



Damien Tricoire

Mit Gott rechnen

Katholische Reform und politisches Kalkül
in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen

Vandenhoeck & Ruprecht

Damien Tricoire, Mit Gott rechnen



Damien Tricoire, Mit Gott rechnen

Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von
Friedrich Wilhelm Graf, Miloš Havelka und
Martin Schulze Wessel

Band 1

Vandenhoeck & Ruprecht

Damien Tricoire, Mit Gott rechnen

Damien Tricoire

Mit Gott rechnen

Katholische Reform und politisches Kalkül
in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung:

Frontispiz von Ippolito Marracci: Reges Mariani, seu De Christianis Regibus in Mariam Deiparam Virginem, Cœli Terræque Reginam, cultu ac devotione illustribus, Rom 1654. Künstler unbekannt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-31018-2

ISBN 978-3-647-31018-3 (E-Book)

Der Druck dieses Buches wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts«.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. – Printed in Germany.

Gesamtherstellung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Politisch-religiöses Kalkül: Fragestellung und Ansatz	10
2. Katholische Reform und politische Geschichte	17
a) Katholische Reform und staatliches Marienpatronat	17
b) Vergleich und historische Narrative	21
c) Quellen	28
d) Gliederung	30
I. Wie im Himmel, so auf Erden: Universalismus und Katholische Reform	33
1. Die Katholische Reform und ihre Interpretationen	34
a) Katholizismus und Katholische Reform: Eine begriffliche Problemstellung	34
b) Angst und Entängstigung: Von der <i>Mater dolorosa</i> zur <i>Immaculata</i>	42
2. Die Religion der universalen Liebeshierarchie	49
a) Anführerin der Engel und Menschen: Die Königin der Ganzheit	50
b) Sklave sein heißt herrschen: Die Teilnahme am Universalen	64
c) Doppelt gekrönt: Himmelskönigin und Staatspatronin	71
3. Einheit und Vielfalt des reformierten Katholizismus	81
a) Katholische Pluralität	81
b) Nationale Geschichten?	86
II. Zwischen Himmel und Erde: Die universalisierte Herrschaft	103
1. Eine neue Harmonie: Das Weltliche und das Geistliche	103
a) Frankreich, Bayern, Polen: Drei Wege zum Heil	104
b) <i>Modus regendi</i> : Staats- und Kirchenräson	108
c) Eine weltliche Angelegenheit: Das Heiligenpatronat	113
2. Neue Programme, neue Konflikte: Auf dem Weg zur frommen Herrschaft	117
a) <i>Pietas</i> und <i>iustitia</i> : Die Anfänge eines neuen Herrschaftsmodells	117
b) Absolutismus, Aufstände und Heidenkrieg: Widerstände und Flucht nach vorn	132

6 Inhalt

3. Dynastie und Gegenreformation: Neue Heiligenpatronate	158
III. <i>Salve Regina</i> und Geschosssalven: Krieg und Staatskonstruktion in Bayern und Frankreich	169
1. Ein bayerisches Modell?	170
a) Himmel der Bayern: Die Erfindung der <i>Patrona Bavariae</i>	171
b) Kontinent der Kriege: Die Verbreitung des Marienpatronats in Europa	180
2. Die Gerechtigkeit der Waffen	194
a) Dreißigjähriger Krieg und Universalität der Treuepflicht	195
b) <i>Louis le Juste</i> : Normalisierung durch Superlative	205
c) Vor dem Strafgericht Gottes: Beten für den König	226
IV. Imperiale Visionen: Herrscher und Heiden in Polen-Litauen	243
1. <i>Antemurale</i> und Triumph der Monarchie	244
a) Das gelobte Land: Polen als rechte Hand Gottes	244
b) Von der Sakralität des Königs in der gemischten Monarchie	248
2. Politik als religiöses Versprechen	259
a) Visionen: Einheit der Christen und Türkenkrieg	260
b) Gott, der Staat und die Heiden: Die Erscheinung der Königin von Polen	269
V. Krieg der Himmel: Triumph und Niedergang der Monarchien	287
1. Für Gott und den König	287
a) Angst vor dem himmlischen Zorn: Die <i>Fronde parlementaire</i>	292
b) Ist nichts mehr heilig? Die Ambiguität der <i>Fronde des princes</i>	301
c) Gott ist immer mit uns: Die Antwort des Hofes	306
d) Unsere Liebe Frau vom Frieden und vom Krieg	319
2. Mit Gott gegen den König	329
a) Gott der Einheit, König der Zwietracht: Die Kosakenfrage	331
b) Sintflut und Bundeslade: Zusammenbruch und Wiederaufbau	350
c) Heiland des Vaterlands? Desakralisierung der Monarchie	367
Schlussfolgerung	389
Abkürzungen	399
Quellen- und Literaturverzeichnis	401
Bildnachweis	453
Personenregister	455
Ortsregister	461

Vorwort

Diese Arbeit wurde im Jahr 2011 im Rahmen eines Cotutelle-Verfahrens an der Fakultät für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Université Paris IV-Sorbonne als Dissertation angenommen. Deren Entstehung wäre ohne die Unterstützung vieler Menschen und Institutionen unmöglich gewesen. Allen voran möchte ich meinen beiden Doktorvätern Prof. Dr. Martin Schulze Wessel und Prof. Dr. Denis Crouzet für ihre Förderung und ihren Rat sehr herzlich danken. Ich bin ihnen zutiefst verbunden, weil sie an dieses waghalsige Projekt einer vergleichenden Religionsgeschichte der Politik in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen geglaubt haben. Das Gleiche gilt für die Studienstiftung des deutschen Volkes, die mir ein generöses dreijähriges Stipendium und eine Teilnahme an der ideellen Förderung gewährte. Das Internationale Graduiertenkolleg »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« der LMU München hat mir die Fertigstellung und den Druck dieser Arbeit ermöglicht. Die Ecole française de Rome finanzierte einen Forschungsaufenthalt in Rom. Die Deutsch-Französische Hochschule hat durch ihre Mobilitätszuschüsse Forschungsaufenthalte in Paris unterstützt und die finanzielle Last der Verteidigung vor einer sechsköpfigen deutsch-französischen Jury übernommen. Auch sei Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf gedankt, der sich nicht nur die Zeit für Kommentare zu meiner Arbeit nahm, sondern auch mit Prof. Dr. Martin Schulze Wessel beschloss, sie in die bei Vandenhoeck & Ruprecht neu entstehende Reihe aufzunehmen.

Die Diskussionen in Colloquien und auf Tagungen waren entscheidend für die gedankliche Weiterentwicklung eines Projekts, dessen Grenzen und Dimensionen erst einmal zu bestimmen waren. Deshalb möchte ich mich bei den Wissenschaftlern bedanken, die mich eingeladen haben, sowie bei ihren Mitarbeitern und den Diskutanten: Prof. Dr. Francisco Bethencourt, Dr. Florence Buttay, Prof. Dr. Horst Carl, Dr. Agnieszka Gaşior, Prof. Dr. Gudrun Gersmann, Prof. Dr. Andrea Griebner, Dr. Axelle Guillausseau, Prof. Dr. Peter Haslinger, Dr. Leszek Kanczugowski, Prof. Dr. Wojciech Kriegseisen, Dr. habil. Hubert Łaskiewicz, Dr. Peter Oliver Loew, PD. Dr. Maren Lorenz, Prof. Dr. Thomas Maissen, Prof. Dr. Michael G. Müller, Prof. Dr. Claudia Opitz, Dr. Stéphane Portet, Prof. Dr. Stefan Samerski, Prof. Dr. Luise Schorn-Schütte, Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger und Prof. Dr. Hillard von Thiesen. Auch haben sich Historiker die Zeit genommen, über die Arbeit zu reden, Aufsätze zu kommentieren, Empfehlungs-

schreiben zu verfassen, Kontakte und Übernachtungsmöglichkeiten zu vermitteln und mir Quellen oder Literatur zukommen zu lassen: Prof. Dr. Catherine Brice, Dr. Annick Delfosse, Prof. Dr. Jean-François Dubost, Dr. Matthias Frenz, Prof. Dr. Markus Friedrich, Prof. Dr. Silvano Giordano, Dr. habil. Michel Gras, Dr. Gabriele Greindl, Dr. Gerhard Hetzer, Dr. Vincent Jolivet, Prof. Dr. Christian Jouhaud, Dr. Michael Kaiser, Dr. Yvonne Kleinmann, PD Dr. Alexander Koller, Dr. Matthias Mayerhofer, Dr. habil. Jiří Mikulec, Prof. Dr. Eduard Mühle, Dr. Yannick Nexon, Prof. Dr. Andreas Pečar, Dr. habil. Benoist Pierre, Prof. Dr. Olivier Poncet, Prof. Dr. Klaus Schreiner und Prof. Dr. Alois Schmid.

Besonders viele fruchtbare Ratschläge erhielt ich von Prof. Dr. Hans-Jürgen Bömelburg. Er und die Professoren Lucien Bély, Michel Cassan und Stefan Ehrenpreis nahmen sich als Jurymitglieder die Zeit, die Arbeit zu bewerten und die vielen Gutachten des Cotutelle-Verfahrens zu verfassen. Auch Prof. Dr. Cornel Zwierlein hat mich stets durch seinen Rat begleitet. Dass die Cotutelle unbürokratisch und schnell möglich wurde, habe ich sowohl ihm als auch der Leiterin des Prüfungsamts Dr. Cathleen Mühleck zu verdanken. In Doris Jacobson und Igor Bratusek hatte ich stets zuverlässige und hilfsbereite Ansprechpartner, die mir den nicht immer einfachen Weg des Cotutelle-Verfahrens erklärten. Auch den MitarbeiterInnen der Biblioteka Kórnicka, der Bibliothèque franciscaine des Capucins de Paris, des Cabinet des Estampes der Bibliothèque nationale de France, des Archivium Romanum Societatis Jesu und des Punkt konsultacyjny Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych in Warschau bin ich zu großem Dank verpflichtet.

Christian Preuße nahm sich die Zeit, die Arbeit zu lesen und zu kommentieren. Mit Patrick Le Bihan führte ich zahlreiche fruchtbare Gespräche über die Methoden der Kausalanalyse, die ihren Niederschlag in der Einleitung fanden. Andere Freunde wie Franziska Davies, Katrin Dollinger, Agnieszka Klimek, Hannah Maischein, Małgorzata Mazurek, Agnieszka Pietlicka und Sarah Rennick halfen mir ebenfalls auf unterschiedliche Weise.

Dascha Sambuk hat sehr viel Zeit damit verbracht, das Manuskript mehrmals akribisch zu lesen und Verbesserungen vorzuschlagen. Dank ihrem ausgesprochenen Redaktionstalent hat die Arbeit sehr an Klarheit und Lesbarkeit gewonnen. Schließlich möchte ich mich bei meinen Eltern sehr herzlich bedanken, die immer an mich geglaubt und mich auf vielfältige Art unterstützt haben.

Einleitung

Dieses Buch schreibt eine Religionsgeschichte der Politik. Es behandelt die politischen Konsequenzen der Katholischen Reform in Polen-Litauen, Frankreich und Bayern von circa 1600 bis zur zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Das Ziel ist dabei ein doppeltes: Zum einen möchte diese Untersuchung einen Beitrag zu einem besseren Verständnis des Zusammenspiels zwischen Religion und Politik leisten. Zum anderen soll sie ein neues Licht auf wichtige Abschnitte der polnischen, französischen und deutschen Geschichte werfen: die Entwicklung des französischen Absolutismus, die Staatswerdung der Reichsterritorien, den Dreißigjährigen Krieg, das militärische Engagement Frankreichs an der Seite der Protestanten gegen die Habsburger, den Zweiten Nordischen Krieg sowie das Scheitern einer starken Monarchie und die fehlende Staatsentwicklung in Polen-Litauen. Schließlich soll die Analyse generalisierende Aussagen über die Veränderungen des Katholizismus um 1600 ermöglichen.

Die bisherige Historiographie zu den politischen Prozessen und Ereignissen der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat die Rolle religiöser Vorstellungen meist entweder vernachlässigt oder einseitig betrachtet. Bisweilen wurde die Religion auf ihre propagandistische Dimension reduziert, vor allem in der Geschichtsschreibung zu Polen-Litauen oder zum Aufstand der Fronde in Frankreich (1648–1652). Anderswo geriet die Forschung in eine Aporie, da sie sich nicht entschließen konnte, ob die Akteure politisch oder religiös motiviert waren. Dies ist beispielsweise in der Geschichtsschreibung zum Dreißigjährigen Krieg der Fall. Oft wurden auch anachronistische Gegensätze konstruiert, der heutigen weitgehenden Trennung zwischen Religion und Politik entspringend: etwa zwischen religiösen und politischen Motiven der Kriegsgegner und -anhänger im Frankreich der 1620er und 1630er Jahre.

Operationalisiert wird die Frage nach den Auswirkungen der Katholischen Reform auf die Politikführung und Staatsentwicklung anhand einer Religionsgeschichte der Politik, die ihren Blick auf das staatliche Marienpatronat richtet, das heißt auf den Glauben an die Herrschaft der heiligen Maria über ein Staatswesen. Den Ursprung der vorliegenden Arbeit bildete die Beobachtung, dass sich im katholischen Europa des 17. Jahrhunderts die Gottesmutter als Staatspatronin einer großen Beliebtheit über Landesgrenzen hinweg erfreute.¹ Hier schien – so

1 *Schreiner*: Maria Patrona.

die Eingangshypothese – ein markantes Phänomen der politischen Kultur jener Zeit zu liegen, das eine Erforschung der Konstruktion politischer Legitimität ermöglichen würde. Schnell wurde klar, dass das Marienpatronat ohne eine Interpretation der Katholischen Reform nicht zu verstehen war. Schließlich verlagerte sich das Interesse auf politische Pläne und Debatten vor dem Hintergrund der reformkatholischen Vorstellungen. In diesem Kontext wurde der Ansatz einer Erforschung des politisch-religiösen Kalküls entwickelt, um die unterschiedlichen politischen Implikationen der Katholischen Reform zusammenzutragen.

1. Politisch-religiöses Kalkül: Fragestellung und Ansatz

In der Vormoderne kann man Politik und Religion nicht voneinander trennen. Dieser Satz ist wohlbekannt und wird gerne wiederholt.² Und doch gibt es nur wenige Versuche nachzuvollziehen, wie diese beiden Bereiche zusammenhängen. Zwar gibt es seit Marc Bloch und Ernst Kantorowicz³ zahlreiche Studien, die die religiöse Legitimierung politischer Macht thematisieren. Dieser Ansatz liefert jedoch kein geeignetes Werkzeug, um die Entstehung und Durchführung einer konkreten Politik zu untersuchen. Zum Beispiel erklärt die den französischen Königen zugesprochene Fähigkeit, Skrofeln zu heilen, nicht unmittelbar die anti-habsburgische Außenpolitik Ludwigs XIII., die sogar vor einem Bündnis mit den protestantischen Mächten nicht zurückschreckte. Denn die Ethnologie des Königtums und die Studien zur politischen Kultur bewegen sich auf einer anderen Ebene als die kausale Politikanalyse.⁴ Die Erforschung der Mentalitäten oder des *imaginaire*, der Vorstellungswelt, hat freilich ihre Berechtigung; sie hebt allerdings die Dichotomie zwischen Religion und Politik nur zum Teil auf, da sie den Kern der klassischen Politikgeschichte, die kollektiv bindenden Entscheidungen, weitgehend unberücksichtigt lässt.

An dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an. Sie schlägt vor, die Analysekategorien »Religion« und »Politik« durch die Untersuchung des religiös-politischen Kalküls zusammenzufügen.⁵ Darunter wird die Art und Weise verstanden,

2 So zum Beispiel in: *Burkhardt*: Der Dreißigjährige Krieg 139–142; *Pečar/Trampedach*: Der »Biblizismus« 1.

3 *Bloch*: Les Rois thaumaturges; *Kantorowicz*: The King's two Bodies (dt. Übersetzung: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990).

4 Zur politischen Kultur: *Mergel*: Kulturgeschichte der Politik 583–587.

5 Dieser Ansatz ist meines Wissens nach noch nicht explizit formuliert worden. So macht Thomas Mergel in seinen Überlegungen zur Kulturgeschichte der Politik die Untersuchung des

wie Akteure anhand einer zu erwartenden Reaktion des Allmächtigen auf ihr Handeln Erfolgchancen einer Politik oder den Nutzen einer Institution errechneten.⁶ In der Tat war die göttliche Reaktion nicht nur für die Frage nach dem persönlichen Seelenheil des Fürsten von Relevanz. Auch war sie in der Wahrnehmung der Akteure Bedingung für den Erfolg beziehungsweise Misserfolg einer Politik und konnte als solche von erstrangiger Bedeutung für die Gesamtheit der Bewohner einer politischen Entität sein.

Mit einer solchen Vorhersage rückt eine Komponente des politischen Kalküls in den Mittelpunkt, die im Folgenden als religiös-politisches Kalkül oder auch als Rechnen mit Gott bezeichnet wird. Dabei geht es keineswegs darum, eine angebliche Unterordnung der Politik unter religiöse Gebote zu postulieren. Klassische Ansätze zur Erforschung der politischen Geschichte behalten ihre volle Gültigkeit. Die Untersuchung der Personal- und Klientelpolitik, des Ausbaus staatlicher Institutionen oder auch der diplomatischen Beziehungen sind immanente Bestandteile einer Politikgeschichte der Frühen Neuzeit, die diese Arbeit vielfach voraussetzt. Ohne diese Elemente lässt sich nicht detailliert nachvollziehen, wie Mazarin in den Jahren 1645–1648 in Westfalen verhandelte oder wie Johann Kasimir beinahe zeitgleich zum König von Polen gewählt wurde. Das Rechnen mit Gott stellt vielmehr eine weitere Analyseebene dar, die das Bild solcher Ereignisse um einen wesentlichen Aspekt erweitert.

Die Unzulänglichkeit jeglichen Ansatzes in Bezug auf die Deutung politischer Ereignisse rührt daher, dass die Relevanz eines Faktors von der gewählten Analyseebene abhängt. Die Geschichte des religiös-politischen Kalküls untersucht Bedingungen, die zwar oft notwendig, aber nicht ausreichend sind, um eine bestimmte Politik im Europa des 17. Jahrhunderts zu erklären. Es ist somit unabdingbar, verschiedene Typen von Gründen auseinanderzuhalten, die auf unterschiedlichen Erklärungsebenen eine Rolle spielen. Gerade darin soll der Beitrag dieser Untersuchung zum Verständnis des Zusammenspiels von Politik und religiösen Vorstellungen liegen. Die bisherige Forschung leidet nämlich oft darunter, dass sie Religion und Politik auf dieselbe Ebene stellt: die der Motivation. Sie spielt Religion und Politik gegeneinander aus: Man schreibt politischen Akteuren entweder religiöse oder politische Ziele zu. Aus diesem Grund erscheinen die

politischen Kalküls nicht als einen möglichen Beitrag zu diesem Forschungsfeld aus. *Mergel*: Kulturgeschichte der Politik 574–606.

6 Eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung eines politisch-religiösen Kalküls ist das Vorhandensein eines »Beobachtergottes« (Luhmann), der die Taten der Menschen wahrnimmt und darauf reagiert. Ein solcher Gott ist im Judentum, Christentum und Islam gegeben. *Luhmann*: Die Religion der Gesellschaft 157–159. Relevant wird ein solches Kalkül aber erst, wenn Gott hohe Anforderungen an die politischen Akteure stellt. Auch diese Bedingung wird in der Zeit der Katholischen Reform erfüllt.

12 Einleitung

französischen Anhänger des antihabsburgischen Krieges als politisch gesinnt, während ihre Gegner als religiös motiviert dargestellt werden. Entweder wird ein Krieg zum Religionskrieg erklärt oder die Religion auf ihre propagandistische Dimension reduziert. Dies kann man unter anderem am Beispiel der historiographischen Debatten zum Dreißigjährigen Krieg oder zu den Plänen Ladislaus' IV. von Polen (1633–1648), einen Türkenkrieg zu provozieren, erkennen.⁷

Diese Arbeit versucht, das Problem anders anzugehen. Eine grundlegende Hypothese lautet, dass die gängige Art der Geschichtsschreibung, nach politischen *oder* religiösen Zielen beziehungsweise Motivlagen zu suchen, von einer falschen Annahme dessen ausgeht, was das politische Feld im 17. Jahrhundert war: Es wird leicht vergessen, dass Gott in der Wahrnehmung der Zeitgenossen ein, ja vielleicht der wichtigste Akteur im politischen Spiel war. Aus dieser Teilnahme Gottes am weltlichen Geschehen ergaben sich bestimmte Handlungsspielräume: Das, was dem Allmächtigen gefiel oder missfiel, definierte das Mögliche und das Unmögliche. Somit konnten keine politische Motivation und kein politisches Ziel außerhalb des religiösen Felds existieren. Im Rahmen der erwarteten göttlichen Reaktion auf eine angedachte Politik errechneten die Zeitgenossen ihre Erfolgchancen.

Freilich war die erwartete göttliche Reaktion nicht der einzige Faktor, den die politischen Akteure bei der Wahl ihrer Politik berücksichtigten. Das politische Kalkül hatte nicht nur eine religiöse Komponente. Entscheidungsträger konnten – zum Beispiel durch schlechte Ernten – gezwungen werden, eine andere Politik als die von ihnen bevorzugte zu verfolgen. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang das Bedürfnis der Akteure, Unterstützung für eine Politik zu gewinnen oder Widerstände zu überwinden. Aus diesem Grund wird im Folgenden große Aufmerksamkeit den Reaktionen geschenkt, die die Regierungselite mit ihrem Kalkül provozierte. In der Tat ist die Geschichte des religiös-politischen Kalküls in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts äußerst konfliktreich. Es kam nicht selten vor, dass andere Akteure die Erwartungen des Fürsten an Gott keineswegs teilten. Bemerkenswert ist allerdings, wie die Fürsten vielfach trotz aller Widerstände an ihrer Politik festhielten. Aus heutiger Sicht scheint dies oft eine geradezu irrationale Fehlkalkulation mit verheerenden Folgen gewesen zu sein. Hier bietet – so meine These – die Untersuchung des Rechnens mit Gott einen notwendigen Schlüssel zum Verständnis eines solchen Verhaltens.

Um Missverständnissen vorzubeugen, soll an dieser Stelle betont werden, dass eine religionsgeschichtliche Untersuchung der Politikführung nicht die Annahme impliziert, Akteure hätten ihre persönlichen, dynastischen oder terri-

⁷ *Dzięgielewski*: O tolerancje; *Schulze*: Konfessionsfundamentalismus; *Bireley*: The Thirty Years' War; *Schilling*: Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus?

torialen Interessen zugunsten von konfessionellen oder religiösen aufgegeben. Es geht im Gegenteil um die Frage, wie Akteure versuchten, die Reaktion des Himmels auf die angedachten politischen Handlungen zu antizipieren, und nach dieser Einschätzung ihre Ziele und ihr Vorgehen ausrichteten. Neben ihrer Einschätzung dessen, was Gott von ihnen erwartet, werden auch die kultischen und diskursiven Praktiken, mit denen die gewählte politische Linie flankiert wird, von Relevanz sein.

Die Geschichte des Rechnens mit Gott ist somit keine psychologische Geschichte.⁸ Die Erforschung des religiös-politischen Kalküls konzentriert sich auf das empirisch Nachprüfbare: Äußerungen der Akteure über die Mittel zu einem offen dargelegten Zweck. Diese Aussagen werden als rationale Produkte analysiert. Dabei wird Rationalität breiter als im umgangssprachlichen Gebrauch verstanden. Im Folgenden wird ein Akteur als rational handelnd aufgefasst, wenn er jene Handlung wählt, von der er glaubt, dass sie am ehesten zu seinen Zielen – die Wirtschaftswissenschaftler und Politologen als Präferenzen bezeichnen – führt. Der Begriff »Rationalität« sagt also nichts über die Art der Beweggründe aus, sondern nur über die Übereinstimmung zwischen formulierten Zielen und Handlungen.⁹

Daraus folgt, dass die Begriffe, die in dieser Arbeit auftreten, nicht in einem psychologischen Sinne verstanden werden dürfen. Wenn hier von Angst die Rede ist, heißt es nicht, dass die betreffende Person tatsächlich Angst empfand – was sich rückwirkend nicht nachprüfen lässt –, sondern lediglich, dass sie Angst zum Ausdruck brachte. Dasselbe gilt für den Glauben, der nicht unbedingt als innere Überzeugung zu verstehen ist. Dass politische Akteure der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts daran geglaubt haben, dass Gott sie bei ihren politischen Vorhaben unterstützen oder sie dafür bestrafen wird, kann man zwar annehmen. Zumindest findet sich keine Quelle, die Zweifel daran erwecken würde. So war wohl die Frage nach dem Seelenheil für die Fürsten zentral. Doch ist für die Geschichte des Rechnens mit Gott nicht einmal notwendig, dass jeder einzelne Akteur vom politisch-religiösen Kalkül innerlich überzeugt gewesen ist. Der Glaube kann so normativ bindend sein, dass der einzelne Akteur sein Verhalten daran anpasst. In diesem Fall analysiert die Geschichte des religiös-politischen

8 Dagegen impliziert eine Geschichte der Motivation ein psychologisches Moment. Für den Historiker, der nicht dieselben Möglichkeiten zur Datenproduktion wie der die Gegenwart untersuchende Sozialwissenschaftler hat, macht die Frage nach der Motivation die empirische Nachprüfbarkeit seiner Befunde problematisch.

9 In diesem Sinne besteht kein Widerspruch zwischen dem hier vorgeschlagenen Weg der religiös-politischen Geschichte und etwa der mikrosozial arbeitenden Wirtschaftswissenschaft – auch wenn sich die Methoden maßgeblich unterscheiden: *Rubinstein*: Microeconomic Theory, insbesondere Kapitel I und III.

Kalküls Spielregeln der Politik. Religion bildete im 17. Jahrhundert – neben anderen Faktoren – den Rahmen für politische Handlungen. Hier geht es um die Frage, wie Akteure ihr eigenes Handeln innerhalb dieses Rahmens gestalteten.

Das Interesse der vorliegenden Arbeit gilt der Art und Weise, wie Politik vor dem Hintergrund religiöser Vorstellungen entwickelt wurde. Dies setzt eine Definition zweier zentraler Begriffe voraus: Politik und Religion. Da der Fokus auf der Ebene liegt, die wir heutzutage als staatlich bezeichnen – und damit auf einem Bereich, der zweifelsohne zur Politik gehört –, spielt die Suche nach den Grenzen des Politischen für diese Untersuchung keine Rolle.¹⁰ Um zu verstehen, auf welche Weise sich die religiösen Vorstellungen auf die Politik auswirkten, sind die Dimensionen der Politik von großer Bedeutung. Man kann auf die Unterscheidung zwischen *policy* (inhaltlicher Dimension der Politik), *politics* (prozessualer Dimension der Politik) und *polity* (institutioneller Dimension der Politik) zurückgreifen. Unter Politik wird im Folgenden das Feld der Entstehung und Durchführung kollektiv bindender Entscheidungen in einem institutionellen Gebilde verstanden. Um es anders ausdrücken: die Verwirklichung von *policy* durch *politics* in einer *polity*.

Die Geschichte des religiös-politischen Kalküls untersucht also nicht nur die *polity*, der das Interesse der Kulturgeschichte der Politik bisher vor allem galt. Diese Dimension spielt insofern eine wichtige Rolle, als die Zeitgenossen durchaus nach Institutionen suchten, die es ihnen ermöglichen sollten, göttliche Gnaden für das eigene politische Gebilde zu erhalten. So wird im Folgenden auf die Konstruktion politischer Legitimität, insbesondere auf die des Königtums eingegangen. Als ebenso wichtig ist jedoch die Religionsgeschichte der *policy* und der *politics* einzuschätzen. Die Erstere bezeichnet in diesem Fall die Definition einer Politik in Bezug auf Erwartungen einer Reaktion des Himmels, die Letztere die Legitimierung der politischen Pläne durch eine religiöse Propaganda. Die drei Dimensionen der Politik stehen in religionsgeschichtlicher Hinsicht vielfach in einem Wechselverhältnis. So kann das Bild einer göttlich geförderten Monarchie (*polity*-Dimension) zu einer Akzeptanz eines bestimmten Vorhabens (*politics*-Dimension) führen. Eine fehlgeschlagene *policy*, deren Befürworter mit göttlichen Gnaden rechneten, kann eine Infragestellung der religiösen Legitimierung einer weltlichen Gewalt (*polity*) hervorrufen. Das Schmieden von *policies* ist schwer vom Prozessualen (*politics*) zu trennen. Auch wenn eine Unterscheidung zwischen den drei Dimensionen gewinnbringend ist, soll somit keine getrennte Analyse der Dimensionen von Politik stattfinden. Vielmehr gilt es zu zeigen, welche Rolle das Rechnen mit Gott auf allen drei Ebenen spielte.

¹⁰ Die Grenzen des Politischen untersucht etwa der Sonderforschungsbereich 584 »Das Politische als Kommunikationsraum«, der an der Universität Bielefeld ansässig ist.

Eine Definition des Begriffs »Religion« ist notwendig, um das Untersuchungsfeld zu umreißen. Dieser Arbeit liegt eine breite religionswissenschaftliche Definition zugrunde. Unter Religion wird das Feld der Beziehungen zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Welt verstanden, das heißt im Christentum: zwischen Dies- und Jenseits.¹¹ Diese Definition entspricht dem Gebrauch des Begriffs »Religion« vor dem 18. Jahrhundert.¹² Ihr Vorteil gegenüber einem enger gefassten Begriff besteht darin, dass sie die Frage nach der Art der Beziehungen offen lässt. Sie setzt kein kohärentes – zu leicht essentialisierbares – System religiöser Praktiken und Vorstellungen voraus. Die ältere Begriffsverwendung ist somit von jener abzugrenzen, die in der Aufklärung erfunden worden ist und zum Vorschein kommt, wenn wir vom Christentum oder dem Islam als *einer* Religion sprechen. Eine solche Perspektive ist zu starr: Die Vorstellungen davon, was Gott von den Menschen erwartet, variieren innerhalb jeder Religion erheblich.

Diese Variabilität der Beziehungen zum Himmel gilt auch für die konfessionelle Ebene. Wichtig ist es zudem, das Religiöse nicht mit dem Konfessionellen gleichzusetzen, wie es die deutsche Frühneuzeitforschung oft implizit tut. Dass religiöse Vorstellungen eine wesentliche Komponente im politischen Kalkül bildeten, bedeutet also mitnichten, die jeweiligen Akteure hätten damit den Katholizismus oder die katholische Kirche gefördert. Derartige Schlussfolgerungen stellen das Hauptproblem der Forschung zum Dreißigjährigen Krieg dar, die von der nicht zu lösenden Frage beherrscht bleibt, ob es sich um einen Religionskrieg oder um einen politischen Konflikt handelte.

Der Ansatz dieser Arbeit ist konstruktivistisch. Politik ist demnach immer soziales und kommunikatives Handeln. Dies bedeutet nicht, dass die Interessen, Machtkonstellationen oder Konflikte nicht »wirklich« sind, hebt aber den Gegensatz zwischen Real- und Symbolpolitik auf, wie er von der älteren Politik- und Sozialgeschichte postuliert wurde. Damit soll man sich Propaganda nicht als Gegenpol zur realen Politik oder als Verschleierung tatsächlicher Ziele vorstellen, sondern als Kampf um die Semantik der Politik, der wiederum Teil des Kampfes um die Macht ist.¹³ Auch distanziert sich der Konstruktivismus von essentialistischen Sichtweisen der älteren Sozialgeschichte. Diese ging oft von der Annahme aus, dass soziale Gruppen an sich aufgrund ihrer strukturell bedingten Lage Interessen haben und verfolgen.¹⁴ Durch einen kulturgeschichtlichen Zugang wird

11 Diese Definition steht der von Martin Riesebrodt nahe: *Riesebrodt*: Cultus und Heilsversprechen.

12 *Feil*: Religio, 2. und 3. Bd.

13 *Mergel*: Kulturgeschichte der Politik 593–595.

14 Thomas Mergel bemerkt, dass die ältere Sozialgeschichte nicht kausal, sondern funktional fragte: Wem diente das Ergebnis? Oft zog sie daraus einen »kausalen Kurzschluss« von der

im Gegenteil dazu gezeigt, wie Interessen vor dem Hintergrund mancher Vorstellungen und Deutungsmuster konstruiert werden.¹⁵ So erforscht die Geschichte des religiös-politischen Kalküls die Rolle religiöser Vorstellungen etwa in der Interessendefinition des polnischen Königs, anstatt einen Gegensatz zu den Interessen des Adels als gegeben vorauszusetzen.

Vor dem Hintergrund des konstruktivistischen Ansatzes erscheint der Forschungsstand zum Thema »Religion und Politik in der Frühen Neuzeit« nicht zufriedenstellend. Zwar hat die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Real- und Symbolpolitik ein großes Interesse für die kommunikative Dimension der Politik hervorgerufen. Es blühte etwa die Ritualforschung auf, die in Deutschland ihr Zentrum an der Universität Münster hat.¹⁶ Die Literatur zu Frankreich beschäftigt sich sogar dank dem Einfluss der amerikanischen *ceremonial school* und der Annales-Tradition seit längerer Zeit mit der kulturellen Konstituierung von Politik, insbesondere durch die Rituale.¹⁷ Damit wurde der Blick des Historikers auf die Geschichte der *polity* erneuert. Und dennoch haben sich nur wenige zur Religion arbeitende Wissenschaftler auf das zentrale Feld der alten Politikgeschichte gewagt: die *policy*. Wichtige Fortschritte in diesem Bereich hat vor allem die Forschung zu Frankreich und dem kalvinistischen Deutschland in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gemacht.¹⁸ Leider arbeiten französische Historiker vielfach mit dem Begriff des *imaginaire*, den man im Deutschen – nur ungenau – mit ›Vorstellungswelt‹ wiedergeben kann. Dieser hat zwar seine Berechtigung,

Art: »Derjenige, der davon profitierte, muss diesen Ausgang auch betrieben haben.« Ebd. 579. Diese problematische Tendenz lässt sich in der Literatur zum frühneuzeitlichen Polen bis heute vielfach beobachten.

15 Der Begriff der Vorstellung (frz. *représentation*) wurde von der französischen Geschichtswissenschaft eingeführt. Allerdings sucht man meist vergeblich nach einer klaren Definition. Vgl. *Chartier*: Au bord de la falaise; *Ory*: Qu'est-ce que l'histoire culturelle? Im Folgenden wird unter Vorstellung eine sinnstiftende Konstruktion der Wirklichkeit verstanden. Die Vorstellung von etwas ist also nicht seiner vermeintlich realen Natur gegenüberzustellen (zum Beispiel die Vorstellung vom Königtum nicht der Natur der Königsmacht). Weitgehend synonymisch mit Vorstellung wird in der vorliegenden Arbeit der Begriff »Deutungsmuster« verwendet – mit dem Unterschied, dass der Letztere Vorstellungen mit Topoi-Charakter bezeichnet.

16 Die neuere Zusammenfassung solcher Forschungen zum Alten Reich: *Stollberg-Rilinger*: Des Kaisers alte Kleider.

17 Zusätzlich zu den oben genannten Studien von Marc Bloch und Ernst Kantorowicz siehe auch *Giesey*: The Royal Funeral Ceremony (frz. Übersetzung: Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance, Paris 1987); *ders.*: Cérémonial et puissance souveraine; *ders.*: Rulership in France; *Hanley*: The »Lits de justice« (frz. Übersetzung: Les Lits de justice des Rois de France, Paris 1990); *Jackson*: Vive le Roi! (frz. Übersetzung: Vivat Rex! Histoire des sacres et des couronnements en France, 1364–1825, Strasbourg 1984); *Maës*: Le Roi, la Vierge et la Nation; *Tallon*: Conscience nationale; *Crouzet*: Les Guerriers de Dieu.

18 *Crouzet*: Les Guerriers de Dieu; *Zwierlein*: Discorso und Lex Dei.

wenn es darum geht, den kulturellen Rahmen, in dem sich die Akteure bewegen, zu beschreiben. Doch zugleich ist er zu unscharf, um eine Untersuchung des Rechnens mit Gott zu ermöglichen. Innerhalb einer Vorstellungswelt können die Akteure durchaus unterschiedliche religiös-politische Kalküle entwickeln. Anstatt sich die Frage zu stellen, wie die Zeitgenossen ihre Erfolgchancen ausrechneten, tendiert die französische Frühneuzeitforschung dazu, irrationale Triebe im Handeln der Akteure zu erkennen. Damit psychologisiert sie die Geschehnisse.¹⁹

2. Katholische Reform und politische Geschichte

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Politik soll operationalisiert werden, indem die politischen Konsequenzen der Katholischen Reform in Polen-Litauen, Frankreich und Bayern untersucht werden. In diesem Rahmen richtet sich der Blick wiederum auf das Phänomen des staatlichen Marienpatronats. Im Folgenden soll diese Herangehensweise erklärt werden.

a) Katholische Reform und staatliches Marienpatronat

Für eine Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Religion und Politik sind erfolgreiche Reformbewegungen besonders weiterführend. Sie ermöglichen es nachzuvollziehen, wie sich eine bestimmte Veränderung religiöser Vorstellungen auf das politische Feld (*polity*, *politics* und *policy*) auswirkt.

Die Katholische Reform kann dabei auf den ersten Blick weniger geeignet erscheinen als etwa die lutherische Reformation, die eine neue Konfession etablierte, das heißt sowohl neue kirchliche Institutionen als auch neue religiöse Vorstellungen. Schließlich blieben im Zuge der Katholischen Reform die Grundstruktur der Kirche und die zentralen mittelalterlichen Kulte erhalten. In diesem Zusammenhang muten vor allem Heiligenkulte und insbesondere der Marienkult ungeeignet an, um anhand von ihnen die Konsequenzen religiöser Neuerungen für die Politik zu untersuchen, hatten sie doch bereits seit dem Hochmittelalter stetig an Bedeutung gewonnen. Freilich würden Spezialisten des frühneuzeitlichen Katholizismus gegen diese Sichtweise argumentieren, dass die römische Kirche ab der Mitte des 16. Jahrhunderts alles andere als starr war. Dies zeigen die Disziplinierung des Klerus, die Dogmenfestsetzung und Kultvereinheitli-

¹⁹ Diese Tendenz rührt vor allem vom Einfluss Alphonse Dupronts her: *Dupront: Du Sacré*.

chung, die sogenannte Konfessionalisierung, die Gründung neuer Orden, die Entwicklung neuer pastoraler Mittel und die Missionsbemühungen. Doch kann man nicht leugnen, dass die katholischen institutionellen Neuerungen nicht das Ausmaß der protestantischen annahmen.

Eine solche kirchengeschichtliche Sichtweise lässt allerdings eine wichtige Dimension der Katholischen Reform außer Acht: die religiöse. In dieser Hinsicht macht die zeitliche Diskrepanz zwischen relativer institutioneller Kontinuität und religiösem Wandel die Reformbewegung für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Politik besonders geeignet. Denn ungeachtet der unveränderten Elemente und erst nach der Hochphase der institutionellen Innovationen, die die Zeit zwischen 1540 und 1570 darstellte, unterlagen die Beziehungen zwischen Dies- und Jenseits auf katholischer Seite einer Umgestaltung. Diese wird von der Historiographie, die oft die Katholische Reform auf die institutionellen Neuerungen reduziert, gerne übersehen. So gilt seit Hubert Jedin meist das Tridentinum als Höhepunkt der Katholischen Reform. Für die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Religion und Politik scheint es jedoch gewinnbringender, um 1600 einzusetzen, da das Auftreten neuer Vorstellungen der Beziehungen zwischen Himmel und Erde vor dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts kaum zu beobachten ist. Deutlich sichtbar wurden diese religiösen Innovationen erst um die Jahrhundertwende – etwas früher in Bayern, etwas später in Frankreich. Die Ungleichzeitigkeit zwischen institutionellem und religiösem Wandel ermöglicht es, den Effekt religiöser Vorstellungen analytisch besser von den Auswirkungen institutioneller Neuerungen zu trennen.

Die politischen Konsequenzen der Katholischen Reform sind nie Gegenstand einer Monographie geworden. Wenn die religiösen Innovationen der Katholischen Reform unzureichend erforscht sind, gilt das umso mehr für ihre Auswirkungen auf die Politik. Betrachtet man die Forschungsliteratur zu den drei Fallbeispielen Frankreich, Bayern und Polen-Litauen, so lassen sich am ehesten in Bezug auf Bayern Versatzstücke einer Antwort auf diese Frage finden. Gleichwohl bleibt die Literatur deskriptiv und scheut vor weiterführenden Analysen zurück.²⁰ Die Forschung zur politisch-religiösen Geschichte Frankreichs ist dagegen anregender; sie konzentriert sich allerdings stark auf die Zeit der Religionskriege (1562–1598) und behandelt allenfalls das frühe 17. Jahrhundert – eine Zeit, die noch von den Debatten des 16. Jahrhunderts geprägt war.²¹ Dass sich die Historiographie zu Frankreich nicht für die Konsequenzen der Katholischen Reform auf die Politik interessiert, hängt in erheblichem Maße mit der

20 So zum Beispiel in der umfangreichen Biographie Maximilians I. von Dieter Albrecht: *Albrecht: Maximilian I. Von großem Nutzen: Bireley: Maximilian von Bayern.*

21 Besonders weiterführend: *Tallon: Conscience nationale; Crouzet: Les Guerriers de Dieu; Franceschi: La genèse française.*

nationalen Ausrichtung der französischen Forschung zusammen. Dadurch, dass die Entwicklung der Monarchie des Allerchristlichen kaum mit der Herrschaft anderer Könige verglichen wird, entsteht der Eindruck eines nationalen Sonderweges. Gänzlich zurückgeblieben ist in diesem Punkt die historische Forschung zu Polen-Litauen. Hier macht sich nicht nur ein weitgehendes Fehlen kulturhistorischer Ansätze bemerkbar. Auch ist die Historiographie stark von einem – diesmal offen formulierten – Postulat eines nationalen Sonderweges geprägt, das die Katholische Reform für ein Verständnis der Politik der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts irrelevant erscheinen lässt. Behauptet wird der vermeintlich tolerante Charakter eines als Adelsrepublik bezeichneten politischen Gebildes. Diesem Narrativ entsprechend gilt der Katholizismus erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts als politisch wirksam. Vornehmlich durch die Auseinandersetzungen mit fremden nichtkatholischen Mächten habe der polnisch-litauische Adel die Religion als Instrument der ständischen Integration entdeckt.²²

Unter dem staatlichen Marienpatronat wird die Vorstellung und der damit einhergehende Kult einer Herrschaft der Gottesmutter darüber, was wir heutzutage am ehesten als Staat bezeichnen würden, verstanden. Gegen diese Definition kann man zu Recht einwenden, dass die politischen Gebilde der Frühen Neuzeit nur bedingt einen staatlichen Charakter hatten. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wiesen die europäischen Königreiche all jene Merkmale auf, die einer Definition des Staates entsprechen: ein klar abgegrenztes Staatsgebiet als ausschließlicher Herrschaftsbereich; ein Staatsvolk als sesshafter Personenverband mit dauernder Mitgliedschaft; eine souveräne Staatsgewalt, die nach innen das Monopol der legitimen Anwendung physischer Gewalt innehat sowie sich durch eine rechtliche Unabhängigkeit von äußeren Instanzen auszeichnet. Kurz: eine »Einheitlichkeit von Gebiet, Volk und Gewalt«.²³

Nichtsdestotrotz scheint es zunächst unumgänglich, von einem staatlichen Marienpatronat in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu sprechen, um es von Marienpatronaten auf anderen gesellschaftlichen Ebenen abzugrenzen: beispielsweise auf der Ebene des Individuums, der Gemeinde, der Stadt oder auch der Berufsgruppe. In der Tat kann man die Existenz einer solchen staatlichen Ebene durchaus ausmachen, da zu dieser Zeit die Vorstellung entstand, die Gottesgebälerin sei nicht lediglich die Patronin des Fürsten, sondern ganz Frankreichs, Bayerns beziehungsweise Polen-Litauens. Damit ist nicht die Annahme verbun-

22 Am prägnantesten sind diese Thesen von Janusz Tazbir formuliert worden: *Tazbir: Państwo bez stosów* (englische Übersetzung: *A State Without Stakes, Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York 1973); *ders.*: *Dzieje polskiej tolerancji* (deutsche Übersetzung: *Geschichte der polnischen Toleranz*, Warszawa 1977); *ders.*: *Reformacja*; *ders.*: *Kultura szlachecka*; *ders.*: *Szlachta i teologowie*.

23 *Reinhard*: *Geschichte der Staatsgewalt* 15–18.

den, der Kult der Patronin Frankreichs, Bayerns oder Polens hätte einen ausgeprägten staatlichen Charakter. Vielmehr wird gerade die Frage, inwiefern dieser neue Kommunikationsrahmen mit dem Himmel eine staatliche Dimension in den drei Entitäten aufwies, einen roten Faden der Untersuchung bilden. Mit anderen Worten: Wirkte das Patronat auch staatsstiftend?

Die Erforschung des staatlichen Marienpatronats verspricht vor allem aus zwei Gründen einen Erkenntnisgewinn: Erstens gilt der erneuerte Marienkult als ein herausragendes Merkmal der katholischen Frömmigkeit im 17. Jahrhundert. Als solches – so darf man annehmen – stellte er einen wichtigen Rahmen für die Kommunikation mit dem Himmel dar. Zweitens gehört das staatliche Marienpatronat eindeutig sowohl zum religiösen als auch zum politischen Bereich. Dieser Kult wurde von den Fürsten institutionalisiert und spielte fortan eine entscheidende Rolle für ihre Beziehungen zum Himmel.²⁴ Als Hypothese lässt sich formulieren, dass das staatliche Marienpatronat für die Sakralität des Fürsten, worunter man die Erfüllung mit göttlicher Macht verstehen kann, von großer Bedeutung war.²⁵ Entgegen der Zurückhaltung mancher Historiker scheint es anhand des Forschungsstands durchaus berechtigt, von einer Sakralität zumindest der französischen Könige zu sprechen: Als göttliche Institution verlieh das Königtum dem Amtsinhaber besondere himmlische Privilegien.²⁶ Inwiefern jedoch dieser Begriff auf Bayern und Polen-Litauen anwendbar ist, soll hier noch untersucht werden. Darüber hinaus bestand der Anspruch, durch das Marienpatronat das Verhältnis des gesamten Königreichs beziehungsweise des Fürstentums mit dem Himmel zu stärken, was wiederum die Frage nach der Staatlichkeit aufwirft. Das staatliche Marienpatronat führt uns somit zu einer Untersuchung der Rolle religiöser Vorstellungen auf der *polity*-Ebene. Auch ist die *politics*-Dimension durch den propagandistischen Charakter des Kultes durchaus präsent. Dagegen gibt die Forschungsliteratur keinerlei Hinweise, inwiefern das staatliche Marienpatronat Erkenntnisse über konkrete *policies* liefern könnte.

Hinzu kommt, dass die Geschichte des staatlichen Marienpatronats in den drei Ländern weitgehend unerforscht bleibt. Zwar ist das Phänomen selbst wohl bekannt. Keine Darstellung zu Maximilian I. von Bayern lässt seine ausgeprägte Marienfrömmigkeit und die Monumente für die *Patrona Bavariae* unerwähnt.²⁷ Auch spielen die Lemberger Gelübde des Königs Johann Kasimir von Polen,

24 *Schreiner*: Maria Patrona 133–154.

25 Sakralität, Sakralisierung. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, 1986, 1438.

26 Ein Skeptiker: *Gauchet*: L'Etat au miroir de la raison d'Etat 211. Dessen ungeachtet blühte die Forschung zur Sakralität des französischen Königiums im 16. und 17. Jahrhundert. Leider bleibt dieser Begriff meist undefiniert und wird deswegen allzu flexibel verwendet. Für weitere Literaturhinweise siehe Kapitel II und III.

27 Hier sei lediglich auf die Monographie von Dieter Albrecht verwiesen: *Albrecht*: Maximilian I. 35–65. Weitere Hinweise finden sich im Kapitel III.

durch die er im Jahr 1656 die Herrschaft der Gottesmutter über seine Staaten anerkannte, eine herausragende Rolle in der polnischen Nationalerzählung.²⁸ Zudem zeigte Klaus Schreiner, dass sich dieses Phänomen im 17. Jahrhundert einer europaweiten Verbreitung erfreute.²⁹ Und dennoch ist das staatliche Marienpatronat nicht auf seine religiös-politische Dimension untersucht worden. Die Forschungsliteratur belässt es meist bei einer bloßen Erwähnung einzelner Ereignisse, Denkmäler, Bücher und Kulte, also bei einer teilweise oberflächlichen Beschreibung. Verortet wird das Phänomen lediglich innerhalb der gegenreformatorischen Marienverehrung oder der persönlichen Frömmigkeit des jeweiligen Herrschers.³⁰

b) Vergleich und historische Narrative

Der Vergleich zwischen Frankreich, Polen-Litauen und Bayern ist hier in einer Weise angelegt, die für die Geschichtswissenschaft klassisch ist, nämlich als Vergleich von Fallstudien. Die komparatistische Methode wird ganz im Sinne von Marc Bloch sowohl generalisierend als auch differenzierend eingesetzt.³¹ Verallgemeinert werden die religiösen Vorstellungen der Katholischen Reform und insbesondere ihr Bild von den Beziehungen zwischen weltlicher und himmlischer Macht. Dies passiert vor allem in den beiden ersten Kapiteln, während der Vergleich sonst eher eine differenzierende Funktion erfüllt: Hier werden die unterschiedlichen politischen Entwicklungen im Mittelpunkt stehen, die teilweise auf gemeinsame Ursachen zurückzuführen sind.

Das Ziel des Vergleichs ist also nicht, eine Theorie der Folgen der Katholischen Reform auf die Politik zu entwickeln. Darin unterscheidet sich der Ansatz dieser Arbeit etwa von der Konfessionalisierungsforschung, die – zumindest ursprünglich – den Anspruch erhob, Mechanismen zutage zu fördern, die die Entstehung des modernen Staates in Europa erklären.³² Dementsprechend wur-

28 Siehe zum Beispiel den in Polen allgemein bekannten Roman *Potop* von Henryk Sienkiewicz: *Sienkiewicz: Potop* [Originalausgabe 1884–1886 in der Warschauer Zeitschrift »Słowo«].

29 Unter anderem: *Schreiner*: Maria Patrona 133–154; *ders.*: Märtyrer 111–114.

30 Zum Beispiel: *Moote*: Louis XIII 260; *Albrecht*: Maximilian I. 35–65; *Wasilewski*: Ostatni Waza 187.

31 *Bloch*: Pour une histoire comparée 16–40.

32 Diesen Anspruch erhob Heinz Schilling zu Beginn der 1990er Jahre etwa während der Konferenz »Die katholische Konfessionalisierung«. In seinem Beitrag dehnte er das »Paradigma der Konfessionalisierung« aus, um es auf ganz Europa und sogar auf die Bereiche der Wirtschaft und der internationalen Politik anwendbar zu machen. Siehe *Schilling*: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Mir will scheinen, dass Schilling in die Falle des

den die drei Fallbeispiele nicht aufgrund ihrer mutmaßlichen Repräsentativität gewählt. Auch geht es nicht darum, sich Fälle auszusuchen, die ähnlich in den Variablen sind, die konstant sein sollen, und Unterschiede in den Variablen aufweisen, deren Wirkung man untersuchen möchte.³³ Die Geschichte jedes Landes wird im Gegenteil dazu nicht von außen, sondern von innen als Fallstudie betrachtet, um deren kausale Logik zu erforschen. Die sozialwissenschaftliche Literatur bezeichnet diese in der Geschichtswissenschaft übliche Methode als *process-tracing*, während Historiker unter dem Einfluss der postmodernen Theorie eher von der Entwicklung von Narrativen sprechen. Damit ist das Ziel verbunden, kausale Mechanismen detailliert nachzuvollziehen.³⁴ Im Vordergrund steht also die Interpretation von einzigartigen Ereignissen und Prozessen.³⁵

Vor diesem Hintergrund ist es zulässig, die Fälle nicht gleichberechtigt zu behandeln. In dieser Arbeit wird Polen-Litauen mehr Platz als Frankreich und Frankreich wiederum mehr Aufmerksamkeit als Bayern gewidmet. Dies hängt sowohl mit dem ungleichen Forschungsstand als auch mit der unterschiedlichen Komplexität der kausalen Mechanismen zusammen, die den Konsequenzen der Katholischen Reform in den drei Ländern zugrunde liegen. Auch der Untersuchungszeitraum ist in den drei Fällen nicht genau identisch. Den Anfang markieren freilich die ersten Einflüsse der Katholischen Reform auf die Politik, die um 1600 zu beobachten sind. Dies heißt nicht, dass es vor diesem Datum kein religiös-politisches Kalkül gegeben hätte, aber der Übergang von einer noch stark spätmittelalterlich geprägten Religion hin zu neuen Vorstellungen der Beziehun-

conceptual stretching geraten ist. Diese Gefahr droht, wenn ein Forscher die Variablen seines Modells modifiziert, um mehr Fälle darin zu integrieren. Damit hat die Konfessionalisierungstheorie stark an Erklärungskraft eingebüßt und gleichzeitig ihre Grenzen demonstriert. Zum *conceptual stretching*: *George/Bennett: Case Studies* 13.

33 Dies würde für diese Arbeit heißen, dass man Fälle mit Katholischer Reform mit Fällen ohne Katholische Reform vergleicht. Ein solches Vorgehen stellt die Grundlage der vergleichenden Methode in der quantitativen Sozialforschung dar, wonach man Fälle generell nicht anhand der abhängigen Variable auswählen sollte. Siehe *George/Bennett: Case Studies* 151–180; *Przeworski: Is the Science of Comparative Politics Possible?*

34 *Przeworski: Is the Science of Comparative Politics Possible?* 127–232.

35 Zum Unterschied zwischen dem oft partikularistischen Interesse in der qualitativen Methode und dem meist theoretischen Interesse in der quantitativen Methode: *King/Powell: How Not to Lie Without Statistics?* 19–23. Aufgrund dieses partikularistischen Interesses werden in dieser Arbeit die politischen Variablen nicht weiter abstrahiert. Zum Beispiel wird nicht versucht, die allgemeinen Auswirkungen der Katholischen Reform auf frühneuzeitliche Aufstände, sondern nur die partikulare Wirkung auf den *rokosz* von Sandomir, von Lubomirski oder auf die Fronde nachzuvollziehen. Diese einzelnen Aufstände werden also nicht als Manifestationen einer allgemeinen Variable Aufstand untersucht, sondern als eigenständige Phänomene betrachtet. So ist die hier vertretene These zu verstehen, dass das religiös-politische Kalkül eine notwendige Bedingung etwa für diese Aufstände war.

gen zwischen Himmel und Erde führte zu anderen Anforderungen an die Politik und eröffnete neue Möglichkeiten.

Als chronologischer Endpunkt wurden die Jahre 1648–1651 für die bayerische Geschichte, das Jahr 1660 für die französische und das Jahr 1668 für die polnische gesetzt. Es heißt auch nicht, dass jeweils um dieses Datum das Ende des von der Katholischen Reform beeinflussten Rechnens mit Gott gekommen wäre, auch wenn man wohl eine Modifizierung dieses Kalküls in Bayern und Polen-Litauen verzeichnen kann. Diese Zäsuren sollen den Fällen eine innere Kohärenz verleihen, in dem Sinne, dass sie den Abschluss von politischen Angelegenheiten darstellen, die im Zentrum der politisch-religiösen Debatten standen. Im Jahr 1651 starb Maximilian I. von Bayern. Seine Herrschaft war von dem 1648 beendeten Krieg überschattet, der beinahe dreißig Jahre lang das Reich verwüstet hatte. In diesem Konflikt spielte Bayern eine herausragende Rolle. Somit beherrschte die Frage nach der Kriegspolitik die politischen Diskussionen des süddeutschen Territoriums. Auch im französischen Fall bietet sich das Ende des antihabsburgischen Krieges im Jahre 1660 als Zäsur an. In der Tat hatte die Auseinandersetzung mit den Habsburgern und vor allem mit dem spanischen König nicht nur die Außen-, sondern auch die Innenpolitik dominiert, angefangen mit der Kontroverse zwischen sogenannten *dévots* und sogenannten *bons français* bis hin zu den Aufständen und Bürgerkriegen der Fronde-Zeit. Hinzu kommt, dass Anfang der 1660er Jahre Ludwig XIV. die Regierung in die eigenen Hände nahm. In der politischen Geschichte Polen-Litauens stellt die Abdankung Johann Kasimirs 1668 eine eindeutige Zäsur dar. Sie beendete nicht nur die achtzigjährige Herrschaft der Wasa-Dynastie, sondern begrub auch deren politische Ambitionen zur Stärkung der Königsmacht, die sich als äußerst kontrovers erwiesen hatten.

Für den Zuschnitt dieser Arbeit ist es nicht nur zulässig, sondern sogar von Vorteil, dass die drei Fälle in Bezug auf die Verbreitung der Katholischen Reform kaum, dafür aber in ihrer politischen Geschichte stark divergieren. Die politischen Systeme Frankreichs, Polen-Litauens und Bayerns wiesen große Unterschiede auf, auch wenn überall ähnliche soziopolitische Prinzipien zu erkennen sind. Bayern war ein Reichsterritorium und erhob somit nicht den Anspruch, souverän zu sein. Es stand dem habsburgischen Reichszentrum nahe und war aus diesem Grund stark in die Reichspolitik involviert, was die heutige Geschichtsschreibung mit dem Begriff der Reichsnähe wiedergibt. Als Herzöge waren die Wittelsbacher Lehnsleute des Kaisers, die ersten Fürsten der weltlichen Bank des Reichsfürstenrats und standen an der Spitze des bayerischen Reichskreises. Mit der Verleihung der Kurwürde im Jahre 1623 bekam der bayerische Fürst einen Sitz im Kurfürstenkollegium. Es war zudem den bayerischen Herzögen im Laufe des 16. Jahrhunderts gelungen, neue Herrschaftsrechte zu erlangen und alte zu erweitern. Die Kirche, der Adel und die Städte mit ihren

konkurrierenden Positionen konnten vielfach zurückgedrängt werden. Die Mitsprache der Landstände war erheblich reduziert worden. So befanden diese nicht mehr über neue Steuern und bewilligten die alten stets ohne größeren Widerspruch. Die Kontrolle über seine Räte hatte der Fürst allein.³⁶

In Frankreich erhoben die Könige den Anspruch auf die absolute Herrschaft. Allerdings war diese nicht nur durch die Grundgesetze des Königreichs (*lois fondamentales du royaume*) begrenzt. Auch bestand das Königreich eher aus einer Verflechtung unterschiedlicher ständischer und regionaler Freiheiten. Manche Provinzen besaßen eigene ständische Versammlungen und steuerliche Privilegien; manche Städte, die *bonnes villes*, eine weitgehende Autonomie, die zum Beispiel den königlichen Truppen den Zutritt verbot. Die oberste Rechtsprechung oblag offiziell dem König. Dennoch wurde die Judikative in der Praxis von Gerichtshöfen mit starkem korporatistischem Bewusstsein, den sogenannten Parlamenten (frz. *parlements*), ausgeübt. Das Pariser Parlement war bei weitem das wichtigste, weil ihm die große Mehrheit des Königreichs unterstand. Die Parlamente widersetzten sich sogar des Öfteren den Gesetzen des Königs, indem sie diese nicht ins Gesetzregister übernahmen. Besaß durch die Parlamente der höhere Dienstadel (frz. *noblesse de robe*) eine erhebliche Macht, so überragte ihn noch der Schwertadel (frz. *noblesse d'épée*). Herausragende Vertreter dieses Standes hatten die militärische Kontrolle in der Provinz durch die Institution der Gouvernements inne und unterhielten gewaltige Patronagenetzwerke. Die Mitglieder der königlichen Familie, die *princes du sang*, hatten sogar stets einen direkten Zugang zum König.

Somit war die Politik in Frankreich trotz der absolutistischen Doktrin stark von Aushandlungsprozessen zwischen unterschiedlichen ständischen Akteuren und Patronagenetzwerken geprägt. Nichtsdestotrotz war die Macht der französischen Könige im Zentrum im Vergleich zu den Häuptern anderer Königreiche dieses Maßstabes verhältnismäßig groß.³⁷ Das Königtum war erblich und stellte eine Art kirchliche Weihe dar. Der König ernannte die Räte, die Minister, verkaufte die öffentlichen Ämter, die *offices*, und hatte einen erheblichen Spielraum bei der Festsetzung der Steuer. Nach 1614 berief er die ständische Versammlung des Königreichs, die Generalstände, nicht mehr ein. Die Beschlüsse der Generalstände hatten zudem keine Rechtskraft, solange sie nicht vom König proklamiert wurden. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts baute die Monarchie sogar ihren Zugriff auf die Provinzen aus, indem sie parallel zu den ständischen Institutionen neue nichtständische schuf, die von ihr unmittelbar abhingen und vor

³⁶ Albrecht: Maximilian I. 35–65.

³⁷ So im Vergleich zu Spanien: Bernecker: Spanische Geschichte 7–45.

allem in der Steuererhebung und der Rechtsprechung aktiv waren (frz. *intendants* und *commissions spéciales*).³⁸

Polen-Litauen wies ein kompliziertes politisches System auf, dem Züge eines vormodernen Imperiums anhafteten. Das Land setzte sich seit der Lubliner Realunion von 1569 aus zwei gleichberechtigten Teilen zusammen: dem Königreich Polen und dem Großfürstentum Litauen. Deren einzige gemeinsame Institutionen waren das Königtum und der Reichstag (pln. *sejm*). Hinzu kamen das Königliche Preußen, das einen Sonderstatus genoss, Livland, das von Polen und Litauen gemeinsam regiert wurde, sowie das Herzogliche Preußen, das ein Lehen des polnischen Königs war. Was der Sejm beschloss, hatte Rechtskraft. Diese Institution legte die Steuer fest und erklärte den Krieg. Dem Adel war es dabei im 15. und 16. Jahrhundert gelungen, das Monopol der ständischen Repräsentation zu erlangen und weitgehende Freiheiten zu sichern. Diese herausragende Stellung des adligen Standes animierte im 19. Jahrhundert die Historiker dazu, das politische System als »Adelsrepublik« (pln. *Rzeczpospolita szlachecka*) zu bezeichnen.

Dieser bis heute beliebte Begriff blendet jedoch den Umstand aus, dass der König weitgehende Rechte und große Einflussmöglichkeiten besaß. Er war geweiht und ernannte alle Würdenträger beider Reichshälften. Die Monarchie war *de jure* eine Wahlmonarchie; *de facto* aber bestand eine große Treue gegenüber der 1587 an die Macht gekommenen Wasa-Dynastie, die als Zweig der litauischen Jagiellonen-Dynastie wahrgenommen wurde. Der König bezog ein eigenes Einkommen, vornehmlich aus den Ländereien der Krone und dem Bergbau, das ihm eine gewisse Unabhängigkeit vom Sejm sicherte. Auch berief das gekrönte Haupt den Reichstag auf der Basis einer von ihm festgesetzten Tagesordnung zusammen, wobei er dies mindestens alle zwei Jahre tun musste. Der Sejm tagte dann nur einige Wochen. Darin waren drei politische Stände (pln. *stany sejmowe*) vertreten: der König selbst, der Senat und die Landbotenkammer (in der Folge der Präzedenz). Der Senat setzte sich aus geistlichen und weltlichen Würdenträgern zusammen, die vom König ernannt wurden. Die Landboten wurden dagegen von den Landtagen (pln. *sejmiki*) ernannt, in denen der örtliche Adel saß. Sie waren an ein imperatives Mandat gebunden, was ihrer Kammer eine gewisse Unflexibilität verlieh. Im Sejm galt zudem das Eintrachtsgebot (pln. *zgoda*): Ein Beschluss kam nur dann zustande, wenn kein Widerspruch geäußert wurde. Wenn ein Punkt kontrovers war, zogen sich die Diskussionen bis zum Ende der Sitzungen. Der Sejm endete in solchen Fällen ohne Beschluss, da über

38 Zu den beiden letzten Abschnitten über Frankreich siehe insbesondere: *Cosandey/Descimon*: L'Absolutisme; *Richet*: La France moderne; *Fogel*: L'Etat dans la France moderne; *Descimon/Jouhaud*: La France du premier XVIIe s.; *Jouanna*: Le Devoir de révolte.

Vandenhoeck & Ruprecht

RELIGIÖSE KULTUREN IM EUROPA DER NEUZEIT

Band 1

Die Historiographie zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts betrachtet Religion und Politik meist als zwei getrennte Handlungsmotive. Diese moderne Vorstellung wird der damaligen Denk- und Handlungsweise allerdings nicht gerecht: In den Augen der Zeitgenossen war Gott ein politischer Akteur, mit dem man »rechnen« musste. Damien Tricoire analysiert die Auswirkungen der Katholischen Reform auf das politische Kalkül in Polen-Litauen, Frankreich und Bayern im 17. Jahrhundert. Die Studie eröffnet neue Sichtweisen auf die Verbindung von Politik und Religion in der Vormoderne.

Der Autor

Dr. Damien Tricoire ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Er wurde 2011 mit einer dieser Arbeit zugrunde liegenden Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München promoviert.

ISBN 978-3-525-31018-2



9 783525 310182

www.v-r.de