

ordnen ist. Von dieser Konzeption her, insbesondere der hohen Bewertung des Alten Testaments, versucht er den Nachweis der Identität des Messias mit Jesus; insofern bleibt seine Konzeption gerade noch christlich. Vehe-Glirius versucht hier eine Vereinigung von Judentum und Christentum sozusagen auf der Grundlage der rabbinischen Religionsphilosophie. Die bestimmenden Elemente seiner Konzeption sind 1) humanistische Bibelkritik, 2) protestantische Bibelexegese, und dies auf der Grundlage der rabbinischen Religionsphilosophie, wie sie insbesondere von Joseph Albo entworfen ist. Auf die Weise gelangt Matthias Vehe-Glirius zu der wohl extremsten Position innerhalb des Antitrinitarismus des 16. Jahrhunderts, – zu einer Position, die „gerade noch“ christlich genannt werden kann. In den Kapiteln 6–8 geht Dán dem Einfluß des Matthias Vehe-Glirius im Zusammenhang mit seinen Aufenthalten in Siebenbürgen und in Polen nach. Kapitel 6 ist der Beziehung des Matthias Vehe-Glirius zu Franz Dávid, dem ersten Bischof der Unitarischen Kirche in Siebenbürgen, gewidmet, Kapitel 7 der Bedeutung des Matthias Vehe-Glirius für die Entstehung des siebenbürgischen Sabbatismus / Sabbatarismus / Sabbatarianismus. Dán weist den Einfluß des „Mattanjah“ auf den Begründer des Sabbatismus András Eőssi nach. Auch bei den polnischen Antitrinitariern, vor allem bei den von Simon Budny angeführten „Judaisierenden“, fanden die Gedanken des Matthias Vehe-Glirius Zustimmung, besonders seine Kritik am Neuen Testament. In Polen konnte Matthias Vehe-Glirius auch publizieren. 1582 konnte er die Schrift des deutschen Antitrinitariers Johann Sommer „Refutatio Scripti Petri Caroli“ (Ingolstadt [= Krakau]) herausgeben und ein Jahr später die „Tractatus Aliquot Christianae Religionis“ (Ingolstadt [= Krakau] 1583), ein Sammelbändchen, das als antitrinitarisches Handbuch im türkisch besetzten Südungarn Verbreitung finden sollte. Dieses für die Geschichte des Antitrinitarismus wichtige Bändchen enthält von Vehe-Glirius die Schriften „Tractatus Primus“ sowie die „Declamatiuncula contra Praedestinationem Neotericorum“, außerdem kleine Studien der deutschen Antitrinitarier Johann Sommer und Adam Neuser. Kapitel 9 des Buches von Dán geht dem letzten Lebensabschnitt des Matthias Vehe-Glirius nach, nämlich seinem Aufenthalt in den Niederlanden, seiner Übersiedlung nach Emden/Ostfriesland, seiner Gefangennahme und seinem Prozeß. Matthias Vehe-Glirius stirbt im Jahre 1590 während des Prozesses im Kerker.

Das Werk von Dán ist, was den biographischen Teil angeht, ungemein spannend geschrieben und zeugt von dem kriminalistischen Scharf- und Spürsinn des Verf. 's. Der ideologische Teil, insbesondere der Teil, der sich mit den Quellenfragen befaßt, zeugt von der philologischen Akribie und stupenden Gelehrsamkeit des Verf. 's, der insbesondere auch die rabbinische Literatur des Mittelalters kennt.

Teil 2 des Buches (S. 231 ff.) enthält die gesammelten Schriften von Matthias Vehe-Glirius. Es handelt sich dabei um z. T. bereits edierte Texte, die etwas abgelesen sind sowie um Neudrucke der von Vehe-Glirius im 16. Jahrhundert herausgegebenen Schriften. Im Zentrum steht die Faksimile-Edition des „Mattanjah“ nach der Ausgabe aus der Universitätsbibliothek Utrecht. Ein Index beschließt dieses Werk.

Nach Pirnáts oben zitierter Arbeit haben wir hier in dem Buch von Robert Dán über Matthias Vehe-Glirius ein zweites großes Werk über den Antitrinitarismus des 16. Jahrhunderts, mit dem uns die ungarische Forschung beschenkt. In Deutschland ist die Antitrinitarierforschung schon vor über 100 Jahren abgerissen. Um so dankbarer müssen wir sein, wenn ausländische Wissenschaftler sich dieses vernachlässigten Gebietes der deutschen Theologie- und Geistesgeschichte annehmen.

*Tornesch bei Hamburg*

*Werner Erdt*

Franz Ortner, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg, Salzburg-München* (Pustet) 1981, 320 Seiten.

Es fällt nicht leicht, diesem lang erwarteten Buch (das um der Verbindung von Kirchengeschichte und Sozialkunde willen so wichtig ist bzw. wäre) gerecht zu werden, zumal der Autor weder Historiker, Rechts- oder Kirchenhistoriker, sondern Moral-

theologe ist. Neue faszinierende Ergebnisse der Detailforschung werden vorgelegt und bereits überwunden gewählte Klischees durch kluge neue Kombinationen repristinert. Es mag ein wenig symptomatisch scheinen, daß in der graphischen Gestaltung des Umschlags vier Worte „Katholische Reform in Salzburg“ in strahlendem Weiß, „Reformation und Gegenreformation“ in deprimierendem Schwarz dargeboten werden – das entspricht in etwa der Gewichtung und Akzentuierung. Die Abschnitte über die katholische Reform gehören zu den wertvollsten Partien des Buches.

Eine informative Darstellung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lage im 15. und 16. Jahrhundert (11 ff.) zeigt bereits, daß Ortner in sehr langlebigen Strukturen und Traditionen den „Schuld“ ausschließenden Schlüssel zur Salzburger Reformations- und Gegenreformationsgeschichte sieht. So sieht er in den Nachwirkungen der in Salzburg um 1400 verschwundenen Praxis der Leibeigenschaft, die es möglich machte, Kinder auf viele Grundherrschaften zu verteilen, einen Grund für viele der uns heute unbegreiflichen Härten gegen ungehorsame, sektiererische und lutherische Untertanen im Erzstift. Bei der Behandlung der Bauernkriege seit 1462 (18 ff.) sieht Ortner vorreformatorische und reformatorische Forderungen, wie bei der Salzburger Bürgerschaft 1523 – in Polemik gegen Florey – als unerheblich an: „das religiöse Moment“ „spielte“ „eine untergeordnete Rolle“ (19). Bei der Amalgamierung religiöser und sozialer Momente und Motivationen in der Vor- und Frühreformations stünde das Erzstift damit freilich isoliert da. Das „Göttliche Recht“ inkludiert sicher, „ein durch die Bibel legitimerter und als solcher nicht mehr hinterfragter Anspruch“ (20) zu sein, aber keineswegs nur „des Bauern auf seine eigene Überzeugung und subjektive Auslegung der Bibel“. Ortner scheint auch das göttliche Recht primär politisch zu werten. Zu Recht wird die schwere Last betont, die nach den verlorenen Bauernkriegen auf dem gemeinen Mann lastete, aber ein Zusammenhang mit dieser Katastrophe und der evangelischen Bewegung einerseits und der früh erfolgenden Neigung zu kryptoprotestantischen Verhaltensmustern andererseits wird kaum verfolgt.

Zwei Grundaxiome sind offensichtlich vorhanden: Die Ablehnung katholischer Inhalte ist aus der Salzburger Sondersituation erwachsen und hat nur in Ausnahmefällen mit den wenigen lupenreinen Evangelischen (andere werden nicht akzeptiert) zu tun. Geheimprotestantismus und, ergänzend, Exulantenentum zeugt wiederum kaum für evangelische Haltung, da selbst ein Schaitberger „wußte, daß viele nicht wegen ihres Glaubens, sondern aus Gründen eines angenehmeren Lebens die Heimat verlassen haben“ (176). Was in Salzburg passierte, war letztlich ein Bündel kontingenter Pannen, nicht Ergebnis vorreformatorischer Traditionen, tiefergehender reformatorischer Gläubigkeit, des von böswilligen protestantischen Historikern übertriebenen Versagens des Klerus, der Lektüre evangelischen Schrifttums, der Sehnsucht nach Wort und Sakrament usw. – das alles gibt Ortner für Einzelfälle zu, dort, wo er es zugeben muß. Da er sehr pointiert Wert auf die Funktion der niemals widerrufenen und aufgehobenen „Polizeiordnung“ Langs vom 26. 11. 1526 legt, kann der Begriff des „Ungehorsams“ (23) vielfach das abdecken, was evangelisch scheinen mag. Die zu Recht von Blickle so gepriesenen reformatorischen Parolen von 1525 sind „eher auf den Einfluß interessierter Prediger unter den Aufständischen zurückzuführen“ (27). Nach Ortner scheinen die Salzburger Bauern einer Art negativer Theologie der Befreiung erlegen zu sein: Sie wurden evangelisch, um den Erzbischöfen einen Tort anzutun, denn ab 1526 „verlangte sich der fehlgeschlagene bäuerliche Emanzipationsanspruch vom politischen auf den religiösen Bereich. Der Glaubensbereich, worin man den katholischen erzbischöflichen Landesfürsten in empfindlicher Weise treffen konnte, sollte fortan immer stärker den Widerstand des Bauern sichtbar machen“ (27). Dieser Ansatz macht es u.E. unmöglich, das Glaubensleben der Unterdrückten als solches zu würdigen.

Wo primär die religiöse Lage des Katholizismus behandelt wird, betont Ortner (33) völlig zu Recht, „Historiker“ „dürften“ „die existentiell motivatorische Kraft religiöser Glaubensüberzeugung einzelner und ganzer Gruppen nicht außer acht lassen“. Er weist dabei auf das generell in deutschsprachigen Gebieten nachweisbare (für Oberösterreich besonders eingehend erforschte) intensivierte religiöse Leben zwischen 1450 und 1530 (34 ff.) hin. Daß ein gesteigertes religiöses Bedürfnis der Bevölkerung auch zur

Annahme evangelischer Verkündigung (die bei Ortner immer nur als „Propaganda“ einzelner Prädikanten aufscheint) führen konnte, wird nicht gesehen. Es wäre sicher falsch, einseitig das „Negative“ in der Frömmigkeit etwa des 15. Jahrhunderts „hervorzuheben“, „um die Vorgänge der Reformation in einem helleren Lichte erscheinen zu lassen“ (33) – nur, wann ist dies zuletzt geschehen? „Es ist meiner Meinung nach unhaltbar anzunehmen, daß eine in der religiösen Grundsubstanz gänzlich erkaltete und in ihrer Frömmigkeitshaltung schwerstens geschädigte Bevölkerung eines ganzen Landes sich in kurzer Zeit, ja geradezu überstürzt, reformatorischen Ideen und einer neuen Bibel- und Gewissensfrömmigkeit mit starken Ausdrucksakzenten zuwenden könnte. Gerade dies war . . . nicht der Fall. Die meisten religiösen Symptome um die Wende zum 16. Jahrhundert weisen weniger in protestantische Richtung als vielmehr auf die Erfüllung gesteigerter religiöser Bedürfnisse, auf eine individuelle Glaubenssehnsucht und auf den Wunsch nach eigenen Seelsorgern . . .“ (33; und das soll eine Abgrenzung von evangelischen Anliegen sein?). Salzburger Frömmigkeit – etwa das Stiftungswesen usw. – wird in Analogie zur Frömmigkeit anderer Länder (etwa Oberösterreichs) gesehen, immer und solange, bis der Protestantismus ins Spiel kommt. Dann aber wird die Sonderentwicklung postuliert. Während Karl Eder etwa den Niedergang des Stiftungswesens im Lande ob der Enns in integrem Zusammenhang mit der Ausbreitung der Reformation ansieht, wäre dies in Salzburg „nicht nur einseitig, sondern eine Verkennung der komplexen religiösen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Zusammenhänge“ (37); was gar den Niedergang des kirchlichen Bauwesens anlangt, gibt es dafür eine einfache Erklärung, die Pfarrgemeinden usw. hatten sich „übernommen“ („Baustopp der Kirchen“, (41)). Vieles, was Ortner etwa 42 f. ausführt, ist weit schärfere Kritik an den „Mißständen“, als sie je protestantische Historiographen geübt haben: Aber die Bauern wandten sich „in erster Linie“ gegen den „behördlich überwachten Teilnahmewang“ an der Messe – daher noch heute Vernachlässigung der Sonntagspflicht (43 f.)! „Vorwegnehmend muß an dieser Stelle auch angeführt werden, daß die Bauernkriegsforderung im Jahre 1525 nach ‚Prädikanten‘ nicht ausschließlich als Forderung nach lutherischen (als ob es diese Ausschließlichkeit 1525 gegeben hätte!) ‚Predigern verstanden werden muß. Mit der Neuentdeckung des Evangeliums kann dies auch als grundsätzlicher Wunsch nach Auslegung des Wortes Gottes . . . verstanden werden“. Aber das ist doch eben Evangelisch-Sein.

Freilich „Evangelisch-Sein“ hängt sicher nicht an der Lebenshilfe für pfarrlich schlecht betreute Bergbauern des Pinzgaus und Pongaus *allein*: Daß sich dort „der sogenannte Geheimprotestantismus“ länger hielt, hatte doch wohl nicht *nur* Ursache im kontingenten Defizit katholischer Seelsorge – fast generell zeigt sich in den Alpenländern, daß in zugänglicheren Gebieten die Überwachung, Vertreibung, Ausschaltung der Evangelischen besser funktionierte als im Gebirge. Wenn Ortner (45) formuliert: „Die übersteigerten religiösen Erwartungen der noch immer frommen Bauern konnte die damalige Kirche nicht erfüllen“, warum dann die permanente antiprotestantische Polemik? Daß die „waldensische Untergrundkirche“ und hussitische Einflüsse nicht im Erzstift, wohl aber in den Nachbargebieten nachzuweisen sind, ist bekannt: Daß diese, hätten sie in Salzburg (wo sie nur nicht *nachweisbar* sind) existiert, „in den Bauernrevolten nachhaltiger“ ihren Niederschlag gefunden haben müßten (46), ist reine Hypothese. Wenn Ortner (47) die Ablehnung etwa des Schwörens usw. mit dem – sehr ideal gezeichneten – „echten Luthertum“ nicht in Einklang bringen kann, sollte da nicht doch die Waldensertheorie ernster genommen werden? Daß die Abneigung der gedemütigten Bauern gegen Lang „jedenfalls größer gewesen sein“ muß „als die Ablehnung der katholischen Kirche“, ist sicher richtig (47) – nur, damals betrachteten sich ja *alle* Evangelischen als zur katholischen Kirche (aus der sie noch nicht herausgedrängt waren und die sie erneuern wollten) gehörig. Für Ortner liegen zwar die „Anfänge der reformatorischen Bewegung in Salzburg . . . im Dunkeln“, nicht aber die des Täuferniums. Ortner scheint in zum Teil berechtigter Antikritik der Wirksamkeit prominenter Reformatoren in Salzburg, etwa eines Paulus Speratus, mit Überkritik gegenüberzustehen: Wir wissen sicher nicht, *wie* Speratus bis 1520 in Salzburg predigte –, wir haben aber über sein lutherisches Predigen wenig später gute Berichte: Unterschwellig statt theolo-

gischer Differenzen persönlichen Groll (48) anzunehmen, scheint unwahrscheinlich. Es gab in Salzburg evangelische Geistliche, aber sie waren ja unnötig (48): „Für die Bereitung des Bodens und das Hineinpflanzen lutherischen Saatgutes bedurfte es weder lutherischer Prädikanten noch geistlicher Prediger in Salzburg. Die Lage der bäuerlichen Untertanen entwickelte eine Eigendynamik, die sie nach anfänglichen Hoffnungen im Jahre 1525 in tiefe Haßgefühle gegen den eigenen Landesfürsten und in eine allmähliche Abneigung auch gegen die katholische Kirche „geraten ließ“. Ist wirklich katholisch-kirchlich nicht kanalisiertes „Luthertum“ primär antikatholisch? Es wäre zum Verständnis des Autors überaus hilfreich, hätte er in einem Kapitel beschreibend definiert, was er unter lutherisch, evangelisch, reformatorisch, protestantisch usw. versteht. Ohne eine solche Definition ist Polemik – etwa gegen Staupitzens Wertung als Bekenner evangelischer Wahrheit (49 f.) unverständlich: Natürlich war Staupitz „evangelisch“ – und natürlich war er es *nicht* im Sinne einer lutherischen Orthodoxie. Daß Staupitz Luthers (noch nicht völlig entwickelte) Lehre „nicht klar erkannt habe“ (50), trifft sicher absolut zu, aber das gilt ja auch für Melancthon! Die Bandbreite des „Evangelischen“ war offensichtlich größer! Die Bedeutung der Montanindustrie für die evangelische Bewegung, die sehr groß war, wird auf der Mobilität dieser Bevölkerungsgruppe basieren. Die „bisher traditionelle Auffassung, wonach sächsische Knappen die lutherische Lehre in die Gebirgstäler gebracht hätten“ (51), wurde längst von Gerhard Florey als Legende nachgewiesen. Die Halsstarrigkeit und der Hang zur Radikalität der Salzburger Bauern dürfte kaum auf das „Wiedertäuferum zurückgehen“.

„Auffallend bei den anfänglichen landesfürstlichen Mandaten gegen das Luthertum ist der eher milde, versöhnliche Ton“ (immerhin wurden bei nicht weniger als 30 Fällen evangelischer Lehre oder evangelischen Lebens die Todesstrafe angedroht!) „und die Unterscheidung zwischen guten, gehorsamen und bösen, ungehorsamen Untertanen“ (55). Die vor allem in den dreißiger Jahren besonders verfochtene Theorie, daß die evangelische Bewegung in Österreich das Werk von „Ausländern“ sei, wird bei Ortner, wenn auch behutsam, artikuliert – von der Abfassung der 24 Artikel bis hin zur Bittschrift der 19.000. 24 Artikel: „Die kundige Hand eines Ausländers (?) dürfte bei der Abfassung dieser Bauernschrift Hilfe geleistet haben“ (55). Daß in ihnen „auch solches hineinfloß, was wohl schwer der Mentalität der Salzburger Bauern entsprochen haben konnte“, dürfte weit eher auf die 1525 fast allenthalben feststellbare Übernahme von Anregungen der „Artikel der Bauernschaft in Schwaben“ zurückzuführen sein. Man sollte nicht auf Grund von Klischees urteilen (56): „Das Luthertum galt den Salzburger Bauern zunächst als neue Glaubensmeinung, die sich als Kritik an den bestehenden Verhältnissen eignete. Im Vordergrund standen aber Elemente des Wiedertäuferums, wodurch eine strenge Trennung dieser beiden Richtungen nicht genau vorgenommen werden kann. Das radikale Täuferum entsprach viel mehr dem harten Menschentyp der Gebirgsgeue“ (!) „als das“ (!) „in der Bauernfrage konzessionsbereite Luthertum, das sich auf die Seite der Obrigkeit gegen die Untertanen stellte“ (!). Das entspricht nun wirklich nicht dem Forschungsstand von 1981, sondern ist ein Amalgam Smirinscher Thesen mit völkischer Mentalitätskonstruktion. Die von Ortner (56 ff.) für Salzburg bezugten wenigen Taufgesinnten waren schon zahlenmäßig nicht in der Lage, die Mentalität der Salzburger zu prägen. Daß das österreichische „Luthertum“ in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts stark von der Frömmigkeitsstruktur der „Oderdeutschen“ geprägt war, scheint Ortner nicht zu erwägen, daß sich in Österreich ein Luthertum 1525/26 auf die Seite der Obrigkeit gegen die Untertanen gestellt hätte, ist wohl kaum beweisbar. Sehr instruktiv ist die Wiedergabe des Visitationsberichtes von 1528 (58 ff.). Ob die hier auftretende Gestalt des Mönches Georgius mit dem als Lutheraner eindeutig bezugten Märtyrer Georg Scherer identisch ist, bleibt ungeklärt. Bei aller Verschlossenheit der nach 1526 frustrierten Bauern wird doch die Existenz lutherischer Bücher, der Besuch lutherischer Buchführer, vereinzelt auch lutherische Predigt bezeugt – „lutherisch“ selbstverständlich im Sinne des frühen 16. Jahrhunderts verstanden –, Täufer werden nach Ortners Darstellung kaum erwähnt, der folgert (64): „Anhänger der Wiedertäufer gab es vermutlich in allen Pfarrgemeinden. Lutherische, wie sie hierorts genannt wurden, traten wenig in den Vordergrund“. Diese Wertung

scheint doch überzogen zu sein. Richtig ist die Analyse (die auch auf habsburgische Gebiete zutrifft), daß gegen Wiedertäufer weit schärfer vorgegangen wurde als gegen Lutheraner (65): „Die Grenzlinien gegenüber dem Luthertum scheinen noch nicht scharf gezogen, sofern sich Lutheraner an die Bestimmungen der Landesordnung hielten und kein Aufsehen erregten“. Wo sie aber Aufsehen erregten, wurde eben überall demonstribativ auch ein Lutheraner hingerichtet – ein Tauber in Wien, ein Käser (Kaiser) in Oberösterreich, ein Scherer in Radstadt usw.

Die Reformversuche werden sehr schön dargestellt (66 ff.). Bei der Wahlkapitulation Michael v. Kuenbergs (1554–1560) muß dieser sich erstmals eidlich verpflichten, nicht von der katholischen Religion abzuweichen und die Untertanen beim alten Glauben zu halten (69). Trauttmansdorffs Visitation 1555 zeigt bereits den brennenden Wunsch eines Großteils der Bevölkerung nach dem Abendmahlssempfang unter beiderlei Gestalt (73) („nicht überall vorhanden“). Bei Aussagen etwa in St. Veit, einige hätten angefragt, ob sie das Hl. Abendmahl sub utraque empfangen könnten: „Doch habe dies niemand ausdrücklich gewünscht“ (70), ist ja immer mitzubedenken, daß Abendmahlsspendung wie Abendmahlssempfang sub utraque mit der Todesstrafe bedroht war. In Wagrain lief man bereits in die Gosau und nach Haus im Ennstal aus, wo ein Priester (Deckname: Christianus) das Abendmahl sub utraque reichte. In St. Johann hat die Hälfte der Kommunikanten noch nicht „sub una“ kommuniziert. In der Gastein kommunizierten 5000 sub una, 2000 forderten das sub utraque, wollten zum Teil noch am Jüngsten Tage über die „schreyen“, die ihnen das Abendmahl sub utraque vorenthielten. Als daraufhin der Pfarrer die Strafbestimmungen verlas, wollten trotz der angedrohten Todesstrafe 15 sub utraque kommunizieren. Auch in Lungau in Tamsweg, wird die Forderung nach dem „sub utraque“ laut (71 f.). Die Schwierigkeit, diese vielschichtigen Aussagen richtig zu interpretieren, ist groß. Es scheint beides möglich: Im Insistieren einer Minderheit auf das bei Todesstrafe verbotene „sub utraque“ die Spitze eines Eisberges zu sehen; dann kann und muß man wohl von einer evangelischen Mehrheit sprechen (dagegen Ortner, 72 f.) oder man erklärt (Ortner, 74): „Die Entfremdung von der katholischen Kirche . . . bedeutete nicht in jedem Falle einen Wechsel zum Protestantismus“. Diese Aussage ist aber nur möglich, wenn man, wie Ortner (75), postuliert: „Auch der Wunsch, die Kommunion unter beiden Gestalten zu empfangen, war bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts noch kein unterscheidendes Merkmal einer Konfessionszugehörigkeit“. Seit Jacobello von Mies ist der Kelch Symbol protoreformatorischer und reformatorischer Frömmigkeit. Diese Sehnsucht, das Hl. Abendmahl nach der Einsetzung Christi zu empfangen, ist urevangelisch und *das* Unterscheidungsmerkmal im konfessionellen Bereich. Ortner konzidiert ja im Falle Lodinger und der Gastein, daß es den „Sympathisanten der lutherischen Lehre“ um mehr ging als um äußerlichen Protest (76), um fast unmittelbar darauf das H. Abendmahl als antikatholische Propagandamedium zu instrumentalisieren (76): „die hartnäckige Verweigerung der Kommunion unter beiden Gestalten“ wurde (auch in den Augen Ferdinands I. und Albrechts V.) „von den Protestanten als wirksamstes Agitationsmittel unter dem Volk benutzt . . ., um den Haß gegen die Kirche zu schüren“. Daß hinter religiösen Primärforderungen soziale, politische, ökumenische Sekundärforderungen nachgereiht wurden, ist ein bereits 1525 deutlich sichtbarer Vorgang. Ähnlich war es bei der berühmten Supplikation der Gerichte Bischofshofen, St. Johann, St. Veit und Großarl 1563, als das „Auslaufen“ erneut streng verboten worden war (76 ff.). Es geht hier sicher *primär* um den Laienkelch, aber eben nicht im Kontext einer römisch-katholischen Messe.

Es geht um das *evangelische* Abendmahl. Darum ist die gnesiolutherisch geprägte Supplikation der vier Gerichte (82) kompromißlos. Gnesioluthertum und Flacianismus werden hier leider verwechselt, Gallus im Gefolge philippistischer Polemik zum Flacianer gestempelt und vom Salzkammergut und der Steiermark wird gar gesagt (83): „wo je nach Übergewicht der Richtungen einmal die strenge flacianische, dann wiederum die pazifistische Richtung Melanchthons den Sieg davontrug“. Daß die Gewährung des Laienkelchs (wohl kaum um der zeitlichen Verbindung mit der Minirevolte 1564/65, 77 f.) zu einer „Scheidung der Geister“ (79) führte, ist sicher richtig gesehen, aber doch wohl, weil die Gewährung des Laienkelchs die zahlenmäßig große evangeli-

sche Bewegung verstärkte. Auch wenn sicher nicht die gesamte Bevölkerung im Gebirge, wo immerhin Generationen später ein Gutteil der Bevölkerung um des Glaubens willen emigrierte, evangelisch gesinnt war, kann man nach dem Kelchverbot und Kommuniensgebot Johann Jakob von Kuen-Belasy 1571 nur sagen, „daß sich die meisten . . . fügten und wiederum die katholische Messe besuchten“, aber doch nicht ergänzen: „Ein geringer Teil jedoch blieb im Herzen lutherisch“. Die Herzen sind schwer zu überprüfen! Die „Geheimprotestanten“, die, die evangelisch sein *wollten* (bei selbstverständlich angesichts des Fehlens geregelter Betreuung durch evangelische Pfarrer und Lehrer usw. oft ungenauen Religionskenntnissen), werden *so* gereiht (81): „Auch unter den Anhängern der neuen Lehre führte die allgemeine Verwirrung zu Kämpfen um das ‚echte Luthertum‘. Denn der Kreis der Sympathisanten für das ‚Neue‘ war groß. Er setzte sich zusammen aus: gegen die katholische Kirche mit Haß Erfüllten, Wiedertäufern, halsstarrigen religiösen Eigenbrötlern, Abergläubigen, ‚Atheisten‘, die weder zum katholischen noch zum lutherischen Bekenntnis hinneigten und beides ablehnten, Anhänger verschiedener Prädikanten, Katholiken, Rebellen, gebildeten Bürgern, Handwerkern und Knappen, Bauern, die lesen konnten, Beamten, Bücherverkäufern, abgefallenen Geistlichen, Bergwerksunternehmern usw. Ihnen allen fehlte aber eine einheitliche Organisation und vor allem der Schutz mächtiger Adelhäuser . . .“. Nun, es gab in der Kirchengeschichte immer wieder auch eine „ecclesia pressa“ von „Katholiken“. Sollte eine solche katholische *ecclesia pressa* von einem evangelischen Kirchenhistoriker so „aufgelistet“ werden, welchen – berechtigten – Aufschrei der Empörung gäbe es bei unseren katholischen Mitbrüdern! Daß beim „Auslaufen“ frömmigkeitsgeschichtliche Motive der Pongauer (für Gosau und gegen Schladming, nach Vertreibung der Flacianer) eine Rolle spielten, daß ein Teil der St. Johanner lieber nicht zum Abendmahl ging, als zu nichtgnesiolutherischen Predigern auszulaufen, stimmt (83) – aber auch im katholischen Bereich gab es bekanntlich spannungsreiche Auseinandersetzungen der von den Orden getragenen „Fraktionen“! Auch die religiöse Unwissenheit spielte eine Rolle, und daß die Kommuniensverweigerer ihre Heimat nicht verlassen wollten, stimmt, wenn freilich nicht in *dem* Gefälle (84): sie „wollten . . . nicht als Lutheraner gelten und das Land verlassen“. Aber daß es sich „bei der weitaus größten Gruppe“, die um 1571 und nach 1580 „in Schwierigkeiten geriet“, „nicht um Lutheraner, wie dies fälschlicherweise immer behauptet wird“ (!) „handelte“, daß „die erzbischöfliche Regierung späterer Zeit“ „mit Recht“ beschlossen habe, „daß es sich allgemein . . . nur um Auswüchse eines sektiererischen Wesens und bäuerlicher Starrköpfigkeit handle“, ist doch nicht haltbar, noch gar, ebd.: „Nur eine verschwindend kleine Minderheit versuchte, durch Lektüre, Schriften . . . dem genuinen Luthertum treu zu bleiben“. (Nun, wie groß war der Prozentsatz anderer Konfessionen in aller Welt, die in einer *ecclesia pressa* durch Lektüre ihrer „genuinen“ Lehre treu blieben? Wird hier nicht mit zweierlei Maß gemessen?) Freilich, selbst diesen wenigen Lutheranern wird neben Gott, Evangelium, Gewissen „ein breites Spektrum eigenartiger religiöser Anschauungen“ attestiert, ihre Verfolgungssituation („sofern sie sich ruhig hielten“) bestritten (man stelle sich nur die Gewissensnot eines Katholiken vor, dem der Zugang zu den Sakramenten unmöglich gemacht würde!) und um der Frage aller Historiker (wie groß muß 1570/80 das Luthertum in Salzburg gewesen sein, daß nach vielen Generationen unterdrückter Existenz im 18. Jahrhundert noch weit über 20.000 ins Elend ziehen sollten?) vorzubeugen, wird bereits hier attestiert: „Aber es genügte ja auch nur die eidliche Willenskundgebung des einzelnen, lutherisch leben und sterben zu wollen, um als Lutheraner zu gelten“. Wenn bereits ein eidliches Bekenntnis, als (konfessionell gebundener) Christ leben und sterben zu wollen, a priori als suspekt erscheint, wird ein historisches Urteil fast unmöglich.

Der Abschnitt „Katholische Reform und Gegenreformation“ (87 ff.) will zeigen, daß „alle gegenreformatorischen Maßnahmen der Erzbischöfe nicht nur ein Kampf gegen den Protestantismus, sondern auch Ausdruck der Selbstbehauptung des geistlichen Fürstentums“ (87) sind, und daß katholische Reform und Gegenreformation einander ergänzen und durchdringen (88). Die bekannte Funktion der Wahlkapitulationen wird erneut betont, die Bedeutung der Klerikerreform wird gewürdigt, die gegenreformato-

rischen Maßnahmen (ewige Landesverweisung bei Auslaufen, bei Verbreitung evangelischen Schrifttums, bei Hausandachten – hier: „in Fällen des unerlaubten Verlassens des Erzstiftes, des Buchhandels, der geheimen Zusammenkünfte“, 93) werden verharmlost. Mehr als zehn Jahre nach der Reformsynode 1569 mußten vergehen, bis „jene Männer“ in Salzburg „die entsprechenden Ämter und Vollmachten erlangten, die . . . gezielt gegenreformatorische Maßnahmen gewährleisten“ (94). Die evangelischen Exulanten sind primär Wirtschaftsflüchtlinge. „Die respektable Haltung *Martin Lodingers* . . . fand so gut wie keine Nachahmer. Vielmehr handelte es sich bei den geheimen Auswanderern um solche, die in der Heimat ein arg verschuldetes Bauerngut zurückließen“ (96). Hier wäre zu fragen, ob nicht erst nach dem Exulieren Güter für Gantfälle (wie 1731/32) reif wurden? Ob nicht ein Fall wie der Lienhart Stegers, der als Exulant nach Regensburg zog und Schulden zurückließ (70), zumindest verständlich war? Ob das Verkaufsverbot ohne Erlaubnis des Erzbischofs nicht doch primär das Exulieren erschweren sollte? Über die 1582 aus der Stadt Salzburg hinausgedrängten Lutheraner wäre doch wohl mehr zu sagen als (97): „Eine nicht näher bekannte Anzahl von Bürgern verließ daraufhin das Erzstift“. Das Abhängigmachen der Trauung von Zwangsbeichte und Kommunion der Brautleute und von der Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses der Trauzeugen wurde von evangelischen Christen (Beschwerde des Georg Fröschl aus Thalgau, 98) als besondere Härte empfunden. Daß die Rekatholisierung des Flachlandes und der Städte „ohne größere Schwierigkeiten“ zustande kam, während nur über 80 Mühlendorfer (denen ein Prädikant gesagt hatte, wer das Sakrament unter einer Gestalt empfinde, sei verdammt) auf dem sub utraque beharrten, führt Ortner (98 f.) zu dem Schluß: „Das übliche Argument, wonach durch die Nähe der landesfürstlichen Zentralgewalt eine Rekatholisierung schneller und leichter durchführbar war, ist meiner Meinung nach nicht stichhaltig“. Sollte diese (unwahrscheinliche) Hypothese zutreffen, wäre Salzburg ein völlig singuläres Phänomen im österreichischen und oberdeutschen Raum. Auch im Gebirge „wähten sich alle“ „mit Ausnahme einer Minderheit“ „noch der katholischen Kirche trotz vieler Vorbehalte zugehörig“. Nur das Murren und die „Agitation“ (warum *nie*: Verkündigung?) lutherischer und flacianischer Prädikanten förderten den „Lösungsprozeß“ (99). „Es muß jedoch angenommen werden, daß nicht wenige der überwiegend ungebildeten bäuerlichen Landbewohner“ (nach allem, was wir wissen, erst recht der gebildeten Städter) „in große Wissensnöte um ihr Seelenheil gerieten“, als ihnen der Empfang des Hl. Abendmahls nach der Einsetzung Christi verboten wurde (100). Auch reiche Bauern ließen ihre Kinder von österreichischen Lutheranern taufen (100). Daß die „Behörde in Salzburg so gut wie alle Entschuldigungsgründe der Bauern gelten ließ“, daß selbst Georg v. Kuenburg „in den Gebirgsgauen zu Milde und Vorsicht“ neigte, dürfte doch wohl sehr massive wirtschaftliche Gründe gehabt haben (101). Daß es den evangelischen Christen schwer war, die Umfunktionierung des hl. Ehestandes in ein Medium katholisch-tridentinischer „Gleichschaltung“ zu akzeptieren, ist wohl verständlich: Was heißt dann die „propagandistisch sehr geschickt verwendbare“ „lutherische Ablehnung des Ehesakramentes?“ (102). Wolf Dietrich (102 ff.) wird in seinen ehrgeizigen Plänen „zur Wiederherstellung der Glaubenseinheit“ gewürdigt. Die Exulanten nach dem überhartem Mandat von 1588 aus der Hauptstadt Salzburg, die zur sozialen Oberschicht gehören, werden als primär nicht aus Glaubensgründen handelnde freiheitsdurstige Gegner des autokratischen Kurses des Erzbischofs hingestellt, da hier ja nun wirklich das Auswanderungsmotiv der Verschuldung und Bereicherungsgier wegfällt: „Waren für diese Emigranten keine sozialen Gründe ausschlaggebend, so waren dennoch auch nicht Glaubensgründe allein maßgebend. Das entscheidende Moment lag in der unberechenbaren Vorgangsweise des jungen Landesfürsten“ (104). In der Gastein machte der Realpolitiker Wolf Dietrich Konzessionen, weil führende Gewerker lutherisch waren, seit 1560 die Montanindustrie sowieso rückläufig war und keine neuen evangelischen Christen „geworben“ werden durften (105). Das sogenannte Wiedertäufermandat von 1593 diente wirklich dazu, alle evangelischen Aktivitäten zu unterbinden (106). Wieweit der Pfleger von Zell, Kaspar Vogl, der – zusammen mit zwei Bauern – 1606 hingerichtet, später von den evangelischen Salzbergern als Märtyrer beansprucht wurde, Kontakte zur evange-

lischen Bewegung hatte, wird nicht hinterfragt (107). Exulanten in der ersten harten Religionsphase Wolf Dietrichs waren herabgewirtschaftete Bauern und arbeitslose Bergesellen, die das Luthertum als Vorwand vorschoben (106): „Die Regierung wußte bereits, daß auf Grund der schlechter werdenden Ertragslage viele einheimische verschuldete Bauern und vor allem auch ärmere Knappen das Erzstift anscheinend unter dem Vorwand des Luthertums verließen“. Fast scheint es: Verlassene Reiche aus Glaubensgründen das Land, tun sie dies aus Vorsicht vor einem unberechenbaren Autokrator, verlassen Arme das Land, dann aus wirtschaftlicher Not – *Religion ist nur ein Vorwand!* Die Erlaubnis, einen evangelischen Friedhof in der Gastein anzulegen, „ging nicht etwa auf protestantenfreundliche Gesinnung zurück“, sondern entsprach den kirchlichen Bestimmungen, daß Ketzer nicht in geweihter Erde liegen dürften (108) – während Ortner selbst (etwa 101) darauf verweist, daß man zuvor an anderen Orten evangelische Bauern außerhalb des Friedhofs beisetzen ließ, ohne ihnen wenigstens kurzfristig einen evangelischen Friedhof zu gestatten. Daß Wolf Dietrich von seinem Kurs der Härte ein wenig abging, hat bei weitem nichts mit Toleranz zu tun – er erkannte nun die auf Grund des Mangels an katholischen Priestern „erschreckende Unkenntnis und den Aberglauben“ (107) als das „Hauptproblem“ der Zeit. Wolf Dietrich war ein „Risikofaktor“, besaß als Konkubinarier „nicht die Kraft zu einem priesterlichen und bischöflichen Vorbild“, trat nur aus wirtschaftlichen Erwägungen nicht der „Liga“ bei und erschwerte mit seiner Gefangennahme und Abdankung „die Durchführung der folgenden Gegenreformation und Reform“ (109 f.). Markus Sittikus, „der dem katholischen Glauben“ „bis dahin“, „treuest ergebene Erzbischof“ (111), aktivierte das gesamte religiös-kirchliche und caritative Leben in den Pfarrgemeinden. Die Gegenreformation, die – nach dem Vorbilde der in Innerösterreich geübten „Terrormaßnahmen“ gestaltet, die Visitatoren Johannes Giechtl und Johannes Franz Gentilotti hatten sich dort ihre Sporen verdient (112) – als konzertierte Aktion von Kapuzinermissionaren und gegen die antwortverweigernden Bauern mit Stockhieben vorgehenden Soldaten (117) erfolgreich blieb, wird stark nach der Wertung des ja extrem protestantenfeindlichen Johann Stainhauser gezeichnet, der einerseits die Evangelischen als Bedränger und Verspottter der Bekehrten [„lauter verzagte plunzen“, (116)] und andererseits die Exulanten als teilbeschäftigte Holzarbeiter hinstellte, die „zur Winterzeit sogar im Ausland auf Arbeitssuche unterwegs waren. Diese wünschten für immer im Ausland zu bleiben, wo nicht nach ihrem Glauben gefragt würde“ (118). Daß es sich bei diesen deswegen – wo liegt hier das Exklusive? – „nicht etwa ausschließlich um Lutherische“ (117) gehandelt habe, ist durch nichts erhärtet!

Die unterschiedliche Behandlung der Vermögenden (bei denen man zuwartete) und der im Verdacht des „Ungehorsams“ (= Luthertum) stehenden Tagelöhner usw., denen keine Arbeit mehr gegeben werden durfte und die sofort des Landes verwiesen wurden, weist bereits auf die Vorgänge 1731/32 hin. Ortner postuliert, Einzelzahlen in Frage stellend, die Rückkehrwilligen einkalkulierend, daß die „auf ewig des Landes Verwiesenen insgesamt unter 1000 Personen“ (!) gewesen sein durften. Nach dieser 1615 abgeschlossenen Aktion wurden Kirchen und Kapellen, in denen erklärte Lutheraner beige-setzt waren, nach Entfernung ihrer Grabstätten neu konsekriert (118). Zwei auffällige Details entsprechen den auch in den habsburgischen Erblanden anzutreffenden Phänomenen: Einzelne Seelsorger suchten ihre (geheimprotestantischen) Gemeindeglieder vor dem harten Zugriff der Beamten zu schützen (122) – und unter den Exulanten waren besonders viele Frauen (123), desgleichen unter den Ungehorsamen und Beichtverweigerern! Ortner hat durchaus recht, daß sich die aus diesen Gewaltaktionen resultierende „Unterwerfung und Heuchelei wohl schlecht mit dem Luthertum und Katholizismus vereinbaren“ läßt (123) – aber das ist ein offenkundiges Problem des Kryptoprottestantismus, der unter antichristlichen Regimen lebenden Christen überhaupt: Um nicht die Heimat zu verlieren, versucht man, zu „überwintern“, so zu tun, als ob, in der Hoffnung, nach kurzer Zeit würde eine Änderung eintreten. Religion und sonstige Existenzbedingungen lassen sich in concreto kaum trennen: Wenn daher Ortner die Verzahnung von Glauben und Unzufriedenheit betont, müßte doch gefragt werden, ob ein keine Unzufriedenheit äußerndes, permanent bibellesendes und chorälesingendes, für den



lieben Erzbischof betendes [all das gab es ja, wenn auch nicht generell] Salzburger Luthertum *auch nur promillemäßig* ein weniger hartes Los gehabt hätte? Paris Graf Lodron war keineswegs tolerant, nur Realpolitiker, und führte daher die Gegenreformation nur behutsam weiter (126): Freilich hoffte etwa die Bauerschaft im Gebiete Altenmarkt auf den Sieg der Protestanten und damit auf „Glaubensfreiheit für die Welt“. Daß kein Solidarisierungseffekt 1626 im lutherischen Lager erfolgte, ist leider generell zu sehen (auch in habsburgischen Landen) – das deutet auf Kirchenturmshorizont, nicht aber auf „Fehlen des Luthertums“ hin.

Der Katholizismus feierte 1628 einen Triumph, auch der Priestermangel konnte behoben werden. Da Lodron seinen Untertanen „in ausreichendem Maße Verdienstmöglichkeiten“ gab und für die „Arbeitsplatzbeschaffung“ sorgte, kam es „zu ungeheuerlichem Gehorsam“, was „ein Auswandern aus wirtschaftlichen oder (und) religiösen Gründen überflüssig erscheinen ließ (134). Seit 1654 war für Salzburg das IPO verbindlich, auch wenn sich Habsburger und Wittelsbacher weder an das Normaljahr noch an die Gewährung garantierter häuslicher Religionsausübung hielten (137 f.), zumal der „immerwährende Reichstag“ „im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus so gut wie keine Bedeutung“ hatte (138). 1649 kam das Land Salzburg in größte wirtschaftliche Schwierigkeiten, allein 1650–1652 durften 94 Männer (darunter weder ein Bauer noch ein Knappe) mit 75 Frauen und 223 Kindern mit behördlicher Erlaubnis das Land verlassen (139). Evangelische Bücher wurden freilich immer wieder gefunden (140), wobei sicher auch die „Saisonarbeiter“ in protestantischen Gebieten, wie – auch in den habsburgischen Landen – „Krämer und Buchträger“, den im geheimen weiterexistierenden evangelischen Christen Lektüre besorgten. Seit Max Gandolf v. Kuenburg (1668–1687) änderte sich (142) das religiöse Klima, da nun „die innere Zustimmung“ und nicht nur der äußere Gehorsam gefordert, daher mit rigoroser Überwachung gezielt in „den persönlichen Gewissensbereich der Untertanen“ eingegriffen wurde (142 f.). Nach den Aussagen der Geistlichen im Gebirge kam kaum Sektiererum vor, gelegentlich gab es Besitzer ketzerischer Bücher, in Taxenbach sprach Veit Scheenecker öffentlich gegen das Fegefeuer (144), doch brachte im Dekanat Werfen „Bauerngesindel“ von der Sommerarbeit in Württemberg und Schwaben lutherische Lehren und ketzerische Bücher nach Hause (145). Die Tarnung schien perfekt: Die Bauern, etwa in St. Johann, gingen, so weit sie mußten, aber nicht weiter: Sie besuchten am Sonntag die Kirche, weigerten sich aber, Rosenkränze zu tragen oder zu beten (145). Seit 1673 wurden die aus der Fremde heimkehrenden Salzburger einer Prüfung unterzogen, kamen sie aus evangelischen Territorien, mußten sie ein katholisches Glaubensbekenntnis ablegen (146). Seit 1673 häuften sich in Einzelfällen antikatholische Provokationen (146 f.). Der Jackl-Prozeß wurde gebührend gewürdigt (147 ff.); 133 von 198 Verhafteten wurden gerichtet (der Zauberer Jackl selbst freilich nie gefaßt), 1680 wurde das fahrende Volk usw. ausgewiesen. *Ortner* stellt zu Recht eine Verbindung mit dem nun rigoroseren Vorgehen gegen „Ketzer“ mit dem gegen Hexen her (150 f.). Andererseits setzt eine kleinkarierte Kritik am Klerus in geheimprotestantischen Zentren ein (151 ff.), nach *Ortner* (153) als „ein willkommenes Ablenkungs- und Täuschungsmanöver . . .“, um die eigene protestantische Gesinnung nach Außen hin wirksam zu verbergen . . .“, was letztlich zur Klimaverschlechterung führte und irreversible Maßnahmen setzte. Im Vorgehen gegen die Deferegger und Dürnberger sieht *Ortner* zu Recht eine Vorwegnahme der Ereignisse 1731/32 (153 f.), postuliert aber: „Ohne Zweifel kam dem religiösen Aspekt einige, aber nicht ausschließlich entscheidende Bedeutung zu. Nur bei ganz wenigen Personen – in der Masse überhaupt nur vereinzelt – standen religiöse Anliegen im Vordergrund“. Soweit damit nur „der entscheidende Vorwurf den absolutistischen Staatsapparat und seine Machtomnipotenz“ trifft (153 f.), ist dagegen nichts zu sagen: Aber eine Übertragung auf die Opfer ist glaubensfern. Da lassen sich Menschen in Winterszeit, bei Einbüßung eines Gutteils ihrer spärlichen Habe, aus der geliebten Heimat verjagen, müssen – Höhepunkt eines konfessionell getarnten unchristlichen Sadismus – ihre lieben Kinder zurücklassen, könnten dieses Schicksal durch ein Bekenntnis zum Katholizismus abwenden – und sollten „nur vereinzelt“ aus Glauben gehandelt haben? Die Berufung auf Dissertori, daß manche „Auswanderer“ –

der Begriff richtet den, der ihn verwendet – um erhoffter wirtschaftlicher Vorteile willen und aus Verführung so gehandelt hätten (163), bringt *nichts*, was die ursprüngliche Motivation anlangt. Immer kamen Vertriebene, die es fern der Heimat, der Verwandten usw. nicht aushielten, zurück und baten um Landeshuld: Was hätten denn diese anderes sagen sollen, als daß es ihnen nicht um die Religion gegangen wäre? Ein Bekenntnis, standhafter Lutheraner zu sein, hätte doch jede Hoffnung zunichte gemacht. Daß die Vertriebenen evangelisch waren, stimmt sicher ebenso wie die Tatsache, daß katholische Glaubenselemente in Einzelfällen in das Glaubensleben integriert wurden. Daß sich aber Menschen, die dem evangelischen Christentum nach der CA ergeben waren, zwar damals wie heute Lutheraner, Protestanten, oft auch Katholiken nennen ließen und lassen, zeigt weder konfessionelle Sorglosigkeit noch Desorientierung an! Ortner (159): „Die Annahme, daß es sich bei ihnen um eigenwillige lutherische Sektierer handeln könnte, war ohne Zweifel berechtigt, denn sie selbst nannten sich in ihrer Heimat weder Protestanten noch Lutheraner, noch wollten sie mit den Katholiken übereinstimmen. Um so lebhafter bezeichneten sie sich im Ausland als Anhänger des Augsburgerischen Bekenntnisses“. Das ist bis heute so – evangelische Österreicher nennen sich nicht Protestanten etc.

Es ist entwürdigend, seine Überzeugung um seiner Existenz willen verheimlichen zu müssen! Ist der Entwürdigte schuld oder der Entwürdigter? Sicher, Toleranz wurde noch selten geübt, aber sie kam vor, primär, aber nicht ausschließlich in Gebieten mit evangelischer Mehrheit. Es gab in deutschen Erzstiften geduldete Protestanten (keine Vollbürger freilich), die in benachbarten evangelischen Territorien zum Gottesdienst und zum Hl. Abendmahl gehen durften (Köln). Es gab die IPO-mäßig vorgesehene Möglichkeit der Toleranz der Hausandachten usw. Niemand *mußte* in Salzburg und Tirol die wohl aus dem 16. Jahrhundert stammenden tausend lutherischen Deferegger verfolgen! Ortner (156 f.): „In der Öffentlichkeit waren sie nicht bereit, sich von den Katholiken zu unterscheiden, und bekannten sich zur Landesreligion. Dieser Aspekt ist ja auch später bei den ‚Geheimprotestanten‘ der Salzburger Gebirgstäler nahezu lückenlos vorherrschend und läßt sie – auch wenn man ihre besondere existentielle Lage zu verstehen sucht – nicht im besten Lichte oder etwa gar als Glaubensbekenner und Märtyrer der Wahrheit erscheinen. Die ganze sogenannte religiöse Bewegung im Defereggental schleppte von Anfang bis zum Ende ein ungesundes Ausmaß an Verstellung, Heuchelei, Täuschung, Bekehrungskomödien und öffentlicher Irreführung mit sich“. Es dürfte schwer sein, im Untergrund anders als durch Dissimulieren „Glaubensbekenner“ zu sein. Heuchelei (der Begriff taucht immer wieder auf) ist sicher kein edles Unterfangen – aber wie verwerflich ist es dann, ändern Heuchelei durch die Alternative „Glaube oder Heimat“ aufzuzwingen! Es ist immerhin eine Zeit *nach* 1648, um die es hier geht, eine Zeit, in der der Toleranzgedanke längst artikuliert, im Reichsrecht vorgesehen, in dem evangelisch dominierten Großfürstentum Siebenbürgen seit über einem Jahrhundert praktiziert worden war. Wie setzen die Salzburger und Habsburger das in die Praxis um? Sie nahmen die Kinder als Geiseln, zu ihrer Versorgung das halbe Vermögen – und das wider das Reichsrecht! Daß ein Teil der, sei es um ihres vorgeblichen Seelenheils, sei es um der lange nachwirkenden Herrschaftsstrukturen willen (164: „wodurch die Bauern von der Herrschaft gleichsam als Leibeigene und persönlichen Inventar des Grundes und Boden betrachtet wurden“), zurückbehaltenen, über 300 zählenden Kinder 1691 den Eltern zurückgegeben wurde, daß zudem mehr als 56 Kinder zwischen 1685 und 1694 von ihren Angehörigen entführt wurden (164), ändert nichts an der Grausamkeit dieser Maßnahme von Herrschern, die doch den Anspruch erhoben, Christen zu sein. Ortners Empörung (169) scheint aber mehr dem Faktum zu gelten, „mit welcher Unverfrorenheit und Täuschung die Behörden hinters Licht geführt wurden“, als der Tatsache, daß „Fluchthelfer“ nötig waren, um wenigstens einigen Gruppen das Schicksal eines Josef Schaitberger, der seine Kinder zurücklassen mußte und als Erlös seines Gutes – 10 fl. erhielt (68), zu ersparen.

Einerseits sieht Ortner besonders klar, daß es „im Spiel der absolutistischen Mächte“ „nur einen Verlierer geben“ „konnte“: „den einzelnen Untertanen“ (170), andererseits muß er doch durch Distinktionen die vom Regime gegen die „Dissidenten“ verhängten

Maßnahmen rechtfertigen. Man konnte nicht evangelisch sein, ohne verbotenerweise evangelische Bücher zu besitzen, seine Glaubensbrüder zu beherbergen – und damit die Behörden zu täuschen –, illegal die Grenze zu übertreten (schließlich gab es evangelische Christen, Knappen, die am Dürrenberg arbeiteten, in Berchtesgaden, wo die Verfolgung begann, 166) usw. „Da eine nicht geringe Anzahl der sogenannten Geheimprotestanten in die eben erwähnten Delikte involviert war und oft erst nach jahrelanger Beobachtung überführt werden konnte, bezog sich deren Bestrafung nicht etwa auf das Bekenntnis ihres Glaubens“ (!), „sondern ausschließlich auf die erfolgte Übertretung von Landesgesetzen. Leider wird dieser Sachverhalt in der konfessionell einseitig gefärbten Literatur allgemein übergangen. Geld-, Wachsstrafen, verschärfte Kerkerhaft, Schanzarbeit, Verurteilung zur Galeerenstrafe (sehr selten) und ewige Landesverweisung bezogen sich auf Grund der Landesgesetze nur auf die oben erwähnten Delikte. Es ist kein einziger Fall bekannt, daß jemand, der offen bekannte, Lutheraner zu sein, sonst mit den Gesetzen aber nirgendwo in Konflikt geriet“ (durch welche Kettenreaktion von Wundern hätte das ein aktiver evangelischer Christ vermeiden können?), „eine der erwähnten harten Strafen bekommen hätte. Niemand wurde allein seines Glaubens wegen ‚ewig des Landes verwiesen‘. In allen ‚reinen‘ Glaubensfällen wurde die einfache Landesverweisung ausgesprochen . . .“.

Schaitbergers Leben und Wirken wird ausführlich gewürdigt, nicht ohne Seitenhiebe (172, auf „die maßlos übertriebene Verherrlichung der Exulanten als ‚Martyrer des Glaubens‘, wie dies besonders im 18. Jahrhundert propagandistisch betrieben wurde“). Ortner will (176) „die idealisierte Bekennersicht“ (?) „und unhistorische Legendenbildung Schaitberger selbst nicht zur Last legen“, wohl aber den Herausgebern seiner Schriften. Schaitbergers Zeugnis, er habe die Sendbriefe „ohne jemens Beyhülfe“ verfaßt, wird bezweifelt (177: „Wie weit das umfangreiche Kompendium der Sendbriefe von ihm allein stammt . . .“), eine Analyse der von ihm benutzten Schriften – immerhin zitiert er Luthers Briefwechsel mit *der* Selbstverständlichkeit wie der Salzburger Laienprediger Hans Mosegger Augustinus –, wäre wichtig. Schaitbergers Stellung, spätreformatorischer Frömmigkeit verhaftet, in den Konflikt zwischen Spätorthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung hineingezogen, sieht Ortner zu Recht als die eines Mittlers zum Salzburger Geheimprotestantismus an, der die Gewissen geschärft habe.

Unter Thun und Harrach (1687–1727) „gelang es zwar, eine offene Solidarisierung lutherischer Sympathisanten“ (!) „zu verhindern“, nicht aber, Kontakte zu Emigranten und Saisonarbeitern zu unterbinden (179). Daß man im 18. Jahrhundert in der Religion ein wirksames Mittel zur Disziplinierung der Untertanen sah, daß es 1717 ein religiöses Erwachen gab, daß es der Obrigkeit nicht ausschließlich um das Seelenheil ging, ist richtig gesehen, doch wird das eingeschränkt (180): „Ebensowenig stichhaltig wäre die Behauptung, daß es sich beim Geheimprotestantismus in den Alpenländern zu dieser Zeit nur um ein religiöses Phänomen gehandelt hätte“. Rein religiöse Phänomene gibt es kaum. Aber sollte damit die Priorität religiöser Anliegen der Geheimprotestanten bestritten werden, wäre der Trend dieser Aussage sehr suspekt.

1687/88 legte das Domkapitel Thun in beiden Fassungen der Wahlkapitulation auf Intoleranz gegenüber allen Anderskonfessionellen fest, die Beamten sollen mit allen Mitteln der katholischen Religion Geltung verschaffen. Die Überwachung wurde verschärft. Umgekehrt blieb der geheimprotestantische Teil der Bevölkerung den Festgottesdiensten fern. (Ortner, 182; „nicht so zu interpretieren, daß darin bereits ein Hang zum Protestantismus Ausdruck gefunden hätte“; es gab „einige materiale“, „keine formale Häretiker“). Thun legt es auf eine klare Scheidung zwischen Katholiken und ungehorsamen „Sektierern“ an, die zu Aufrührern nach habsburgischem Vorbild gestempelt wurden (183). Die Obrigkeit versuchte „eine freiwillige Auswanderung, Landesverweisung oder sonstige Bestrafung“ zu erreichen (diese Zusammenstellung verrät ungewollt, was von der Feststellung, die Emigration der Angesehenen 1731/32 sei ja „trotz aller gegenteiligen Behauptungen – doch eine freiwillige“ gewesen, (253), zu halten ist). „Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß den lutherischen Inklinanten“ – „als dezidierte Geheimprotestanten“ (wie können diese Glieder einer ecclesia pressa denn definiert werden?) „kann man sie wohl kaum bezeichnen – oftmals gar keine andere Wahl blieb,

als zu heucheln und sich nach außen hin als gute Katholiken zu geben. Denn eine Auswanderung allein des Glaubens wegen brachte viele Schwierigkeiten mit sich . . .“ (184). Die Pfarrgeistlichkeit wurde nun, wie sich der 90jährige Bauer Antonius Gschwandner entrüstete, „ärger“ „als Gerichtsdiener“ eingesetzt (185 f.).

Aus Einzelfällen verschuldeter Lutheraner kann man doch nicht schließen (187): „Das ausgesprochen geringe Vermögen der Verdächtigen läßt eher auf eine Sozialemigration schließen als auf eine Auswanderung der Religion halber“. Damit ist die Grundthese für 1731/32 vorbereitet: Sozialemigration statt Glaubensemigration! Dazu wäre grundsätzlich zu bemerken:

a) Gerade religiöse Minderheiten, gerade arme Leute hängen mit unwahrscheinlicher Zähigkeit an ihrer Heimat, oft weit stärker als Vertreter der Oberschichten und gar der Majoritäten! Den Exulanten ein „ubi bene ibi patria“ zu unterstellen, ist unfair.

b) Evangelische Christen lebten und leben in Mischehen. Wenn ein Emigrant in seinen alten Tagen ins Exil ziehen mußte/wollte, um dort seines Glaubens leben zu können (Michael Kössler, Wagrain, 1693/94) und seine 65jährige katholische Frau mitnehmen wollte (Ehetrennungen waren ja nicht das Anliegen der das Sakrament der Ehe „verachtenden“ Lutheraner, mitunter aber sehr wohl der Regierung des Erzstifts!), wie anders hätte er seine Frau animieren können, die Ehe aufrechtzuerhalten, als mit dem Versprechen, daß sie sich an anderen Orten besser durchbringen könnten? (187).

c) Kann man aus einer Einzelaussage, wie der des jungen Radstädter Webers Ruep Krumpfenholzer, der sich offen zum Luthertum bekannte, später mit Weib und Kind heimlich emigrierte, nicht bereit war, Geheimprotestanten zu verraten, aber aussagte: „er hätte sich erst dann zum Luthertum entschlossen, als er im Ausland von seinen Arbeitgebern und von Prädikanten aufgefordert worden sei, lutherisch zu werden. Täte er dies nicht, sagten sie ihm, bekäme er keine Arbeit und brauche auch nicht mehr zu kommen“ (188), selbst wenn der Sachverhalt stimmen sollte, einen Trend abzulesen? Nie spricht Ortner von Saisonarbeitern in katholischen Gegenden, etwa Bayerns und Österreichs, die er durchaus erwähnt, in ähnlich scharfen Tönen wie immer wieder von den „sogenannten Geheimprotestanten“.

Sehr wichtig ist die Betonung des qualitativen Unterschieds, den es gerade bei Geheimprotestanten machte, unter Thun statt eines einfachen Versprechens einen feierlichen Eid schwören zu müssen (190 ff.). Durch öffentliches Tafelumhängen und gottesdienstliche Schaustellung als Meineidiger (wenn man später etwa evangelische Schriften las) konnte der Gesinnungsterror verstärkt (freilich auch die Oppositionsbereitschaft erhöht) werden. Die Denunziantenpraxis wird von Ortner anschaulich gewürdigt (192 ff.) – wichtig ist auch das Ergebnis (194): „In den seltensten Fällen kamen denunzierte Personen ungeschoren davon. Ihr Ankläger dagegen, der Gerichtsdiener, der Pfarrer, die Pfarrkirche und auch die Religionskommission selbst wurden nach einem Aufteilungsschlüssel honoriert“. Unter Harrach (1709–1727) – der durch keine Wahlkapitulation zu intolerantem Verhalten gezwungen war – erreichte Denunziation wie Heuchelei („die menschenunwürdigsten Auswüchse an Heuchelei und persönlicher Demütigung“) ihren Höhepunkt, dazu kam eine Vertrauenskrise zwischen Volk und Klerus um 1720 (195). Der Autoritätsverlust unter Harrach wird richtig gesehen (196 ff.), aber u.E. in den Auswirkungen auf den Salzburger Geheimprotestantismus überschätzt. „Die demütigsten Bittschreiben an den Fürsten“ (in Kriegszeiten) „waren für sogenannte lutherische Glaubensbekenner in der Tat entwürdigend und beschämend“ (196).

Das 1714 erlassene generelle Verbot der Auslandsarbeit ist sicher besonders wichtig (200). Um 1720 suchte die Regierung mit der Ausrottung der Ketzerei ernst zu machen, konnte aber den „eigentlichen Drahtziehern im In- und Ausland“, die zu geschickt getarnt waren, nicht beikommen: „So traf es denn auch fast ausschließlich nur ledige Bauernburschen, Knechte, verschuldete Kleinbauern mit ihren großen Familien, die des Landes verwiesen wurden. Diesen schien es weniger um den lutherischen Glauben gegangen zu sein, als vielmehr um eine Provozierung der Landesverweisung, um sich im Ausland um eine bessere Existenzmöglichkeit umsehen zu können“. Es gibt keine stringenten Hinweise, daß dem so war.

Firmian, der strenge kirchliche Gesinnung und persönliche Frömmigkeit mit aufklärerischen Tendenzen verband, war kein finsterner Zelot (204) – sicher nicht! Doch welche Frömmigkeitsstruktur zwang einen absolutistisch herrschenden Fürsten des 18. Jahrhunderts zur Intoleranz?! Eine Vertiefung der Frömmigkeit sieht Ortner auf beiden Seiten, wenn auch erschreckende religiöse Unwissenheit vorherrscht. „Versorgt mit lutherischen Schriften durch ausländische und einheimische Buchträger und genährt von der Hoffnung auf Hilfe ausländischer protestantischer Kreise in Nürnberg, Regensburg und anderen Salzburger Emigrationsgebieten, bildete sich eine starke Sola-Fides- und Jesus-Frömmigkeit“ (besser: *verstärkte* sich die seit dem 16. Jahrhundert so beschaffene Frömmigkeit und wagte sich zu deklarieren) „unter der kleinen Schar der Salzburger lutherischen Inklinanen, denen durch die kommenden Ereignisse eine ernstzunehmende Solidarisierung breiter Bevölkerungskreise im Gebirge zuteil wurde“. Das (bedauerte) Scheitern der Jesuitenmission 1727/28 wird eingehend begründet (207 ff.), die Enttäuschung Firmians, als 1730 durchsickerte, die Evangelischen (= „Glaubensverdächtigen“) wollten lieber das Erzstift verlassen, als Glaubensartikel über Heilige, Fegefeuer, Hölle, Bruderschaften, Ablässe usw. zu akzeptieren (211), verdeutlicht. Der Geheimprotestantismus wäre sicher ohne seine Bücher erloschen (214) – freilich gab es diese seit dem 16. Jahrhundert, mochte auch ihr Absatz durch Unterstützungsaktionen der Pietisten steigen. Auch von „Solidarisierung“ (213) kann zu Recht gesprochen werden – aber doch nur von einer solchen potentieller oder aktiver evangelischer Bekenner! Das Denunziantentum erreichte 1728 bis 1730 einen neuen Höhepunkt – obschon die Verdächtigten nur im Wirtshaus unter Alkoholeinwirkung ihre wahre Gesinnung zeigten (216). Ortner meint (217 f.), die Regierung sei 1730/31 von den nicht zu stoppenden Ereignissen überrollt worden, auch sei es ihr nicht um Wiederherstellung der Glaubenseinheit, sondern – ein bekanntes Argument – um „Wiederherstellung ihrer Autorität“ (macht das für die Opfer einen Unterschied aus?) und den „Fortbestand des Erzstifts“ gegangen (der durch – sei es maximal – 30.000 evangelische Christen überhaupt nicht bedroht war!). Daß Ortner in der Darstellung des nun anhebenden Spiels der politischen Kräfte der Darstellung Mayrs folgt (219 ff.), ist sehr erfreulich. Bei der Bittschrift der 19.000 taucht die bekannte Theorie von ausländischen „Urhebern oder Mithelfern in dieser schwerwiegenden Affäre“, die nicht „reingewaschen werden sollen“, auf, auch wenn Ortner zugibt, daß sich „auch gegenwärtig das Dunkel um die Entstehung nicht erhellen läßt“ (220). Es gab einzelne Bauernprediger mit erstaunlich guten theologischen Einzelkenntnissen, denen Begriffe wie „ecclesia pressa“ zuzutrauen wären, während den „Vertrauensmännern“ in Regensburg – gegen Ortner (221), der unterstellt, daß die Salzburger Bauern alle IPO-Bestimmungen „genau kannten, wie sie auch sonst über die Vorgänge im Reiche bestens informiert waren“ – nicht zuzutrauen ist, daß sie in einer von ihnen konzipierten Schrift auf das Triennium usw. vergessen hätten!

Darüber, daß Firmian nicht verpflichtet war, den Evangelischen freie Religionsausübung zu gewähren (222), besteht allgemeiner Konsens. Nur – gab es in einer Zeit, in der die Existenz von „Gnadenkirchen“ selbst im keineswegs an der Spitze der Toleranz stehenden Habsburgerreich möglich war, nur „die Pflicht, die Glaubenseinheit seines Landes zu wahren“ (222)? Wir wissen, wie Cristani und Firmian handelten – bedauerlich genug. Aber warum muß immer wieder betont werden, daß sie – im 18. Jahrhundert – so handeln *mußten*? Selbst ein Großherzog Ferdinand I. von der Toskana, der vor dem Tode seines Bruders (1587) Kardinal gewesen war, hatte Toleranz üben und (auch aus wirtschaftlichen Gründen) Glaubensflüchtige vieler Konfessionen und Religionen (auch Evangelische und Juden) in sein Land rufen können – und in Salzburg wäre es völlig *undenkbar* gewesen – im Jahrhundert der Toleranz – den Evangelischen die Alternative „Glaube oder Heimat“ zu ersparen? Es hätte Schwierigkeiten gegeben, sicher (aber Schwierigkeiten gab es auch nach 1731/32) – aber wie positiv hätte sich eine eingeschränkte Toleranz ausgewirkt!

Der Hinweis auf den ursprünglichen Text des Schwarzacher Bekenntnisses (227) ist wichtig, ebenso das Zugeständnis, daß die evangelischen Salzburger sich betont „evangelisch“ nannten, dabei aber das Bekenntnis zur Confessio Augustana voraussetzten.

Warum sollte man annehmen, „daß allein das Bekenntnis des evangelischen Glaubens im Vordergrund des bauerlichen Anliegens“ gestanden hätte, als die erzbischöfliche Kommission ins Gebirge (wo ja auch Katholiken und Indifferente wohnten) kam: Wann hätten nicht geplagte Untertanen an religiöse Forderungen auch eine Fülle anderer Forderungen und Beschwerden angehängt? Daß viele vorgaben, bedroht worden zu sein, ist richtig, daß es „erstaunlich war, daß wohl viele evangelisch sein, jedoch nur ganz wenige als Lutheraner bezeichnet werden wollten“ (231), ist weniger erstaunlich als das Eingeständnis, es werde dem Landesfürsten bei Austreibung der Evangelischen schon kein Schaden erwachsen, gebe es doch genug katholische Holzknechte usw., die deren Besitz übernehmen könnten: „Denn bei längerer Tolerierung“ (der angeblich so wenigen Lutheraner) „würde das ganze Erzstift lutherisch“ (231).

Ab 25. Juli 1731 kam es zu dem bekannten Beschluß, als „Laiennotkirche“ vorzugehen. Aus welchen Quellen aber Ortner (233) behaupten kann: „Wahrscheinlich wollte man damit die Gewährung evangelischer Prädikanten erzwingen. Ein diesbezüglicher Rat dürfte den Bauernabgesandten bereits im Mai von seiten evangelischer Kreise in Regensburg gegeben worden sein, damit die Glaubwürdigkeit ihres Anliegens offenkundig werde und man ihnen etwaige Hilfe zukommen lassen könnte“, ist mir unklar. Daß die Salzburger Regierung wirklich annahm – auf Grund einiger Drohungen –, „daß ein Bauernaufstand bevorstünde“ (234), halte ich für unwahrscheinlich, desgleichen, daß sich „die besonnenen Köpfe unter den evangelischen Bauern“ „gegen eine Gruppe aufrührerischer Elemente, die ihren Groll offen an den Tag legten, nicht durchgesetzt haben“ (234) – denn selten gab es so friedliche und loyale Züge von Vertriebenen wie bei den „Salzburgern“. Ein Aufstandsplan der Jungen, der nur aus Berechnung („keine Chance auf Erfolg“, da „eine allgemeine Solidarisierung der Katholiken mit den bedrückten Evangelischen ausgeblieben“ wäre) unterlassen worden sein soll, dürfte kaum ernsthaft existiert haben (236).

Die Rebellionsthese der Regierung war nur ein Vorwand (237), die taktisch klug und listig durchgeführten Pläne der Regierung führten sicher „zur völligen Wehrlosigkeit der evangelischen Bauern“ (238) – nur sie waren nicht notwendig, es sei denn, man verstand unter Rebellion bereits heimliche Zusammenkünfte, illegales Entsenden einer Gesandtschaft usw. Ortners These (239), „Es ist . . . denkbar, daß Salzburg nie das Emigrationspatent erlassen hätte, wäre es nicht der kaiserlichen Unterstützung absolut sicher gewesen“, ist sehr wahrscheinlich richtig. Das Emigrationspatent enthielt „inhaltlich nichts Neues“, „was nicht zahlreiche vorhergehende landesfürstliche Mandate festgelegt hatten“ (243). Wird dadurch der Rechtsbruch, die Verweigerung des Trienniums, die Emigrationsfrist für die, die unangesessen sind, mit acht Tagen, die weniger als 150 fl. hätten, binnen einem (für die reicheren binnen zwei bzw. drei) Monaten – damit „Auswanderungstermine“ im Winter – verständlich? Aber der Wintertermin scheint Ortner nicht von besonderer Härte, da es „allgemein üblich war, Auswanderungen, Umsiedlungen, aber auch Landesverweisungen in der Winterzeit durchzuführen“ (245) – das ist unbestritten; nur: wird Unmenschlichkeit im Jahrhundert der Aufklärung menschlicher, weil sie auf lange Traditionen zurückgreifen kann? Das „unbeschreibliche Elend“ beim Marsch der Unangesessenen wird dankenswerterweise erwähnt (245 f.). Wenn die evangelische Bewegung in Salzburg nur eine so kleine Basis hatte, warum mußte man befürchten, bei der Gewährung des Trienniums würde die Bewegung auch auf die anderen Landesteile Pinzgau, Lungau, Tennengau und Flachgau übergreifen können (249)? Daß Ortner sich auf Loesche (249) beruft, der mit seinen Berliner Denkkategorien dem Problem des Geheimprotestantismus mit völligem Unverständnis gegenüberstand, ist verständlich. Nur: Loesche schrieb vor den Erfahrungen, die die letzten Generationen mit Schauprozessen usw. gemacht haben! Ortner ist Zeitgenosse. Für ihn sind denn auch die eingekerkerten meineidigen Rädelführer keine „heldenhaften Bekenner der evangelischen Wahrheit“ (249). Es ist nicht auszuschließen, daß charakterlose Großbauern um ihres Besitzes willen sich von den Emigrationslisten „streichen“ ließen (255) –, doch zu unterstellen, daß mehrheitlich die jüngeren Bauernsöhne und Bauerntöchter, weil sie daheim nichts zu erwarten hatten, dem preußischen Einladungs-patent („es machte nicht einmal vor dem ehelichen Band halt“)

gefolgt seien, erfüllt doch mit Scham (255). Der Verzicht auf Heimat ist so gravierend, daß ihn wohl nur einer leisten kann, der, mit Weib und Kind ins Elend ziehend, das Leben seiner Angehörigen riskierend, primär aus Glauben, aber doch nicht aus Gewinnsucht, handelt. Ist ein solcher aber kein „Bekenner“?

Sicher ist es Legende, daß die Vertriebenen „allein ihres Glaubens wegen freudig, geschlossen und ohne Widerrede die Heimat verlassen hätten“ (255) – sie gingen ja nicht freiwillig! Daß die „auswanderungsbereiten“ Kleinbauern, die Agitatoren der evangelischen Bewegung, in dem preußischen Einladungspatent „in der Tat erstmals eine willkommene Gelegenheit einer neuen Existenzmöglichkeit“ (256) sahen, ist doch wohl kaum beweisbar. Ortner, der die Literatur gut kennt, weiß ja um die Todesraten (257). Er weiß wohl auch, daß vielfach erst durch die um des Glaubens erfolgte „Auswanderung“ sich wahre Not einstellte. Doch wird wie der religiöse auch der sozialgeschichtliche Aspekt gekannt „heruntergespielt“ (256): „Bevölkerungspolitisch stellte nämlich die Abwanderung so vieler Salzburger aufs gesamte gesehen anscheinend keinen so großen Verlust dar. Man gewinnt eher den Eindruck, daß sich die Übervölkerung einzelner Täler auf diese Weise verringerte“. Warum gewährte Firmian dann nicht das Triennium? Vielleicht hätte sich dann auch die Überbevölkerung anderer Täler so human lösen lassen! Falls das stimmt, ist wiederum die Schlußthese, daß Firmian und Rall durch ihr „rasches und dadurch unmenschliches Vorgehen . . . wahrscheinlich dem Lande einen noch größeren Substanzverlust erspart“ haben (263), widersinnig. Daß Firmian unter den Ereignissen 1731/32 sehr litt, stimmt – aber können die Leiden des Toleranzverweigerers dort ins Gewicht fallen, wo durch sein „Fiat“ unendliches Leid über die kam, denen Toleranz verweigert wurde? Ob wirklich *abschließend* gesagt werden kann, daß im Salzburger „sog. Geheimprotestantismus“ „mitunter religiöse Motive überhaupt keine“ (!) „Rolle spielten“, sondern, daß er „gewissermaßen das ‚Ventil‘ bäuerlichen Freiheitswillens gegen den politischen Repräsentanten des katholischen Fürstentums“ war (282)?

In oft exzellenter Auswertung der Quellen geschrieben, wäre das Werk Ortners ohne diese gefährlichen Trends eine wertvolle Bereicherung der Forschung. So ist es nur „cum discretione“, dann aber mit gleichem Gewinn wie – Betroffenheit zu lesen.

Wien

Peter F. Barton

Massimo Firpo / Dario Marcatto, Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica. Volume II: Il processo d'accusa. T. 1 und 2. Rom (Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea) 1984. 1180 Seiten, broschiert, Lire 80.000 (beide Teile zusammen).

Der unbestreitbare Boom, der in den Publikationen zum italienischen Evangelismus und zur italienischen Reformationgeschichte in den letzten 30 Jahren festzustellen ist, läßt sich auf einen einzigen großen Namen zurückführen, auf jenen Delio Cantimoris. Die Schüler und Geistesverwandten Cantimoris in Italien, Amerika und anderswo haben in dem genannten Zeitraum viele Dutzende von Büchern und Aufsätzen zum Thema herausgebracht, und noch ist kein Ende der Publikationsflut abzusehen. Man hat versucht, diese Flut etwas zu kanalisieren und einen Ort zu schaffen, der vieles von dem Produzierten und von dem zu Veröffentlichenden aufnehmen könnte. Man hat die Reihe des „Corpus Reformatorum Italicorum“ gegründet, die vornehmlich die Texteditionen aufnehmen sollte. Das Unternehmen hat sich etwa 15 Jahre lang über Wasser gehalten und ist dann an finanziellen Schwierigkeiten untergegangen. So kommt es, daß die hier anzuzeigenden zwei Bände nicht in dieser Reihe erscheinen, sondern in der beständigeren Reihe „Italia e Europa“, die Arnaldo Saitta in Rom leitet.

Massimo Firpo und Dario Marcatto, die beiden Verfasser der 241seitigen Einleitung zu den beiden Bänden und Herausgeber der noch viel umfangreicheren Anklageakten gegen Kardinal Morone, sind zwei philologisch geschulte Historiker aus Turin. Firpo braucht nach den etwa 2000 Seiten an qualitativ hochstehenden Untersuchungen, die er seit 1971 schon vorgelegt hat, kaum mehr vorgestellt zu werden: Man kennt ihn als