

DAS „TEMNO“ IM MITTELEUROPÄISCHEN KONTEXT:
ZUR KIRCHEN- UND BILDUNGSPOLITIK IM BÖHMEN
DER BAROCKZEIT

Von Ivana Čornejová

Böhmen war trotz des Gebirgswalls, der es umschließt, nie eine Insel; es entwickelte sich stets in lebhaftem Kontakt mit seiner Umgebung. Der gesamte mitteleuropäische Raum bildete seit der Christianisierung in politischer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht einen weitgehend einheitlichen Organismus. Mit den österreichischen Ländern und auch den angrenzenden Regionen des deutschen Reiches war Böhmen stets durch Handelsbeziehungen verbunden gewesen, zeitweise durch staatliche Zusammengehörigkeit, aber auch durch immer wieder aufflackernde Konflikte. Waren die friedlichen wie auch die feindseligen Beziehungen stets von Aversionen zwischen dem slawischen und dem germanischen Element geprägt, so reichten diese nie so tief, daß sie das gemeinsame kulturelle Klima nachhaltiger gestört hätten. Einen tiefen Einschnitt bedeutete erst die böhmische Reformation – die hussitische Revolution. Nach blutigen Kriegen schloß sich Böhmen in sich ab und entzog sich dem bis dahin universalen Zugriff der römischen Kirche, so daß auch ältere kulturelle Bindungen zerbrachen.

Die lutherische und calvinische Reformation besiegelte die Spaltung des christlichen Abendlandes dann endgültig. Freilich provozierte sie zugleich auch eine Belebung der katholischen Kirche – weniger im Zeichen des Widerstandes gegen die reformatorischen Bewegungen als mit dem Ziel einer inneren Erneuerung der Kirche, die sich als ebenso wirkungsvoll und langlebig erweisen sollte wie die Reformation selbst. Mitteleuropa stand nun an der Schwelle eines Jahrhunderts von Religionskriegen, die die folgende Entwicklung des gesamten Gebiets weitaus stärker beeinflussten als zuvor die regional begrenzten Hussitenkriege.

Dem südlichen Europa, das traditionell – und zu Recht – als Bastion des Katholizismus gilt, stand der vom Protestantismus bestimmte Norden gegenüber. In Mitteleuropa aber vermischten sich beide Einflüsse; dies gilt nicht nur für die böhmischen Länder, sondern für das ganze Heilige Römische Reich. In Böhmen überwogen im 16. Jahrhundert die nichtkatholischen Konfessionen, doch konnten die Katholiken ihre Religion weitgehend ungehindert ausüben. Es herrschte hier eine Toleranz, die der tschechische Historiker František Šmahel als „Toleranz aus Notwendigkeit“ charakterisiert hat¹. Der 1555 mit dem Augsburger Religionsfrieden festgeschriebene Grundsatz „cuius regio, eius religio“ galt in Böhmen nicht. Die überwiegende Mehr-

¹ So in Šmahel, František: *Idea národa v husitských Čechách* [Die Idee der Nation im hussitischen Böhmen]. České Budějovice 1971.

zahl der Bevölkerung – etwa 80–90% – bekannte sich zu den protestantischen Konfessionen, während ihre habsburgischen Herrscher treue Katholiken waren. Auch wenn die Länder der böhmischen Krone bis 1627 bzw. 1628, als die „Verneuerte Landesordnung“ eingeführt wurde, de iure eine ständische Verfassung hatten, so war der Einfluß der Herrscher dennoch nicht unerheblich².

Im deutschen Reich mußte sich die Bevölkerung zwar der Religion des jeweiligen Landesherrn beugen, doch flossen hier Kulturformen und Bräuche der verschiedenen Konfessionen stärker ineinander als irgendwo sonst. So ist belegt, daß auch überzeugte Lutheraner nicht selten weiterhin ererbte Bräuche der katholischen Kirche pflegten, die sie für unveräußerlich hielten oder die ihnen schlicht gefielen. Beispiele dafür sind Wallfahrten zu altehrwürdigen Weihestätten oder auch Bilderverehrung³.

* * *

Diese Epoche der religiösen Konflikte unvoreingenommen zu beurteilen, ist für den Historiker ein schwieriges Unterfangen – sofern eine unvoreingenommene Betrachtung überhaupt möglich ist. Auch der Historiker, zwangsläufig determiniert durch die Strukturen seines Denkens und auch durch seine fachliche Ausbildung, urteilt stets, ob er es sich eingestehen mag oder nicht, zumindest bis zu einem gewissen Grad befangen, und dies dürfte keine Zeiterscheinung sein. Um so mehr muß man mit Voreingenommenheit aber bei den marxistisch orientierten Historikern rechnen, was bereits aus ihrer Vorliebe für schematische Erklärungen und ihrer Geringschätzung des Menschen als Subjekt der Geschichte zu ersehen ist.

Dennoch: Hat der Historiker einmal erfahren, etwa durch die Lektüre von Arbeiten, die ihm die distanzierte, ernsthaft um Objektivität bemühte Analyse eines Sachverhaltes oder einer historischen Situation vorführen⁴, daß auch aus ideologisch belasteten Untersuchungen, das notwendige Maß an kritischem Abstand bei der Rezeption vorausgesetzt, wichtige Erkenntnisse zu gewinnen sind, kann er seine ablehnende Haltung gegenüber tendenziösen Forschungen relativieren, aber auch die Grenzen des eigenen Urteils erkennen.

Mit solcherart geschärftem Blick wird es auch möglich, die komplexe, konfliktreiche Zeit, die die Geschichtswissenschaft als die Epoche der Religionskriege klassifiziert, neu in Augenschein zu nehmen. Freilich soll keineswegs behauptet werden, daß Objektivität damit garantiert sei; immerhin mag die Chance, differenzierter zu urteilen, nun größer sein.

Für die böhmische Geschichte ist das Zeitalter der Religionskriege nicht zuletzt deshalb eminent wichtig, weil dem konfessionellen Umbruch nach der Schlacht am Weißen Berg bis heute die Konnotation eines Traumas anhaftet. Überdies bietet es

² Zuletzt beschäftigte sich mit der Reformationszeit in Böhmen Eberhard, Winfried: Die deutsche Reformation in Böhmen 1520–1620. In: Deutsche in den böhmischen Ländern. Hrsg. v. Hans R o t h e. Köln-Weimar-Wien 1992, 103–123.

³ Vgl. dazu besonders Guth, Karel: Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum. In: Handbuch der Marienkunde. Hrsg. v. W. Beinert und H. Petri. Regensburg 1984, 769–774.

⁴ Im Falle des hier behandelten Themas etwa Heymann, Frederick G.: Das Temno in der neuen tschechischen Geschichtsauffassung. BohZ 9 (1968) 323–339.

aber besonders gute Voraussetzungen für die vergleichende Perspektive, da sich in seinem Verlauf analoge Veränderungen auch anderswo in Mitteleuropa vollzogen haben – auch wenn die tschechische Geschichtswissenschaft sich häufig sträubte, dies zur Kenntnis zu nehmen.

Diese Weigerung, die Geschichte Böhmens – oder gar das „tschechische Schicksal“ – im Zusammenhang mit den Entwicklungen in den Nachbarländern zu sehen, zieht sich seit Jahrzehnten wie ein roter Faden durch die tschechische historische Forschung. Es handelte sich jedoch stets um eine primär politisch, nicht fachlich, motivierte Haltung. Der Impetus konnte sich darauf richten, die Größe des tschechischen Volkes ins rechte Licht zu rücken oder aber sein bitteres Los unter dem Druck der habsburgischen Herrschaft auszumalen, die es an der Entfaltung seiner Talente hindert und es um sein Recht auf Eigenständigkeit gebracht habe. Ebenso ist aber auch die umgekehrte Perspektive anzutreffen: Böhmen wird dann als das armseligste aller europäischen Gemeinwesen dargestellt, dessen Gesellschaft mit ihrer Mentalität ihre nachrangige Stellung unter den europäischen Nationen selbst verschuldet habe. Diese Linie wurde in jüngster Zeit von den überwiegend dilettierenden Epigonen Jan Patočkas wieder aufgegriffen⁵. Für beide Richtungen gilt, daß die Autoren in eine Selbstbespiegelung vertieft sind, einen breiteren Horizont scheuen und allenfalls das Ringen der Tschechen mit den Deutschen als Thema akzeptieren, ob sie in den Deutschen nun Feinde von alters her oder aber ein unerreichbares Vorbild erblicken.

Hinzu kommt, daß es in der tschechischen Geschichtswissenschaft nach wie vor an Einsicht dafür fehlt, daß die Reformation und die Gegenreformation oder Rekatholisierung untrennbar zusammengehören, und ebenso hartnäckig hält sich auch das Unverständnis dafür, daß die böhmischen Länder spätestens vom Jahr 1526 an nicht mehr isoliert von der Gesamtheit der Habsburgermonarchie betrachtet werden können⁶.

* * *

Die Niederlage, die die böhmischen Stände an dem trüben, kalten 8. November 1620 am Weißen Berg erlitten, wurde zu einem neuralgischen Punkt in der Geschichte Böhmens. Auch unter den katholischen Historikern konnte sich kaum einer beim Stichwort „Weißer Berg“ einer gewissen Melancholie erwehren; um so eher unterlagen ihr Literaten und Dichter. Im Rückblick wurde die Schlacht am Weißen Berg zu dem sprichwörtlichen „Anfang vom Ende der Selbständigkeit Böhmens“⁷.

⁵ Insbesondere Milan Otáhal, Petr Pithart und Petr Přihoda als Autoren des von der tschechischen Geschichtswissenschaft überwiegend zurückgewiesenen Werkes Podiven. Češi v dějinách nové doby [Die Tschechen in der Geschichte der Neuzeit]. Praha 1991.

⁶ Bisher haben diesen Zusammenhängen fast ausschließlich ausländische Autoren Rechnung getragen, so Wandruszka, Adam: Das Königreich Böhmen in der Habsburger-Monarchie. In: Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste. Bd. 4: Sudetendeutsche Traditionen in der Theologie, Ethik und Pädagogik. München 1983, 9–21.

⁷ Ich paraphrasiere hier den Titel eines seinerzeit in der Tschechoslowakei sehr populären Buches von dem französischen Historiker Denis, Ernest: Konec samostatnosti české [Das Ende der böhmischen Selbständigkeit]. Praha 1983.

Was aber folgte unmittelbar auf die Schlacht am Weißen Berg? Die „Rache“ des siegreichen Ferdinand II., die Verfolgung der Träger des Aufstandes, die in den Hinrichtungen auf dem Prager Altstädter Ring kulminierte, Güterenteignungen, die Verbannung nichtkatholischer Geistlicher und später auch all jener, die sich nicht zur römisch-katholischen Kirche bekannten; die Emigration großer Teile der Bevölkerung, die oktroyierte „Verneuerte Landesordnung“, die die Macht der Stände beschneidete, ausschließlich den katholischen Glauben anerkannte und der ehemals vorherrschenden tschechischen Sprache das Deutsche gleichberechtigt an die Seite stellte; das Leid des Krieges, gefolgt vom wirtschaftlichen Niedergang und einem beträchtlichen Rückgang der Bevölkerungszahl u. s. w.

Zugleich vollzog sich allmählich eine Reform des Katholizismus und der Kirchenhierarchie. Es gab erzwungene Konversionen, sei es mit Gewalt oder durch behutsame Überzeugungsarbeit, unaufrichtige Konversionen, aber auch solche, die aus innerstem Bedürfnis erfolgten. Während Teile der Elite verbannt wurden oder emigrierten, entstanden neue Eliten. Die nichtkatholischen Schulen wurden geschlossen, zugleich aber neue, katholische, Erziehungsanstalten eingerichtet. Der Untergang der nichtkatholischen Kultur, deren Vertreter nur mehr im Exil wirken konnten, wurde begleitet und aufgewogen von einer – unleugbaren – Hochblüte einer römisch-katholischen Kultur, die an lokale – auch evangelische – Traditionen anknüpfte und zusätzliche Impulse von Zuwanderern aus dem romanischen, aber auch dem germanischen Europa empfing. Wie läßt sich dieser komplexe Umbruch charakterisieren?

Ein differenziertes Bild der Ereignisse, die die böhmische Geschichte so nachhaltig geprägt haben, gewinnt man nicht, solange man nur Ort und Zeit der Handlung allein betrachtet; vielmehr muß man ins vorausgegangene Jahrhundert zurückgreifen und ebenso die parallelen Entwicklungen in den benachbarten Gebieten mit berücksichtigen.

Die deutsche Geschichtswissenschaft datiert die entscheidende Wende in der mitteleuropäischen Geistes- und Kulturgeschichte in die Mitte des 16. Jahrhunderts; es gibt keinen Grund, warum dies nicht auch für Böhmen gelten sollte. Das Phänomen der „Konfessionalisierung“ aller erdenklichen Bereiche des öffentlichen wie des privaten Lebens erfaßte Europa in breitem Rahmen⁸. Auch wenn in Böhmen eine neue Konfession bereits ein Jahrhundert vor der lutherischen Reformation entstanden war, hinterließ diese „europäische“ Reformation in Böhmen doch tiefe Spuren. Die deutschsprechende Bevölkerung wandte sich dem Luthertum zu, die böhmische Brüderunion sympathisierte mit dem Calvinismus, und die alte böhmische Religion, der Utraquismus, war gezwungen, sich neu zu artikulieren. Es kam hier zu einer Spaltung: Die Altutraquisten neigten sich der römischen Kirche zu, während die Neutraquisten Anregungen von der deutschen Reformation aufgriffen.

Die Konfessionalisierung des Reiches ging mit der protomodernen „Staatsbildung“ einher, determiniert durch „Trikonfessionalität“ und „Multiterritorialität“⁹. In

⁸ Eine erschöpfende Analyse dieses Phänomens bietet neuerdings Schilling, Heinz: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620. HZ 246 (1988) 1–45.

⁹ E b e n d a 1.

den Ländern der böhmischen Krone erstreckten sich auf kleinerem Raum entsprechend weniger einzelne Länder, herrschten jedoch mehr verschiedene Konfessionen. Einige Forscher halten die Reformation für einen „Glanzpunkt“ der Geschichte, den Dreißigjährigen Krieg hingegen, wiewohl er letztlich nur eine Konsequenz der vorausgegangenen Entwicklung war, für eine Tragödie.

Die konfessionelle Differenzierung brachte jedoch, vor allem in ihrer ersten Phase, auch viel Gutes mit sich. Die Konkurrenz zwischen den einzelnen Konfessionen führte zu einer Belebung und Intensivierung des religiösen Lebens, das Niveau der Schulbildung erhöhte sich, und es wurden weitere Erziehungsanstalten gegründet. Gerade die Erziehung, mit der die Gesinnung junger Menschen geformt wird, war eines der wirksamsten Mittel, um das jeweilige Ziel zu erreichen. Die Bedeutung der Religion erreichte in ganz Europa einen so hohen Grad, daß manche Historiker erst in dieser Zeit, an der Schwelle zur Neuzeit, die Vollendung und den endgültigen Sieg der Christianisierung ausmachen¹⁰.

Zugleich war diese Epoche freilich auch eine Zeit gesteigerten Fanatismus, der Intoleranz und der Verblendung. Es sind dies Phänomene, die den modernen Menschen, der dem Glauben häufig zurückhaltend oder gar gleichgültig gegenübersteht, leicht zu einem radikal ablehnenden Urteil verleiten, die freilich in ihrer Zeit aus tiefster Überzeugung erwachsen.

In Böhmen äußerten sich die konfessionellen Konflikte um die Mitte des 16. Jahrhunderts im Vergleich mit dem deutschen Reich eher verhalten. Einer der Gründe dafür lag darin, daß der Katholizismus nur relativ schwach vertreten war. Bald darauf sollte er jedoch beträchtlich gestärkt werden. Noch bevor das Prager Erzbistum, das während der Hussitenkriege aufgehoben worden war, 1562 restituiert wurde, berief der umsichtige Ferdinand I. 1556 die Jesuiten ins Land, einen jungen und energischen Orden, der bereits bald nach seiner Gründung den Ruf genoß, kompromißlos für die Hebung des katholischen Glaubens zu streiten.

Die Societas Jesu wurde nicht überall mit Begeisterung willkommen geheißen. Verständlich war der Widerstand in jenen Gebieten, die zum rechten Glauben erst bekehrt werden sollten, doch schlug den Jesuiten auch in katholischen Regionen eifersüchtiges Mißtrauen entgegen, da vor allem die älteren Orden um ihre Pfründen fürchteten. Besonders markant trat dies zutage, wenn „schwarze Patres“ auf Universitätslehrstühle berufen werden sollten. Obwohl sie meist tatkräftige Unterstützung seitens der Landesherrn genossen, stießen sie nicht selten auf so heftigen Widerstand, daß sie gezwungen waren, sich still zu verhalten¹¹.

Im überwiegend nichtkatholischen Prag konnten die Jesuiten hingegen ohne größere Schwierigkeiten Fuß fassen. Mit kaum nennenswerter Übertreibung kann man sagen, daß die Ankunft der ersten Vertreter des Ordens in Prag – in der symbolischen

¹⁰ Diesen Schluß ziehen hauptsächlich französische Historiker. Vgl. Delumeau, Jean: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris 1971.

¹¹ Im Rahmen einer Überblicksdarstellung verweist auf diesen Sachverhalt das Handbuch *Universitäten und Hochschulen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Eine Universitäts-geschichte in Einzeldarstellungen*. Hrsg. v. Laetitia Boehm und Rainer A. Müller. Düsseldorf 1983.

Anzahl von zwölf – ernstliches Mißfallen nur bei den wenigen Dominikanern im Altstädter St. Klemens-Kloster erregte, das den Jesuiten als Sitz ihres Kollegs angewiesen worden war. Größere Feindseligkeit seitens der Nichtkatholiken zogen sie erst durch ihre spätere erfolgreiche Tätigkeit, vor allem im Bereich der Erziehung und Bildung, auf sich. Gleichzeitig übte die Konkurrenz des Jesuitenkollegs aber einen heilsamen Einfluß auf die altehrwürdige, einst von Karl IV. gegründete, utraquistische Prager Universität aus, die lange Zeit stagniert hatte und nun einen neuen Aufschwung nahm.

Hatte also Petrus Canisius, der jesuitische „Apostel“ für Mitteleuropa, etwa recht, als er im Zuge seiner Erkundung der Möglichkeiten für die Jesuiten in Böhmen notierte, daß die Bedingungen dort günstiger als anderswo im Reich seien? Den Utraquismus bezeichnete er als „schale“ Häresie, die noch zusätzlich dadurch geschwächt werde, daß ihre Verfechter untereinander nicht einig seien¹². Sind nicht bereits hier die Wurzeln des religiösen Umbruchs nach der Schlacht am Weißen Berg zu suchen, und könnte dieser womöglich sogar glatter vor sich gegangen sein, als gemeinhin angenommen wird?

Dabei soll keineswegs das Leid der vielen tausend Einwohner der böhmischen Länder, von denen später viele ins Exil gezwungen wurden, bagatellisiert werden, und ebensowenig kann es hier darum gehen, eine Parallele zu ziehen zwischen dem Wandel der religiösen Gesinnung im 17. Jahrhundert und der Bereitschaft der tschechoslowakischen Bürger des fortgeschrittenen 20. Jahrhunderts, aufgezwungene Ideologien zu akzeptieren, wie es neuerdings des öfteren versucht wird. Freilich dürfte der böhmische Utraquismus, hervorgegangen zwar aus dem Hussitismus, der katholischen Kirche aber in der Substanz seiner Glaubensinhalte keineswegs unversöhnlich gegenüberstehend, weniger resistent gewesen sein als der in sich gefestigte lutherische Protestantismus oder der Calvinismus, die zudem gerade ihre Blütezeit erlebten.

In noch größerem zeitlichen Abstand zur Schlacht am Weißen Berg ist zu beobachten, daß sich der Widerstand gegen den Katholizismus am hartnäckigsten in den nördlichen, von Deutschen bewohnten Regionen der böhmischen Länder hielt, wo sich die Lutheraner auf die enge Nachbarschaft zum protestantischen Preußen stützen konnten. Anschaulich illustriert dies etwa der authentische Bericht eines Jesuitenmissionars über die Situation in der grenznahen Herrschaft Starckenbach (Jilemnice) im Riesengebirge aus dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts¹³.

Die verbliebenen böhmischen Nichtkatholiken verstrickten sich unterdessen in ein unübersichtliches Gewirr häretischer Sekten, die ihren Glauben, „erbt von den Vätern“, nicht einmal mehr genau definieren konnten¹⁴. Sicher war auch der über-

¹² Čornejová, Ivana: Kapitoly z dějin pražské univerzity 1622–1773 (im Buchtitel die falsche Angabe 1622–1654) [Kapitel aus der Geschichte der Prager Universität 1622–1773]. Praha 1922, 11.

¹³ Quellen zur Geschichte der Herrschaft Starckenbach im Riesengebirge im 17. Jahrhundert. Hrsg. v. Franz Donth und Hans H. Donth. München 1974 (Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder 17). Der Bericht schildert anschaulich vor allem den Widerstand der Untertanen gegen die Missionierung.

¹⁴ Vgl. Ducieux, Marie-Elizabeth: Lire à en mourir. Livres et lecteurs en Bohême au XVIIIe siècle. In: Les usages de l'imprimé (XVe–XIXe siècle). Hrsg. v. Roger Chartier. Paris

wiegende Teil der katholischen Glaubensgemeinde, die sich aus Angehörigen der unterschiedlichsten Schichten zusammensetzte, nicht imstande, die wesentlichen Glaubensinhalte prägnant zu benennen. Allerdings war die katholische Gesellschaft zwischenzeitlich vielfach aufgefächert, verfügte also bereits über eine Elite von Gebildeten, die in den zahlreichen neugegründeten katholischen Schulen erzogen worden war.

Demgegenüber bildeten die häretischen Sekten, die sich vornehmlich in Ost- und Nordostböhmen konzentrierten, keine sozialen Eliten aus; ihren Angehörigen fehlte häufig sogar die elementare Schulbildung. Charakteristisch war hier die Tendenz, sich gegen die Umgebung abzuschotten; Außenkontakte beschränkten sich mitunter auf die heimlichen unregelmäßigen Besuche der „Prädikanten“, die überwiegend aus Sachsen kamen.

Die Situation der Emigranten war die gleiche, wie sie die verschiedensten Exilanten in unterschiedlichen Zeiten erlebten. Gelang es den Verbannten, sich im fremden Milieu einzuleben, so „verwachsen“ sie mit der Gesellschaft, die sie aufgenommen hatte, und die nachfolgenden Generationen bewahrten dann nur mehr nebelhafte Erinnerungen an die ehemalige Heimat. Diejenigen, denen die Integration nicht gelang, kehrten vielfach zurück, und das auch um den Preis, den Glauben aufzugeben, um dessentwillen sie ursprünglich die Heimat verlassen hatten.

* * *

So tief der Einschnitt auch war, den die Epoche nach der Schlacht am Weißen Berg für Böhmen mit sich brachte, so bedeutete er dennoch nicht etwa einen Niedergang der nationalen Kultur, einen Verfall der tschechischen Sprache oder gar eine spürbare Veränderung der Stellung der böhmischen Länder im Habsburgerreich. Wie in anderen Teilen des habsburgischen Herrschaftsgebietes wurde auch hier lediglich die Macht der Stände zugunsten des in ganz Europa aufkommenden Absolutismus beschnitten. Die Tatsache, daß sich diese Entwicklung in den böhmischen Ländern in der Folge eines mißlungenen Aufstandes eingestellt hatte, verführte viele Historiker dazu, Ereignisse und Maßnahmen, die andernorts ebenso, aber unter weitaus weniger dramatischen Umständen, stattfanden, als Repressionen seitens des siegreichen Herrschers zu mißdeuten. Daß die Überbewertung des tschechischen nationalen Moments bei der Interpretation der Geschichte des frühen 17. Jahrhunderts und deren Betrachtung losgelöst vom europäischen Kontext zu trügerischen Ergebnissen führt, darauf hat schon vor fünfundsanzig Jahren R. Evans hingewiesen, und es ist wohl nicht unerheblich, daß zu dieser Erkenntnis gerade ein ausländischer Historiker gelangt ist¹⁵.

Der alte Glaube, der so wesenhaft mit der tschechischen nationalen Kultur und deren Selbstverständnis verbunden zu sein scheint, war untergegangen, und seinen Platz hatte der universalistische Katholizismus eingenommen. Die böhmischen

1987, 253–303. – Dies.: La reconquête catholique de l'espace bohémien. *Revue des études slaves* 40/3 (1988) 685–702.

¹⁵ Evans, Robert: *Bílá Hora a kultura českých zemí* [Die Schlacht am Weißen Berg und die Kultur der böhmischen Länder]. *ČsČH* 17 (1969) 845–862.

Länder – vor allem Böhmen und Mähren, während in Schlesien der protestantische Einfluß im großen und ganzen ungebrochen blieb – reichten sich wieder in die Gemeinschaft der katholischen Länder Europas ein. Einerseits betrauerte man hier noch lange den Verlaust des „alten Glaubens“, andererseits eröffneten sich neue Perspektiven. Zwar hatte die Kirche im Tridentinum die Stellung des Menschen in der Welt und auch die Bedeutung des jenseitigen Lebens neu definiert, was gerade in Böhmen eine einschneidende Wende bedeutete. Zugleich jedoch brachte die Gegenreformation eine neue Prachtentfaltung mit sich und übte somit auch eine ungewohnte Anziehungskraft aus. Der Wirkung des barocken „Theaters“ mit seinem äußerlichen Prunk, hinter dem sich gleichwohl eine intensive Innerlichkeit verbarg, konnten sich auch – oder gerade – die Menschen, die in der Strenge und Nüchternheit der protestantischen Glaubensbekenntnisse erzogen worden waren, schwerlich entziehen. Auch wenn gerade der böhmische Utraquismus nicht zu den schroffsten Religionen zählte, hatte doch die „Reinigung“ des Veitsdomes unter der kurzen Herrschaft Friedrichs von der Pfalz in der nichtkatholischen Bevölkerung Prags einen Schock hinterlassen.

Der rasche Aufschwung des Barock in Böhmen ist unmittelbar mit der Rekatholisierung verknüpft. Stammen die erhaltenen Denkmäler überwiegend aus jüngerer Zeit, so unterrichten uns schriftliche und ikonographische Quellen von glanzvollen Darbietungen wahrhaft schon barocken Maßstabs bald nach der Niederlage der böhmischen Stände in der Schlacht am Weißen Berg. So wohnte schon 1622 eine große Zahl von Prager Bürgern den Feierlichkeiten bei, die die Jesuiten aus Anlaß der Heiligsprechung ihres Ordensgründers Ignatius von Loyola veranstalteten. Noch prunkvoller inszeniert war die Überführung der Gebeine des hl. Norbert, eines Prämonstratenserheiligen, der fortan einen Ehrenplatz unter den Landespatronen Böhmens einnehmen sollte, von Magdeburg nach Prag. Dieses Fest ergriff – durchaus in doppeltem Sinne – die ganze Stadt: Prachtige Triumphtore, Feuerwerk, Wasserspiele auf der Moldau, Musik und dramatische Aufführungen zu Ehren des Heiligen fesselten die Zuschauer, führten ihnen aber zugleich die eigene Unzulänglichkeit und die Vergänglichkeit ihres irdischen Daseins vor Augen¹⁶.

Es wäre verfehlt zu unterstellen, daß die Theatralik des Barock dem unmittelbaren Empfinden oder auch nur der Reflexion des Glaubens im Wege gestanden habe. Daß die Rationalisten der Aufklärung in ihrer durchaus verständlichen Aversion gegen die ihrer Zeit vorausgegangene, so gegensätzliche Epoche dies nicht wahrhaben wollten, darf den modernen Historiker nicht verleiten, ihre Sicht unkritisch zu übernehmen. Deshalb kann man auch nicht vorbehaltlos Josef Válka – der immerhin als einziger tschechoslowakischer Historiker in den siebziger Jahren versucht hat, ein ganzheitliches Bild der Barockzeit zu entwerfen – zustimmen, wenn er das Fazit zieht: „Wir können uns nicht des Eindrucks erwehren, daß nicht Frömmigkeit die grundlegende Eigenschaft des Barockmenschen war und sein sollte, sondern das Vortäuschen von Frömmigkeit, daß das Vortäuschen der Frömmigkeit nicht nur gleichsam schmückendes Beiwerk der barocken Religiosität war, sondern im Gegenteil ihr eigentliches

¹⁶ Straka, Cyril: Přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov (1626–1628). K třistaletému jubileu 1927 [Die Überführung der Gebeine des hl. Norbert aus Magdeburg in das Kloster Strahov (1626–1628). Zum dreihundertjährigen Jubiläum 1927]. Praha 1927.

Wesen. Es ist dies eine Folge des jesuitischen Probabilismus und der Unterordnung der Religion unter die Herrschaftsinteressen.“¹⁷

Die Schmuckfreude war allerdings ein wesentliches Element in der barocken Frömmigkeit: in demselben Sinne, wie eine Metapher das Wesen des Seins faßbar macht. Die äußeren Ausdrucksformen der barocken Religiosität sollten die Verinnerlichung der Glaubensinhalte erleichtern. Die rationalistische Skepsis, die diese Vermittlungsstrategie der barocken Frömmigkeit als Entäußerung verurteilte, war jedoch nicht ohne Vorläufer. Waren auch Grundhaltung und Motive im Denken der Aufklärung andere als die des Protestantismus, so lassen sich im Konkreten doch Übereinstimmungen feststellen: oberflächlich schon in der Ablehnung des barocken Prunks, vor allem aber in der Verurteilung von Bräuchen und Institutionen wie Bilderverehrung, Wallfahrten und Prozessionen, des Marienkults, der frommen Bruderschaften oder des Rosenkranzgebets.

Was den Protestanten als Aberglaube erschien, war seit dem Tridentinum als katholische Glaubenslehre festgeschrieben, und es war letztlich der Weg, auf dem der katholische Glaube nach Böhmen und in andere Länder durchdringen konnte. Das Trienter Konzil hat – mag dieser Schluß auch, gemessen an streng theologischen Maßstäben, an Frevel grenzen – entgegen den asketischen Grundsätzen des Protestantismus ein bewunderungswürdiges Maß an Verständnis für menschliche Schwäche und Anfechtbarkeit bewiesen. Es hat die kleinmütigen Seiten der menschlichen Natur ernstgenommen und den Gläubigen, nicht zuletzt auch mit der Kodifizierung der bis dahin immer wieder diskutierten äußeren Aspekte der Frömmigkeit, eine helfende Hand gereicht, um ihnen die Konzentration auf Gott gleichsam mit irdischen Hilfsmitteln zu erleichtern.

Einen Nachhall der historischen Differenzen um die barocke Prachtentfaltung kann man auch in der modernen Fachliteratur noch ausmachen. Zu erwähnen ist zumindest der protestantische Historiker P. F. Barton, der ernsthaft daran zweifelt, daß die Epoche des barocken Katholizismus im Habsburgerreich eine Blütezeit religiösen Lebens gewesen sei, und der in diesem Zusammenhang auch die Vorrangstellung der Habsburgermonarchie im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts in Frage stellt¹⁸. Um seine Zweifel zu belegen, zitiert Barton in scharf ablehnender Weise Dokumente zur Religiosität: So hebt er hervor, daß etwa Zahlenangaben zu Konversionen, zur Beteiligung an Wallfahrten und Prozessionen oder zur Frequenz der Kommunion überzogen seien – obwohl sie keineswegs im Sinne moderner Statistiken zu verstehen sind, sondern vielmehr gleichsam magisch oder suggestiv die Verbreitung des rechten Glaubens fördern sollten. Barton betont – selbstverständlich unter Verweis auf Quellen –

¹⁷ V á l k a, Josef: Manýrismus a baroko v české kultuře 17. a první poloviny 18. století [Manierismus und Barock in der böhmischen Kultur des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts]. *Studia Comeniana et historica* 19/8 (1978) 155–213, hier 183.

¹⁸ B a r t o n, Peter F.: Der österreichische Barockkatholizismus – Eine unerreichte Zeit kirchlichen Lebens? In: *Horizonte und Perspektiven. Festschrift zum 60. Geburtstag von Erich Thurnwald, Direktor des Instituts für Reformations- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder. Heidelberg - Wien 1979, 81–102.* – D e r s.: Jesuiten, Jansenisten, Josephiner. Eine Fallstudie zur frühen Toleranzzeit: Der Fall Innocentius Fessler. In: *Studien und Texte zur Kirchengeschichte. 2. Reihe, Bd. 4, Teil 1. Wien - Köln - Graz 1978, bes. 58–85.*

daß die in der Barockzeit so populären Bruderschaften in der Aufklärung als „reaktionäre“ Einrichtungen radikal aufgelöst wurden oder daß die Verehrung des Skapuliers aus heidnischen Bräuchen hervorgegangen war.

Weitere Argumente Bartons sind, daß etwa zur Zeit der Belagerung Wiens durch die Türken 1683 die Schuld am Einfall der Ungläubigen den Jesuiten gegeben wurde. Zudem kam es in dieser Zeit allem Engagement der Geistlichkeit zum Trotz zu einer Lockerung der Sitten nach der Devise „carpe diem“. Zweifellos reagierte die Bevölkerung unterschiedlich: Während die einen, wie es Barton hervorhebt – und überbewertet – die Neigung an den Tag legten, vor dem vermeintlich kurz bevorstehenden Tod noch möglichst viele irdische Freuden zu erleben, strebten doch die meisten im festen Vertrauen darauf, daß Gottes Gnade den Untergang abwenden würde, in die Kirchen. Einer Antwort auf die Frage, ob diese Menschen ein tiefer Glaube in die Gottesdienste getrieben hat oder doch nur irdische Angst, die in abergläubischer Anbetung der Heiligenbilder ein Ventil fand, muß sich der Historiker enthalten, sofern er sich nicht in Spekulationen verstricken will. Überdies ist dabei zu bedenken, daß ostentative Inszenierung der Frömmigkeit ebenso wie ein markanter Niedergang der Sitten geradezu naturgesetzlich in Notzeiten auftreten und so auch für Kriegs- oder Pestzeiten vor wie nach der Epoche der Gegenreformation überliefert sind.

Zumindest in einem Punkt treffen Bartons Argumente zu, nämlich hinsichtlich der in den überlieferten Quellen angegebenen Zahlen. Es steht außer Zweifel, daß die Erfolge der Missionierung mit beträchtlicher Übertreibung dargestellt wurden. Zu erklären ist dieses Phänomen zum einen daraus, daß die Daten in vorstatistischer Zeit allgemein ungenau waren; zum anderen spielte dabei das Bestreben eine Rolle, den Einsatz für die Verbreitung des rechten Glaubens möglichst eindrucksvoll unter Beweis zu stellen. Vergleicht man etwa die für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts überlieferten Zahlen der Konvertiten mit der Gesamtbevölkerung Böhmens, so gelangt man zu dem – sicher nicht allzu überraschenden – Schluß, daß viele Menschen mehrfach die Konfession gewechselt haben müssen. In zahlreichen Fällen trifft dies tatsächlich zu: Bekanntlich kehrten viele bald nach dem Weggang des Missionars zu ihrem alten Glauben zurück. Allerdings ist auch mit einem nicht unerheblichen Maß an Konkurrenz unter den Missionaren zu rechnen, die sie zu Übertreibungen veranlaßt haben mag – ein Gesichtspunkt, der als psychologischer Faktor nicht a priori negativ beurteilt werden sollte.

* * *

Die Periode zwischen 1620 und 1680 wird in der geschichtswissenschaftlichen Literatur als die erste Phase der Rekatholisierung oder Gegenreformation¹⁹ in Böhmen beschrieben, wobei häufig das Attribut „gewaltsam“ anzutreffen ist. Zu Ausbrüchen roher Gewalt kam es tatsächlich, vor allem während des Dreißigjährigen Krieges.

¹⁹ Der Terminus „Rekatholisierung“ trägt eine positive Konnotation, im Sinne einer Erneuerung bzw. auch Reform des Katholizismus. Demgegenüber ist der Begriff „Gegenreformation“ negativ besetzt, insofern er die Unterdrückung der Reformation akzentuiert; in der tschechischsprachigen Literatur herrscht der letztere Begriff vor.

Leistete die Bevölkerung der Missionierung Widerstand, so konnte die weltliche Obrigkeit zu Waffengewalt greifen, und dies geschah auch nicht selten.

Gleichzeitig wurde in der Geistlichkeit eine lebhaftere Polemik darüber geführt, wie man am wirksamsten gegen die Häretiker vorgehen sollte. Auf dieser theoretischen Ebene überwog die Ansicht, daß eine gemäßigte, auf Überzeugungskraft, Katechese und Erziehung beruhende Strategie die effektivste sei. Diese Haltung vertraten nicht nur die hochgebildeten Geistlichen aus dem Kreis des agilen, jungen Prager Erzbischofs Harrach, sondern auch die Jesuiten, die ein allgemein verbreitetes Vorurteil bis heute – und zu Unrecht – mit den drastischen Methoden der Rekatholisierung verbindet.

Eines der ausgewogenen Projekte zur Wiederherstellung des rechten Glaubens in den böhmischen Ländern stammte von dem Jesuiten Guillaume Lamormain, Beichtvater und Berater Kaiser Ferdinands II., der eindeutig das Schulwesen und die Missionierung in den Vordergrund stellte. Überraschen sollte dies freilich nicht, da schon Ignatius von Loyola, der Gründer der Societas Jesu, eben diese Anliegen als Hauptaufgaben des Ordens festgeschrieben hatte. Härte im Umgang mit den Häretikern forderte demgegenüber etwa Johannes Caramuel von Lobkowitz, Benediktiner von Montserrat und ein herausragender Mathematiker und Logiker. Seine Haltung wurzelte aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in einer niederen, verstockten Aversion gegen Andersgläubige; vielmehr berief er sich streng theoretisch auf kirchliche Autoritäten, die für ein energisches Vorgehen gegen die Ketzerei sprachen. Wiederum wird die Einschätzung aus heutiger Sicht, nämlich als krasse Intoleranz, der historischen Situation nicht gerecht.

Wie auch immer: Das Ansehen der katholischen Kirche wurde in den Jahren zwischen 1620 und 1680 mit nachhaltigem Erfolg wiederhergestellt. Allerdings bedeutete dies nicht, daß ihr auch der Grundbesitz aus vorhussitischer Zeit zurückerstattet worden wäre. Die kirchliche Infrastruktur wurde in dieser Zeit neu aufgebaut²⁰, auch wenn die Pfarrversorgung noch immer unzureichend war; dank der zunehmenden Dichte des katholischen Schulwesens wuchs auch der Anteil gebildeter Menschen an der Bevölkerung. Die Angehörigen dieser neu entstehenden Elite waren nicht nur überzeugte Katholiken, sondern oft zugleich eifrige Patrioten – Verfechter eines Patriotismus, der sich, wie andernorts auch, vor allem in einer engen Bindung an das Land und die Sprache äußerte. Moderne Forschungen belegen ebenso eindeutig wie zeitgenössische Quellen, daß am Ende dieser Zeitspanne die Bevölkerung der böhmischen Länder mehrheitlich dem römisch-katholischen Glauben anhing. Stellvertretend soll hier das beredete Zeugnis Bohuslav Balbíns zitiert werden²¹:

²⁰ Čáňová, Eliška: Vývoj správy arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671) [Die Entwicklung der Verwaltung der Prager Erzdiözese in der Ära der gewaltsamen Rekatholisierung Böhmens (1620–1671). Sborník archivních prací 35/2 (1983) 486–560.

²¹ Epigramm, zit. nach Satira na Bernarda Ignáce z Martinic, kterou jménem čtyř stavů království českého roku 1672 napsal Bohuslav Balbín [Satire auf Bernhard Ignaz von Martinitz, geschrieben 1672 im Namen der vier Stände des Königreiches Böhmen von Bohuslav Balbín]. Hrsg. v. Josef Hejnic. Praha 1988, 39.

„Rediit in Bohemiam Religio,
Rediit Regi, naturali Domino, debitum obsequium,
Rediit fides ...“

... auch wenn der Skeptiker einwenden mag, daß es angesichts der herrschenden Rechtsverhältnisse kaum anders sein konnte.

Bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts gab es in Böhmen wieder hinreichend viele gebildete Geistliche. Die alten Orden erlebten eine neue Hochblüte, aber auch jüngere Orden wie die Jesuiten, die Kapuziner und die Piaristen prosperierten. Lediglich der Piaristenorden hatte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch mit Vorbehalten zu ringen, vor allem weil ihm überwiegend Ausländer – hauptsächlich Italiener – angehörten. Eine Blütezeit erlebte auch das erzbischöfliche Priesterseminar, und es existierte ein breites Spektrum katholischer Schulen, die ihre Schüler auf akademische Studien vorbereiteten, sei es an den philosophischen und theologischen Fakultäten der Universitäten in Prag und Olmütz, sei es an der juridischen oder der medizinischen Fakultät, die in dieser Zeit in Prag besser funktionierten als anderswo im Habsburgerreich²².

Soweit zur Situation in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts. Unmittelbar nach dem Einschnitt der Schlacht am Weißen Berg war die Lage naturgemäß weitaus schlechter gewesen. Eine katholische Elite gab es nicht, und Versuche, polnische Geistliche in die böhmischen Länder zu berufen, endeten in aller Regel in einem Fiasko. In den Wirren der Kriege verfiel nicht nur die Moral der Bevölkerung, sondern auch die der Geistlichkeit. Die böhmischen Länder bildeten dabei keine Ausnahme. Sogar in Regionen, wo der Katholizismus bereits vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges Fuß gefaßt hatte, mehrten sich nun Klagen über die lockeren Sitten, aber auch über das sinkende theoretische und intellektuelle Niveau der Geistlichkeit. Von unzureichendem Wissen und mangelnder Vertrauenswürdigkeit war ebenso die Rede wie davon, daß Geistliche in Konkubinat lebten. Das schlechte Vorbild verleitete auch die Gemeinden zu Laxheit und Trägheit gegenüber Gottesdiensten und Predigten, wie Visitationsprotokolle aus den Bistümern Bamberg und Würzburg eindrücklich bezeugen²³.

Zeugnisse dieser Art fügen sich nahtlos ins Bild des allgemeinen geistigen und moralischen Verfalls ein, der als unvermeidliche Folge der Eskalation des Krieges zu erklären ist. Dies gilt auch, wenn man sich vor Augen führt, daß die Quellen zwangsläufig die negativen Erscheinungen jenseits jeglicher Relation darstellen, da es ja Sinn und Zweck der Visitationen war, Verfehlungen aufzudecken und für Besserung zu sorgen.

Wenig ermutigend dürften sich auf die Bevölkerung auch die Zwistigkeiten innerhalb der Partei, die Macht und Herrschaft ergriffen hatte, ausgewirkt haben. So war der Streit des Erzbischofs Harrach mit den Jesuiten um die Prager Universität von Krawallen und Prügeleien auf den Straßen begleitet. Der Metropolit drohte der

²² Vgl. dazu Čornejová: Kapitoly 127–150.

²³ Denzler, Georg: Die religiöse Entwicklung Deutschlands im Dreißigjährigen Krieg, 104. Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstentums Bamberg. Bamberg 1968, 383–405, hier 400.

Universität mit Bann, und umgekehrt schreckten die katholischen Studenten nicht einmal davor zurück, den Erzbischof zu bedrohen, wenn er in seiner Kutsche durch die Straßen Prags fuhr²⁴. Vermutlich sind diese Auseinandersetzungen, die in Prag und am Wiener Hof, aber auch an der römischen Kurie für Aufregung sorgten, nicht allgemein bekannt geworden; zumindest in Prag selbst dürften sie freilich dem Ansehen der katholischen Kirche nicht förderlich gewesen sein.

Nach dem Westfälischen Frieden 1648 traten die offenen Auseinandersetzungen in den Hintergrund. Die auf den Schlachtfeldern des Dreißigjährigen Krieges eroberten Positionen konsolidierten sich für einige Zeit, und es blieb Raum für die Schaffung neuer Ordnungen, die sich in den einzelnen Ländern und Regionen nach den Erfordernissen der jeweiligen Konfessionen richteten. Erst das 18. Jahrhundert als Epoche der „Aufklärung“ brachte zunehmende Bestrebungen nach einer Dekonfessionalisierung des öffentlichen Lebens mit sich, die sich freilich erst später endgültig durchsetzten.

Ein vereinzelt Beispiel für besondere religiöse Toleranz im 17. und 18. Jahrhundert ist in Augsburg zu finden – der einzigen Großstadt Mitteleuropas, in der Katholiken und Protestanten weitgehend friedlich nicht nur nebeneinander lebten, sondern sogar kooperierten, so daß Augsburgs im 16. Jahrhundert begründeter Ruhm auch in der nachfolgenden Epoche ungeschmälert blieb²⁵. Sichtbar ist dies bis heute an dem beispiellosen Komplex von Sakralbauten, der den Besucher auf den ersten Blick in seinen Bann schlägt: das lutheranische Gotteshaus in engster Nachbarschaft neben der alten katholischen Kirche St. Ulrich und Afra.

* * *

In den böhmischen Ländern war eine vergleichbare Koexistenz nach 1627/1628 leider nicht möglich. Wie bereits angedeutet, muß allerdings bei der Bewertung der darauffolgenden Entwicklungen die Ausgangssituation in Erwägung gezogen werden. Zum einen kann die Tragweite der religiösen Umkehr nicht hoch genug eingeschätzt werden. Bekannten sich 1609 nur 15 % des Herrenstandes und vom niederen Adel gar nur 10 % zum Katholizismus, so war dieser Anteil in der übrigen Bevölkerung noch geringer gewesen²⁶. Annähernd 90 % der katholischen Adligen hatten ihre Stammsitze im westlichen und südwestlichen Böhmen, woraus unzweifelhaft ein Einfluß aus dem benachbarten katholischen Bayern zu ersehen ist. Nach dem Niedergang der böhmischen Stände am Weißen Berg ist die Anhängerschaft der nichtkatholischen Konfessionen bis auf eine Handvoll vereinzelter Sektierer, die keinerlei Anteil an den gesellschaftlichen Entwicklungen mehr nehmen konnten, innerhalb kurzer Zeit verschwunden, freilich unter konzentriertem Druck.

²⁴ Dazu Čornejová, Ivana: Cesta ke vzniku Karlo-Ferdinandovy univerzity. Spory o pražské vysoké učení v letech 1622–1654 [Der Weg zur Entstehung der Karl-Ferdinand-Universität. Die Konflikte um die Prager Universität in den Jahren 1622–1654]. Acta Universitatis Pragensis – Historia Universitatis Pragensis (1984) 7–40.

²⁵ Vgl. François, Etienne: Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806. Augsburg 1991.

²⁶ Daten nach Dvorský, Jiří: Příspěvky k dějinám církevním v Čechách [Beiträge zur Kirchengeschichte Böhmens]. Sborník historický 2 (1984). Für den Hinweis danke ich meinem Mann.

Auf dieser Tatsache beruht andererseits ein weitverbreitetes Fehlurteil über die nachfolgenden historischen Entwicklungen, zumal in Darstellungen der Ära nach der Schlacht am Weißen Berg häufig der historische Kontext außer acht gelassen und die Argumentation zudem auf der – in der tschechischen Geschichtswissenschaft nach wie vor beliebten – moralischen Ebene geführt wurde. Reduziert man solche Darlegungen auf ihre Grundzüge und spitzt ihre Aussage zu, so stößt man auf folgendes Argumentationsmuster: Die Abwendung vom „alten“, das heißt „tschechischen“, Glauben habe zur Annäherung an das „Deutschtum“ geführt, Rekatholisierung und Germanisierung seien also nicht voneinander zu trennen.

Dieser Schluß ist schlicht falsch, die Rekatholisierung hat mit der Germanisierung nichts gemein. Es sollte hinreichend bekannt sein, daß die Germanisierungstendenzen erst in der Ära der thesesianischen und josephinischen Reformen aufgekommen sind, und zwar nicht aufgrund nationaler Animositäten in modernem Sinne, sondern als Instrument zur rationalen und zweckmäßigen Organisation des zentralisierten Staates.

Im 17. Jahrhundert war die Situation noch anders. Dennoch wird in den älteren Schulbüchern, bis heute aber im allgemeinen Geschichtsbewußtsein, nur zu leicht unterdrückt, daß das Deutsche keineswegs die Sprache des Wiener Hofes war, daß die Staatsverwaltung auf allen Ebenen zweisprachig war und Akteneinträge stets in der Sprache abgefaßt wurden, der die Ansuchenden jeweils mächtig waren – eine Praxis, die sich leicht illustrieren ließe. Verlage und Druckereien produzierten Bücher gleich hohen Anspruchs in tschechischer wie in deutscher Sprache.

Der „alte“ Glaube wird also aus heutiger Sicht vielfach mit der Sprache identifiziert und anachronistisch mit dem späteren nationalen Konflikt assoziiert. Dabei genügt ein Blick auf die Nachbarländer, um festzustellen, daß der Bevölkerung auch dort ein neues Glaubensbekenntnis oktroyiert wurde – mit dem einzigen Unterschied, daß diese Gewalt dort „Deutsche Deutschen“ antaten.

Ebenso topisch wird in Darstellungen der Barockzeit in Böhmen der Niedergang der Bildung beklagt. Dabei ist die Zahl der Schulen während dieser Zeit in ganz Europa eher gestiegen. Dies gilt für Bildungsanstalten aller Stufen, insbesondere aber für die Universitäten: Die Epoche der Konfessionalisierung war zugleich die Ära der sogenannten Landesuniversitäten, die nun in fast allen Ländern nicht zuletzt aus Prestigegründen eingerichtet wurden. Der Universalismus des Mittelalters wurde im Schulwesen vom Partikularismus abgelöst, Bildung wurde zumindest unter dem geographischen Gesichtspunkt leichter zugänglich. Folgerichtig rekrutierten sich sowohl die Professoren als auch die Studenten nun überwiegend aus der näheren Umgebung. Bedeutete dies das Ende der mittelalterlichen Peregrination und damit auch eine Beschränkung des Wirkungsradius einzelner Gelehrter, so trugen die Landesuniversitäten auf der anderen Seite zur Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus bei²⁷.

* * *

²⁷ Die beste Darstellung ist immer noch Paulsen, Friedrich: *Deutsche Universitäten und Universitätsstudium*. Berlin 1902, 43.

In dieser Aufzählung der gemeinsamen Züge des Rekatholisierungsprozesses in den böhmischen Ländern und den benachbarten Regionen steht nur mehr ein Thema aus – ein überaus unpopuläres Phänomen, das häufig geradezu zum Symbol der religiösen Intoleranz der gegenreformatorischen Epoche hochgesteigert wird, das religiös eingestellten Historikern bis heute unangenehm ist und das jene Historiker, die die Zeit der religiösen Konflikte als finstere Epoche der Menschheitsgeschichte beurteilen, im Gegenteil mit Vorliebe hervorheben: die Hexenverfolgung. Sie ist jedoch in Wahrheit nicht unmittelbar aus der Reformation oder der Gegenreformation hervorgegangen. Ihre Anfänge liegen weiter zurück, und ihre Wurzeln sind letztlich im Glauben an das Reich Gottes und das Reich Satans zu suchen. Freilich ist nicht zu leugnen, daß die Verfolgung der Ketzer seit der Mitte des 16. Jahrhunderts sprunghaft zugenommen hat.

Auf dem Scheiterhaufen kam Jan Hus, der geistige Vater der böhmischen Reformation, um, mit Feuer wurden in Böhmen und Mähren in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts seine Anhänger von den Feinden der „Lex Christi“ verfolgt, Scheiterhaufen brannten in Calvins Genf, aber auch im Bistum des bemerkenswerten Förderers der Wissenschaften und Künste, des Würzburger Bischofs Julius Echter, wo Hexen und Hexenmeister zu Hunderten verbrannt wurden²⁸.

Ließen sich zahlreiche Übereinstimmungen zwischen der Entwicklung in Böhmen und anderswo in Europa feststellen, so stoßen wir bei diesem Thema, und zwar speziell in der Periode der Rekatholisierung, auf einen auffälligen Unterschied. Mit Ausnahme des großen Prozesses im schlesischen Groß-Ullersdorf (Velké Losiny) am Altvater (Jeseník) kam es in Böhmen zu vergleichbaren Exzessen nicht. Eine Erklärung dafür ist schwer zu finden. Möglicherweise spielte die Verzögerung des Rekatholisierungsprozesses in den böhmischen Ländern gegenüber den deutschen Regionen des Reiches eine Rolle: In der Zwischenzeit hatte sich unter dem Einfluß Friedrichs von Spee auch im katholischen Klerus der Widerstand gegen die Hexenverbrennungen gefestigt.

* * *

Abschließend möchte ich noch einen Exkurs in die jüngere Geschichte unternehmen. Konnte für die Barockzeit eine weitgehende Parallelität der religiösen Entwicklung in den böhmischen Ländern und in den Nachbargebieten festgestellt werden, so stellt sich nun die – möglicherweise provokante – Frage, inwieweit sich diese Übereinstimmung auch später fortgesetzt hat. Sind Bayern oder Österreich, die ebenfalls eine schwierige und schmerzhaft Phase der Rekatholisierung erlebt haben, bis heute überwiegend katholisch geblieben, so trifft dies auf die böhmischen Länder und insbesondere auf Böhmen selbst nicht zu. Schuld daran trägt nicht die Unterdrückung der Religion durch das kommunistische Regime; es hat die kirchlichen Institutionen zugrunde gerichtet, das religiöse Bewußtsein war aber schon viel früher erschüttert worden.

Die Mehrheit der Bevölkerung ist bis heute römisch-katholisch, wobei jedoch viele Menschen der Kirche nur mehr formal angehören. Das Toleranzpatent Kaiser

²⁸ Vgl. dazu Hehl, Ulrich von: Hexenprozesse und Geschichtswissenschaft. Historisches Jahrbuch 107 (1987) 349–375.

Josephs II. von 1781 hatte die Stellung des Katholizismus kaum geschwächt, die nicht-katholischen Konfessionen verzeichneten danach keinen massenhaften Zulauf. Dies scheint darauf hinzudeuten, daß der katholische Glaube in Böhmen zwischenzeitlich tatsächlich tief verwurzelt war. Worauf sind dann aber der religiöse Nihilismus und die laue, eher formalistische Haltung gegenüber Glaubensfragen, die hier seit dem 19. Jahrhundert vorherrschen, zurückzuführen?

Als Ursache wird üblicherweise der Schock angeführt, den der erzwungene Wechsel der Religion im 17. Jahrhundert bedeutet habe. Gezeichnet wird das Bild eines Traumas, von dem sich die Bevölkerung Böhmens und namentlich das tschechische Volk nie mehr erholt hätten und dessen Folge es gewesen sein soll, daß sich die Tschechen nie wieder aus den Fesseln eines aufgezwungenen, nicht wirklich akzeptierten Glaubens und später folgerichtig auch einer nur nach außen hin proklamierten Ideologie befreien konnten. Demgegenüber konnte hier mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt werden, daß dieses Bild nicht zutrifft, weil der katholische Glaube in Böhmen nach der Schlacht am Weißen Berg zwar oktroyiert worden war, dann aber Wurzeln geschlagen hat.

Wo also sind die Motive für die spätere Abwendung vom Glauben zu suchen? Eindeutig im 19. Jahrhundert, das unsere Gesinnung und Orientierung bis in die heutige Zeit hinein prägt. In vielen Bereichen kann man beobachten, daß die Suche nach alten Traditionen häufig einem Bedürfnis entspringt, nicht aber mit den tatsächlichen Gegebenheiten korrespondiert, und daß die Voraussetzungen eines bestimmten Zustandes nicht weiter zurückliegen als im unmittelbar vorausgehenden Jahrhundert.

Aus dieser Perspektive läßt sich nun auch die soeben gestellte suggestive Frage beantworten. Die nationale Bewegung artikulierte und verdichtete sich in Böhmen in einer antiösterreichischen und antihabsburgischen Haltung, so daß später die Devise „Los von Rom“ mit dem Wunsch „Los von Wien“ verschmelzen konnte. In den österreichischen Kerngebieten, unter der deutschsprechenden Bevölkerung, konnten ähnliche Tendenzen nicht entstehen, stand doch das Streben nach nationaler Identität nicht in krassem Gegensatz zu den Zielen des Herrschers und der Regierung.

Negative Auswirkungen auf die Stellung der katholischen Kirche in Böhmen hatten begreiflicherweise bereits die radikalen Reformen Josephs II. In Bayern kam es zu einem vergleichbaren Phänomen, der Säkularisierung, erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der Folge der Französischen Revolution²⁹. Extreme, wie sie sowohl in Österreich als auch in Bayern vorkamen, wurden im weiteren Verlauf der Reformen ausgeglichen, so daß sich bald ein Gleichgewicht einstellen konnte. Gerade in Bayern erlebte der Katholizismus aber einen neuen Aufstieg, als das Königreich mit den Bestrebungen nach einer Vereinigung des deutschen Reiches konfrontiert wurde, die vom protestantischen Preußen ausgingen. Die Religion spielte also auch im 19. Jahrhundert, das allgemein als eine areligiöse Epoche gilt, eine bedeutende Rolle. So wie die tschechische nationale Bewegung in ihrem Streben nach Souveränität oder zumindest Autonomie die Traditionen der böhmischen Reformation in den Vordergrund

²⁹ Vgl. Glanz und Ende der alten Klöster. Säkularisation im bayerischen Oberland 1803. Hrsg. v. J. Kirmeyer und M. Tremel. München 1991.

rückte, und dies der Tatsache zum Trotz, daß der Katholizismus zumindest formal seine dominante Stellung keineswegs eingebüßt hatte, so gingen auch die Bemühungen Bayerns um die Erhaltung der Eigenständigkeit gegen das lutheranische Preußen mit einem Aufschwung des katholischen Glaubensbekenntnisses Hand in Hand.

Übersetzt von Michaela M a r e k