischen Kirche und der Konstitution einer eigenen Organisations- und Verwaltungsstruktur der lutherischen Kirche. Nach dem Aufbau der Kirchenverwaltung und der Annahme der Bekenntnisartikel stabilisierte sich in den betreffenden Orten (unter der Aufsicht der Stadträte der freien Königsstädte) die religiöse Situation, was sie später für andere reformatorische Lehren schwer zugänglich machen sollte. Parallel zum Konstituierungsprozess der lutherischen Kirche setzten sich auf dem Territorium der Pentapolitana immer stärker auch die Gedanken der Schweizer Reformation durch. Allerdings verlief das Vordringen der calvinistischen Reformation in Oberungarn äußerst kompliziert und sollte für viele Jahrzehnte die gegenseitige Beziehung zwischen den beiden Hauptrichtungen der Reformation (Luthertum und Calvinismus) deutlich negativ beeinflussen. Die Stadträte der oberungarischen freien Königsstädte verteidigten von Anfang an sehr intensiv die Reinheit des religiösen Lebens, und so bildeten die Anhänger des Calvinismus zumeist nur einen marginalen Teil der Gesellschaft; häufig beschränkten sie sich auf Einzelpersonen adliger Herkunft oder Prediger, die sich im Geheimen zum Calvinismus bekannten (Kryptocalvinismus), jedoch nach ihrer Entdeckung den Wirkungsort ändern mussten. Es gab verschiedene Gründe für die ablehnende Haltung: Furcht vor Eingriffen des Staates und der katholischen Obrigkeit wegen des Verdachts, dass die Stadträte die radikalere Reformationslehren tolerierten (so wurde der Calvinismus zu Anfang wahrgenommen), Sorge um den Verlust von Gläubigen u. ä. Im Hinblick auf die fünf Städte der Pentapolitana gelang es dem Calvinismus, sich auf längere oder kürzere Zeit in Kaschau und Eperies zu etablieren, wo Gemeinden entstanden. Hierzu mag zum einen das zahlenmäßig stärker vertretene ungarische Bürgertum beitragen haben, aus dessen Reihen sowohl die Gläubigen wie die Prediger der reformierten Kirche stammten, aber wichtig war sicher

auch die Nähe zu Siebenbürgen. Die Fürsten von Siebenbürgen (Bocskai, Bethlen, Juraj I. Rákóczi) halfen in der Zeit der Aufstände gegen die Habsburger wesentlich bei der Entstehung und Festigung calvinistischer Gemeinden in diesen Städten. Aber obwohl es nach langen Konflikten zwischen den evangelischen Stadträten und den Calvinisten in Kaschau und für kurze Zeit auch in Eperies gelang, eine calvinistische Gemeinde ins Leben zu rufen, war deren Wirken aus Sicht der reformierten Kirche in Oberungarn marginal. So wie die freien Königsstädte zum Ort für die Verbreitung des lutherischen Glaubens geworden waren, übernahmen für die Etablierung des Calvinismus die Städte und Minderstädte im Besitz calvinistischer Obrigkeiten diese Rolle.

(Zusammenfassung der Autorin)

ÁRPÁD TÓTH, Eine protestantische bürgerliche Elite in einer überwiegend katholischen Gesellschaft? Die sozialen Netzwerke und die politischen Positionen der deutschen lutherischen Bürger in ungarischen Städten während der „stillen Gegenreformation“ des 18. Jahrhunderts (S. 465–482)

Das zentrale Thema des Beitrags ist die Frage nach der Position der deutschen lutherischen Bürger in den ungarischen Städten im 18. Jahrhundert, als die Erfolge der Gegenreformationspolitik des Herrschers ihren Höhepunkt erreichten. Am Beispiel von Pressburg (Bratislava) belegt der Autor anhand durchgeführter Forschungen, dass in dieser Stadt im 18. Jahrhundert eine selbstbewusste, erfolgreiche, wenn auch zahlenmäßig eher unbedeutende lutherische bürgerliche Elite wirkte. Wie war dies unter den ungünstigen Bedingungen, die sich vor allem aus der feindlichen Einstellung des Staates, der Katholiken und der kirchlichen Eliten ergaben, überhaupt möglich? Es existieren mehrere Antworten, die etwa die größere Flexibilität der lutherischen bürgerlichen Eliten, deren kulturellen Hintergrund oder Finanzkraft betonen. Vielleicht sorgten auch die urbanen Bedingungen für eine bessere Kommunikation zwischen den Konfessionen oder die katholischen Antipathien gegenüber den Lutheranern waren nicht so intensiv wie bisher angenommen. Als Nachtrag zu diesen Erklärungen betont der Autor noch die Bedeutung, die der Formierung gesellschaftlicher Netzwerke zukommt. Ein wichtiger Faktor,

der zum Erfolg der lutherischen bürgerlichen Elite beitrug, waren die dichten sozialen Netzwerke und deren wirkungsvolle Nutzung, dank der die Mitglieder dieser Elite den notwendigen Schutz erhielten, ihre eigene soziale Gruppe unterstützen und zugleich die Eingriffe der katholischen Herrscher abschwächen konnten.

(Zusammenfassung des Autors)

LILIANA LEWANDOWSKA, *Between Lutheran Orthodoxy and Pietism in Gdańsk at the End of the Seventeenth Century*
(pp. 483–505)

In the Early Modern period, Gdańsk was the most important cultural and scientific centre in the Kingdom of Poland. Also renowned abroad, the town was characterised not only by its wealth, but also by its confessional contrasts. The Reformation started earlier in Gdańsk, both with the publication of Luther's writings on the Ten Commandments and with the first sermons of Jacob Hegge in 1522.

Pietism, understood primarily as *praxis pietatis* (practise of piety) and 'Existenzvollzug' (existence), appeared in Gdańsk at the end of the seventeenth century and shook up orthodoxy in the domain. However, the conflict in the town was not as violent as in neighbouring Toruń, as the disputes mostly played out on paper. At the beginning, the pietistic conflicts took on a personal nature in the dispute between the pastor of the Marian church, Constatntin Schütz, and the director of the Athenäum secondary school and pastor of the Church of the Holy Trinity, Dr. Samuel Schelwig. Within several short years, the conflicts acquired a scholarly nature. The town council was repeatedly forced to convene a commission that discussed matters with both actors, but despite their efforts, the dispute was never settled and continued in the form of additional polemical writings.

The servants of the Protestant church in Gdańsk did not favour a peaceful situation over the struggle to preserve salvation and therefore remained unrelenting in their spiritual activities. Schelwig can undoubtedly be regarded as one of the least dignified opponents of pietism, as he was primarily responsible for the irreverent manner in which the dispute was conducted and the bitter character of the conflicts.

(Author's abstract)

SŁAWOMIR KOŚCIELAK, The Catholic ‘Substitute’ Elite in Protestant Gdańsk at the Turn of the Eighteenth Century (pp. 507–521)

The success of the Reformation and Lutheran confessionalisation spelled the decline of the importance of Catholicism in Gdańsk, the largest city in the Kingdom of Prussia and the Polish-Lithuanian Commonwealth. At the end of the sixteenth century, Catholics made up 4.5% of the Gdańsk population. The original patrician elite converted to other (Protestant) confessions, cutting off their access to the town’s power structure forever. Over time it also became more difficult to obtain rights of citizenship and to join a guild. Public Catholic worship and spiritual care were heavily restricted. Over the next two centuries the Catholic Church made great efforts to change this situation, and many new forms of Catholic activity and buildings were created in Gdańsk. The Catholic population consolidated and increased in size. In the late eighteenth century, the share of Catholics in the total population of Gdańsk grew to 23%. Above all, a new Catholic elite formed at the end of the seventeenth and the beginning of the eighteenth century; however, based on its social situation (the number of patrician families remained low, and their influence remained limited), it can only be regarded as a ‘substitute’ elite. This group included wealthy merchants, businessmen, bankers, the clerks of public offices outside the sphere of town administration, influential people (the Gratta, Mathy, Schultz, Rottenburg, Metzell families and others), who shared close ties and interests with one another and with the Protestant establishment. And while the wealthiest representatives of the Catholic minority held no place in the power structures, they formed the second most important class of burghers: the mercantile and financial oligarchy.

Still, the members of this group found an indirect path to participation in the city’s legal system and, along with the aristocracy living in the town, made up an important and representative group that created social and moral norms. Unfortunately, due to the division of Poland there was little time (in Toruń, for example) to gain a position on the administrative boards of the city.

(Author’s abstract)

JANA SVOBODOVÁ, Die Rückkehr der Minderbrüder in die (nach)hussitischen Städte (S. 523–533)

Der Beitrag thematisiert das Wirken der Minderbrüder im konfessionell geteilten Böhmen nach den Hussitenkriegen. Im ersten der vier Abschnitte sucht die Autorin nach Gemeinsamkeiten zwischen den Minderbrüdern und den um eine Kirchenreform bemühten Utraquisten, der zweite Teil fragt danach, wie sich die Vorstellungen der Minoriten und der Utraquisten gegenseitig beeinflusst haben könnten und welche Kontakte sie zueinander unterhielten. Im dritten Abschnitt werden gemeinsame Entwicklungslinien untersucht, während der vierte Teil anhand der fragmentarisch überlieferten Quellen erforscht, wie die Minderbrüder nach den Hussitenkriegen in das konfessionell veränderte Böhmen zurückkehrten. Der Beitrag basiert vor allem auf den von Lucas Wadding herausgegebenen offiziellen Ordensquellen sowie den Ordenschroniken von Nikolaus Glasberger und Kasimir Biernacki.

Gefragt wird nach jenen Ansichten, die die Angehörigen des Minoritenordens und die Kirchenreformatoren teilten. Beide Gruppen hatten die recht komplizierte Aufgabe, sich in bereits existierende Kirchenstrukturen einzugliedern, ein lange Zeit funktionierendes System zu reformieren und sich dabei von diesem System nicht allzu weit zu entfernen. Trotz der gemeinsamen Gedanken arbeiteten die beiden Gruppen nicht zusammen. Die Minderbrüder lehnten das Hussitentum von Anfang an als Häresie ab, interessierten sich jedoch (vielleicht gerade deshalb) sehr dafür. Der Grund dürfte in der Notwendigkeit zu sehen sein, Diskussionen mit Utraquisten zu bestreiten, die sich vielfach theologisch auf sehr hohem Niveau befanden. Das Zusammenleben gestaltete sich nach den Hussitenkriegen alles andere als einfach, die Minoriten kehrten nur langsam nach Böhmen zurück, und in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde die Hälfte der vorhussitischen Klöster vom reformierten Zweig des Franziskanerordens verwaltet. Der markanteste Ordensprediger jener Zeit, Johannes Capistranus, durfte nicht in Prag predigen, obwohl er sich sehr darum bemühte.

(Zusammenfassung der Autorin)

JAN PAŘEZ, Kloster Strahov und sein Nebenrecht auf dem Pohořelec in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg: von religiöser Koexistenz zum religiösen Monopol (S. 535–543)

Noch in den 1560er Jahren, als Tadeáš Aquilinus, eine führende Persönlichkeit der altutraquistischen Kirche in Prag, als Hauptmann der Prämonstratenserkanonie auf dem Strahov wirkte, darf man von einer Art problemlosen, konfliktfreien Milieu sprechen, das auf dem Strahov herrschte. Ein Wandel setzte erst mit der Ankunft des Johannes Lohelius (1586–1612) ein, der aktiv die Erneuerung des Klosters in die Hand nahm. Dazu gehörte auch die Einforderung einiger alter Klosterrechte, vor allem die Restitution der Nebenrechtsgebiete des Klosters auf dem Pohořelec („Brandstätte“) und in der Welschen Gasse (Vlašská ulice) auf der Kleinseite. Dieses Nebenrecht war für die vorhussitische Zeit belegt, aber sein Territorium hatte man während der Hussitenkriege der Jurisdiktion der Burgstadt Hradschin bzw. der Kleinseite unterstellt. 1603 bewies Lohelius anhand alter Dokumente den Anspruch des Klosters auf das genannte Gebiet. Bereits vorher (1587) war es zur Erneuerung des Steinbrecheramtes am Laurenziberg (Petřín) gekommen, das die Steinbrüche auf dem Klostergrundbesitz verwaltete. In beiden Fällen waren die Beamten dieser Rechte verpflichtet, einen Eid im tridentinischen Geist abzulegen, der für Nichtkatholiken unannehmbar war. Die Einwohner der Nebenrechtsgebiete, die zum Teil nichtkatholisch waren, legten den Eid nur gegenüber dem Abt ab. Mit dem Ausschluss der Nichtkatholiken aus den Verwaltungsstrukturen auf dem Territorium der Strahover Jurisdiktion eliminierte Lohelius deren politischen Einfluss. Diese begonnene Konfessionalisierung wurde nach dem Ende von Lohelius' Amtszeit unter seinem Nachfolger Caspar von Questenberg (1612–1640) fortgesetzt, als der Kauf eines Hauses im Nebenrechtsgebiet in einigen Fällen nur Katholiken erlaubt wurde.

1623 erhielt Abt Caspar den Rest der ursprünglichen Häuser der Pohořelec-Enklave in der Welschen Gasse zurück und verkaufte einen Teil der Parzellen für Neubauten auch an Nichtkatholiken; diese mussten jedoch entsprechend der Rekatholisierungsbestimmungen das Land verlassen, wenn sie nicht zum Katholizismus konvertieren wollten. An zwei solchen Emigrationsfällen wird Abt Caspars

Vorgehen demonstriert. So wie er die Konfessionalisierung der Ämter des Nebenrechts und die Verdrängung der Nichtkatholiken für legitim hielt, sah er auch die Besitzansprüche der Exulanten als berechtigt an, um deren Geltendmachung er sich kümmerte.

(Zusammenfassung des Autors)

TOMÁŠ ČERNUŠÁK, Die Klöster und der konfessionelle Wandel der städtischen Gesellschaft in Brünn im 16. Jahrhundert (S. 545–552)

Klöster in Städten bildeten nie gänzlich separierte Organismen, sondern sie waren immer auf unterschiedliche Weise mit der städtischen Gesellschaft integral verflochten. Daher reagierten sie sehr sensibel auf Veränderungen im religiösen Umfeld. Dies zeigt sich deutlich auch im Fall der Stadt Brünn, besonders bei einem Vergleich der Entwicklung der dortigen Klöster im 15. und im 16. Jahrhundert. Während sich im 15. Jahrhundert eine stabile gesellschaftliche Rolle und ein solider Besitz der Klöster sowie deren weiteres Aufblühen beobachten lassen, stößt man mit der Änderung des konfessionellen Milieus als Folge der deutschen Reformation bei den Klöstern in Brünn auf zahlreiche, vielfältige und intensive Krisenerscheinungen, wie sie sich auch in anderen Städten Mitteleuropas beobachten lassen. Die Klöster waren personell unterbesetzt, hatten häufig Probleme mit ihrem Besitz und vielfach gab es ernste Schwierigkeiten mit der Ordensdisziplin. Die These von der Zerstörung der bisherigen, seit dem Mittelalter geformten sozialen Bindungen zwischen den städtischen Klöstern und der städtischen Gesellschaft in Brünn infolge des gewandelten konfessionellen Milieus bestätigt eine detaillierte Sonde in die Testamentspraxis der Brünnener Bürger. Im Vergleich zum Mittelalter lässt sich in den Testamenten das Verschwinden von Legaten zugunsten der Klöster beobachten.

(Zusammenfassung des Autors)

BOGUSŁAW CZECHOWICZ, Defensor fidei catholice secundum ritum universalis ecclesie. A Stone Memorial to Anti-Confessionalisation, or Sculptural Decoration of the Town Hall in Wrocław from 1461–1466 (pp. 553–571)

Wrocław did not acknowledge the election of George of Poděbrady as the King of Bohemia in 1458; the king's attempt to use military strength to force the Silesian town's obedience in 1459 failed, as did later efforts to exact Wrocław's submission by political pressure. A propaganda campaign raged in Wrocław to unify all of the citizens of the town on the Oder River around the idea of a battle against heretical King George. This movement was led by preachers from both main town parish churches: the Church of St Mary Magdalene and the Church of St Elisabeth, with Mikuláš Tempelfeld at the forefront. Historiography designates this period in the town's history as the 'reign of preachers'. The end of this confrontational policy came with the defeat of the Wrocław army in a clash with royal forces at Frankenstein (Ząbkowice Śląskie) in 1467. The later election of Matthias Corvinus to the Bohemian throne ushered in a new period of confrontation between the two political centres of the Lands of the Czech Crown: Hussite Prague and Catholic Wrocław.

The political-confessional situation in the period of the 'reign of preachers' left a permanent mark on the rich Late Gothic decoration on the town hall in Wrocław, especially the facade of the 'Treasury' (Skarbczyk), which essentially forms a three-dimensional commentary on Wrocław's policy toward King George.

(Author's abstract)

ZDEŇKA MÍCHALOVÁ, Das Echo der Reformation in den Bildquellen der Patrimonialstädte des Zacharias von Neuhaus (S. 573–589)

Die Kunst der Reformation gehört zu den intensiv diskutierten Themen der heutigen tschechischen Kunstgeschichte. Die hiesige Forschung kann dabei an die langjährigen systematischen Untersuchungen dieses Themas in Sachsen und Schlesien anknüpfen. Die vorliegende Studie ist ein Beitrag zur Diskussion des Charakters und

der Formen der Reformationskunst auf böhmisch-mährischem Gebiet und konzentriert sich in dieser Hinsicht zunächst auf das wenig berücksichtigte Milieu der Patrimonialstädte. Als Beispiel dienen Zlabings (Slavonice) und Teltsch (Telč) – Städte, die für den Großteil der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eng mit der Person des Zacharias von Neuhaus, Mitglied der traditionsreichen katholischen Adelsfamilie, Oberstkämmerer und Hauptmann der Markgrafschaft Mähren, verbunden sind. Vorgestellt werden einige Kunstwerke aus Zlabings und ein Beispiel aus Teltsch, wobei es sich in allen Fällen bei den Auftraggebern um Bürger lutherischen Bekenntnisses handelte. Der Schwerpunkt liegt auf dem konfessionellen Aspekt der Werke und auf deren Bedeutung für die Untersuchung des religiösen Lebens in den Städten.

Die bedeutendsten Werke der Reformationskunst in Zlabings sind die umfangreichen Wandgemäldezyklen in den Häusern Nr. 479 und Nr. 517. Die Malereien in Haus Nr. 479 zeigen einen auf das Jahr 1556 datierten christologischen Zyklus, der auf unauffällige Weise einige der zentralen lutherischen Thesen präsentiert und für die lutherische Kunst typische Elemente aufweist, z. B. die enge Verflechtung des Bildes mit einem Bibeltext. Die fragmentarischen Schriftquellen belegen jedoch erst für die einsetzenden 1560er Jahre die Anwesenheit von Lutheranern in der Stadt. Im Haus Nr. 517 sind Wandmalereien aus den 1560er Jahren überliefert, die die Offenbarung des Johannes illustrieren und eindeutig antikatholisch ausfallen. Dies zeigt, wie sich innerhalb von ca. zehn Jahren die konfessionelle Atmosphäre in der Stadt verändert hatte. In den 1570er Jahren gelangte die visuelle Präsentation des religiösen Bekenntnisses in den öffentlichen Raum: Auf der Fassade eines Hauses tauchte ein Porträt Martin Luthers auf. Aus dieser Zeit stammen Anordnungen der Obrigkeit, die die Rituale der katholischen Frömmigkeit betonten, z. B. indem die Beteiligung der Zunftmeister an den Fronleichnamsprozessionen vorgeschrieben wurde. Offensichtlich bemühte sich Zacharias von Neuhaus um die Verteidigung des katholischen Glaubens, aber er war nicht sonderlich erfolgreich. In den 1580er Jahren ist für einige Zeit sogar ein verheirateter Priester in Zacharias' Residenzstadt Teltsch belegt, der eine visuelle Spur in Gestalt eines Grabmals für seine Kinder bei der Marienkirche in der Teltscher Altstadt hinterließ. Erfolg bei der Rekatholisierung der Herrschaft hatte erst Joachim Ulrich von Neuhaus, der letzte männliche Angehörige des Adelsgeschlechts,

der unter anderem befahl, aus der Kirche in Zlabings das Grabmal des Jakob Peregrinus zu entfernen, der vermutlich ein bedeutendes Mitglied der lutherischen Gemeinde gewesen war.

Die ausgewählten Kunstwerke können nach einer Interpretation ihres konfessionellen Inhalts dabei helfen, ein Bild vom Verlauf der Reformation auf der Teltscher Herrschaft zu zeichnen. Damit dienen sie als Quelle nicht nur für die Kunstgeschichte, sondern auch für die Erforschung des religiösen Lebens in den Patrimonialstädten des 16. Jahrhunderts.

(Zusammenfassung der Autorin)

RADMILA PRCHAL PAVLÍČKOVÁ, Zwei Leichenpredigten aus St. Salvator. Lutheraner in der Prager Altstadt (S. 591–610)

Die Studie geht von zwei Leichenpredigten aus, die in der lutherischen Kirche St. Salvator in der Prager Altstadt gehalten wurden. Die erste Predigt hielt Pfarrer Helwig Garth im Jahr 1617 für Benedikt von Kolowrat. Als Garth selbst zwei Jahre später im Dezember 1619 starb, erschien die Leichenpredigt des Diakons David Lippach im Druck. Diese Stichprobe wird am Rande durch eine Leichenpredigt von April 1620 aus dem Umfeld der Kleinseitner Lutheraner ergänzt. Alle drei Predigten enthalten sehr explizite Verweise auf die Konfession der Verstorbenen und eine Konfrontation mit der katholischen Glaubenslehre.

Für alle drei untersuchten Predigten typisch sind die scharfe Ablehnung abweichender theologischer Lösungen, die scharfe Konfrontation mit diesen Ansichten sowie die Propagierung der eigenen Konfession. Die Predigten zeigen eine starke Tendenz zur Belehrung der Glaubensgenossen in konfessionellen Fragen und zur Abgrenzung gegenüber der katholischen Konfession. Das eindeutige „wir“ im Gegensatz zu „ihnen“ zieht einen scharfen Trennungsstrich zwischen zwei konkurrierenden Gemeinschaften, wortwörtlich zwischen den Erlösten und den Verdammten. Der kämpferische, geradezu aggressive Ton der untersuchten Leichenpredigten sollte auf die konfessionelle Eigenidentifikation der Prager lutherischen Gemeinden und deren Abgrenzung gegenüber einer andersgläubigen Umwelt einwirken.

Leichenpredigten entwickelten sich im Lauf des 16. Jahrhunderts im Luthertum zum Kern des Bestattungsrituals, und ihre Drucke wurden zum autoritativen Medium im Bereich der Trost- und spirituellen Bildungsliteratur. Im Kontext der Konfessionalisierungstechniken und -praktiken besaßen sie ein großes Potential, um zur Verinnerlichung der von einer Konfession formulierten Normen und zu deren Verankerung im Denken des Einzelnen beizutragen, also zum Transfer des theologischen Diskurses in die Köpfe der einfachen Gläubigen.

Die Leichenpredigten werden im Kontext der konfessionellen Identitätsbildung der in einer multikonfessionellen Stadt funktionierenden lutherischen Gemeinschaft interpretiert. Die Analyse und Interpretation der Prager lutherischen Leichenpredigten soll zur Diskussion über die Gestalt des Zusammenlebens der Konfessionen in den böhmischen Ländern und den Prager Städten mit Hilfe konkreter, zu diesem Thema bisher wenig reflektierter Quellen beitragen.

(Zusammenfassung der Autorin)

PETR VOIT, Konfessionelle Flexibilität und Buchkultur in Böhmen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (S. 611–622)

An einigen Beispielen wird gezeigt, dass künftig die private Konfessionalität von der durch das ausgeübte Handwerk modifizierten Konfessionalität unterschieden werden sollte. Der Buchdruck gehörte zu jenen Handwerken, die Rücksicht auf den Zustand, die Stimmungen und die Leserreife eines Marktes nehmen mussten. Die Abhängigkeit vom Echo der Leser, die sich auf die Kapitalabsicherung des Gewerbes auswirkte, zwang daher die meisten Buchdrucker in Böhmen, die konfessionellen Grenzen zugunsten theologisch flexiblerer Einstellungen zu verwischen. Im Unterschied zu den deutschsprachigen Ländern fand daher in Böhmen ein bewegliches Modell Anwendung, das konservativen wie radikalen Utraquisten entgegenkam und gegenüber der Brüderunität sowohl Polemik als auch Toleranz gestattete. Durch seine Balance zwischen privater und geschäftlicher Treue zu einer einzigen Konfession hob sich von diesem Modell nur der Drucker der Brüderunität Jiřík Štyrsa ab. In den 1530er und 1540er Jahren setzte sich ein konfessionell neutrales Modell des Buchdrucks durch, in dessen Zentrum der nur durch

künstlerische und sachliche Aspekte eingeschränkte Kommerz stand – wie die Beispiele von Jan/Johann Had und Jan/Johann Günther zeigen. Der Höhepunkt der theologisch pluralistischen Politik wurde in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Wirken des Jiří Jakubův Dačický erreicht.

(Zusammenfassung des Autors)

MARTIN HOLÝ, Zwischen Mythos und Realität. Die Konfessionalisierung der Bildung in den Städten der Länder der Böhmisches Krone im 16. und 17. Jahrhundert (S. 623–636)

Die vorliegende Studie untersucht die Verwendbarkeit der Konfessionalisierungstheorie für die Entwicklung der Bildung in den Städten der Länder der Böhmisches Krone in den ersten zwei Jahrhunderten der Neuzeit. Sie bemüht sich zugleich um Antworten auf weitere Fragen, z. B. in welchen Bildungsbereichen in den Städten sich die Stärkung der Rolle der einzelnen Konfessionen, deren Abgrenzung und gegenseitige Konkurrenz manifestierten. Lassen sie sich nur an den Schulen der verschiedenen Stufen finden oder auch im Bereich des privaten Bildungswesens? Beeinflussten sie nur die Katechese oder auch andere Fächer? Spiegelten sie sich auch außerhalb des Unterrichts wider? Lassen sich Unterschiede in Art und Ausmaß der „Bildungskonfessionalisierung“ beobachten und beruhen sie auf der Lage der Stadt, ihrem Rechtsstatus, ihrer politischen oder wirtschaftlichen Bedeutung u. ä.? War der Einfluss eines bestimmten Bekenntnisses auf die Bildung der damaligen Gesellschaft in den einzelnen konfessionellen Milieus unterschiedlich (und das nicht nur in der städtischen Gesellschaft, denn in den Städten wurden breite Schichten der Bevölkerung ausgebildet)? Und wenn ja, worin bestanden diese Unterschiede?

In den einzelnen Abschnitten und in seinem Fazit gelangt der Autor zu folgenden Schlüssen: 1. Ein zunehmender Einfluss der einzelnen Kirchen oder besser gesagt Konfessionen auf die einzelnen Segmente im Leben der frühneuzeitlichen Gesellschaft lässt sich zwar auch in den Ländern der Böhmisches Krone beobachten, aber er zeigte sich im Bildungsbereich im Vergleich zum Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, für das das genannte Konzept formuliert wurde, weniger intensiv und zum Teil auch auf unterschiedliche

Weise. Neben anderen Gründen (z. B. der spezifischen Form des Schulwesens, besonders in den böhmischen Ländern) darf man meiner Ansicht nach als Hauptursache dieses Phänomens wohl die kompliziertere konfessionelle Zusammensetzung der Gesellschaft einerseits und die allgemein unterschiedliche Struktur des Staates andererseits ansehen. Während das im Reich herrschende „ius reformandi“ u. a. rasante Eingriffe in den Bereich der Bildung ermöglichte, war die Gesellschaft in den Ländern der Böhmisches Krone, besonders in Böhmen und Mähren, langfristig multikonfessionell. Die Durchsetzung der Idee „cuius regio, eius religio“ war in größerem Maß erst nach dem Weißen Berg möglich. 2. Wenn sich das Konfessionalisierungskonzept überhaupt stärker für die Erforschung der frühneuzeitlichen europäischen Bildungsgeschichte nutzen lässt, dann ist dies für die böhmischen Länder entschieden weniger der Fall als für das Reich. 3. Eine spezifische Situation bestand in den Nebenländern der Böhmisches Krone. Besonders in Schlesien lassen sich gewisse Parallelen zur Entwicklung im Reich beobachten. Allerdings setzte sich das „ius reformandi“ auch hier nicht sofort und überall durch, selbst nach der Schlacht am Weißen Berg nicht. 4. Was die anderen oben formulierten Fragen anbelangt, so lässt sich z. B. nicht sagen, dass im Fall der Städte der Einfluss einer bestimmten Konfession auf die Gestalt des Bildungswesens stärker vom Rechtsstatus, der politischen oder wirtschaftlichen Bedeutung der jeweiligen Stadt abhängig gewesen wäre. Multikonfessionell waren nicht nur königliche Städte, sondern in zahlreichen Fällen auch Untertanenstädte. Obwohl es hier im 16. und im frühen 17. Jahrhundert zu Versuchen kam, eine Monokonfessionalität des Schulwesens durchzusetzen, blieben sie in der Regel vor 1620 ohne langfristigen Erfolg. 5. Wenn wir den Einfluss der einzelnen Konfessionen auf den Bereich der Bildung vergleichen, dessen Bedeutung für die Festigung der Glaubenslehre und der eigenen Machtposition den einzelnen Kirchen zweifellos sehr genau bewusst war, so lassen sich eher Parallelen als deutliche Unterschiede beobachten. Dies gilt sowohl für die Bildungsinhalte wie für die Methoden, mit deren Hilfe die Erziehung der Gesellschaft im entsprechenden wahren Glauben erfolgen sollte. 6. Ein bemerkenswertes Zeichen des Wettbewerbs der einzelnen Konfessionen/Kirchen ist dessen Akzelerationsfunktion. Obwohl er eine ständige Quelle individueller wie kollektiver Spannung bildete, wirkte er sich im Hinblick auf

das Untersuchungsthema nicht selten eher positiv aus. Er trug z. B. dazu bei, dass die bestehenden Bildungseinrichtungen, die in einigen Regionen oder Städten starker Konkurrenz ausgesetzt waren, ihre Aktivitäten intensivierten, und sorgte für die Gründung zahlreicher neuer Schulen. Das Gesagte gilt dabei nicht nur im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, sondern auch für die protestantischen Konfessionen untereinander.

(Zusammenfassung des Autors)

PIOTR KOCIUMBAS, Reminiscences on the Confessional Disputes in Musical Dramas from Eighteenth-Century Gdańsk (pp. 637–655)

In 1717, Protestants from all over the world joined together to celebrate the two-hundredth anniversary of Luther's Ninety-Five Theses nailed to the door of a church. Memories of this seminal event in church history, one that determined the course of further Christian development, were celebrated in grand fashion in Gdańsk. This multi-confessional city, where over decades the First and Second Reformations had initially taken hold and clashed and where the ubiquitous Roman Catholic Church was gradually marginalised, celebrated the anniversary with memorial speeches on October 28th and November 11th. Delivered in a large secondary school auditorium, both lectures were accompanied by dramatically conceived cantatas conducted by the town bandmaster Maximilian Dietrich Theodor Freislich (1673–1731). The literary parts of these pieces of music reflect the confessional tone of continually fomenting conflicts, primarily Lutheran-Catholic and Orthodox-Pietist in nature. Both works were composed nearly three years after the death of Samuel Schelwig, probably one of the most famous Lutheran theologians in Gdańsk; the literary parts of both works were created in a circle of writers who had been closely tied to this proponent of orthodox Lutheranism and former director of the academic secondary school. The numerous confessional allusions of the anonymous lyricist adorned with the tones of the Lutheran bandmaster come across as a distinct vocal-instrumental celebration of not only Luther, but also his supporters and advocates in Gdańsk.

(Author's abstract)

DOCUMENTA PRAGENSIA XXXIII

2014

Řídí Václav Ledvinka a Jiří Pešek

MĚSTO V PŘEVŘATECH KONFESIONALIZACE V 15. AŽ 18. STOLETÍ

Stati a rozšířené příspěvky z 31. vědecké konference Archivu hlavního města Prahy, uspořádané ve spolupráci s Historickým ústavem Akademie věd ČR, v. v. i., a Institutem mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy ve dnech 9. a 10. října 2012 v Clam-Gallasově paláci v Praze

Sestavili Olga Fejtová, Václav Ledvinka a Jiří Pešek s redakční radou.

Redakční úpravy Olga Fejtová a Martina Maříková.

Redakce a jazyková úprava Jaroslav Havel.

Šéfredaktor Václav Ledvinka.

Lektorovali Jiří Just a Svatava Raková.

Překlad abstrakt a resumé do angličtiny Zuzana Maritzová.

Překlad resumé do němčiny a jazyková korektura

části německých textů Anna Ohlidal.

Jazyková korektura slovenských textů Martina Hrdinová.

Vydavatelé:

Archiv hlavního města Prahy, Archivní 6, 149 00 Praha 4 – Chodov,

[HTTP://WWW.AHMP.CZ](http://www.ahmp.cz)

a

SCRIPTORIVM®

spolek pro nekomerční vydávání odborné literatury,

252 41 Dolní Břežany čp. 397

[HTTP://WWW.SCRIPTORIUM.CZ](http://www.scriptorium.cz)

(jako svou 218. publikaci),

v Praze roku 2014.

Redakce za spolek Scriptorium,

sazba a grafická úprava Miroslav Veselka.

Obálka Marek Laštovka.

Vytiskl PBtisk Příbram.

Vydání první. Náklad 550 výtisků.

Počet stran 760, vyobrazení 41.

Doporučená cena 374 Kč (včetně DPH).

ISBN 978-80-86852-67-6 (Archiv hl. m. Prahy)

ISBN 978-80-88013-24-2 (Scriptorium)

ISSN 0231-7443