

ZWEITER HAUPTTEIL

ERZHERZOG CARLS SPIRITUALITÄT
INNERHALB DER PIETAS AUSTRIACA

IV. „Pietas Austriaca“ – Die Frömmigkeit des Hauses Habsburg im Überblick

A. GRUNDZÜGE UND ENTWICKLUNG BIS INS 18. JAHRHUNDERT

1. Grundzüge

1.) In wohl keinem anderen europäischen Fürstenhaus wurde traditionell der Spiritualität ein so hoher Stellenwert zugemessen wie im Hause Habsburg. Über mehr als sieben Jahrhunderte hinweg bestimmte die Übung und Kultivierung des Glaubens sowohl die individuelle Lebensführung der einzelnen Familienmitglieder als auch darüber hinauszielend das offizielle Erscheinen der gesamten Dynastie. Dadurch konnte sich eine geschichtlich vielgestaltig bedingte Devotion von auffallend spezifischer Grundhaltung und Thematik ausbilden, begonnen von den Ursprüngen des Geschlechtes im 13. Jahrhundert bis zum letzten regierenden Kaiser von Österreich, Karl I.

Gemeinsam mit dem Aspekt persönlicher und familiärer Frömmigkeitskultivierung besaß diese stets eine eminent politische Funktion, nämlich als Demonstration und Manifestation des habsburgischen Herrschaftsanspruches. Entsprechend mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Auffassung vom Gottesgnadentum appellierte dieses Ethos an die herausragende soziale und religiöse Verantwortlichkeit des Monarchen – wie seiner Dynastie insgesamt – zu gerechter und mildtätiger Regierung. In dieser christlichen Staatsauffassung waren die Pole von privater Religiosität und öffentlichem Vollzug miteinander aufs engste und nicht selten bis hin zu weitgehender Identität verwoben: Die familiäre Devotion war gleichermaßen religiöser Ausdruck des habsburgischen Politikverständnisses wie politische Manifestation der Spiritualität. In der Epoche der Gegenreformation im 17. Jahrhundert erhielt dieser dynastische Frömmigkeitsstil schließlich seine feste begriffliche und programmatische Ausformulierung zum „*Theopolitikum*“¹, von den Hoftheologen „*Pietas Austria-*

¹ Begriff nach einem Werk des Wilhelm Lamormaini SJ über die Habsburgerfrömmigkeit mit dem Titel „*Speculum theopoliticum*“ (Wien 1678), s. zusammenfassend CORETH, *Pietas Austriaca*² 9–17, hier 14.

ca“² getauft. Nach außen hin versinnbildlichte diese Pietas das elitäre Selbstverständnis und universalistische Sendungsbewußtsein der „*Casa de Austria*“ einschließlich des beanspruchten Vorranges im Kreis der anderen europäischen Monarchien³. Innerhalb solcher Herrschafts- und Staatsmystik, die bis zum Durchbruch der aufgeklärten Rationalität oftmals in enger Verbindung zu diesbezüglichen allegorischen oder mythologischen Retrospektiven stand⁴, blieb die Pietas Austriaca jedoch immer zuallererst eine *spirituelle Praxis*, ohne in metaphysischer Legitimation ein besonderes Charisma für ein sakralisiertes Herrscheramt zu intendieren, wie von den französischen oder englischen Potentaten reklamiert⁵. Im Inneren deuteten die Habsburger ihren auf Gott zurückgeführten Herrschaftsauftrag im Sinne weltlicher Schutzvogtei als Wahrung und Ausbreitung von Christentum und Kirche, indem sie ihrer Untertanenschaft die Maßstäbe des Glaubensvollzuges in normativer Weise vorgaben. Damit verkörperte die habsburgische Spiritualität nicht nur die Frömmigkeitsgeschichte der Dynastie, sondern prägte gleichfalls das religiöse Umfeld ihrer Herrschaften in kultureller Dimension. Langfristig trug diese dynastisch-staatliche Frömmigkeit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts entscheidend dazu bei, eine katholisch bestimmte Breitenkultur und daraus resultierend eine ideell eigenständige, typisch österreichische Mentalität und Daseinsauffassung zu konstituieren⁶. Insgesamt bildete die Pietas Austriaca somit einen systemischen Bestandteil des habsburgischen Familienimperiums, von dessen Selbstverständnis und Herrschspraxis.

² Erstmalige Wortprägung bei Fra Didaco da Lequile O. F.M (Diego Tafuri) in seinem Werk „*Pietas Austriaca, secundo sibi Fortuna ac suae fortunata Posteritate in Matrimonialium Foederum ingenuitate: Colossus Austriacus angelicus Austriacus*“ (Innsbruck 1656), CORETH, *Pietas Austriaca*² 14.

³ Vgl. Alfred KOHLER, Die europäische Bedeutung des Begriffs „*Casa de Austria*“, in: PLASCHKA, Was heißt Österreich? 135–147.

⁴ Vgl. Alphons LHOTSKY, *Apis Colonna. Fabeln und Theorien über die Abkunft der Habsburger*, in: DERS., Aufsätze und Vorträge, 5 Bde. (München 1970–1976) 2, 7–102; Anna CORETH, *Österreichische Geschichtsschreibung in der Barockzeit (1620–1740)* (Wien 1950) bes. 11–15.

⁵ Vgl. Marc BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Strasbourg–Paris 1924) bes. 148–151; Richard A. JACKSON, Anzeichen der Vergötterung des französischen Königs, in: Heinz DUCHARDT (Hg.), *Herrscherweihe und Königskronung im frühneuzeitlichen Europa* (Schriften der Mainzer philosophischen Fakultätsgesellschaft 8, Wiesbaden 1983) 96–102.

⁶ Vgl. BAUER, *Welt als Reich Gottes*.

2.) Die gleichbleibenden Grundthemen der habsburgischen Religiosität bestanden in der eucharistischen Verehrung, der Kreuzesfrömmigkeit und dem marianischen Kult. Alle drei Motive wurden topisch bereits auf den Ahnherren der Dynastie zurückgeführt, König Rudolf I. (um 1218–1291), um damit den historischen Aufstieg der Dynastie gleichfalls in religiöser Hinsicht zu untermauern.

(i.) Der mit Abstand wichtigste und späterhin mit Abstand populärste Topos dieser Frömmigkeitstradition bestand in der Anbetung der *Eucharistie*. Nach legendarischer Überlieferung war Rudolf im Jahr 1264 bei einem Ausritt einem Priester auf dem Versehgang begegnet und aus Ehrfurcht von seinem Roß gestiegen, um vor dem Viaticum das Knie zu beugen und dem Geistlichen sein Pferd zur Verfügung zu stellen.

(ii.) Das zweite Motiv bildete eine ausgeprägte *Passions- und Kreuzesfrömmigkeit*, die *Fiducia in Crucem Christi*, welche ebenfalls auf Rudolf zurückbezogen wurde. Wie einstmals das Kaisertum Konstantins, so habe Rudolfs Aufstieg zur Königswürde unter dem besonderen Einfluß des österlichen Siegeszeichens gestanden: Der Überlieferung zufolge habe der Graf als neugewählter König die Huldigung im Aachener Dom 1273, da kein Szepter vorhanden war, stattdessen mit einem hölzernen Kreuz in Händen entgegengenommen und mit den Worten begründet: „*Ecce signum, quo nos et totus mundus redemptus est. Hoc signo utamur loco sceptri.*“ Bei der Krönungszeremonie sei sodann eine weiße Wolke erschienen, durch welche die Sonne rötlich leuchtete, was die Zeitgenossen als unverkennbaren göttlichen Aufruf zum Kreuzzug deuteten. Rudolfs Passionsfrömmigkeit, in der er häufig des Sterbens Christi gedachte und größere Militäraktionen nach Möglichkeit auf Freitage schob, soll sich in der siegreichen Entscheidungsschlacht von Dürnkrut und Jedenspeigen 1278 gegen den Böhmenkönig Ottokar II. Premysl (um 1230–1278) bewiesen haben: Hier ließ er seinen Sohn, den späteren König Albrecht I. (1255–1308), ein Kreuz als Zeichen des Triumphes vorantragen und gelobte als Dank die Stiftung einer Kreuzkirche, die später in Tulln errichtet wurde⁷.

(iii) Das dritte Motiv, die *marianische Frömmigkeit*, erfuhr erst im 16. Jahrhundert, also relativ spät, die entscheidende Vertiefung durch den engen Kontakt der Dynastie mit Spanien. Hier war die Marienverehrung bereits von dem Königspaar Ferdinand II. von Aragon (1452–1516) und Isabella

⁷ Erich KLEINSCHMIDT, Herrscherdarstellung. Zur Disposition mittelalterlichen Aussageverhaltens, untersucht an Texten über Rudolf von Habsburg (Bern–München 1974) bes. 124, 129, 139, 224–226, 229; CORETH, *Pietas Austriaca*² 38–45; Karl Friedrich KRIEGER, Rudolf von Habsburg (Darmstadt 2003).

von Kastilien (1451–1504), *der Katholischen*, vor allem religionspolitisch im Kampf gegen Islam und Judentum gefördert worden. Obgleich der marianische Kult also weniger lang in der Geschichte der Familiendevotion zurückzuverfolgen war als die eucharistische Verehrung und die Kreuzesfrömmigkeit, entfaltete er keineswegs geringere Gestaltungskraft als diese⁸.

Dieser feststehende motivische Gehalt habsburgischer Spiritualität und ihre bemerkenswerte Konstanz inmitten wechselnder theologischer, geistesgeschichtlicher und kultureller Einflüsse führte dazu, daß sie in den verschiedenen Epochen eine je eigenständige und kontextuell bestimmte Ausprägung erhielt. Im folgenden soll dieses bemerkenswerte Phänomen der Frömmigkeitgeschichte in historisch-genetischer Annäherung rekapituliert werden.

2. Hauptstränge der geschichtlichen Entwicklung

a. Ausprägung bis zur Reformation

1.) Im Spätmittelalter trat erstmalig und in prägnanter Weise mit Herzog RUDOLF IV. *dem Stifter* (1339–1365) die für die Habsburger in der Folgezeit typische staatsmystische Verbindung von Religion und Herrschaftsanspruch in Erscheinung⁹. In den Arengen seiner Urkunden betonte er wiederholt die religiöse Dignität seines Regentenamtes als irdische Stellvertreterschaft Gottes, aus der die religiöse und weltliche Verantwortung für seine Länder und Untertanen einschließlich derjenigen für das allgemeine Seelenheil fließe. Hieraus folgerte er die Berechtigung, die Kirche mit der Autorität seiner weltlichen Macht zu fördern und, sofern notwendig, mit Zwangsmitteln gegen Irrglauben und Unmoral einzuschreiten¹⁰. Diesem religiös-politischen Ansinnen Rudolfs IV. diente ebenso die Errichtung des Kollegiatstiftes zu Allen Heiligen in St. Stephan zu Wien, das gleichfalls als Geschlechtergrablege und Landesheiligtum fungierend, Reliquien aus all seinen Herrschaftsgebieten vereinigte sowie diesbezüglichen Geschenkgaben von befreundeten Machthabern offenstand¹¹. Gleichermaßen betrieb er die Verehrung und Kanonisierung seines Urahns Mark-

⁸ CORETH, *Pietas Austriaca*² 45–72.

⁹ Ernst Karl WINTER, *Rudolf IV. von Österreich*, 4 Bde. (Wiener soziologische Studien I–IV, Wien 1934–1936) bes. Bd. 1, 318–363; Wilhelm BAUM, *Rudolf IV. der Stifter. Seine Welt und seine Zeit* (Graz–Wien–Köln 1996) bes. 220–242.

¹⁰ Beispiele bei WINTER, *Rudolf IV.* 1, 323, 354–362.

¹¹ Ebd., 322–347.

graf Leopold III. von Österreich (um 1073–1136), der sich im Investiturstreit auf die Seite des Papsttums gestellt hatte und bereits zu Lebzeiten im Rufe der Heiligkeit gestanden hatte¹², wie den Kult des heiligen Koloman als Landespatron, dies im Gegenzug zur Wenzel-Devotion Kaiser Karls IV. (1316–1378). Im engen Zusammenhang mit der politischen und kulturellen Aufwertung zum landesfürstlichen Sitz und Universitätsort statuierte er Wien damit zum dritten religiösen Zentrum im Reich neben Aachen als der traditionellen Pilgerstätte und Burg Karlstein der Luxemburger. Mit diesen weitreichenden Weichenstellungen schuf er die Grundlage des habsburgischen Selbst- und Herrscherverständnisses als zweipoliger Einheit aus politischer wie religiös-kultureller Oberhoheit.

2.) Der erste Habsburger, bei dem sich ein Frömmigkeitsprofil mit stärker individuellen Akzentuierungen abzeichnete, war Kaiser MAXIMILIAN I. (1459–1519), an der Schwelle zur Frühen Neuzeit stehend. Er pflegte nach eigener Aussage in seinem „*Weisskunig*“ einen intensiven, streng kirchlichen Glauben. Er hörte täglich die Messe, war seit Jugendtagen Mitglied der Kölner Rosenkranz-Bruderschaft und schätzte feierliche Riten, festliche Gottesdienste und Pompentfaltung bei Prozessionen. Im hohen Alter äußerte er des öfteren den Wunsch, seinen Lebensabend in einem Kloster zu verbringen, und begehrte, mit dem weißen Rosenkranz der Karthäuser begraben zu werden. Der Passionsfrömmigkeit des späten Mittelalters folgend trug er etwa auf dem Trierer Reichstag 1512, zeichenhaft mit härenem Gewand bekleidet, ein großes Holzkreuz durch die Gassen der Stadt und ließ dort die jüngst aufgefundene Reliquie des Rockes Christi öffentlich ausstellen; freilich verband er damit auch kommerzielle Interessen. Geprägt wurde seine Frömmigkeit noch durch ein lebensbedrohliches Erlebnis: Als er auf einer Jagdpartie an der Martinswand bei Innsbruck in Bergnot geriet, wurde er laut Überlieferung vom Tal aus mit dem Allerheiligsten gesegnet. Schließlich konnte ihn ein herzugeeilter Jagdknecht erretten, welcher später legendarisch zum Engel stilisiert wurde. Maximilian beteiligte sich seitdem an der Heiligblutwallfahrt in das Tiroler Seefeld und plante den Ausbau der dortigen Gnadenkapelle, mit dem aber erst sein Urenkel Erzherzog Ferdinand II. von Tirol beginnen konnte. Ebenso verehrte er die Gottesmutter –

¹² Floridus RÖHRIG, Leopold III. der Heilige. Markgraf von Österreich (Wien 1985); Elisabeth KOVÁCS, Der heilige Leopold – Rex perpetuus Austriae?, in: Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg Neue Folge 13 (1986) 159–211. Vgl. DIES., Die Heiligen und heiligen Könige der frühen Habsburger, in: Klaus SCHREINER (Hg.), Laienfrömmigkeit in sozialen und politischen Zusammenhängen des späten Mittelalters (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 20, München 1992) 93–126.

seine ganze Liebe gehöre ihr – nebst einer großen Zahl Heiliger. 1506 ließ er die Gebeine des als heilig verehrten Markgrafen Leopold III. feierlich erheben und verband hiermit, gestützt auf ein gemäßigt staatskirchliches Konzept, seinen familialen Erwählungsglauben und die Vision einer christlichen Weltmonarchie unter der Ägide des Hauses Habsburg¹³. Zu dieser tiefen Religiosität gesellte sich schließlich ein zeittypischer Wunderglaube, der bisweilen nahtlos in die Renaissance-Esoterik übergang¹⁴.

b. Gegenreformation und irenische Strömungen

1.) Die Reformation schuf seit dem 16. Jahrhundert für die Habsburger die neuartige religionspolitische Situation, den alten Glauben gegenüber den aufkommenden anderen christlichen Lehren zu verteidigen, in entschieden katholischem Sinne zu reformieren und die religiös-kulturelle Geschlossenheit ihrer Territorien aufrechtzuerhalten als einen integralen Bestandteil des universalen orbis christianus. Dieses komplexe Problemfeld führte zur festeren Ausgestaltung der dynastischen Glaubenspraxis in theologischer, individueller wie gesellschaftlicher Hinsicht. Mit ihrem traditionalistischen Rekurs auf den „ererbten Väterglauben“ und der herrschaftsethischen Aufwertung ihrer Hausfrömmigkeit zur Haupttugend ging dabei eine Dogmatisierung der Frömmigkeitsvollzüge und weitergehend eine generelle Theologisierung sämtlicher Lebens-, Gesellschafts- und Kulturbereiche einher. Diese erklärt gegenreformatorische Stoßrichtung habsburgischer Bekenntnistreue bildete von Anfang an die treibende Kraft, abgesehen von einer kurzen vermittlungstheologischen bzw. gemäßigten Zwischenphase. Ordnungspolitisch diente deren obrigkeitlich verfügte Pflege und Institutionalisierung der katholischen Devotionsformen weit stärker als zuvor der breitenwirksamen konfessionalistischen Inkulturation in die allgemeine Volkspraxis und -mentalität¹⁵.

¹³ Vgl. Hermann WIESFLECKER, Kaiser Maximilian I. und die Kirche, in: Kirche und Staat in Idee und Geschichte des Abendlandes. Ferdinand Maass zum 70. Geburtstag (Wien 1973) 143–147.

¹⁴ DERS., Kaiser Maximilian I. Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit, 5 Bde. (München 1971–1986) I, 74–78, 414; III, 440; IV, 494; V, 639; Gerhard BENECKE, Maximilian I. (1459–1519). An analytical Biography (London–Boston–Melbourne 1982) 157, 163–165, 174.

¹⁵ Vgl. Wolfgang BRÜCKNER, Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes im nachtridentinischen Konfessionsstaat, in: Jahrbuch für Volkskunde Neue Folge 21 (1998) 7–32; Keith P. LURIA, Gegenreformation und Volksfrömmigkeit, in: McGINN, Geschichte der christlichen Spiritualität 3, 117–144; Harm KLUETING, Konfessionalisierung, in: RGG 4. Aufl. IV, 1547f.

Diese unverkennbare Tendenz zu Theologisierung und Konfessionalisierung zeichnete sich bereits bei Maximilians Enkel Kaiser KARL V. (1500–1558) deutlich ab. Von seiner Persönlichkeit her keineswegs ein fanatischer Glaubenskämpfer, pflegte er eine unauffällige und individualistische Züge tragende Spiritualität, die dem Anschein nach nicht näher von der spätmittelalterlichen *devotio moderna* beeinflusst sein dürfte. Wie alle großen Habsburger des 16. Jahrhunderts entwickelte er eine intensive Kreuzesfrömmigkeit und Passionsmystik¹⁶ sowie eine lebendige Marienverehrung: Er unternahm Wallfahrten zu marianischen Stätten, im Alter bevorzugt zum spanischen Nationalheiligtum Montserrat, und verlangte auf dem Totenbett, Kreuz und Marienbild in die Hände zu erhalten. Auffälligerweise verzichtete er weitgehend auf äußerliche Darstellungsweisen wie etwa Reliquienkult, fromme Stiftungen, den kaiserlichen Diakonat in der Weihnachtsmette, und erteilte erst zu Ende seines Lebens den Auftrag für ein religiöses Gemälde an Tizian (um 1477–1576), die Dreifaltigkeit mit seinem Stifterportrait und seiner Familie zeigend („Gloria“)¹⁷. Spätband er sich mit der Wahl des Altersdomizils im Hieronymiten-Kloster von San Yuste auch an einen religiösen Orden, ohne jedoch ein quasi halbmonastisches Leben zu führen oder dem Konvent beizutreten¹⁸.

Als entschiedener Gegner der Reformation – sie widersprach seinem universalistischem Weltbild – erklärte sich Karl V. unmittelbar nach der erstmaligen Konfrontation mit Martin Luther (1483–1546) und dessen Theologie auf dem Wormser Reichstag 1521 klar zum „Verteidiger des katholischen Glaubens, der geheiligten Zeremonien, Dekrete, Anordnungen und heiligen Bräuche“¹⁹. Angesichts fortschreitender Ausbreitung der lu-

¹⁶ Im Schmalkaldischen Krieg 1546/57 sowie im tunesischen Piratenfeldzug soll Karl vor dem Kruzifix gebetet haben: „Herr, wenn Du willst, daß dieses Unrecht gesühnt werde, dann kannst Du es: sieh mich als deinen Rächer bereit, hilf mir.“ Zit. n. Manuel Fernández ALVAREZ, *Imperator mundi. Karl V. Kaiser des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation* (Stuttgart–Zürich 1977) 56, 208.

¹⁷ Herbert von EINEM, *Karl V. und Tizian* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen 92, Opladen 1960) bes. 22–34.

¹⁸ Ferdinand SEIBT, *Karl V. Der Kaiser und die Reformation* (Berlin 1990) bes. 27–33, 68–76; Alfred KOHLER, *Karl V. (1519–1556)*, in: SCHINDLING, ZIEGLER, *Kaiser der Neuzeit* 33–54; DERS.: *Karl V. 1500–1558. Eine Biographie* (München 2000) bes. 94–100, 323–326, 341–349, hier 356–367; CORETH, *Pietas Austriaca*², 27, 40, 49.

¹⁹ Zit. n. SEIBT, *Karl V.* 69. Vgl. Heinrich LUTZ, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karl V.* (Göttingen 1964); Albrecht P. LUTTENBERGER, *Die Religionspolitik Karls V. im Reich*, in: Alfred KOHLER (Hg.): *Karl V. 1500–1558. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee* (Zentraleuropa-Studien 6, Wien 2002) 293–343.

therischen Lehre versuchte er dem apologetisch durch persönliche Symbolakte zu begegnen, um die Neugläubigen zu beschämen und zu bekehren: Während des Augsburger Reichstages 1530 reihte er sich in die Fronleichnamsprozession unmittelbar nach dem Allerheiligsten ein, und zwar im gezielten dramaturgischen Kontrapunkt zur Pompentfaltung der Zeremonie in betont einfacher Kleidung, ohne eigenes Gefolge und nur mit einer brennenden Fackel in der Hand. Ähnlich demonstrative Bedeutung verlieh er der Fußwaschung, die er seit 1532 jährlich am Gründonnerstag an ausgewählten Armen als Akt der Demut zu vollziehen pflegte. Mit diesem ursprünglich byzantinischen Kaisergestus unterstrich er zugleich subtil seine Würde als Imperator²⁰. Die öffentliche Anwesenheit und Mitwirkung von Herrscherperson, gesamtem Haus und Hofstaat bei beiden Riten bildete seitdem einen festen Bestandteil der habsburgischen Frömmigkeit als offizielle Bekundung ihrer katholischen Rechtgläubigkeit.

Mit dem Thronverzicht Karls V. 1556 und der Aufteilung seines Weltreiches in die spanische Königslinie seines Sohnes König Philipp II. und die Stammlinie seines Bruders Kaiser Ferdinand I. gingen die Regenten und ihre Länder zwar durchaus getrennte Wege, was nicht zuletzt den unterschiedlichen religionspolitischen Ausgangslagen geschuldet war. Dennoch blieb der großfamiliäre Zusammenhalt durch die systematisch betriebenen Eheschließungen gewährleistet, und damit verbunden gerade in spiritueller Hinsicht ein fortwährender Ideenfluß, vor allem von der iberischen Halbinsel in die Stammlande.

Wie tiefgehend dabei spanische Einflüsse insbesondere das religiöse Herrscherethos der gesamten Familie prägte, belegt die bedeutsame Gestalt PHILIPPS II. (1527–1598). Durchdrungen vom religiösen Verantwortungsbewußtsein als Monarch, ordnete er sein gesamtes Leben nach dem katholischen Glauben. Täglich hörte er die Messe, empfing viermal jährlich die Kommunion und verbrachte die Karwoche zurückgezogen in einem Kloster fern der Hauptstadt²¹. Philipps Kreuzesnachfolge trug rigide, bereits von

²⁰ Klaus BEITL, Die österliche Fußwaschung am Kaiserhofe zu Wien. Öffentlicher Brauch zwischen Hofzeremoniell und Armenfürsorge. Fakten und Analysen, in: DERS. (Hg.), Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag (Sonderschriften des Vereines für Volkskunde in Wien 2, Wien 1972) 275–286.

²¹ Seinen Sohn Don Carlos (1545–1568) ließ Philipp II. wissen: „Um ein guter Fürst zu sein, mußt du zuerst ein guter Christ sein, denn nur durch die Tugend läßt sich regieren. Bete, daß Gott dir hilft, der dir auf deine Schultern die Last der Regierung über sein christliches Volk gelegt hat. König zu sein ist nichts anderes als eine Art Sklaverei mit Krone.“ Zit. n. Peter PIERSON, Philipp II. Vom Scheitern der Macht

der Spiritualität des Ignatius von Loyola (1491–1556) beeinflusste Formen von subjektiver Leidensbereitschaft mittels strenger Askese und Selbsteißelung. Auf dem Sterbelager soll er einem seiner Söhne das Kruzifix samt Geißel übergeben haben, welches er bereits von seinem Vater Karl V. als Vermächtnis erhalten hatte. Dabei habe Philipp gesagt: „Von meiner langen Lebenszeit hat nur das Bestand, was dem Gekreuzigten entspricht.“²² Diese enge Verknüpfung von persönlicher Religiosität und Herrscheramt führte auch sein Residenzort im »Kloster-Schloß« El Escorial eindrücklich vor Augen.

Politisch spornte ihn seine programmatische Katholizität zur rücksichtslosen Durchführung der Gegenreformation in den Niederlanden an, die jedoch in den erbitterten Aufstand und schließlich in die Unabhängigkeit der nördlichen Provinzen mündete. Angesichts der zu Mitte des 16. Jahrhunderts zur völligen Unlösbarkeit eskalierten Auseinandersetzung mit der Reformation erhielt für ihn das Symbol der Unbefleckten Jungfrau zunehmend glaubenskämpferische Züge: Maria erschien als himmlische Streitgefährtin in der Wahrung der reinen christlichen Lehre, die gleich der himmlischen Frau der Schlange den Kopf zertritt (Apk. Kap. 12). In solch apokalyptischem Zeichen führte Philipp II. seinen Lebenskampf gegen Irrglauben und jüdisches Scheinchristentum²³, um Spanien in der Nachfolge von Isabella und Ferdinand zu einem festen Standbein des Immaculata-Kultes zu machen.

2.) Hatte sich bei den spanischen Habsburgern also bereits frühzeitig die gegenreformatorische wie gleichermaßen antimarranische Frömmigkeitsgestalt fest ausgebildet, so blieb die österreichische Linie weitaus länger in einer eher abwartenden Haltung. Theologisch war diese weit mehr vom humanistischen Neutralitätspostulat erasmischer bzw. irenischer Motive geleitet. In landesherrlicher wie reichspolitischer Hinsicht trat zudem im Streit der Religionsparteien das oftmals pragmatische Streben nach

(Graz–Wien–Köln 1985) 45. Im folgenden ebd., 44–46. Vgl. Michael de FERNANDY, Philipp II. Größe und Niedergang der spanischen Weltmacht (Wiesbaden 1977) 63–67; Henry KAMEN, Philip of Spain (New Haven–London 1997) 89, 232f.; CORETH, *Pietas Austriaca*², 50–68; Gerhardt KAPNER, Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger (Österreich Archiv, München 1978) bes. 22–29.

²² Zit. n. CORETH, *Pietas Austriaca*² 40. Vgl. FERNANDY, Philipp II. 99.

²³ Vgl. Hedwig RÖCKELEIN, Marienverehrung und Judenfeindlichkeit in Mittelalter und früher Neuzeit, in: Claudia OPITZ (Hg.), *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert* (Clio Lucernensis 2, Zürich 1993) 279–307.

Deeskalation, Kompromiß, Integration bzw. möglicher Reunion in den Vordergrund²⁴. Dennoch gelangte auch hier die Mentalität der Gegenreformation langsam, aber stetig zum Durchbruch.

Kaiser FERDINAND I. (1503–1564), Philipps II. Onkel, bekannte sich vorbehaltlos zur katholischen Religion und ihren Andachtsformen²⁵ und war überzeugt, daß nämlich nur „in dieser von jeher das Haus Oesterreich gewurzelt habe, hieraus demselben Heil, Segen seinen Ländern erwachsen seye.“²⁶ In humanistischer Geistigkeit von Juan Luis Vives (gest. 1540) erzogen und mit den Schriften des Erasmus von Rotterdam (gest. 1536) vertraut, sammelte er in theologisch offener Atmosphäre zunächst noch Geistliche um sich, die sich nicht eindeutig oder nicht mehr der katholischen Konfession zurechneten, so etwa den der neuen Lehre zuneigenden Hofprediger Johann Sebastian Pfauer. Im Zuge des Regierungsantrittes klärte sich seine Position dann endgültig entgegen den Hoffnungen der Reformatoren wie der jüngeren Humanisten, was Ulrich von Hutten (1488–1523) tonangebend zum Ausdruck brachte²⁷. Im heftigen Disput mit Pfauer im Jahr 1554 rief Ferdinand dann schließlich aus: Er „möchte lieber mit der Kirche in die Hölle fahren, als mit Luther in den Himmel“²⁸. Als Kaiser wandte er sich nunmehr dem Jesuitenorden zu, hoffte beispielsweise den intellektuell führenden Ordensgelehrten Petrus Canisius (1521–

²⁴ Vgl. Robert J. W. EVANS, Das Werden der Habsburgermonarchie 1550–1700. Gesellschaft, Kultur, Institutionen (Forschungen zur Geschichte des Donauraums 6, Wien 1986) hier 25–45; Howard LOUTHAN, The Quest for Compromise: Peacemakers in Counter-Reformation Vienna (Cambridge 1997) bes. 13–46.

²⁵ U. a. hörte er täglich die Messe und nahm an der Fußwaschung an Gründonnerstag teil; s. Wilhelm BAUER, Die Anfänge Ferdinand I. (Wien 1907) 101; Eduard BÖHL, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich (Jena 1902) bes. 109–136; Franz Bernhard BUCHHOLTZ, Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten, 9 Bde. (Nachdruck Graz 1968–1971) hier I, 161. Alfred KOHLER, Ferdinand I. 1503–1564. Fürst, König und Kaiser (München 2003) bes. 112–118, 297–303; Bernhard SICKEN, Ferdinand I. (1556–1564), in: SCHINDLING, ZIEGLER, Kaiser der Neuzeit 55–77; WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle, 60.

²⁶ Instruktion für den Hofmeister des jungen EH Karl v. 10. September 1550, zit. n. Friedrich HURTER, Geschichte Kaiser Ferdinands II. und seiner Eltern, bis zu dessen Krönung in Frankfurt, 2 Bde. (Schaffhausen 1850) I, 6.

²⁷ BAUER, Anfänge Ferdinand I. 163–165. Es handelt sich dabei um Huttens Vorrede der Edition einer Schrift „De unitate ecclesiae conservanda“ des Bischofs Walram von Naumburg.

²⁸ Zit. n. Paula SUTTER FICHTNER, Ferdinand I. Wider Türken und Glaubensspaltung (Graz–Wien–Köln 1986) 245, vgl. 233, 240.

1597) als Erzieher seiner Kinder zu gewinnen und bestellte ihn bei späterer Gelegenheit zum Hofprediger²⁹.

In religionspolitischer Hinsicht befürwortete er angesichts der zunehmenden konfessionellen Verfestigungen und Sachzwänge eine grundlegende Reform, die jedoch keinesfalls die kirchliche Einheit zerstören dürfe. Er bekräftigte das Wormser Edikt Karls V. (1521) weiterhin bezüglich der Reichsacht Luthers und des Verbots von dessen Lehre. Gleichwohl verhandelte er in gemäßigt verständigungstheologischer Absicht – wenngleich auch erfolglos – mit Papst Pius IV. (reg. 1559–1565) über die fakultative Einführung des Laienkelches im Reich und in den Erbländen und sandte ein diesbezügliches Reformationslibell 1563 an das Trienter Konzil³⁰.

3.) Die beiden Nachfolger Ferdinands I. auf dem Kaiserthron belegen, wie zahlenmäßig schwach die Vertreter eines humanistisch geprägten Kompromiß- resp. Verständigungskatholizismus im Haus Habsburg waren. Wie diese gesamte Geistesströmung sollten sie letztlich den zu Radikalisierung und Fundamentalisierung hinstrebenden Zeitläuften unterliegen³¹. Zugleich illustrieren ihre Beispiele das grundlegende Moment der Selbstdisziplinierung innerhalb der Dynastie und ihrer frühkonfessionellen Pietas³².

Kaiser MAXIMILIAN II. (1527–1576), in Jugendtagen humanistisch erzogen und durch den entlassenen Hofprediger Pfauser mit der Luther-Bibel bekannt, entwickelte von beiden Richtungen her eine starke Affinität zu Schlichtheit und Wesentlichkeit der christlichen Verkündigung. So bezog er den puristischen Standpunkt, daß der Glaube an Christus, seine Gnade und Verdienste genüge, hingegen „man alle materias, wo nit von nöten und bona conscientia auszulassen“ habe³³. Mit der konsequenten Ablehnung

²⁹ Johann METZLER, Petrus Canisius. Deutschlands zweiter Apostel. Ein Charakterbild (Mönchengladbach 1925) 109f.

³⁰ Karl SAFTIEN, Die Verhandlungen Kaiser Ferdinand I. mit Papst Pius IV. über die fakultative Einführung des Laienkelches in einzelnen Teilen des deutschen Reiches (Diss. Göttingen 1890).

³¹ Vgl. Friedrich HEER, Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters (Frankfurt/M. 1959) bes. 408–433.

³² Vgl. Dieter BREUER, Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literaturhistorischer Sicht, in: DERS. (Hg.), Frömmigkeit in der frühen Neuzeit (Chloe 2, Amsterdam 1984) 5–25, hier 11.

³³ Zit. n. Otto HOPFEN, Kaiser Maximilian II. und der Kompromisskatholizismus (München 1895) 116. Vgl. Walter GOETZ, Der „Kompromisskatholizismus“ und Kaiser Maximilian II., in: HZ 77 (1896) 193–206; Karl HOLTZMANN, Kaiser Maximilian II. bis zu seiner Thronbesteigung (1527–1564). Ein Beitrag zur Geschichte des

aller nichtbiblischen Frömmigkeitstraditionen – Verehrung der Engel, Apostel, Märtyrer, Heiligen und Mariens, Bilderkult, Fürbittgebet für Verstorbene, Seelenmesse, Lehre vom Fegefeuer – folgte er der entsprechenden Kirchenkritik. An Sonn- und Festtagen besuchte er zwar die Messe, ohne jedoch zu kommunizieren; auch verweigerte er die obligate Teilnahme an der Fronleichnamsprozession und an der Fußwaschung zu Gründonnerstag. Indes betrachtete er sich unvermindert als rechtschaffenen Katholiken und bekannte sich mehrfach zur katholischen Kirche als einer allerdings übergeschichtlichen, abstrakten Größe, dies in unübersehbarer Distanz zur römischen Auffassung. Auch hielt er am Katholizismus als Staatsreligion ebenso fest wie an Bischofsamt und -jurisdiktion oder dem Zölibat für den Regularklerus, befürwortete freilich den Laienkelch und die Priesterehe. Dieser offenbar viel zu unentschiedene, vermeintlich protestantisierende Katholizismus des Thronpäpöntenden bewog die Dynastie zu institutionellen Rückholversuchen in das gegenreformatorische Lager, wie die von Philipp II. erzwungene Verheiratung Maximilians mit dessen Tante Infantin Maria (1528–1603). Schließlich verlangte Ferdinand I. 1562 von ihm unter Androhung der Enterbung den Eid auf die katholische Orthodoxie. Die abermalige Teilung der Erblande 1564 in die kaiserliche Hauptlinie unter Maximilian sowie in die innerösterreichische Seitenlinie unter seinem Bruder Karl und die vorderösterreichisch-tiroler unter Ferdinand (II.) illustriert in ihrem religionspolitischen Aspekt, wie tief mittlerweile im Haus Habsburg das Mißtrauen gegenüber irenischer Katholizität verwurzelt war.

Seit seiner Wahl zum römischen König und Kaiser 1562 sowie als Landesherr seit 1564 intendierte Maximilian II. eine gemäßigte Verständigungspolitik, welche die „gottselige Vergleichung der Religion“³⁴ anstreb-

Übergangs von der Reformation zur Gegenreformation (Berlin 1903); Theodor J. SCHERG, Ueber die religiöse Entwicklung Kaiser Maximilian II. bis zu seiner Wahl zum römischen Könige (1527–1562) (Würzburg 1903); Viktor BIBL, Zur Frage der religiösen Haltung K. Maximilians II., in: AÖG 106 (1918) 289–425; MECENSEFFY, Grete, Maximilian II. in neuer Sicht, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 92 (1976) 42–54; Manfred RUDERSDORF, Maximilian II. (1564–1576), in: SCHINDLING, ZIEGLER, Kaiser der Neuzeit 79–97; Paula SUTTER FICHTNER, Maximilian II (Yale 2001).

³⁴ Zit. n. Jo. Karl Th. Ritter von OTTO, Geschichte der Reformation im Erzherzogtum Oesterreich unter Maximilian II. (1564–1576) (Wien 1889) 7. Vgl. Briefwechsel mit Philipp II. v. 26. Oktober/20. November 1569, ebd., 38f.; BOHL, Reformation in Österreich 136–158; Heinz DUCHARDT, Protestantisches Kaisertum und altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staats-

te, darin durchaus in der Kontinuität Karls V. und Ferdinands I. stehend. Mit Rücksicht auf herrschaftsgefährdende Polarisierungen oder Destabilisierungen beabsichtigte er, die Gegenreformation mit den sanften Mitteln von Belehrung und Überzeugung durchzusetzen. Den protestantischen Bevölkerungsteilen gegenüber blieb er durchaus zu weitreichenden Konzessionen bereit, zumal notgedrungen als Gegenleistung für deren Unterstützungszahlungen während der drängenden Türkengefahr³⁵. Noch auf dem Sterbelager legte er einzig das Glaubensbekenntnis ab, verweigerte aber die katholischen Formen von Sündenbekenntnis, Absolution und Empfang des Abendmahls unter lediglich einer Gestalt. Freilich verlangte er jedoch nicht, wie später gemutmaßt, nach einem protestantischen Geistlichen³⁶.

Ein vergleichbares Bild einer weder polarisierenden noch politisierenden Religiosität humanistischer Prägung zeigte Kaiser Rudolf II. (1552–1612). Im Glaubensleben selbst gegenüber seinem Beichtvater verschlossen³⁷,

recht (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 87, Wiesbaden 1977); Friedrich EDELMAYER, Alfred KOHLER (Hg.), Kaiser Maximilian II. Kultur und Politik im 16. Jahrhundert (Wiener Beiträge zur Neuzeit 19, Wien–München 1992); Maximilian LANZINNER, Geheime Räte und Berater Kaiser Maximilians II. (1564–1576), in: *MIÖG* 102 (1994) 296–315, hier 311–315; LOUTHAN, *Quest for Compromise* 49–142.

³⁵ Maximilian konzedierte die Anerkennung der Gewissensfreiheit und des Augsburger Bekenntnisses, die Garantie bereits bestehender reformierter Kirchengemeinden und Duldung von Prädikanten auf Adelsitzen sowie die Erlaubnis des privaten Gottesdienstes nach evangelischem Ritus; s. Eduard WERTHEIMER, *Zur Geschichte des Türkenkrieges Maximilian II. 1565 und 1566*, in: *AÖG* 53 (1875) 43–101; Karl VOCELKA, *Die inneren Auswirkungen der Auseinandersetzungen Österreichs mit den Osmanen*, in: *Südost-Forschungen* 36 (1977) 13–34; Winfried SCHULZE, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung* (München 1978) bes. 67–154.

³⁶ Herzog Albrecht zu Bayern berichtete: „I. M. hat sich in ihrem letzten Ende gehalten, wie im Leben zuvor, dass also niemand eigentlich wissen mag, ob I. M. katholisch oder konfessionistisch sei; hat sich auch weder auf die eine oder andere Meinung erklärt, sondern ist ohne ein wenig Redens verschieden.“ Zit. n. SCHERG, *Religiöse Entwicklung Kaiser Maximilian II.* 107. Vgl. WOLFSGRUBER, *Hofburgkapelle* 98; MECENSEFFY, *Maximilian II.* 49.

³⁷ Rudolfs Beichtvater urteilte hierüber etwa: „Der Kaiser denkt nicht im geringsten an Gott, kennt ihn gar nicht [...]“. Zit. n. Gertrude von SCHWARZENFELD, *Rudolf II. Der saturnische Kaiser* (München 1961) bes. 101–104, hier 104. Vgl. BÖHL, *Reformation in Österreich* 158–162; Robert J. EVANS, *Rudolf II. and his world* (Oxford 1973); Volker PRESS, *Rudolf II. (1576–1612)*, in: SCHINDLING, ZIEGLER, *Kaiser der Neuzeit* 99–111.

pfl egte er eine zurückgezogene Frömmigkeit. Er verzichtete auf die Teilnahme an größeren öffentlichen Riten einschließlich der Fronleichnamprozession, nahm die Fußwaschung nur im beschränkten Rahmen der Hofburgkapelle vor³⁸ und unternahm in seinem Leben nur eine einzige Wallfahrt. Dieser privatisierenden, durchaus das Mystische suchenden Devotion entsprach in gewisser Weise seine esoterisch-astrologische Vorliebe für Alchemie und Horoskope, die ihrerseits dem Zeit- und Lebensgefühl der Spätrenaissance entstammten³⁹.

Im konfessionellen Ringen folgte er zunächst Maximilians Prinzip der Unparteilichkeit, sah sich aber schließlich durch die Entwicklungen in Ungarn genötigt, zugunsten der alten Religion einzuschreiten⁴⁰. Glaubenskämpferische Blockmentalität und Fanatismus waren ihm dennoch zutiefst zuwider. Womöglich wirkte dabei das Erleben der berüchtigten Auto-da-fés nach, denen er in seiner Jugendzeit am Hof Philipps II. beiwohnen mußte. Der gegenreformatorischen Absichten der Kurie erwehrte er sich in taktischer Geschmeidigkeit und stand ihren politischen Ansprüchen generell skeptisch gegenüber. Sogar im *forum internum* der Beichte akzeptierte er deshalb auch nur eine veränderte Absolutionsformel, die keine Berufung auf die apostolische Vollmacht enthielt.

c. Durchbruch des Konfessionalismus

1.) Während die religionspolitischen Vorstellungen der beiden Kaiser Maximilian II. und Rudolf II. von den sich zuspitzenden religionspolitischen Ereignissen überrollt wurden und letztlich Episode blieben, gelangte zu Ende des 16. Jahrhunderts die streng konfessionalistische Mentalität innerhalb des Erzhauses vollends zum Durchbruch⁴¹. Entscheidend bestimmten diese Entwicklung die beiden Brüder Maximilians II. und ihre dynastischen Linien:

Erzherzog FERDINAND II. von Tirol (1529–1595) wandte sich nach dem Regierungsantritt 1564 von seinen anfänglich verständigungstheologischen Positionen ab, so u. a. Priesterehe und Utraquismus, und setzte in nunmehr streng kirchlicher Gesinnung die Rekatholisierung seines Territoriums

³⁸ WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 109f.

³⁹ Vgl. EVANS, Werden der Habsburgermonarchie 249–269.

⁴⁰ Viktor BIBL, Die Religionsreformation K. Rudolfs II., in: AÖG 109 (1921) 377–446, bes. 384–394.

⁴¹ Vgl. EVANS, Werden der Habsburgermonarchie 59–73.

nach Maßgabe der soeben verabschiedeten Trienter Beschlüsse durch⁴². Mit der Berufung der Franziskaner, Kapuziner und vor allem der Jesuiten seit 1568 drang dann die Gegenreformation in ihrer vollen Programmatik durch; sogar Petrus Canisius konnte er kurzzeitig (1568–1573) als Hofprediger gewinnen.

Der jüngste der Brüder, ERZHERZOG KARL von der Steiermark (1540–1590), hatte im Gegensatz zu Maximilian II. eine streng katholische Erziehung erfahren⁴³. Seine Heirat mit der bayerischen Herzogin Maria Anna (1551–1608) leitete die enge Verbindung der Häuser Habsburg und Wittelsbach ein und brachte ihn mit dieser entschieden gegenreformatorischen Dynastie in enge Berührung. Dies sollte in der konfessionalistischen Hochphase seit ca. 1600 signifikante Bedeutung erlangen. In seiner Herrschaft über die innerösterreichischen Gebiete Steiermark, Kärnten und Krain erneuerte Erzherzog Karl mit zahlreichen Landesverordnungen das Verbot des Protestantismus. Die Jesuiten, welche die tridentinisch erneuerten Frömmigkeitsformen verbreiteten, erhielten großzügige Förderung⁴⁴. In Karls Residenzstadt Graz etwa lebten die Fronleichnamsprozessionen nach zwanzigjähriger Pause ab 1572 wieder auf⁴⁵. Dieser zusehends an Boden gewinnenden glaubenskämpferischen Militanz entsprachen zeitgleich auch die Protestantenaustreibungen in Niederösterreich unter den Erzherzögen Ernst (1553–1595) und Matthias (1557–1619), dem späteren Kaiser⁴⁶.

⁴² Josef HIRN, *Erzherzog Ferdinand II. von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder*, 2 Bde. (Innsbruck 1885–86) I, 18–20, 92–95, 218–245.

⁴³ HURTER, *Kaiser Ferdinand II.* II, 282.

⁴⁴ Johann LOSERTH, *Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im XVI. Jahrhundert* (Stuttgart 1898) 287–572; Regina PÖRTNER, *The Counter-Reformation in Central Europe – Styria 1580–1630* (Oxford 2002) bes. 71–143, 181–222.

⁴⁵ Karl EDER, *Glaubensspaltung und Landstände in Österreich ob der Enns 1525–1602* (Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs 2, Linz 1936) 344f. In diesem Zusammenhang berichtete z. B. ein frommer Historiograph über Karls tiefe Rührung bei der Teilnahme an der Wiener Fronleichnamsprozession 1575: „Er habe sich derart flehentlich dem Gebet hingeeben, als ließe er die Wasser einer Quelle über sich sprudeln. Dadurch habe er Licht von der unsterblichen Sonne [sci. der Eucharistie] erhalten, das die Augen der Häretiker verbrenne, das der Katholiken erquicke.“ Zit. n. CORETH, *Pietas Austriaca*² 30f.

⁴⁶ Vgl. Viktor BIBL, *Erzherzog Ernst und die Gegenreformation in Niederösterreich*, in: MIOG, *Ergänzungsbd.* 6 (1901) 575–596; BöHL, *Reformation in Österreich 163–166*; Volker PRESS, *Matthias (1612–1619)*, in: SCHINDLING, ZIEGLER, *Kaiser der Neuzeit* 112–123.

Am Ende seines Lebens verpflichtete Karl schließlich seine Nachkommen testamentarisch, im katholischen Glauben zu verbleiben, alle sektiererischen Glaubensgemeinschaften aber „soviel als möglich auszureuten“⁴⁷. Weiters legte er darin quasi hausgesetzlich fest, daß nur gleichkonfessionelle Ehen eingegangen werden dürften und keinem der Kloster Eintritt zu verwehren sei. Mit dieser Freiheitsbekundung zum Eintritt in den geistlichen Stand griff er eine allgemeine Entwicklungstendenz in der Dynastie auf. Während bis zum 15. Jahrhundert nur sehr vereinzelt Erzherzoginnen das Klosterleben wählten, stieg im 16. und 17. Jahrhundert ihre Zahl kontinuierlich an⁴⁸. Darunter waren etwa drei Töchter Ferdinands I., Magdalena, Margarete und Helene, die 1567 gemeinsam das Damenstift Hall in Tirol gründeten, eine von Petrus Canisius beeinflusste häufige Kommunion pflegten und sich nicht minder tatkräftig als die Agnaten für die katholische Erneuerung einsetzten⁴⁹. Bis dahin eher unüblich, übernahmen nun auch Prinzen vermehrt geistliche Führungspositionen, zumeist Bischofsämter, darunter drei Kardinalate, und Priorate geistlicher Ritterorden⁵⁰.

In der Generation Kaiser Ferdinands II. ist eigens Erzherzog MAXIMILIAN ERNST (1583–1616) zu erwähnen, der sich als Landkomtur des Deutschen Ordens in Österreich und Regent von Tirol rückhaltlos in den Dienst der

⁴⁷ Zit. n. HURTER, Kaiser Ferdinand II. II, 274f.; Testament in Anhang LXXXV.

⁴⁸ Neben den Genannten traten noch ins Kloster ein: Maximilians II. Tochter Margarete (1567–1633) und EH Karls Tochter Eleonore (1582–1620); vgl. Karl VOCELKA, Lynn HELLER, *Die private Welt der Habsburger: Leben und Alltag einer Familie* (Graz–Wien–Köln 1998) 235–245, 276–282.

⁴⁹ HIRN, Ferdinand II. von Tirol II, 460–466; CORETH, *Pietas Austriaca*² 25f.

⁵⁰ EH Andreas (1558–1600) war Kardinaldiakon, Bischof von Konstanz und Brixen. EH Albrecht (1559–1621) bekleidete den Rang eines Kardinal-Erzbischofs, bevor er päpstliche Dispens zur Heirat seiner Großcousine Infantin Isabella Clara Eugenia (1566–1633) erhielt und die Statthalterschaft in den spanischen Niederlanden übernahm. Sein Bruder Wenzel (1561–1578) hatte das Großpriorat des Johanniterordens von Kastilien inne. Aus der Steiermärker Linie EH Karls gingen folgende Geistliche hervor: Leopold V. (1586–1632) als Oberhirte von Passau und Straßburg, Maximilian Ernst als Landkomtur des deutschen Ordens in Österreich und Karl (1590–1624) als Bischof von Breslau und Brixen sowie Hoch- und Deutschmeister. In der folgenden Generation erhielt Leopold Wilhelm (1614–1662) die Bischofsstühle von Passau, Straßburg, Halberstadt, Olmütz und Breslau sowie das Hochmeisteramt des Deutschen Ordens. Sein Vetter Sigismund Franz (1630–1665) wurde Bischof von Augsburg, Gurk und Trient und erhielt die Kardinalswürde. Sein Neffe Karl Josef (1649–1664) wurde Bischof von Olmütz und Deutschmeister.

katholischen Reform stellte⁵¹. Der vom ihm eingeführte Brauch, die Schädelreliquie des Markgrafen Leopold feierlich mit dem Erzherzogshut zu bekrönen, symbolisierte in religiös-staatsmystischer Atmosphäre die unverbrüchliche Einheit von Habsburger-Dynastie und katholischer Kirche in frühbarocker Drastik⁵². So nährte der Schultersehluß von römisch-päpstlicher Vollmacht und weltlicher Gewalt das religiöse Sendungsbewußtsein des Hauses Habsburg als der universalen Verteidigerin des wahren Christentums wider alle neugläubigen Häresien. Die neu gefundene Macht der katholischen Reform sammelte sich so in ideeller wie personeller Hinsicht unter dem Schirm des sich immer deutlicher ausbildenden konfessionellen Absolutismus.

2.) Die Übernahme der Kaiserwürde 1619 durch FERDINAND II. (1578–1637) aus der innerösterreichischen Linie ebnete in den nunmehr wieder vereinigten Erblanden der jesuitisch bestimmten Gegenreformation vollends Bahn und läutete die Hochphase der katholischen Konfessionalisierung ein, die über alle inneren und äußeren Krisen des 16. und 17. Jahrhunderts hinweg den Sieg davontragen sollte.

Erziehung und Ausbildung, u. a. an der führenden Jesuiten-Universität Ingolstadt, hatten Ferdinand II. zum überzeugten Katholiken und treuen Freund der Gesellschaft Jesu werden lassen⁵³. Mit Petrus Canisius, der ihm eigens ein Andachtsbuch widmete, verbanden ihn persönliche Zuneigung und orthodoxe Zielsetzung⁵⁴. Nach ignatianischem Vorbild machte er sich die Allerheiligenlitanei als tägliche Frömmigkeitsübung zu eigen und be-

⁵¹ Josef HIRN, *Erzherzog Maximilian der Deutschmeister, Regent von Tirol*, 2 Bde. (Neudruck hg. v. Heinrich NOFLATSCHER, Bozen 1981) 212–225, 309f.; Heinrich NOFLATSCHER, *Glaube, Reich und Dynastie. Maximilian der Deutschmeister* (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 11, Marburg 1987) 37f., 274f., 314–316.

⁵² WINTER, *Rudolf IV.* I, 345.

⁵³ Friedrich von HURTER, *Friedensbestrebungen Kaiser Ferdinand's II. Kaiser* (Wien 1860) 213f., 217f.; Hugo HANTSCH, *Kaiser Ferdinand II.*, in: DERS., *Gestalter der Geschieke Österreichs 157–170*; Dieter ALBRECHT, *Ferdinand II. (1619–1637)*, in: SCHINDLING, ZIEGLER, *Kaiser der Neuzeit 125–141*; Andreas KRAUS, *Das katholische Herrscherbild im Reich, dargestellt am Beispiel Kaiser Ferdinands II. und Kurfürst Maximilians I. von Bayern*, in: Konrad REPGEN (Hg.), *Das Herrscherbild im 17. Jahrhundert* (Schriftenreihe der Gesellschaft zur Erforschung der Neueren Geschichte 19, Regensburg 1991) 1–15. Vgl. FILLITZ, Hermann, *Ein Gebetbuch Kaiser Ferdinands II.*, in: *MIÖG* 60 (1952) 232–237.

⁵⁴ Vgl. Otto BRAUNSBERGER, *Petrus Canisius als Schriftsteller*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 14 (1890) 720–744, bes. 740–744.

kundete einmal: „Wäre ich so frei wie meine Brüder, wollte ich allweg Jesuiter werden.“⁵⁵ Für ihn wie für die anderen Mitglieder der Dynastie bildeten die tridentinisch erneuerten Glaubens- und Andachtsformen die unverzichtbaren Bekenntnisformen ihrer unzweideutigen Katholizität: Täglich hörte er morgentlich eine Messe, zu der nach dem Tod seiner ersten Gattin, Maria Anna von Bayern (1574–1616), noch zusätzlich eine Seelenmesse trat. An Samstagen besuchte er zusätzlich den Vespergottesdienst; in der öffentlichen Hofkapelle erschien er wöchentlich dreimal zur Predigt. An den Vorabenden der kirchlichen Feste besuchte er die Vigilien, am Festtag selbst beichtete er nach den beiden Frühmessen in seiner Privatkapelle, um sodann öffentlich in der Kapelle der Hofburg eine einstündige Predigt zu hören, die meist ein Jesuit hielt, und im anschließenden Hochamt die Kommunion zu empfangen; am Nachmittag hörte er nochmals eine Predigt, zumeist von einem Franziskaner in italienischer Sprache gehalten, und nahm abschließend an der Vesper teil. Im Advent besuchte er die Roratemessen, in der Fastenzeit hörte er allabendlich eine Predigt, an die sich die Komplet anschloß. Noch intensiver widmete er sich der kirchlichen Feier des Triduums: Am Morgen des Gründonnerstages vollzog er in öffentlichem Gottesdienst die Fußwaschung an dreizehn Armen und bediente sie dem Brauch folgend an der Tafel⁵⁶, während seine Gattin gleiches an zwölf Witwen tat. Danach ließ er sich und seinem engeren Hofstaat vom päpstlichen Nuntius die Kommunion reichen. Am Karsamstag besuchte er gemeinsam mit seinen Familienangehörigen die heiligen Gräber Wiens. Zu Fronleichnam, am Oktavtag sowie an den Rogationstagen nahm er an der feierlichen Prozession im Rekurs auf das Beispiel Karls V. barhäuptig und zu Fuß teil⁵⁷. Seine Glaubenshaltung war zutiefst von ignatianischer Gottes- und Schicksalsergebenheit geprägt. Vor der Schlacht am Weißen Berge 1620, die über die Herrschaft des österreichischen Familienzweiges entscheiden sollte, warf er sich in ergebungsvoller Demut vor dem Kruzifix auf den Boden nieder und betete nach Überlieferung des Beichtvaters: Es sei allein die göttliche Ehre, die er suche. Wenn es Gott also beliebe, ihn durch diese Gefahr und das Vorhaben seiner Feinde zu erniedrigen und bei den Menschen in Schande und Verachtung zu bringen, so widersetze er sich nicht; Sein Wille geschehe. In seinem Inneren habe er daraufhin die gött-

⁵⁵ Zit. n. Johann FRANZL, Ferdinands II. Kaiser im Zwiespalt der Zeit (Graz–Wien–Köln 21989) 232.

⁵⁶ WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 131f.

⁵⁷ CORETH, *Pietas Austriaca* 28.

lichen Worte vernommen „Non te deseram“⁵⁸. Seitdem wurde jenes Kruzifix von der Dynastie in hoher Verehrung gehalten⁵⁹.

Der Sohn und Nachfolger Ferdinands II., Kaiser FERDINAND III. (1608–1657), führte die Pietas Austriaca in der Situation des erbittert ausgefochtenen Dreißigjährigen Krieges bruchlos fort, gemäß dem in den 1630er Jahren für die Habsburger abgefaßten Fürstenspiegel „*Princeps in compendio*“⁶⁰. An der für Österreich kriegswendenden Schlacht von Nördlingen 1634 nahm Ferdinand III. allerdings nicht als Kämpfer teil, sondern wohnte im Feldlager gottesdienstlichen Handlungen bei, während derer ihm schließlich die Nachricht vom siegreichen Ausgang überbracht wurde⁶¹. Wie schon sein Vater ein Marien-Sodale, verstand er seine Beziehung zur Gottesmutter als regelrechtes Dienstverhältnis und förderte die Kollektivierung und Militarisierung der Marienweihe, indem er das Patronat der Immaculata 1645 auf seine gesamten Ländereien ausdehnte⁶². Ferdinand III. gab schließlich auch den Anstoß zum erweiterten Neubau der Maria-zeller Wallfahrtskirche.

3.) Unter dem Schutz der mittlerweile fest durchgesetzten Habsburger-Herrschaft konnte sich die katholische Konfession zunehmend konsolidieren und in ihrem barocken Formenreichtum entfalten. Dies zeigte sich zuvörderst im Aufblühen des Ordenslebens, was dem religiösen Österreich des 17. und 18. Jahrhunderts einen stark monastischen Akzent verlieh und nicht zuletzt im geflügelten Wort »Österreich gleich Klösterreich« Ausdruck fand⁶³. Insbesondere die in den habsburgischen Ländern seit 1551 tätigen Jesuiten hatten um 1600 bereits – manchen Reibungspunkten mit den örtlichen Kirchenoberen zum Trotz – eine feste Basis errungen und entfaltet ihre breitenwirksame gegenreformatorische Volksmission. Entsprechend der Besetzung der geistlichen Hofämter mit Mitgliedern der

⁵⁸ Ebd., 41.

⁵⁹ Cölestin WOLFSGRUBER, Das Kaiser Ferdinand-Kruzifix in der k. u. k. Hofburgkapelle in Wien (Wien 1903); DERS., Hofburgkapelle 131.

⁶⁰ Vgl. Hans STURMBERGER, Der habsburgische „*Princeps in compendio*“ und sein Fürstenbild, in: *Historica. Studien zum geschichtlichen Denken und Forschen*. Festschrift Friedrich Engel-Janosi (Wien 1965) 91–116.

⁶¹ M. [atthias] KOCH, Geschichte des Deutschen Reiches unter der Regierung Ferdinands III, Wien 1865 Anm. 1, 2. Vgl. Konrad REPGEN, Ferdinand III. (1637–1657), in: SCHINDLING, ZIEGLER, Kaiser der Neuzeit 142–167.

⁶² CORETH, *Pietas Austriaca*² 55f.

⁶³ Vgl. Joachim ANGERER, Gerhard TRUMLER, Klösterreich. Die Stifte und Klöster in Bayern, Österreich und der Schweiz (Wien 1978); EVANS, Werden der Habsburgermonarchie 102–108; VOCELKA, Glanz und Untergang 195–208.

Gesellschaft Jesu sollte das Ethos des Ordensgründers bis weit in das 18. Jahrhundert in der dynastischen Devotion dominieren⁶⁴. Meist von der Hauptstadt ausstrahlend, folgten rasch andere Orden: die von Ferdinands zweiter Gattin Anna Eleonora Gonzaga von Mantua (1598–1655) geförderten Kapuziner (Niederlassung in Wien 1622), die unbeschuhten Karmelinitinnen (1623), mit denen die theresianische Mystik nach Österreich Einzug hielt, desweiteren die Franziskaner, die seit jeher eine besondere enge Beziehung zu den Habsburgern pflegten, sowie weitere Gemeinschaften⁶⁵.

Mit der energischen Umsetzung des Trienter Reformprogramms war die öffentlich-repräsentative Erneuerung der katholischen Frömmigkeit, ihrer Themen und Formgestalt verbunden, die über die Grenzen von Dynastie und Hof hinausreichte. Die vom Konzil bestätigte eucharistische Anbetung, die in der Abwehr der lutherischen und kalvinistischen Abendmahlslehren nun programmatische Bedeutung erlangte, griff das Erzhaus in großer Intensität auf. In offizieller Deutung der Jesuiten und in der popularisierenden Form ihrer Schauspiele diente vor allem die Rudolf-Legende als althabsburgische Präfiguration des Bündnisses zwischen dem eucharistischen Gott und seiner auserwählten Dynastie: Hatte doch im gleichen Jahr von Rudolfs denkwürdiger Sakramentsverehrung Papst Urban IV. (reg. 1261–1264) das Fronleichnamfest eingeführt; mit gleichem Rat-schluß habe Gott der Kirche die Eucharistie als strahlende Sonne anvertraut und damit dem Hause Österreich gleichsam zum Fundament gegeben. Einem frommen Wortspiel zufolge laute die Latinisierung des Ländernamens Österreich denn auch „*Hostiae imperium*“⁶⁶. Die Mitglieder des Erzhauses folgten dem rudolfinischen Beispiel: Solche spontanen Symbolakte sind überliefert von Kaiser Ferdinand II.⁶⁷, seinem Sohn Leopold Wilhelm, der auch eine Meßerklärung verfaßte⁶⁸; ebenso von König Philipp

⁶⁴ Bernhard DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 Bde. (München–Regensburg, Freiburg 1913–1928) 2, 81–122; 3, 787–835.

⁶⁵ HURTER, *Friedensbestrebungen Ferdinand's II.* 227f.; CORETH, *Pietas Austriaca*² 41; Max STRAGANZ, *Das kaiserliche Erzhaus Österreich und der seraphische Orden*, in: *Franziskanische Studien* 13 (1926) 159–196. Hinzuweisen ist ferner auf die Wiener Niederlassungen der weiteren Orden von Barnabiten (1625), Paulanern und Barfüßer-Augustinern (1627) sowie Kamaldulensern und Serviten (beide 1629).

⁶⁶ Zit. n. CORETH, *Pietas Austriaca*² Anm. 39, 22.

⁶⁷ Ferdinands Beichtvater berichtete: er „folgte allezeit nach dem löblichen Exempel Rudolphi des Ersten. Als bald sprang er mit Ehrerbietung aus dem Wagen, bog sein Knye, auch auf khotiger Erden, bettet an seinen Haylandt“, zit. n. ebd., 23; vgl. 23f., 26, 28.

⁶⁸ Ebd., 24. Vgl. Alfred A. STRNAD, *Wahl und Informativprozeß Erzherzog Leopold Wilhelms*, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 26 (1968) 153–190.

III., dem *Frommen* (1578–1621), seiner Gattin Erzherzogin Margarete (1584–1611) und vom letzten spanisch-habsburgischen König Karl II. (1661–1700). Dieser ließ ferner eine besonders verehrte Hostie, welche, durch Calvinisten während des niederländischen Aufstandes 1592 geschändet, Blutspuren aufgewiesen habe, feierlich in die Kapelle San Forma des Escorial überführen. Im Rahmen dynastischer Selbstdarstellung beauftragte Großherzogin Maria Magdalena von Toskana (1589–1631), die Schwester Kaiser Ferdinands II., den Maler Matteo Roselli in den 1620er Jahren, mit der Rudolf-Legende für die Florentiner Villa Poggio imperiale⁶⁹. Diese Aufwertung des Altarsakraments führte seit Ferdinands II. Anordnung 1622 zur obligaten Teilnahme des gesamten Hofstaates an den Fronleichnamsprozessionen und zur regelmäßigen, oft mehrere Stunden dauernden Anbetung des ausgestellten Allerheiligsten⁷⁰. Die Anwesenheit des Mirabile bei Geburt und Tod der Familienmitglieder kam zu dieser Zeit ebenfalls in Übung. Dazu trat die bereits im späten 16. Jahrhundert von den erwähnten drei Töchtern Ferdinands I. gepflegte häufige Kommunion.

Die im 17. Jahrhundert nach Österreich gelangende Kapuzinermystik gab der habsburgischen Kreuzes- und Passionsfrömmigkeit neue spirituelle Impulse, die eigenen Lebenserfahrungen in Analogie zu den Leidensstationen Christi als Siegesweg zu verstehen⁷¹. Einen zusätzlichen Impuls der Kreuzesverehrung bildete die unerklärliche Bewahrung der Kreuzreliquie beim Brand der Wiener Hofburg-Kapelle 1668, in der das metallene Reliquiar zwar geschmolzen war, die Kreuzpartikel hingegen unversehrt geblieben war⁷². Dieses wundersame Vorkommnis bewegte die Witwe Kaiser Ferdinands III., Maria Eleonora von Gonzaga (1630–1686), zur Stiftung des Sternkreuzordens, der dann rund eine Generation später zum höchsten dem weiblichen Adel vorbehaltenen Orden in den Erblanden erhoben werden sollte⁷³. Sie war es auch, die dem Karmelitenorden zu breiterem Durchbruch in Österreich verhalf⁷⁴.

⁶⁹ Adam WANDRUSZKA, Ein Freskenzyklus der „*Pietas Austriaca*“ in Florenz, in: MÖStA 15 (1962) 495–499.

⁷⁰ Franz LOIDL, Menschen im Barock. Abraham a Sancta Clara über das religiös-sittliche Leben in Österreich in der Zeit von 1670–1710 (Wien 1938) 84f.; Ludwig Andreas VEIT, Ludwig LEHNHARD, Kirche und Volksfrömmigkeit im Barock (Freiburg 1956) 110.

⁷¹ Anna CORETH, Das Eindringen der Kapuzinermystik in Österreich, in: Jahrbuch für mystische Theologie 3 (1957) 11–21, 57–82.

⁷² WOLFGANG GRUBER, Hofburgkapelle 146.

⁷³ CORETH, *Pietas Austriaca*² 41–44.

⁷⁴ Anna CORETH, Kaiserin Maria Eleonore, Witwe Ferdinands III., und die Karmelinitinnen, in: MÖStA 14 (1961) 42–63. Über Eleonore urteilte im übrigen Liselotte von

Angesichts des blutigen Dreißigjährigen Krieges und der türkischen Expansionspolitik erhielt schließlich der Immaculata-Kult der Habsburger ausgesprochen kämpferische Züge in topischer Gestalt der endzeitlichen »Siegerin in allen Schlachten Gottes«⁷⁵. Die Impulse hierfür kamen teils aus Spanien, teils aus Bayern: Zum einen hatte sich der spanische König Philipp III. an die Spitze einer landesweiten marianischen Bestrebung gesetzt und vom Papst die lehramtliche Anerkennung der Unbefleckten Empfängnis erbeten, der sich auch Ferdinand II. anschloß; die offizielle Dogmatisierung indes sollte erst rund dreihundert Jahre später im Jahr 1854 erfolgen. Zum anderen nahm letzterer als marianischer Sodale⁷⁶ nach dem Vorbild seines Schwiegervaters Kurfürst Maximilian I. (1573–1651) von Bayern die makellos Empfangene in einem Akt mystisch-existentieller Selbstübergabe als seine Herrin und Gebieterin (*Patrona*) an und brachte diese persönliche Marienweihe in schriftlicher Erklärung gar mit eigenem Blut zu Papier als Zeichen rückhaltloser Hingabebereitschaft. Das Patrozinium Mariens als „*Generalissima*“ dehnte er wenig später auf seine Truppen aus, die seitdem das ikonographische Immaculata-Motiv auf ihren Fahnen trugen. In enger Absprache mit Ferdinand II. führte Kardinal Melchior Khlesl (1553–1630) dann die kirchliche Feier des Immaculata-Festes als gebotenen Festtag 1629 in der Diözese Wien ein und ebnete damit den Weg zur allgemeinen Einführung in den Erbländern⁷⁷. In diesem Zusammenhang ist auch die Errichtung der Immaculata-Säule 1638 auf dem Platz am Hof in Wien nach Münchener Vorbild zu sehen⁷⁸.

Den Zeittendenzen folgend, blühten auch die marianischen Pilgerzüge des Hofes auf. Sie führten bevorzugt nach Mariazzell, dem seit alters her vertrauten Wallfahrtsort, der für die Dynastie inmitten wechselnder politischer Fährnisse immer mehr zum festen Ort des Bittens und Dankens wurde⁷⁹. Trugen die Besuche im späten 16. Jahrhundert noch eher allge-

der Pfalz wenig schmeichelhaft: Sie habe eine „narische und abgeschmackte Religion gehabt [...] so alber ist man in Frankreich nicht.“ Zit. n. Hanns Leo MIKOLETZKY, Österreich – das große 18. Jahrhundert (Wien 1967) 15.

⁷⁵ Im folgenden CORETH, *Pietas Austriaca*² 46f., 49–54.

⁷⁶ Vgl. Anna CORETH, Die ersten Sodalitäten der Jesuiten in Österreich. Geistigkeit und Entwicklung, in: Jahrbuch für mystische Theologie 9 (1965) 7–65.

⁷⁷ CORETH, *Pietas Austriaca*² 53f.

⁷⁸ Vgl. Josef KURZ, Zur Geschichte der Mariensäule am Hof und der Andacht vor derselben (Wien 1904).

⁷⁹ Vgl. Ludwig HÜTTL, Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 6, Köln–Wien 1985) 127–153.

mein demonstrativen Charakter, so gewann die Zeller Wallfahrt im Zeichen der Immaculata einen ausgesprochen kirchenpolitischen Zug. Schon Kaiser Matthias hatte zum Dank für den Sieg über die Türken bei Stuhlweißenburg dem Gnadenbild eine goldene Krone gestiftet. Nachdem sein Nachfolger Ferdinand II. bereits 1598 in Loreto gelobt hatte, alle protestantischen Prediger aus Österreich zu vertreiben, erneuerte er 1621 in Mariazell feierlich sein Gelöbniß. Symbolhaft wählte er hierzu jenen Tag, an dem die Prager Aufständischen hingerichtet wurden, um für sie im Glauben zu beten⁸⁰. Vor dem Hintergrund der habsburgisch-bayerischen Achse und der inneren Festigung der 1609 gegründeten katholischen Liga erhielt der Wallfahrtsort Altötting gleichfalls einen erhöhten Stellenwert. Dorthin unternahm Ferdinand II. erstmals 1630 eine feierliche Wallfahrt mitsamt Familie und Hofstaat, während Ferdinand III. 1653 zu seinem Regierungsantritt ebenfalls herzuwallte, um der „*Patrona*“ sein geistliches Lehensversprechen zu leisten⁸¹.

Zu Mitte des 17. Jahrhunderts schließlich rückten die beiden Pole von eucharistischer und marianischer Verehrung immer enger zusammen, so daß sie zur „*Pietas Eucharistico-Mariana*“ verschmolzen wurden. Im 18. Jahrhundert erhielt sie dann die Bezeichnung „*Rudolphinische Andachtsübungen*“⁸². Diese Zusammenschau kam insbesondere in dem von Jesuiten verwalteten Kult der Casa Santa von Loreto zum Ausdruck, der zu dieser Zeit Eingang in die Dynastie fand⁸³. Demnach war nach dem Fall von Akkon das Haus Mariens in Nazareth 1291, also im Todesjahr Rudolfs von Habsburg, von Engeln zuerst nach Tersat (das später in österreichischen Besitz gelangte) und dann nach Fiume verbracht worden, bevor es 1294 dauerhaft im italienischen Loreto niedergesetzt wurde. Daraus verdichteten die Barock-Apologeten das Gleichnis, Rudolf, der dem Sohn der göttlichen Jungfrau sein Pferd schenkte, zum Dank von Maria ihr Haus erhal-

⁸⁰ Vgl. Ferdinands Äußerung gegenüber seinem Beichtvater Lamormaini: „und ist [...] dies die Hauptursache meiner dermaligen Wallfahrt zur heiligen Zelle, damit ich jenen, deren ich sonst nicht schonen darf, wenigstens durch mein Gebet zu Hilfe eile. Kann ich sie ferner nicht leben lassen, so will ich doch nach dem Beispiel meines Erlösers für meine Feinde bitten, daß sie glücklich sterben.“ Zit. n. CORETH, *Pietas Austriaca*² 53, Anm. 133.

⁸¹ Ebd. 48f., 58.

⁸² CORETH, *Pietas Austriaca*² 48.

⁸³ Vgl. Franz MATSCHE, Gegenreformatorenische Architekturpolitik. Casa-Santa-Kopien – Habsburger Loreto-Kult nach 1620, in: *Jahrbuch für Volkskunde Neue Folge* 1 (1978) 81–118.

ten habe, von Christus aber ein Reich ohne Ende⁸⁴. Auf diese Weise spiegelte sich die Weltgeltung des Hauses Habsburg und dessen Führungsanspruch über den erstarkten orbis catholicus selbstbewußt und in barock-allegorischem Gewande.

4.) Solchermaßen in religiösen Formen handelnd, konnte der konfessionelle Absolutismus, der sich innerhalb des engen Bedingungsverhältnisses mit der Gegenreformation ausbilden konnte, nun die stärkere Kontrolle und soziale Disziplinierung der Bevölkerung in Angriff nehmen. Mittelbar entwickelten sich in dieser Synergie auch modernisierende Eigendynamiken, z. B. in Bildungswesen oder hinsichtlich gesellschaftlicher Emanzipation⁸⁵. Nicht selten mit den Mitteln von Zwang und Verfolgung sollte freilich nicht nur die katholische Konfession gegenüber heterodoxen Theologien flächendeckend durchgesetzt werden, sondern im Volksleben immer noch vorhandene okkultistische Unterströmungen ebenso bekämpft werden zugunsten einer intellektuellen und religiösen Kultur genuin katholischer Prägung⁸⁶. Damit erwuchs der Pietas Austriaca, ihrem Inhalt und Stil die innenpolitische Aufgabe der religiösen und kulturellen Uniformisierung der Bevölkerung⁸⁷. Die öffentlich vollzogenen Akte der so definierten Rechtgläubigkeit erhielten dadurch den Charakter von Loyalitätsbekundungen gegenüber Herrscher und Obrigkeit.

Mit der äußerst tatkräftigen Umsetzung der Trienter Reform einschließlich der konfessionellen Beeinflussung der Untertanenschaft, die sich Ferdinand II. in engem Zusammenwirken mit seinem Beichtvater

⁸⁴ CORETH, Pietas Austriaca² Anm. 126, 50.

⁸⁵ Zu Begriff, Debatte und Forschungsparadigma s. Wolfgang REINHARD, Heinz SCHILLING (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135, Münster-Gütersloh 1995); Dietmar WILLOWERT, Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation, in: Paolo PRODI (Hg.), Glaube und Eid (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 28, München 1993) 113–132; Hans MAIER, Sozialdisziplinierung – ein Begriff und seine Grenzen, ebd., 237–240; Wolfgang REINHARD, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs, in: BOŠKOVSKA-LEIMGRUBER, Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft 39–55, bes. 39–48; KLUETING, Konfessionalisierung 1547f.

⁸⁶ EVANS, Werden der Habsburgermonarchie 87–97, 227–247, 271–293.

⁸⁷ Vgl. Hanns STURMBERGER, Ferdinand II. und das Problem des Absolutismus (Österreich Archiv, Wien 1957) bes. 15–23, 32–44; Heiner HAAN, Ferdinand II. und das Problem des Reichsabsolutismus, in: HZ 207 (1968) 297–345. Zur konfessionalistischen Kulturbildung s. Richard von DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, 3 Bde. (München ²1999) 3, 107–137; KLUETING, Konfessionalisierung 1547.

Wilhelm Lamormaini SJ (1570–1648) geradezu zum Lebensziel setzte⁸⁸, wurde in diesem gegenreformatorischen Weltbild die Größen von Landesherrschaft und Machtpolitik nahezu gleichbedeutend mit Konfessionspolitik⁸⁹. Angesichts des religiös unheilbar zerspaltenen Reichskörpers und dessen landesfürstlich-konfessionalistischer Aufteilung trat seit Ferdinand II. der systematische Ausbau des landesfürstlichen Absolutismus in den Vordergrund. Die kaiserlichen Verpflichtungen traten damit tendenziell zurück, was in der Konsequenz zum Verwelken des Reichsgedankens führte. Mithin bewirkte die Konzentration auf die Erblande in wechselseitiger Verflechtung mit der katholischen Konfessionalisierung eine Partikularisierung einstmaliger religiöser und politischer Einheitsideale.

d. Ausformung in der Barockzeit

1.) Vorerst ungebrochen lebte die religiöse Haustradition auch nach Ende des konfessionellen Krieges unter Kaiser LEOPOLD I. (1640–1705) fort. Er kann geradezu als einer ihrer idealtypischen Vertreter bezeichnet werden⁹⁰. Seine jesuitischen Hofmeister hatten ihn nach Meinung kritischer Zeitgenossen mehr zum Mönch als zum Regenten erzogen⁹¹. In seiner sittlichen Strenge und Skrupulosität hob er sich damit deutlich von den Attitüden des zeitgenössischen Versailler Hofes Ludwig XIV. ab. Er berief auch den wortgewaltigen Abraham a Sancta Clara (1644–1709) zum Hofprediger⁹². Von seiner tiefen Religiosität zeugten nicht zuletzt seine rund 70 geistlichen Musikkompositionen (neben denjenigen Ferdinands III., Josephs I. und Karls VI.)⁹³.

⁸⁸ Vgl. FRANZL, Ferdinand II. 58–65.

⁸⁹ Vgl. Robert BIRELEY, Religion and Politics in the Age of Counterreformation. Emperor Ferdinand II., William Lamormaini S. J. and the Formation of Imperial Policy (Chapell Hill 1981).

⁹⁰ Oswald REDLICH, Weltmacht des Barock. Österreich in der Zeit Leopolds I., 4. Aufl. (Wien 1951) bes. 48–50; John Philipp SPIELMANN, Leopold I. of Austria (London 1977) 35; DERS., Zur Macht nicht geboren (Graz–Wien–Köln 1978); EVANS, Werden der Habsburgermonarchie 99–121; Anton SCHINDLING, Leopold I. (1657–1705), in: DERS., ZIEGLER, Kaiser der Neuzeit 169–185.

⁹¹ Franz SCHEICHL, Leopold I. und die österreichische Politik während des Devolutionskrieges 1667/68 (Diss. Leipzig 1887) 6–9.

⁹² WOLFGANG GRUBER, Hofburgkapelle 152.

⁹³ Vgl. Guido ADLER, Musikalische Werke der Kaiser Ferdinand III., Leopold I. und Josef I., 2 Bde. (Wien 1892); Elisabeth Theresia HILSCHER, Mit Leier und Schwert. Die Habsburger und die Musik (Graz 2000) hier 119–149.

Leopolds Marien-Verehrung trug in bleibend konfessionalistischer Grundüberzeugung bereits einen stärker herrschaftsverklärenden Zug; er verehrte sie als »Königin und Kaiserin«. Seine unmittelbar nach der Krönung 1658 unternommene Pilgerfahrt nach Altötting verstand er als Dankesbezeugung für das ihm verliehene Lehen⁹⁴. Diesem Wallfahrtsort maß er sogar die besondere Funktion eines kaiserlichen Reichsheiligtums zu, der diese Bedeutung erst durch den wachsenden Interessengegensatz im Zuge des spanisch-bayerischen Erbfolgekrieges 1701–1714 und des Kaisertums des wittelsbachischen Karl Albrecht von Bayern verlieren sollte. Für die habsburgischen Erblande betrachtete Leopold Mariazell auch weiterhin als den zentralen Wallfahrtsort; insgesamt sieben Mal pilgerte er während seiner Regierung dorthin. 1667 erneuerte er schließlich die Marienweihe seiner Person und seiner Staaten, gelobte die Einführung des Festes der Unbefleckten Empfängnis in den innerösterreichischen Ländern und erbat die Bewilligung des diesbezüglichen Offiziums seitens der Kurie. Vor allem Leopolds dritte Gemahlin, Eleonora Magdalena von Pfalz-Neuburg (1655–1720), führte die marianische Haustradition persönlicher Hingabe fort durch Mitgliedschaft in der Gesellschaft der „*Sklavinnen oder leibeigenen Dienerinnen Mariä*“⁹⁵. Ebenso konstituierte sie den Sternkreuz-Orden neu zum höchsten adeligen Damenorden der Monarchie und verfaßte eine Psalmenübersetzung, die im Druck veröffentlicht wurde⁹⁶.

Besondere Transparenz erhielt der Immaculata-Kultus in der Türkenabwehr der 1680er und 90er Jahre als Sinnbild metaphysischer Hilfe im Kampf mit dem islamischen Halbmond. Greifbarer Ausdruck dieses triumphalen Glaubensverständnisses waren die Dreifaltigkeits- und Mariensäulen, die in der Nachbildung der Wiener Vorbilder errichtet wurden, so die Mariensäule am Hof 1645 und die Pestsäule 1679⁹⁷. Während Jesuiten und Kapuziner religiöse Massenmanifestationen organisierten, wiederholte Leopold abermals das marianische Weiheversprechen und dehnte es noch auf Ungarn aus. Prinz Eugens entscheidender Sieg 1696 bei Zenta, der die

⁹⁴ CORETH, *Pietas Austriaca*² 59–62; HÜTTL, *Marianische Wallfahrten* 130–148.

⁹⁵ CORETH, *Pietas Austriaca*² 63, 43; DUHR, *Jesuiten* 4, 641, Anm. 1. Vgl. Wolfgang BRÜCKNER, *Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in: SCHREINER, *Laienfrömmigkeit* 79–91.

⁹⁶ Friedrich von RUMMEL, Franz Ferdinand von Rummel. Lehrer Kaiser Joseph I. und Fürstbischof von Wien (1644–1716) (*Österreich Archiv*, München 1980) 13.

⁹⁷ Vgl. Gerolf COUDENHOVE, *Die Wiener Pestsäule. Versuch einer Deutung* (Wien–München 1958).

Türkengefahr endgültig bannte, wurde allgemein als Erhörung des inständigen Gebetes von Kaiser und Volk gedeutet.

In Leopolds Regierung blühte in den Erblanden der nachtridentinische Katholizismus in barocken Formen auf: Die Liturgie der Hofburgkapelle wurde immer feierlicher und aufwendiger gestaltet, z. B. durch musikalisch-orchestral anspruchsvolle Begleitung der Meßfeier (Figuralämter), darin ebenso der »ecclesia triumphans« dienend wie Manifestation des höfischen Absolutismus. Gleichzeitig entstanden in seinen Ländern zahlreiche Kirchenneubauten nach barockem Geschmack⁹⁸. Die zeitgenössische Tendenz zur Vermehrung der Andachtsformen, wie sie sich schon bei seinem Vater Ferdinand III. angedeutet hatte, zeigte sich gleichfalls in Leopolds Verehrung der Heiligen: Die Wallfahrten des Hofes seit 1663 nach Klosterneuburg zur Grablege Markgraf Leopolds, seines Ahnherrn gleichen Namens, trugen geradezu den Charakter von Staatsakten. Die neu auftretende Devotion des Johann Nepomuk (Kanonisation 1729) griff er ebenso auf wie den von der Karmel-Bewegung getragenen Josefskult; er erklärte den Nährvater Jesu zum Patron des Heiligen Römischen Reiches und der Erbstaaten und ließ seinen ältesten Sohn und Thronfolger auf ihn taufen⁹⁹. Die in Frankreich aufgekommene symbolistische Herz-Jesu-Verehrung hingegen fand kaum Eingang in die habsburgische Frömmigkeit¹⁰⁰.

In der Regierungszeit ihres einstmaligen Zöglings Kaiser Leopold I. konnten die Jesuiten die wohl größte Wirksamkeit in Politik und Hofleben erreichen, was jedoch alsbald ablehnende Stimmen heraufbeschwor. Ein zeitgenössischer Beobachter distanzierte sich von der allzu engen Verbindung von Politik und Religion:

„Die Jesuiten erhalten sich den Geist des Kaisers gewogen mit heiligen Schaustellungen, mit theatralischen und musikalischen Aufführungen, und unter vielen ist jene bemerkenswerth, welche am Frohnleichnamstage stattfindet, wo der Hof das ganze Evangelium anhören muß, das Allerheiligste auf einem Altar ausgesetzt wird; das dauert so lange, da gleichsam eine heilige Comödie auf dem Platze aufgeführt

⁹⁸ WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 138f., 143–181; SPIELMAN, Leopold I. of Austria 179; Maria GOLOUBEVA, The Glorification of Emperor Leopold I in Image, Spectacle and Text (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 184, Mainz 2000) bes. 191–211.

⁹⁹ CORETH, *Pietas Austriaca*² 75f.; KAPNER, Barocker Heiligenkult 48–62.

¹⁰⁰ Vgl. Anna CORETH, Predigten über das göttliche Herz Jesu im 18. Jahrhundert in Wien, in: DIES., FUX, *Servitium Pietatis* 113–138; DIES., *Liebe ohne Maß. Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in Österreich im 18. Jahrhundert* (Maria Roggendorf 1994).

wird. Viermal ißt der Kaiser bei den Vätern der Gesellschaft, wobei er nobel bezahlt, da er sie jedes Mal mit einem Geschenke von 6000 Gulden bedenkt.“¹⁰¹

2.) Mit Leopolds Sohn und Nachfolger Kaiser JOSEPH I. (1678–1711) machte sich erstmals die Krise der Barockfrömmigkeit in der geistigen Umorientierungsphase an der Wende zum 18. Jahrhundert bemerkbar¹⁰². Nach zeitgenössischer Angabe wandte Josephs Hofmeister Franz Ferdinand von Rummel (1644–1716) – entgegen der Tradition kein Jesuit, sondern Weltgeistlicher – bei seinem Zögling das Augenmerk darauf, „dass ihm keine bigotterie beygebracht wurde“¹⁰³. Nach Regierungsantritt suchte Joseph I. den Einfluß der Jesuiten bei Hof zurückzudrängen zugunsten des Primates der Politik und erster frühauflärerischer Toleranzbestrebungen¹⁰⁴. In spiritueller Hinsicht pflegte er eine durchaus intensive eucharistische Frömmigkeit einschließlich der rudolfinischen Kniebeuge. Seine marianische Pietas hingegen beschränkte sich im wesentlichen auf die rein obligate Verehrungspraxis: Nur ein einziges Mal pilgerte er im Alter von 15 Jahren und in Begleitung seines Vaters 1693 nach Mariazell, um pflichtschuldig eine symbolische Königskrone als Dank für die römische Königswahl zu stiften. Erst auf dem Sterbebett gelobte er wieder eine Wallfahrt dorthin¹⁰⁵. Größere Hoffnung setzte er dafür auf das 40stündige Gebet, das während seines Siechtums angeordnet wurde. Die offiziöse

¹⁰¹ Zit. n. SCHEICHL, LEOPOLD I. 9. Das Zitat fährt fort: „Man kann sich gar nicht gehörig vorstellen, wie weit über die Grenzen des Gewissens hinaus die Beichtväter an diesem Hofe ihre Herrschaft erstrecken; wie sie sich hochmüthig selbst über die Autorität der Minister stellen; daraus ist zu entnehmen, wie groß der Durst jener [sci. nach Macht] ist, die über den reichen Schatz des göttlichen Willens verfügen.“ Vgl. DUHR, Jesuiten 4, 426–454.

¹⁰² Vgl. Eduard WINTER, Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Bewegung (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 6, Berlin (Ost) 1966) 117–124; Paul HAZARD, Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715 (Hamburg 1939).

¹⁰³ Zit. n. CORETH, Pietas Austriaca² 24. Die Gesellschaft Jesu verfiel deshalb auf Rufmordkampagnen, beispielsweise mit der Behauptung, der Ajo sei clandestiner Jansenist, RUMMEL, Rummel 47f., 56f., 69–105. Vgl. Hans SCHMIDT, Joseph I. (1705–1711), in: SCHINDLING, ZIEGLER, Kaiser der Neuzeit 186–199.

¹⁰⁴ Charles W. INGRAO, Josef I. Der „vergessene Kaiser“ (Graz–Wien–Köln 1982) 24. Dieser Situation begegneten die Jesuiten nicht immer gerade klug: Als Joseph beispielsweise einen protestantischen Edelmann zum Kammerdienst in seinem Schlafgemach bestellte, verfielen sie auf den Plan, einen als Gespenst verkleideten Mitbruder nachts zum schlafenden Kaiser zu schicken, um ihm in solcher „Erscheinung“ die Entlassung des Besagten abzurufen. Der Jesuit wurde jedoch enttarnt und kurzerhand auf Josephs Anweisung aus dem Fenster geworfen.

¹⁰⁵ CORETH, Pietas Austriaca² 8, 62.

Frömmigkeitshistorie bemühte sich daraufhin, die marianischen Defizite mit seiner eucharistischen Einstellung aufzuwiegen und ersann dazu die Legende, der Kaiser sei genau in jenem Moment verschieden, als für ihn in Mariazell ein Meßopfer dargebracht wurde¹⁰⁶.

3.) Ihre barocke Hochform erlebte die habsburgische Devotion unter Josephs jüngeren Bruder und Thronerben, Kaiser KARL VI. (1685–1740)¹⁰⁷. Im Unterschied zu Joseph entwickelte er eine intensive Marienfrömmigkeit. In einer bereits sentimental Grundstimmung und ohne größere glaubenskämpferische Akzente verehrte er die Gottesmutter als „*Königin des Erdkreises*“. Unter dem Eindruck der Kriege gegen die Türken (1716–1718) und um die spanischen Erbfolge (1701–1714) griff er freilich das Motiv der siegverleihenden Immaculata wieder auf und weihte im Nationalheiligtum Montserrat ganz Spanien neuerlich der Gottesmutter. In Mariazell betete er gemeinsam mit seiner Gattin um die Gnade eines Sohnes zur Aufrechterhaltung der agnatischen Sukzession. Wenig später klagte er ihr den raschen Tod des neugeborenen Thronfolgers Leopold, indem er zeichenhaft eine silberne Jesuskind-Figur im Gewicht des verstorbenen Säuglings am Mariazeller Altar niederlegte. Er knüpfte ferner an die Versuche seines Vaters Leopold an, von der Kurie die Erlaubnis zur besonderen liturgischen Feier der Unbefleckten Empfängnis zu erhalten. Die Pietas Eucharistico-Mariana förderte er ebenso und strebte die päpstliche Bestätigung an, Fronleichnam und Immaculata in den Erblanden zu Semiduplexfesten aufzuwerten und beabsichtigte weiters, die Mariä-Namen-Andacht in Österreich heimisch zu machen. Im Zusammenhang mit der barocken Blüte von Klosterneuburg führte er gleichfalls die dynastisch gebundene Leopold-Verehrung seines Vaters fort. Er fühlte sich zudem dem heilig gesprochenen Seelsorgebischof Carolus Borromäus eng verbunden. Diesem weihte er in der Hauptstadt die Karlskirche als Dankopfer für die Abwendung der Pestgefahr 1713, vor welcher er übrigens nicht aus Wien entflohen war. Großer Beliebtheit vor allem bei den weiblichen Mitgliedern der Familie erfreute sich ferner Johann Nepomuk, der Märtyrer der Ohrenbeichte, dessen in Mode gekommene Verehrung die bisherigen Beichtheiligen Ignatius und Franz Xaver verdrängte.

¹⁰⁶ WOLFGANG WOLFGANG GRUBER, Hofburgkapelle 186f.

¹⁰⁷ CORETH, Pietas Austriaca² 64–68, 76f.; Franz MATSCHE, Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI. Ikonographie, Ikonologie und Programmatik des „Kaiserstils“, 2 Bde. (Beiträge zur Kunstgeschichte 16/1–2, Berlin–New York 1981) 1, 70–233; VOELKA, Glanz und Untergang 208–222. Vgl. Hans SCHMIDT, Karl VI. (1711–1740), in: SCHINDLING, ZIEGLER, Kaiser der Neuzeit 200–214.

Im Rahmen der höfischen Repräsentation schätzte Karl VI. die liturgische Prunkentfaltung. Bereits zur Zeit Josephs I. war die Hauskapelle der Wiener Hofburg für den umfangreichen Hofstaat zu klein geworden, so daß hierfür die benachbarte Augustinerkirche genutzt wurde¹⁰⁸. Bei den Gottesdiensten zu Zeit Karls war das gesamte Zeremoniell einschließlich der liturgischen Musik genau festgelegt im Dienste des größtmöglichen theatralischen Effektes. Insbesondere durch die Wahl und Ausschmückung seines Sitzes, zumeist auf der Evangelienseite, betonte Karl die Aura des Gottesgnadentums im mittelbaren Rückbezug auf den kaiserlichen Diakonat in der Weihnachtsmette¹⁰⁹.

Schließlich sei noch vermerkt, daß die Pietas Austriaca in ihrer barocken Hochblüte von Wien ausstrahlend vor allem von vielen katholischen und kaisertreuen Fürsten im Reich bereitwillig aufgenommen wurde, so etwa von den einflussreichen Grafen von Schönborn in ihren verschiedenen geistlichen Herrschaften (v. a. Hochstifter Mainz, Trier, Würzburg, Bamberg, Worms, Speyer und Konstanz)¹¹⁰.

4.) Zusammengefaßt kann festgestellt werden: Zu Ende des konfessionellen Zeitalters war es den Habsburgern durchaus weitgehend gelungen, die charakteristische Pietas Austriaca in der Gestalt des breitenwirksamen Barockkatholizismus als die bestimmende Größe innerhalb ihres Herrschaftsbereiches durchzusetzen – mögen sie auch eher Repräsentanten und Nutznießer dieser Entwicklung gewesen sein als deren Protagonisten¹¹¹. So konnte sich die habsburgische Devotion bis hin zu ihren barocken Hochformen zu einem komplexen und differenzierten religiösen und soziokulturellen Zeichen- und Kommunikationssystem ausbilden. Theologisch auf Tridentinum und der Gegenreformation fußend, beruhte deren ästhetisches und didaktisches Prinzip darauf, das religiöse Geschehen gegenständlich, theatralisch, allegorisch und symbolhaft zu vergegenwärtigen¹¹². Zu diesen mannigfachen Repräsentationsformen gehörten beispielsweise

¹⁰⁸ WOLFGANG GRUBER, Hofburgkapelle 185.

¹⁰⁹ Vgl. zeitgenössischen Bericht bei Alphons LHOTSKY, Kaiser Karl VI. und sein Hof im Jahre 1712/13, in: MIOG 66 (1958) 52–80, hier 58f.; WOLFGANG GRUBER, Hofburgkapelle 193–232.

¹¹⁰ Dieter J. WEISS, Pietas Schönborniana. Herrschertugend und adeliges Standesbewußtsein im Zeitalter des Barock, in: Frank-Lothar KROLL (Hg.), Neue Wege der Ideengeschichte. Festschrift für Kurt Kluxen zum 85. Geburtstag (Paderborn–München–Wien–Zürich 1996) 261–282.

¹¹¹ Einschätzung n. EVANS, Werden der Habsburgermonarchie 83f.

¹¹² Vgl. Ebd., 310–312; KAPNER, Barocker Heiligenkult 63–129.

bildliche Darstellungen bzw. Inszenierungen der christlichen Heilsgeschichte durch oftmals aufwendige Kirchenarchitekturen und -einrichtungen, Kreuzwegstationen, Heilige Gräber, Kalvarienberge einschließlich der sog. *sacri monti* als regelrechte Sakrallandschaften en miniature. Vielgestaltige Riten, wie das Bekleiden oder Behängen von Heiligen- und Gnadenstatuen mit symbolistischen Motiv- und Opfergaben privaten Charakters – etwa der Mariazeller Trauergabe Karls VI. – waren gleichfalls Ausdruck religiöser Ehrfurcht sowie von Bitte und Dank.

In enger Verbindung mit dieser objekthaften Repräsentation des Heiligen hatte sich im Haus Habsburg eine große Zahl jährlich wiederkehrender liturgischer Großveranstaltungen herausgebildet, vor allem Gedächtnisse und *Te Deum*-Gottesdienste anlässlich glücklicher Schicksalswendungen, darunter das Rosenkranzfest für Don Juan d’Austrias (1547–1578) Sieg über die Türken bei Lepanto 1571, die Gedenkfeiern für die Befreiung Wiens von den Türken 1683 oder das Aufhören der Pestepidemien 1679 und 1713. Hinzu traten Wallfahrten, teils durch lebendige Figurengruppen illustrierte Prozessionen oder öffentliche Betstunden an bestimmten Orten wie Kapellen, Wegkreuzen oder Immaculata-Säulen. Nicht zuletzt gesellten sich im Bereich des Anlaßbrauchtums verschiedenste Sakramentalien hinzu, etwa Wetterläuten und Flurprozessionen, sowie Weihegebräuche, etwa das Ausräuchern der Wiener Hofburg vor und nach den Gottesdiensten von Weihnachtsabend, Silvester und Mariä Lichtmeß¹¹³. Diese seit Ferdinand II. bis zu Mitte des 18. Jahrhunderts stetig zunehmende Tendenz zu Vervielfältigung der Andachtsformen und ihrer Frequenz führte schließlich im Habsburgerhaus zu einer enormen Ausweitung öffentlicher religiöser Verpflichtungen.

Die kaiserliche Förderung der religiösen Gruppenbildung – einschließlich der Ordenspatronate von goldenem Vlies und Sternkreuz – sowie Privilegierungen und traditionell freundschaftliche Verbindungen zu den einzelnen Ordenskonventen und Bruderschaften bildete einen weiteren Faktor innerhalb dieser religiös-sozialen Engmaschigkeit und erhöhte zusätzlich die Zahl der gottesdienstlichen Anlässe. Der Hofkalender von 1738 nannte beispielsweise 40 Klöster, Kirchen und Kapellen in und um Wien, die in bestimmter Reihenfolge im Jahreskreis wahrzunehmen waren. Unter den Gottesdiensten waren allein 58 Veranstaltungen mit Beteiligung der Ritter des goldenen Vlieses, darunter feierliche Vespere, Messen und das Stiftungsfest, sowie 15 Prozessionen, 7 Ausfahrten zur Mariensäule am

¹¹³ WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 119, 236.

Hof, je zwei Feste des Sternkreuzordens und von Bruderschaften sowie je eine Wallfahrt nach Klosterneuburg und zum Kreuzweg in Hernals. Für das Jahr 1738 beispielsweise ergab sich z. B. die überaus große Zahl von 122 Tagen mit besonderen Gottesdiensten, die sämtlich vom Kaiser und seinem Gefolge zu persolvieren waren¹¹⁴. Nicht ohne Berechtigung nannte der zeitgenössische Staatsrechtler Friedrich Carl von Moser (gest. 1798) diese unablässige Glaubensrepräsentanz der Habsburger daher eine „*parade de dévotion*“¹¹⁵.

B. DIE PIETAS AUSTRIACA VON DER AUFKLÄRUNG BIS ZUR RESTAURATION (ca. 1740–1848)

1. *Zwischen Tradition und neuen Wegen*

a. Zum Mentalitäts- und Gesellschaftswandel

1.) Die harmonische Einheit von habsburgischer Regierung und katholischem Kultus zerfiel zusehends seit dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts. Innerhalb des hierfür verantwortlichen komplexen Bedingungsgeflechts aus gesellschaftlichen Veränderungen, politischen und ökonomischen Notwendigkeiten und geistigen Impulsen bildete die innere Krise des zeitgenössischen Barockkatholizismus den wohl wichtigsten Faktor, was langsam, aber stetig zu dessen (Selbst)Auflösung beitrug: Während die zahlenmäßige und inhaltliche Vermehrung der Frömmigkeits- und Andachtsformen zu Lasten der Glaubwürdigkeit ging, barg die Versinnlichung des Religiösen den Keim zur Vermischung von Sakralem und Profanem in sich. Bezogen auf den Wiener Hof wurde beispielsweise die Portraitierung der Herrscher oder anderer prominenter Persönlichkeiten als Heiliger gepflegt; dem läßt sich auch die lebensgroße veristische Wachspuppen-Darstellung Kaiser Franz Stephans als Kapuzinermönch zurechnen¹¹⁶. Zum anderen

¹¹⁴ Elisabeth KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell am Wiener Hof des 18. Jahrhunderts im Wandel von Mentalität und Gesellschaft, in: MÖStA 32 (1979) 109–142, hier Anm. 61, 125f.

¹¹⁵ Zit. n. ebd. 126.

¹¹⁶ Anna Hedwig BENNA, Fürstliche Heiligkeit im Lichte mittelalterlicher Herrschaftszeichen, in: Auftrag und Verwirklichung. Festschrift zum 200jährigen Bestehen der kirchenhistorischen Lehrkanzel seit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 (Wiener Beiträge zur Theologie 44, Wien 1974) 39–67, hier 39f.; KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell 127; Friedrich B. POLLEROS, Das sakrale Identifikationsportrait. Ein höfischer Bildtypus vom 13. bis zum 20. Jahrhundert, 2 Bde. (Worms 1988) I, 26–42.

führte das ungeklärte Verhältnis der barockfrommen symbolistischen Riten gegenüber Wunder- oder Aberglauben zu ihrer teilweisen Verselbständigung abseits theologischer Grundlagen, beispielsweise zu Devotions- und Beschwörungsakten im Exorzismuswesen, aus denen unverbildet numinose Kosmos- und Teufelsfurcht sprach¹¹⁷.

Diese Glaubwürdigkeitskrise gab schließlich den Anstoß zur Suche nach neuen Wegen in der Frömmigkeit. In der grundsätzlichen Bereitschaft, die spirituelle Tradition zu verlassen, manifestierte sich tieferliegend eine allgemeine Mentalitätsverschiebung von älterer Verhaftung an Sein und Sterblichkeit, wie sie etwa prägnant im Barocknihilismus ausgeprägt war, zu einem stärker subjektiven und autonomen Selbst- und Weltverständnis¹¹⁸. Dies zeigte sich vor allem in der Umorientierung vom barocken Prinzip sinnlicher Vergegenwärtigung der Glaubensinhalte in Richtung einer erhöhten spirituellen Verinnerlichung und nichtmaterialen Ausdrucksweise nunmehr emotionaler Gehalte. Damit wandelte sich das Glaubensverständnis von rechthgläubigem Bekenntnis und Ritus zum *religiösen Gefühl*, kultiviert im wesentlich abstrakteren Medium des Wortes¹¹⁹. Aus der Perspektive dieses neuen Ideals erschien die altbarocke Frömmigkeitswelt als maniert und überbordend; ihre Ritensprache wurde abqualifiziert zu „*Andächteleien*“ oder „*Petits dévotions*.“ Hieraus folgte eine gesellschaftsweit spürbare Abwendung von der bis dahin üblichen demonstrativen Glaubensübung sowie damit verbunden eine tendenzielle Enttheologisierung der öffentlichen Sphäre¹²⁰.

¹¹⁷ KAPNER, Barocker Heiligenkult 134–142. Vgl. Gottfried HIERZENBERGER, Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums (Düsseldorf 1968) bes. 293–321.

¹¹⁸ Vgl. Wolfgang PHILIPP, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Hinsicht (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie 3, Göttingen 1957) 78–97; MAURER, Biographie des Bürgers 159–231.

¹¹⁹ KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell 109–142; Robert A. KANN, Kanzel und Katheder. Studien zur österreichischen Geistesgeschichte von Spätbarock zur Frühromantik (Wien–Freiburg–Basel 1962); James van Horn MELTON, Von Versinnlichung zu Verinnerlichung. Bemerkungen zur Dialektik repräsentativer und plebejischer Öffentlichkeit, in: Österreich in Europa der Aufklärung 2, 919–941. Vgl. Jan Hendrik van den BERG, *Metabletica*. Über die Wandlung des Menschen, Grundlinien einer historischen Psychologie (Göttingen 1960) bes. 229–234.

¹²⁰ Vgl. Joseph FELDERER, Der Kirchenbegriff in den Flugschriften des Josephinischen Jahrzehnts, in: Zeitschrift für katholische Theologie 75 (1953) 257–330; Franz WEHRL, Der »Neue Geist«. Eine Untersuchung der Geistesrichtungen des Klerus in Wien von 1750–1790, in: MÖStA 20 (1968) 36–114; Klaus GOTTSCHALL, Dokumente zum Wandel im religiösen Leben Wiens während des Josephinismus (Veröffent-

2.) Die neuen und innovativen religiösen und weltanschaulichen Strömungen, die als Fermente das geänderte Bewußtsein von Kaiserhaus und Öffentlichkeit konkretisierten, lauteten: innerkatholische Reform, Quietismus, Jansenismus und Aufklärung. Ihnen gemeinsam war die polemische, gegen den Barockkatholizismus motivierte Forderung nach Verinnerlichung, Subjektivierung und Authentizität sowie das Streben nach Rationalisierung und praktischem Ausdruck des religiösen Moments¹²¹.

(i) Die reformkatholischen Richtungen, maßgeblich bestimmt von dem gelehrten Archivar und Historiker Lodovico Muratori (1672–1750), waren getragen von dem Grundgedanken einer kirchlichen Generalreform und beriefen sich auf die uneingelöst gebliebenen Postulate des Tridentinums. Sie intendierten damit eine orthodoxe Erneuerung der Glaubenspraxis unter Maßgabe der Zeitgemäßheit, ohne den vorgegebenen kirchlich-theologischen Rahmen grundsätzlich zu verlassen. So blieb im Unterschied zu säkular-naturrechtlichen Formen der Aufklärung die Vernunft dabei der Offenbarung in rein instrumenteller Weise untergeordnet. In nuce wurde versucht, das Glaubensgut angesichts des erweiterten Gegenwartskontextes sowie mit den Prinzipien und Mitteln der Aufklärung problembewußt und in größerer Offenheit zu interpretieren. Demgemäß wurden zeitgenössisch aktuelle Innovationen, Zeitfragen und Themenfelder amalgamiert zu einer explizit religiös geprägten, »katholischen Aufklärung« (Sebastian Merkle) hinsichtlich Inhalt und Methode (Reflexion und Kritik; Wolffianische Rationalität, Bildung, Verwissenschaftlichung) und gesellschaftlicher Kommunikation (literare und weltanschauliche Öffentlichkeitsbildung). Mithin bezweckten die reformkatholischen Intentionen eine vernünftig einsehbare und vermittelbare Formulierung der überlieferten Lehre – ein Umstand, der zugleich ihre geistesgeschichtliche Mittel- bzw. Mittlerposition erklärte. Freilich blieb dieses Erneuerungskonzept den kritischen Potenzen des aufgeklärten Denkens in Konkurrenz und Apologie funda-

lichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien 7, Wien 1979); Michael PAMMER, Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700–1820 (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien 21, Wien–München 1994).

¹²¹ Vgl. Heinrich HOFMANN, Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, Zeitschrift für Theologie und Kirche 16 (1906) 234–250; Hans Erich BÖDEKER, Die Religiosität der Gebildeten, in: Karlfried GRÜNDER, Karl Heinrich RENGSTORF (Hgg.), Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg 1989 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 11), 145–195, bes. 169–179; Hartmut LEHMANN, Heinz SCHILLING, Hans-Jürgen SCHRADER (Hgg.), Jansenismus, Quietismus, Pietismus (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 42, Göttingen 2002).

mental entgegengesetzt und sollte in genaue aufklärerischer Zielsetzung auch auf politischem Wege durchgesetzt werden. Von dieser umrissenen theologischen und geistig-politischen Position her können die vielgestaltigen, meist individuell bzw. situativ ausgeprägten reformkatholischen Ansätze und Beiträge bestimmt werden. Getragen vor allem von der kirchlichen Hierarchie, darunter nicht selten Ordenskleriker, kann dieser intellektuellen Bewegung doch eine durchaus erstaunlich produktive Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen bescheinigt werden. Als unstrittig reale Kraft im religiösen und soziokulturellen Diskurs der Aufklärung vermochte sie schließlich über die Epochengrenzen von Revolution und Restauration, Säkularisation der Reichskirche und Aufkommen der romantischen Mentalität hinüberzuwirken bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts¹²².

(ii) Wesentlich stärker vom überlieferten Glaubensideal differierten hingegen die aus Frankreich stammenden neuen Impulse: Bildete der Quietismus, der in Österreich keine nennenswert wirksame Verbreitung finden sollte, eine privatisierende Richtung religiöser Subjektivität¹²³, so vertrat der Jansenismus eine noch weiterzielende, zuweilen radikale Verinnerlichung. Mit seinem augustinisch motivierten rigoristischen Ethos verfocht er unter dem Schlagwort der „*sana doctrina*“ die Restitution der altkirchlichen Lehre in ihrer als originär angenommenen Integrität, Reinheit und Schlichtheit.

¹²² Eleonore ZLABINGER, Lodovico Antonio Muratori und Österreich (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 53/VI, Innsbruck 1970) bes. 124–147; Elisabeth GARMS-CORNIDES, Lodovico Muratori und Österreich, in: Römische Historische Mitteilungen 13 (1971) 333–351; Fabio MARRI, Maria LIEBER, Lodovico Antonio Muratori und Deutschland. Studien zur Kultur- und Geistesgeschichte der Frühaufklärung (Italien in Geschichte und Gegenwart 8, Frankfurt/M. 1997). Elisabeth KOVÁCS (Hg.), Katholische Aufklärung und Josephinismus (München 1979); Harm KLUETING (Hg.), Katholische Aufklärung. Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum Achtzehnten Jahrhundert 15, Hamburg 1993), dort umfangreiche Bibliographie; Bernhard SCHNEIDER, „Katholische Aufklärung“: Zum Werden und Werte eines Forschungsbegriffs, in: Revue d’Histoire Ecclésiastique 93 (1998) 354–397, hier 383–392; Winfried ROMBERG, Johann Ignaz von Felbiger und Kardinal Johann Heinrich von Franckenberg. Wege der religiösen Reform im 18. Jahrhundert (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 8, Sigmaringen 1999) bes. 49–51, 88–93, 108–110, 160–167; PLONGERON, „Wahre Gottesverehrung“ 252–293.

¹²³ Vgl. Henri BREMONT, Histoire Littéraire du Sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de la Religion jusqu’à nos jours, 11 Bde. (Paris 1929–1933) 9; 11, bes. 329–358; POURRAT, La Spiritualité chétienne IV, 2–49, 155–195; Louis DUPRÉ, Jansenismus und Quietismus, in: MCGINN, Geschichte der christlichen Spiritualität 3, 145–167; Anne LAGNY, Francke, Madame Guyon, Pascal: drei Arten der »écriture de moi«, in: LEHMANN, SCHILLING, SCHRADER, Jansenismus, Quietismus, Pietismus 119–135.

In diesem Sinne verstand sich die jansenistische Bewegung als »aufgeklärte« Religion – ungeachtet ihres negativen Menschenbildes, das der empiristischen Aufklärung zutiefst widersprach. Die Jünger des Gründungsvaters, Bischof Cornelius Jansen von Ypern, entfalteten dazu eine bisher im religiösen Bereich nicht gekannte breitenwirksame Publizistik mit erbaulicher Lektüre und ihrem regelmäßig erscheinenden Informationsmagazin mit dem richtungsweisenden Titel „*Nouvelles Ecclésiastiques*“¹²⁴.

(iii) Die Aufklärung im engeren Sinne mit ihren verschiedenen weltanschaulichen Akzentuierungen bildete den dritten, nicht minder gewichtigen Teil dieser gesamtgesellschaftlichen Aufbruchsstimmung in Österreich seit Mitte des 18. Jahrhunderts. Ihre grundlegend rationalistische und teils empiristische Denkweise brachte einen intellektuellen wie praktischen Innovationsschub und statuierte eine versachlichte Zweck-Mittel-Relation. Durch die Suche nach autonomer Spiritualität, etwa in physikotheologischer oder deistischer Ausrichtung, emanzipierte sie sich vom traditionellen Glaubensverständnis und stellte die Fragen nach der Evidenz und pragmatischen Funktionalität verfaßter Religion neu. Freilich barg sie in nicht geringem Maße inhärente Emanzipations- und Säkularisierungstendenzen¹²⁵.

3.) Die teils weitreichende Rezeption dieser geistigen Strömungen innerhalb des Hauses Habsburg veränderte auch den Stil und Inhalt der Pietas Austriaca einschließlich der kirchenpolitischen Implikationen. Dabei ist die Positionierung der aufgeklärten Habsburger vor dem Hintergrund des allgemeinen Systemwandels in Richtung Verbürgerlichung und soziale Differenzierung zu betrachten, wie schon anhand Erzherzog Carls historisch-politischem Denken aufgezeigt¹²⁶: Zum einen resultierte daraus eine

¹²⁴ Vgl. Augustin GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 Bde., (Paris 1924) 2, 42–136; Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich* (Veröffentlichungen der Kommission für die Geschichte Österreichs 7, Wien 1977) bes. 24–43, 148–162; Françoise HILDESHEIMER, *Le Jansénisme en France aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris 1991); Catherine MAIRE, *De la Cause de Dieu à la Cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIIIe siècle* (Paris 1998); Henk HILLENAAR, *L'Augustinisme de Fénelon face à l'Augustinisme des Jânsenistes*, in: LEHMANN, SCHILLING, SCHRADER, *Jansenismus, Quietismus, Pietismus* 40–53; Martin BRECHT, *Der spätmittelalterliche (Pseudo-) Augustinismus als gemeinsame Wurzel katholischer und evangelischer Frömmigkeit*, in: ebd., 54–64.

¹²⁵ Vgl. Kap. V. Abschnitt B u. C.

¹²⁶ Kap. III Abschnitt C u. D. Vgl. – mit Berufung auf die soziologische Differenzierungstheorie Niklas Luhmanns – SCHLÖGEL, Rudolf: „Aufgeklärter Unglaube“ oder „mentale Säkularisierung“. Die Frömmigkeit katholischer Stadtbürger in systemtheoretischer Hinsicht (ca. 1700–1840), in: MERGEL, WELSKOPP, *Geschichte zwischen Gesellschaft und Kultur* 95–121.

kaum zu verkennende Funktionsverschiebung des Religiösen, die in der Unterordnung zum Subsystem des aufgeklärt-bürgerlichen Gesellschaftsbildes bestand. Deren Prinzipien von Selbstbestimmung, Eigenverantwortung sowie dem daraus erwachsenden Anspruch auf sozial-kulturelle Pluralität bestimmten nun immer mehr Glaube und Kirche. Dazu mag auch die mit den neuen Frömmigkeitsidealen einhergehende innerreligiöse Pluralisierung beigetragen haben. Entsprechend wurden, mit der Generation Maria Theresias beginnend, die barocken und repräsentativen Frömmigkeitselemente schrittweise abgebaut zugunsten einer Spiritualität, die zumeist eine verallgemeinernde Mischung aus jansenistischen bzw. jansenismus-freundlichen, reformkatholischen und aufklärerischen Elementen darstellte. An die Stelle der hergebrachten Mehrdimensionalität der verfaßten Religion in politischer, sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht trat nun oftmals die vereinfachende Sicht der Kirche und ihrer Verkündigung als eines Instrumentes der vorrangig gesellschaftsbezogen zu definierenden Moralität. Damit zerfiel allerdings die prinzipielle, bisher fraglose Identität von gesellschaftlicher und offiziell-herrschaftlicher Praxis in die gehobene dynastische Spiritualität mit elitärem Anspruch einerseits und eine inzwischen als plebejische, naiv bis banal bewertete volksfromme Breitenreligiosität andererseits. Im Ergebnis traten mithin die Notwendigkeiten von ökonomisch-sozialen Veränderungen, Nutzbarmachung größerer Bevölkerungspotentiale, stärkerer Uniformisierung der Gesellschaft sowie der sozialen Stabilisierung durch maßvolle Toleranzgewährung deutlich hervor, die allesamt die Sozialdimension der Religion verändern sollten¹²⁷. In diesem Zusammenhang kann das relativ

¹²⁷ BRUSATTI, Begründung des Verwaltungsstaates 29–38; BRUNNER, Verfassungs- und Sozialgeschichte 176–184; OESTREICH, Strukturprobleme, 329–347; Hans von VOLTELLINI, Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des XVIII. Jahrhunderts, in: HZ 105 (1910) 65–104; Charles H. O'BRIEN, Ideas of religious toleration at the Time of Joseph II. A study of enlightenment among Catholics in Austria, in: Transactions of the American Philosophical Society, New Series 59 (1969), Part I; Karl SCHWARZ, Vom Nutzen einer christlichen Toleranz für den Staat. Bemerkungen zum Stellenwert der Religion bei den Spätkameralisten Justi und Sonnenfels, in: Peter F. BARTON (Hg.), Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 2/8, Wien 1981) 76–92; DERS. (Hg.), Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte 2/9, Wien 1981); Joseph KARNIEL, Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II. (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte der Universität Tel-Aviv 9, Gerlingen 1988).

späte, dafür jedoch von der Dynastie und der Gesellschaft seit Mitte des 18. Jahrhunderts um so bereitwilliger aufgenommene Durchdringen dieser pluralen progressiven Geistesströmungen als ein kultureller Ausgleichsprozeß hinsichtlich fortgeschritteneren Regionen verstanden werden¹²⁸. Der praktische und ideologische Versuch der Integration dieser verschiedenartigen, teils gegenläufigen geistig-religiösen Konzepte und ihrer sozialen Träger in die thesesianisch-josephinischen Staatsreformen sollte nicht wenig zur Zweideutigkeit und Krise der habsburgischen Innen- und Kirchenpolitik beitragen.

4.) Die wohl weitreichendsten Folgen dieser Entwicklung stellten die religionspolitischen Implikationen dar, bekannt und bis zum heutigen Tage umstritten unter den Termini von »Theresianischer Reform« und »Josephinismus«¹²⁹. Nach dieser Grundauffassung trat an die Stelle des vorausgegangenen konfessionellen und höfischen Herrschaftsprinzips nun die Parallelität von obrigkeitlich gelenkter Staatsreform und religiöser Aufklärung im weiteren Sinne. Damit wurde das herkömmliche weltlich-geistliche Gefüge einschließlich der umfassenden Privilegierung der Kirche bezüglich Selbstverwaltung, Steuerexemption und politischen Einflußmöglichkeiten faktisch aufgegeben, um einerseits die eigene Staatlichkeit zu verdichten und zu intensivieren und andererseits erste Strukturen einer Zivilgesellschaft aufzubauen¹³⁰. Diese funktionale Differenzierung des Religi-

¹²⁸ Dieter BREUER (Hg.), *Die Aufklärung in den deutschsprachigen katholischen Ländern 1750–1800. Kulturelle Ausgleichsprozesse von Bibliotheken in Luzern, Eichstätt und Klosterneuburg* (Paderborn 2001); Wolfgang SCHMALE, *Kulturtransfer im thesesianischen Zeitalter?*, in: EYBL, *Strukturwandel kultureller Praxis* 95–109. Vgl. WINTER, *Frühaufklärung* 136–149.

¹²⁹ Vgl. Literatur in Anm. 127; Grete KLINGENSTEIN, *Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der thesesianischen Reform* (Österreich Archiv, Wien 1970); REINALTER, Helmut, *Reformkatholizismus oder Staatskirchentum? Zur Bewertung des Josephinismus in der neueren Literatur*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 18 (1976) 283–307; Harm KLUETING (Hg.), *Der Josephinismus: Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 12/a, Darmstadt 1995) bes. 1–16; Derek BEALES, *Joseph II. und der Josephinismus*, in: REINALTER, KLUETING, *Absolutismus im europäischen Vergleich* 35–54.

¹³⁰ In diesem Sinne argumentierte Maria Theresia hinsichtlich möglicher Klosteraufhebungen: Ihre Vorfahren hätten nämlich den Großteil an Kameralgütern für die Ansiedlung neuer Orden verschenkt zum Aufbau und Nutzen der Religion. Nun blieben die Klöster jedoch nicht mehr in diesem Schranken, sondern nähmen Müßiggänger auf und drückten so das „Publicum“, ref. n. Josef KALLBRUNNER (Hg.), *Kaiserin Maria Theresias politisches Testament* (München 1952) 38. Vgl. Harm

ösen im Kontext der Sozialpolitik traf zuallererst und wohl am empfindlichsten die Kirche als Exponenten der ständischen Ordnung. Wie hilflos letztlich die Vertreter der barocken Pietas diesen Entwicklungen gegenüberstanden, illustriert eine anonyme Flugschrift von 1782, unmittelbar erschienen vor den Klosteraufhebungen Joseph II. Darin wurden die rein spirituellen Leistungen des Klerus für das Staatswohl in altgewohnter Rhetorik weit höher veranschlagt als etwa die rein wirtschaftliche Bedeutung des Kirchengutes an sich; so hülften ein zelebrierender Priester und eine einfache Ordensfrau mit ihrem Gebet mehr zum Siege als des Kaisers Soldaten vor dem Feind¹³¹.

Bezeichnenderweise wurde jedoch das für die Pietas Austriaca konstitutive Prinzip der religiös-politischen Herrschaftsverklammerung von den Habsburgern nicht im Grundsatz negiert, wohl aber dies ältere Modell mit neuer Wertigkeit umgedeutet zugunsten der weltlichen Gewalt. Der Konnex von Staat und Kirche wurde dabei zwar formal aufrechterhalten, in der Sache aber einseitig als arbitrarisches Kultushegemonie der Politik ausgelegt. An die Stelle innerstaatlicher Konsolidierung und Respektierung der Kirche als kollegialer Großinstitution trat nun der Ausbau der säkular-naturrechtlich begründeten Oberhoheit durch deren Subordination unter die gewandelten Staats- und Gesellschaftsbelange. Dies führte unter dem Einfluß der zeitgenössischen antikurialen Kanonistik dazu, die religiös-gesellschaftliche Einheitlichkeit im Sinne der Notstandstheorie, und zwar in weitgehender Eigenregie mit staatlichen Mitteln und Prinzipien wiederherzustellen¹³². Bewog doch nicht zuletzt die pastorale und pfarrorganisatorische Unfähigkeit der Kirche, den Geheimprotestantismus in Österreich

KLUETING, Kaunitz, die Kirche und der Josephinismus. Protestantisches landesherrliches Kirchenregiment, rationaler Territorialismus und thesianisch-josephinisches Staatskirchentum, in: KLINGENSTEIN, SZABO, Staatskanzler von Kaunitz 169–196; „Quidquid est in territorio, etiam est de territorio“. Josephinisches Staatskirchentum als rationaler Territorialismus, in: Der Staat 37 (1998) 417–434.

¹³¹ Der Vertraute Mönch an seinen über den entworfenen Reformations Plan bekümmerten Mitbruder (Wien 1782), ref. n. WANGERMANN, Waffen der Publizistik 39.

¹³² Vgl. Burkard von BONIN, Die praktische Bedeutung des Jus Reformandi. Eine rechtsgeschichtliche Studie (Kirchenrechtliche Abhandlungen 1, Stuttgart 1902) bes. 1–15, 91–99; Engelbert PLASSMANN, Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (Freiburger Theologische Studien 88, Freiburg 1968) 9–19; Franz POTOTSCHNIG, Die Entwicklung des Kirchenrechts im 18. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung Österreichs, in: KOVÁCS, Katholische Aufklärung und Josephinismus 215–233.

endgültig niederzuringen, Maria Theresia zu ihrer Religionsreform, welche nun auf die Errungenschaften des aufgeklärten Zeitgeistes baute¹³³.

Fraglos sollte das katholische Bekenntnis auch weiterhin als gesellschaftsweit verbindlicher Normhorizont bestehen bleiben. Hier kommt im besonderen der defensive Aspekt des Retardierens gesellschaftlicher Eigendynamiken zum Ausdruck innerhalb der aufrechtzuerhaltenden obrigkeitlich-monarchischen Staatsform und einschließlich ihrer apologetischen, antimodernen Mobilisierung der Bevölkerung für den absolutistischen Staatszweck. Gerade der staatskirchlich eingestellte Josephinismus entließ die Religion eben nicht in die freie Selbstbestimmung zur bürgerlichen »Privatsache«. Die Glaubensangelegenheiten wurden vielmehr zur zentralen Aufgabe des Anstaltsstaates im Kernbereich des Kultuswesens, so etwa die Schulreform mitsamt ihrem verpflichtenden Religionsunterricht oder die Professionalisierung des Klerus¹³⁴. Wenngleich der genuin religiöse Reformgedanke damit nicht gänzlich verworfen war¹³⁵, führte dies in der Konsequenz jedoch – wenn nötig im Alleingang ohne die Kirchenleitung – zum tendenziell losgelösten Aufbau staatskirchlicher Strukturen, so vor allem eines flächendeckenden effektiven Pfarrwesens und der administrativen wie weltanschaulichen Verstaatlichung des Klerus in den Generalseminaren. Als seit den frühen 1760er Jahren zunehmend konsequenter betriebene Politik führte dies zur sukzessiven Restriktion der traditionellen Kirchen- und Glaubensautoritäten bis hin zum völligen Zerschlagen der vormaligen Symbiose und Synergie von Kirche und Kirchenvolk einerseits sowie Monarch und Staatsverwaltung andererseits. Diese ideelle und prak-

¹³³ Grete MECENSEFFY, *Geschichte des Protestantismus in Österreich* (Graz–Köln 1956) bes. 186–206; Adam WANDRUSZKA, *Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in Österreich*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 78 (1969) 94–101; August LEIDL, *Die religiöse und seelsorgerliche Situation zur Zeit Maria Theresias (1740–1780) im Gebiet des heutigen Österreich*, in: *Ostbairische Grenzmarken* 16 (1974) 162–178, bes. 167–176.

¹³⁴ Vgl. Gerald GRIMM, *Die Schulreform Maria Theresias 1747–1775. Das österreichische Gymnasium zwischen Standesschule und allgemeinbildender Lehranstalt im Spannungsfeld von Ordenschulwesen, thesianischem Reformabsolutismus und Aufklärungspädagogik* (Aspekte pädagogischer Innovation 10, Frankfurt/M. 1987); DERS., *Die Staats- und Bildungskonzeption Joseph von Sonnenfels' und deren Einfluß auf die österreichische Schul- und Bildungspolitik im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus*, in: Fritz-Peter HAGER, Dieter JEDAN (Hgg.), *Staat und Erziehung in Aufklärungsphilosophie und Aufklärungszeit* (Bochum 1993) 53–66.

¹³⁵ Eduard WINTER, *Der Josephinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740–1848* (Brünn–München–Wien 1943) bes. 271–350.

tisch-politische Diskrepanz und Entfremdung der religiösen und sozialen Welten sollten schließlich wesentlich zur Aporie der autoritären Religionspolitik Josephs II. wie seines Reformprojektes insgesamt beitragen. Dieses Vorgehen muß als eine Anpassungsstrategie im Sinne defensiver Modernisierung bewertet werden, gekennzeichnet durch die Bereitschaft zur partiellen Aufnahme des systemverändernden Ideengutes, begleitet allerdings von durchaus ambivalenten Folgewirkungen¹³⁶.

Der Blick auf die individuellen Religionsauffassungen der einzelnen Herrscherpersönlichen kann in diesem Kontext zur Klärung ihrer kirchenpolitischen Motivationen sowie der Interdependenz von politischer Praxis und religiös-gedanklicher Orientierung beitragen, wie im folgenden skizziert werden soll.

b. Franz Stephan und Maria Theresia

1.) Das prinzipiell neue Frömmigkeitsideal zeigte sich in der Habsburger-Dynastie beginnend mit FRANZ I. STEPHAN von Lothringen, Maria Theresias vielseitig begabtem Gemahl und Kaiser, und die nachfolgenden Generationen außerordentlich prägend. Bei ihm verband sich die gewandelte Glaubensmentalität bemerkenswerterweise mit einer äußerlich unberührten Einhaltung der überlieferten Pietas Austriaca, was sich beispielsweise in der anstandslosen Wahl von Jesuiten zu seinen Beichtvätern niederschlug. Jedoch scheute er sich noch länger in barockem Triumphalismus inmitten der Öffentlichkeit des Hofes einerschreiten, um dagegen als „Einsiedler inmitten der Welt“ zu leben, wie der programmatische Titel der von ihm verfaßten Meditation *„L’Hermite dans le Monde“* lautete. In quietistischer Distanz zu weltlichen Tätigkeiten und Verpflichtungen intendierte er, nach außen hin unerkannt, seine Religiosität im Innenraum des Privaten mittels Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung zu kultivieren. Oberste Instanz bildete für ihn dabei das Bewußtsein, sein Leben in religiös-ethischer Konsequenz und Selbstkontrolle im stets gewärtigen Angesicht Gottes zu führen. In methodischer Hinsicht pflegte er durchaus intensiv die regelmäßige Meditation über die eigene religiös-moralische Situation und Sterblichkeit. An die Stelle barocker Ritenfreude trat bei ihm die Einfachheit kurzer, dafür authentischer und unprätentiöser Gebete des Herzens. Ebenso schloß er sich einem quietistisch gefärbten senti-

¹³⁶ Vgl. SZÁBO, Ambivalenzen der Aufklärungspolitik 21–32; ROMBERG, Felbiger und Franckenberg 90–93, 154–167.

mentalens Gottesbild an, das die väterliche Güte, Sanftmut, Milde und Süßigkeit betonte. Seine tendenziell deistische Frömmigkeit blendete hingegen die christliche Verkündigung und kirchliche Riten als positiven Ausdruck des Religiösen aus und entmythologisierte sie in existentialem Sinne. So betrachtete er etwa die Formen des Gottesdienstes wie Messe oder Beichte nicht mehr als sakramentale Vergegenwärtigungen, sondern als instrumentell-pädagogische Akte, die an die grundlegende Pflicht zur Gottsuche erinnern sollten¹³⁷. Weiterer Ausdruck dieser Distanz zu materiell gebundener Heilmächtigkeit war sein Verzicht auf den Kuß von Evangeliar und Pax-Tafel bei der Meßfeier¹³⁸. Bei Franz Stephan findet sich trotz formaler Beibehaltung des Rosenkranzes auch keine inhaltliche Marienfrömmigkeit mehr. An die weithin verblaßte Barock-Pietas gemahnt nur noch sein Glaube an das Vorhandensein eines persönlichen Schutzengels als Residuum.

Zu dieser quietistischen Selbstbescheidung in der Sphäre der Innerlichkeit gesellte sich bei ihm ein gleichfalls entmythologisiertes, empirisches und optimistisches Weltverständnis, das eine gewisse Nähe zur zeitgenössischen physikotheologischen Bewegung im Protestantismus aufwies. Seiner zum Freireligiösen tendierenden Auffassung nach war die Schöpfung nämlich

„eine beständige Predigt, die stärker beeindruckt, als uns die Bücher und Beichtväter belehren können, denn da sind die handgreiflichen Wahrheiten und man sieht da die Tugenden und die Laster klarer, als man sie je erklären kann.“¹³⁹

In aufklärerischem Drang zur Weltentdeckung ließ er 1747 den Ötzer erstmals besteigen, wobei die Expeditionsteilnehmer entgegen dem Volksglauben weder von dortigen Teufeln noch Seelen von Sündern berichten konnten¹⁴⁰. Schließlich zeigte sich bei ihm noch eine durchaus epochentypische Offenheit für aktuelle Geistesströmungen, freilich mit der Folge einer gewissen weltanschaulichen Unentschiedenheit. So bewegte er sich mit der inneren Freiheit eines anonymen Eremiten zwischen traditionell kirchlicher Praxis, quietistischer Privatisierung, rigoristischem Jansenis-

¹³⁷ Vgl. CORETH, *Pietas Austriaca*² Anm. 76, 34.

¹³⁸ WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 233.

¹³⁹ Zit. n. Adam WANDRUSZKA, Zur Religiosität Franz Stephans von Lothringen. Ein Beitrag zur Geschichte der „Pietas austriaca“ und zur Vorgeschichte des Josephinismus in Österreich, in: MÖStA 12 (1959) 162–173, hier 167. Vgl. PHILIPP, Werden der Aufklärung bes. 98–146.

¹⁴⁰ KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell 127, Anm. 66.

mus, aufklärerischem Optimismus und Begünstigung der Freimaurerei¹⁴¹. Die tradierte Pietas Austriaca war innerhalb der Dynastie damit jedoch in prinzipieller Weise relativiert.

2.) Bei seiner Gattin MARIA THERESIA hatte die konfessionalistische Hausfrömmigkeit gleichfalls an Tragfähigkeit verloren¹⁴². Stellten die Meditationen ihres Gatten, wie der ‚*L’Hermite*‘, höchstwahrscheinlich die Endform seiner Glaubenssuche dar¹⁴³, so kann ihre spirituelle Entwicklung genauer nachgezeichnet werden.

In Kindheit und Jugend wurde Maria Theresia die Pietas Austriaca noch in gesamter spätbarocker Fülle vermittelt. Ihre Erstkommunion 1728 beispielsweise wurde in Mariazell gefeiert. Auch die haustypische eucharistisch-marianische Gläubigkeit führte sie zeitlebens fort: Täglich hörte sie die Messe, zu der nach dem Tode Franz Stephans noch eine Seelenmesse für ihn trat. Beibehalten wurden auch das Offizium der Unbefleckten Empfängnis und das Rosenkranzgebet; die Hofkalender weisen eigens hierfür einen Rosenkranzbeter aus¹⁴⁴. Zudem bereicherte sie die ererbte Pietas um zwei demonstrative Frömmigkeitsformen: Angesichts der Bedrängnisse der friderizianischen Kriege ließ sie im Jahr 1748 das symbolträchtige Ferdinand-Kruzifix, welches sie bereits zu ihrer Königswahl auf dem ungarischen Landtag (1741) mit sich geführt hatte, in das Tabernakel der Hofkapelle einfügen, wo es an Sonn- und Feiertagen zur Kuß-Verehrung dargereicht wurde. 1777 führte sie die ewige Anbetung landesweit

¹⁴¹ Zusammenfassend WANDRUSZKA, Religiosität Franz Stephans; Kerstin SCHMAL, Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung. Religiöse Praxis und Sendungsbewußtsein gegenüber Familie, Untertanen und Dynastie (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte 7, Frankfurt/M. 2001) bes. 91–107. Vgl. Alois SCHMID, Franz I. Stephan von Habsburg-Lothringen (1745–1765). Der unbekannt Kaiser (Eichstätter Hochschulschriften 77, Regensburg 1991).

¹⁴² Zusammenfassend Gotthold DORSCHER, Maria Theresias Staats- und Lebensanschauung, (Geschichtliche Untersuchungen 5/3, Gotha 1908) bes. 136–147; Friedrich WALTER, Die religiöse Stellung Maria Theresias, in: Theologische Quartalschrift 195 (1957) 34–57; Ferdinand MAASS, Maria Theresia und der Josephinismus, Zeitschrift für katholische Theologie 79 (1957) 201–213; Peter HERSCHER, War Maria Theresia eine Jansenistin?, in: Österreich in Geschichte und Literatur 15 (1971) 14–25; DERS., Spätjansenismus 149–159; WANDRUSZKA, Leopold II. I, 334ff.; SCHMAL, Pietas Maria Theresias.

¹⁴³ WANDRUSZKA, Religiosität Franz Stephans 164.

¹⁴⁴ CORETH, Pietas Austriaca² 68f.; SCHMAL, Pietas Maria Theresias 166–170, 204–209. Vgl. GH Leopolds „Stato della famiglia“ (1778/79), bei WANDRUSZKA, Leopold II. I, 338.

ein¹⁴⁵. Als Regentin war sie fest davon überzeugt, daß ihre Herrschaft von Gott begnadet sei, was sie zur eigenen intensiven Frömmigkeit und der Sorge um die öffentliche Religion beauftragte¹⁴⁶. Aus diesem Motiv herausgehobener Herrscherverpflichtung erwirkte sie von Papst Klemens XIII. 1761 (reg. 1758–1769) für die Erbländer das Privileg der Kommemoration „*pro rege nostro*“ im Messkanon¹⁴⁷. Im konfessionalistischen Bewußtsein von Rechtgläubigkeit blieb sie zeitlebens von der Häresie der evangelischen Lehre überzeugt und verfocht in ihrer frühen Regierungszeit Protestantenvertreibungen.

Doch schien Maria Theresia seit den 1750er Jahren ein tiefgreifendes Unbehagen gegenüber den überlieferten Andachtsformen beschlichen zu haben. Recht bald wurde etwa die jährliche Wallfahrt des Hofes nach Klosterneuburg eingestellt¹⁴⁸. Indes ungeklärt bleibt, ob dazu die Nähe ihrer konvertierten Mutter Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel (1691–1750) zum frühen Jansenismus beigetragen haben mag¹⁴⁹. Weit mehr war Maria Theresia jedenfalls von Franz Stephans Religiosität geprägt, wenngleich ihre Frömmigkeit insgesamt traditionaler bestimmt blieb¹⁵⁰. Ihre lebenslange Trauer um den Verlust Franz Stephans (1765) verstärkte diese Abwendungstendenz vom Barockkatholizismus, ihre zunehmende moralische Rigidität und religiöse Introversion¹⁵¹. Sie löste sich

¹⁴⁵ CORETH, *Pietas Austriaca*² 41, 68f.; SCHMAL, *Pietas Maria Theresias* 184.

¹⁴⁶ In ihrem politischen Testament bekundete sie etwa, daß „die Sachen in die unglückliche Situation gebracht und verfallen woraus ohne augenscheinlichen Mirakul und besondere Hilf Gottes man niemalen eluctieren können“. Zit. n. KALLBRUNNER, *Maria Theresias politisches Testament* 49. Vgl. SCHMAL, *Pietas Maria Theresias* bes. 184–186.

¹⁴⁷ Anna Hedwig BENNA, *Das Kaiserreich Österreich und die römische Liturgie*, in: *MÖStA* 9 (1956) 118–136, hier 130.

¹⁴⁸ WOLFSGRUBER, *Hofburgkapelle* 258; Ferdinand MAASS (Hg.), *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850*, 5 Bde. (*Fontes Rerum Austriacarum* 2/71–75, Wien–München 1951–1961) I, Nr. 131, 290f.

¹⁴⁹ HERSCHE, *War Maria Theresia eine Jansenistin?* 14–25; DERS., *Spätjansenismus* 149.

¹⁵⁰ Maria Theresia bezeichnete etwa Franz Stephans Meditationen, darunter den *L’Hermite dans le Monde*, ausdrücklich als Vermächtnis für ihre Kinder, KOVÁCS, *Kirchliches Zeremoniell* 163f. Zum Gedankenaustausch zwischen Maria Theresia und Franz Stefan s. SCHMAL, *Pietas Maria Theresias* 107–114.

¹⁵¹ GH Leopold berichtete in seinem „*Stato della famiglia*“ (1778/79): „[...] sie [sci. die Kaiserin] läßt alle Angelegenheiten laufen [...], da sie selbst ständig mit Gebet und Andacht beschäftigt ist. [...] Sie geht fast nie mehr in die Öffentlichkeit, empfängt keine Fremden und zeigt sich nie und geht nur aus, um Kirchen und Klöster zu besuchen oder um bei den Kapuzinern [sc. der Kapuzinergruff] an den entsprechen-

immer mehr von der höfisch-religiösen Prunkentfaltung, etwa durch Verbot von Pauken und Trompeten im Hofgottesdienst etc.; 1769 fand ihre letzte Wallfahrt nach Mariazell statt.

Ihre tastende Suche nach neuen spirituellen Wegen sollte sie hinführen zum gemäßigten Jansenismus. Äußeres Anzeichen ihres Gesinnungswandels bildete die Ersetzung der Jesuiten aus den geistlichen Hofstellen durch dessen Anhänger. Insbesondere ihr langjähriger Beichtvater, der Augustiner-Propst des Wiener St. Dorotheen-Stiftes Ignaz Müller (gest. 1782), der die Monarchin bis in ihre Todesstunde begleitete, tolerierte in seiner moderat-jansenistischen Haltung ihr katholisches Erbe, so die Verehrung der Heiligen Karl und Joseph sowie der Schutzengel, das Rosenkranzgebet und den täglich zweimaligen Meßbesuch. Von der jansenistischen Geistigkeit übernahm sie vor allem die Kultivierung der geistlichen Lektüre, ohne sich im eigentlichen Sinne deren Dogmatik anzueignen. Die kirchlichen Fastenbestimmungen hielt sie dagegen peinlich genau ein, pries freilich wiederholt das vom Jansenismus reklamierte altkirchliche Ideal der „ecclesia primitiva“. In höherem Alter schließlich entwickelte sie eine völlige Aversion gegen die meisten Formen öffentlicher Unterhaltung und verschärfte die Tätigkeit der sogenannten, bereits seit 1747 bestehenden „*Keuschheitskommission*“, um die Moral ihrer Untertanen obrigkeitstaatlich zu gewährleisten¹⁵². Mit ihrer gleichbleibenden Auffassung vom Gottesgnadentum verband sie dabei neue, stärker personal und kommunikativ orientierte Formen der Machtlegitimation als landesmütterliche Gestalt¹⁵³.

Stand Franz Stephan noch mit Freimut den geistigen Bewegungen seiner Epoche gegenüber, so fühlte sich Maria Theresia hingegen in ihrem Herrscheramt genötigt, in der zunehmend pluralen religiös-weltanschaulichen Situation Partei zu ergreifen. Dieser Wandel schlug sich dabei in etlichen ihrer Regierungsmaßnahmen nieder: Seit 1752 etwa ließ sie zahlreiche kirchliche Feste einschränken, verkürzen oder gänzlich einstellen¹⁵⁴ und wollte seit 1768 der Kurie auch keine Empfehlungen mehr für Heilig-

den Jahrtage zu beten.“ Zit. n. WANDRUSZKA, Leopold II. 1, 335, 338. Vgl. WOLFGRUBER, Hofburgkapelle 258.

¹⁵² ARNETH, Geschichte Maria Theresias 9, 399–401. So berichtet GH Leopold in seinem „Stato della famiglia“ (1778/79): „Fast ständig klagt sie [sci. die Kaiserin] über das Land und die Leute, die Sitten und die Erziehung [...] und daß sie ihr Seelenheil verlieren wird [...]“. Zit. n. WANDRUSZKA, Leopold II. 1, 335.

¹⁵³ SCHMAL, Pietas Maria Theresias 214–231.

¹⁵⁴ KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell 129; dort zahlreiche Quellenangaben.

sprechungen abgeben¹⁵⁵. Auch die allgemeinen Wallfahrtsgebräuche und die Praxis des Bruderschaftswesens wurden eingeschränkt. Diese Maßnahmen verblieben freilich in der gemäßigten Programmatik der katholischen Religionsreform, verstanden als notwendig erachtete Korrekturen der Volkskultur¹⁵⁶. Ungebrochen sah sie die Innenpolitik im Medium des Religiösen, wie ihre seit 1774 unter der Leitung des Abtes Johann Ignaz Felbiger (1724–1788) eingeleitete Schulreform belegt¹⁵⁷.

In kirchenpolitischer Hinsicht trachtete sie zwar, die verschiedenen religiösen Erneuerungsbewegungen je nach gesellschaftlichem Proporz an ihrer Staatsreform zu beteiligen¹⁵⁸, begünstigte jedoch eindeutig den Jansenismus, indem sie dessen Förderer und Exponenten in zentrale Positionen berief, u. a. Christoph Anton von Migazzi (1753–1803) zum Kardinal-Erzbischof von Wien oder Simon Ambros Stock (1710–1772) zum Mitglied der Zensurbehörde¹⁵⁹. Parallel hierzu verschlechterte sich ihr Verhältnis zur Gesellschaft Jesu, bis diese 1773 dem allgemeinen Zeitgeist folgend, auch in Österreich aufgehoben wurde¹⁶⁰. In den letzten Jahren ihres Lebens, als der Jansenismus sich in eine moderate »laxistische« und eine radikalere Fraktion zu spalten begann, wandte sich Maria Theresia wieder dem erstarkenden katholischen Lager um die sogenannten »Exjesuiten« und den mittlerweile zum Ultramontanen umgeschwenkten Kardinal Migazzi zu¹⁶¹.

Ihren vom gemäßigten Jansenismus beeinflussten spirituellen Idealen blieb sie freilich treu. Ihre Religiosität stand somit im Übergang vom Barockkatholizismus zu mehr »aufgeklärter«, philojansenistischer Form und stellte das durchaus konstruktive Unterfangen dar, in der kompromißhaften Vermittlung die religiöse Hausstradition mit demjenigen geistlichen Trost zu verbinden, der von neuen Ufern winkte. Ihr Frömmigkeitsstil

¹⁵⁵ MAASS, *Josephinismus* Nr. 131, 290f.

¹⁵⁶ Zusammenfassend SCHMAL, *Pietas Maria Theresias* 121–184.

¹⁵⁷ ROMBERG, *Felbiger und Franckenberg* 40–83.

¹⁵⁸ Vgl. WANDRUSZKA, *Maria Theresia und der österreichische Staatsgedanke* 179–188; ROMBERG, *Felbiger und Franckenberg* 49–54, 83f., 106–110, 128, 161–167.

¹⁵⁹ KLINGENSTEIN, *Staatsverwaltung und kirchliche Autorität*. Vgl. Peter HERSCHE, *Erzbischof Migazzi und die Anfänge der jansenistischen Bewegung in Österreich*, in: MÖStA 24 (1971) 280–309; DERS., *Spätjansenismus* 150; Dieter BREUER, *Kardinal Migazzi, Förderer und Gegner des kulturellen Wandels im thesianischen Zeitalter*, in: EYBL, *Strukturwandel kultureller Praxis* 219–232.

¹⁶⁰ Vgl. Richard van DÜLMEN, *Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland*, in: HJb 89 (1969) 52–80.

¹⁶¹ Vgl. GH Leopolds „*Stato della famiglia*“ (1778/79), bei WANDRUSZKA, *Leopold II. 1*, 337.

repräsentiert damit wohl am deutlichsten die Ideale und Werte der katholischen Aufklärung¹⁶².

c. Die Folgegeneration

Diese sich bei Kaiserin Maria Theresia manifestierende Entwicklung differenzierte sich bei ihren Kindern immer mehr. Sie wurden – mit Ausnahme des späteren Joseph II. – in gemäßigt jansenistischem Geist erzogen und bekamen u. a. als tägliches Pensum entsprechende geistliche Lektüre verordnet. Insgesamt trat der programmatische Charakter der barocken Pietas Austriaca in den Hintergrund; sie bildete kein verpflichtendes Erbe mehr¹⁶³. Marienkult und Rosenkranzgebet scheinen vor allem bei den Söhnen Maria Theresias alsbald aus der Übung gekommen zu sein, sobald sie den Wiener Hof verließen. Allerdings blieb ein Restbestand der traditionellen Familienspiritualität in der religiösen Erziehung erhalten, so vor allem die eucharistische Orientierung in der obligaten täglichen Meßfeier¹⁶⁴. Diese schränkte Maria Theresia allenfalls nur am Rande ein, etwa durch ihren wohl jansenistisch motivierten Rat an Leopold und Maria Carolina, häufig zu beichten, ohne danach immer die Kommunion zu erhalten¹⁶⁵. Entgegen dieser philojansenistischen Grundintention machte sich bei ihren Kindern schließlich die Tendenz bemerkbar, stärker individuell bestimmte Formen der Religiosität zu entwickeln, die nicht mehr unterschiedslos dem vorgegebenen Leitbild entsprachen.

1.) Symptomatisch zeigte sich diese Entwicklung bei ihrem ältesten Sohn, dem späteren Kaiser JOSEPH II., dessen komplexes Verhältnis zu Glaube und Kirche, von den Zeitgenossen wie der Nachwelt kontrovers umstritten, eine letzte Beurteilung kaum zuzulassen scheint¹⁶⁶.

¹⁶² Vgl. SCHMAL, Pietas Maria Theresias 14, 233–237.

¹⁶³ Dies zeigt sich auch in dem von Staatsräson motivierten Rat Maria Theresias für ihre Töchter, die an auswärtige Höfe verheiratet waren, sich dem jeweils örtlichen Frömmigkeitsstil anzupassen und die habsburgische Familiendevotion nur privat weiter zu pflegen, Elisabeth KOVÁCS, Die ideale Erzherzogin. Maria Theresias Forderungen an ihre Töchter, in: MIÖG 94 (1986) 49–80, hier 71f.; SCHMAL, Pietas Maria Theresias 73, 79f., 90f.

¹⁶⁴ Zusammenfassend SCHMAL, Pietas Maria Theresias 57–91.

¹⁶⁵ ARNETH, Briefe Maria Theresias an ihre Kinder 22; III, 46.

¹⁶⁶ Die Literatur über Josephs Religiosität ist verstreut und ziemlich spärlich; vgl. v. a. Eduard WINTER, Joseph II. Von den geistigen Quellen und letzten Beweggründen seiner Reformideen (Wien 1946); Adam WANDRUSZKA, Zur Religiosität Joseph II., in: BARTON, Im Zeichen der Toleranz 101–108; Derek BEALES, Joseph II. Part I. In

Von seiner streng kirchlichen Erziehung her – Meßbesuch, Rosenkranzgebete, Wallfahrten, auch geistliche Lektüre – bildete die scholastisch geprägte Schulphilosophie und die frühe Aufklärung Wolff'scher Prägung zeitlebens sein geistiges Fundament, wozu Muratoris Ideen einer vernünftigen und maßvollen Religion traten. Damit stand er dem empiristischen Gedankengut der englischen und französischen Aufklärung eher fremd gegenüber, wie auch dem erst nach der Jahrhundertmitte im Kaiserhaus arrivierten Jansenismus¹⁶⁷. Seit den späten 1760er Jahren entwickelte er zunächst eine tiefgehende Antipathie wider das höfische Kirchenzeremoniell und die ostentativen Religiositätsbekundungen seiner Mutter, welche im übrigen nicht nur er als »frömmlicherisch« erachtete. Im Gegenzug tadelte diese scharf und oftmals aufgebracht, daß seine Beichten immer kürzer und seltener wurden, sein Meßbesuch nachließ und er die geistliche Lektüre völlig einstellte. Als man in Josephs Gegenwart nicht mehr über Fragen von Kirche und Glauben zu sprechen wagte, standen ihr nach eigenen Worten die Haare zu Berge¹⁶⁸. Doch diese Rebellion gegen die Attitüden des Elternhauses legte Joseph seit Anfang 1771 ab, um fortan den obligaten höfischen Frömmigkeitsübungen trotz bleibendem inneren Befremden zu folgen¹⁶⁹. Seitdem nutzte er die öffentlichen Religionsverpflichtungen gezielt, um sein Renommée zu erhöhen¹⁷⁰. Sein Glaubensideal folgte freilich der quietistischen Tradition seines Vaters Franz Stephan. In diesem Sinne pflegte Joseph die Gefühle von „kindlicher Anerkennung, Liebe und Gehorsam, die meiner Meinung nach alles sind, was Gott von uns fordert.“ In seinem anti-barocken Reflex sollte die Predigt versachlichend das christliche Hauptgebot von Gottes- und Nächstenliebe auslegen, statt allerlei fromme Exempel, Fabeln oder gar Abenteuer Geschichten zu be-

the shadow of Maria Theresa 1741–1780 (Cambridge 1987); Kaum Beachtung findet die Religiosität hingegen bei François FELTÖ, *Joseph II. Kaiser und Revolutionär* (Stuttgart 1956); Paul B. BERNARD, *Joseph II.* (New York 1968).

¹⁶⁷ SZÁBO, *Ambivalenzen der Aufklärungspolitik* bes. 24–29.

¹⁶⁸ BEALES, *Joseph II.* I, 66, 204–206.

¹⁶⁹ Anlässlich seiner seit sechs Jahren erstmals wieder abgelegten Beichte ließ er Maria Theresia mit absichtlicher Polemik gegen ihren Rigorismus wissen: „Ich habe zwei Tage daran gearbeitet und obwohl ich nach Jesuitenmanier sehr kurz geschrieben habe, habe ich dreizehn Seiten gefüllt.“ Zit. n. ebd., 205.

¹⁷⁰ Dies berichtet aus dem Jahr 1781 auch ein preußischer Diplomat, MITROFANOV, *Joseph II* Anm. 3, 674. Vgl. GH Leopolds „Stato della famiglia“ (1778/79): „Um seinen Geist und sein Talent zu zeigen und im Vertrauen darauf spielt er [sci. der Kaiser] sich auf und heuchelt Gefühle, die anders sind als seine wirklichen.“ Zit. n. WANDRUSZKA, *Leopold II.* I, 344.

mühen¹⁷¹. Apodiktisch bekundete er anlässlich eines Besuches bei seiner jüngeren Schwester Maria Anna im Klagenfurter Elisabethinerinnen-Kloster 1783: „Er kenne nur zwei Gebote: nämlich die Liebe Gottes und des Nächsten.“¹⁷²

Eine erste Möglichkeit zur öffentlichen Umsetzung seiner puristischen Reformideen bot die Veränderung des Wiener Hofzeremoniells, als Maria Theresia nach dem Tode Franz Stephans ihrem ältesten Sohn als dem Mitregenten weitgehend die politische Initiative überließ. Josephs in Gang gesetzte Restriktionsmaßnahmen bildeten in gewisser Weise einen ersten Vorgriff auf seine spätere Liturgie- und Kirchenreform¹⁷³: Seit den frühen 1770er Jahren reduzierte er schrittweise – dies sicherlich mit Rücksicht auf seine ohnehin ob seiner religiösen Anschauungen beunruhigten Mutter – die Zahl der Gottesdienste, der religiösen Ausfahrten und Kirchenbesuche, die 1780 schließlich nur noch ein Fünftel der ursprünglichen Frequenz betrug. Die althergebrachte Hausfrömmigkeit blieb bei ihm nur in einer vereinfachten und formalisierten Gestalt erhalten: Er hörte täglich die Messe in der Hofburgkapelle, ließ die große Zahl der Seelenmessen für die Ahnen unverändert lesen – jedoch niemals zwei Messen gleichzeitig. Weiters bestimmte er für den Hofgottesdienst, daß jeweils an Sonn- und Festtagen vor dem feierlichen Amt sowie an den Vorabenden eine Predigt zu halten sei, liturgisch eingerahmt von der Allerheiligen- oder lauretanischen Litanei und dem Segen mit dem Ziborium¹⁷⁴. Von den überlieferten Großzeremonien blieben nur noch die Feste der beiden Hausorden (Goldenes Vlies und Sternkreuz), die Gedenkgottesdienste für die Verstorbenen der Dynastie, der Ritus der Fußwaschung an Gründonnerstag und die Fronleichnamsprozession übrig. Letztere wurde in der von Joseph verkürzten Form bis zum Ende der Habsburger-Herrschaft 1918 praktiziert¹⁷⁵; seine wenig später erfolgende staatliche Liturgieregelung hatte immerhin bis 1850 Bestand¹⁷⁶. Den rigiden Eingriff in den kirchlichen Binnenraum rechtfertigte er mit der aus seiner Sicht notwendigen Purifizierung: „Nehmen Sie nicht aufgrund dieser Tatsachen an, daß wir weniger fromm wären. (...) Je weniger Verzierung mit dem Glauben verbunden ist, desto kräftiger erscheint er.“¹⁷⁷

¹⁷¹ Ref. n. BEALES, Joseph II. I, 452.

¹⁷² Ref. n. CHARLOTTE PANGELS, Die Kinder Maria Theresias. Leben und Schicksal in kaiserlichem Glanz (München 1980) 68.

¹⁷³ Vgl. HANS HOLLERWEGER, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (Studien zur Pastoralliturgie I, Regensburg 1976).

¹⁷⁴ WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 304, 310f.

¹⁷⁵ KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell 131f.

¹⁷⁶ HOLLERWEGER, Reform des Gottesdienstes 389–396.

¹⁷⁷ Zit. n. BEALES, Joseph II. I, 157.

Nach Antritt der Alleinregierung 1780 setzte er seine Auffassungen systematisch und noch einschneidender auf gesamtstaatlicher Ebene durch. Das Grundmuster konfessionalistischen Denkens blieb bei ihm indes fraglos erhalten. Für die katholische Gemeinde in der St. Petersburger Diaspora etwa stiftete er liturgische Paramente¹⁷⁸ und betrachtete Protestanten generell als „*irreligiös*“. Ihnen räumte er mit seinem epochalen Toleranzpatent von 1781 auch nur eine wirtschaftspolitisch motivierte *bürgerliche* Gleichberechtigung ein mit dem Recht zu lediglich privater Religionsausübung. Sein sozialpolitisches Ideal blieb eindeutig die gleichkonfessionelle Gesellschaft, verkörpert durch die katholische Staatsreligion, welche freilich zu reformieren war¹⁷⁹. Dies bildete zugleich einen Hauptpunkt, an dem sich die zeitgenössische Publizistik in Österreich von anfänglicher Zustimmung zu stets stärkerer Kritik am Kurs des Monarchen wendete¹⁸⁰.

Vom Gottesgnadentum überzeugt, fühlte er sich geradezu missionarisch aufgerufen, mit den Mißbräuchen in der Religion – im Kern den Barockkatholizismus meinend – die Ursprünge von Irrglauben und Unglauben zu beseitigen. Vor allem wollte er das intellektuelle Element der Wortverkündigung aufwerten und die zentrale pastorale Funktion des Klerus mittels der staatlichen Ausbildung in den Generalseminaren wiederherstellen¹⁸¹. Es war also weit mehr als opportune und staatswürdige Wortwahl, wenn er seine Maßnahmen Papst Pius VI. (reg. 1775–1799) gegenüber begründete, „daß die innere Stimme ihm gebiete, als Gesetzgeber und als Beschützer der Kirche so und nicht anders zu handeln“¹⁸². So vermochte auch der spektakuläre Besuch des Papstes 1782 in Wien Joseph nicht von seinem Vorhaben abzubringen¹⁸³.

Personell und ideologisch gesehen, entmachtete bzw. restringierte er zunächst den reformkatholischen Flügel, u. a. Johann Ignaz von Felbiger und Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) als dessen maßgebliche bildungspolitische Exponenten¹⁸⁴. Vom zusehends radikaleren und polari-

¹⁷⁸ WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 322.

¹⁷⁹ O'BRIEN, Ideas of religious toleration 22–31; BEALES, Joseph II. I, 467, 473.

¹⁸⁰ WANGERMANN, Waffen der Publizistik 43–143.

¹⁸¹ BEALES, Joseph II. I, 168, 454.

¹⁸² Zit. n. MITROFANOV, Joseph II. 677.

¹⁸³ Vgl. Elisabeth KOVÁCS, Der Pabst in Teutschland. Die Reise Pius VI. im Jahre 1782 (München 1983).

¹⁸⁴ ROMBERG, Felbiger und Franckenberg bes. 84–89; Beda Franz MENTZEL, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnonv-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis (Veröffentlichungen des Königsteiner Institutes für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer 5, Königstein/Taunus 1969) 173–176.

sierenden Jansenismus wandte er sich ebenso ab und schalt deren Vertreter schließlich eine „Sekte von Fanatikern“¹⁸⁵. Dafür setzte er auf die Strömungen der Aufklärung. Zur Gesellschaft Jesu bezog er erstaunlicherweise eine wesentlich gemäßigte Position als seine Mutter: Er stimmte nicht übermäßig laut in den allgemein feindlichen Chor ein und behielt seinen jesuitischen Beichtvater bis zu dessen Tod 1770 bei. Auch band er einzelne ehemalige Jesuiten in seine Staatsreform ein, ohne freilich im mindesten an eine Wiederbelebung des Ordens zu denken¹⁸⁶. Ab dem zweiten Drittel der 1780er Jahre machte er dann schließlich den aufklärerischen Deismus und Indifferentismus als den neuen weltanschaulichen Feind aus.

Doch im Laufe seiner Regierung mögen ihm Zweifel über Richtigkeit und Effektivität seiner Religionspolitik gekommen sein. Als er beispielsweise zu Gründonnerstag 1786 die Kirchen der Wiener Vorstädte besuchte, wunderte er sich voller Beunruhigung über die geringe Zahl der versammelten Gläubigen¹⁸⁷. Offensichtlich schlagartig kam ihm zu Bewußtsein, daß Glaube und Kirche nicht mehr in unangefochtener Selbstverständlichkeit den normativen Kern der Gesellschaft bildeten.

Obwohl er als wohl radikalster Reformers die althergebrachte Pietas Austriaca – und damit auch deren identitätsstiftenden und sozialstabilisierenden Zusammenhang – faktisch zu zerstören begann¹⁸⁸, konnte er sich selbst jedoch nicht völlig von diesem übermächtigen Erbe befreien. Schließlich fehlte seiner Kirchenreform ein theologisch kohärentes Konzept, das gleichermaßen der aktuellen Gesellschaftsentwicklung und der religiösen Tradition gerecht wurde, ohne letztere reduktionistisch zu formalisieren oder ungeregelt zu verlassen¹⁸⁹. Diese eklektische Sicht zeigte sich durchaus symptomatisch in Josephs Einstellung zur Mariazeller Wallfahrt: Selbst inmitten größten Reformeifers enthielt für ihn dieser Ort

¹⁸⁵ MITROFANOV, Joseph II. 673; BEALES, Joseph II. I, 45, 60, 384; HERSCHE, Spätjansenismus 160.

¹⁸⁶ BEALES, Joseph II. I, 460–464.

¹⁸⁷ Ajo Colloredo berichtete hierüber: „Der Kaiser hielt sich auf, so wenig Leute fast überall angetroffen zu haben.“ Zit. n. WOLFSGRUBER, Kaiser Franz II, 46.

¹⁸⁸ KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell bes. 133–140.

¹⁸⁹ Vgl. Karl Otmar Freiherr von ARETIN, Der Josephinismus und das Problem der katholischen Aufklärung, in: Österreich im Europa der Aufklärung 509–524, hier 521; HOLLERWEGER, Reform des Gottesdienstes 376–379; Peter HERSCHE, „Lutherisch werden“ – Rekonfessionalisierung als paradoxe Folge aufgeklärter Religionspolitik, in: AMMERER, HAAS, Ambivalenzen der Aufklärung 155–168; ROMBERG, Felbiger und Franckenberg 160–167; GESTRICH, Grenzen des aufgeklärten Absolutismus bes. 278–284; BEALES, Joseph II. und der Josephinismus.

besondere Heilswirksamkeit. Angesichts einer Augenerkrankung 1782 gelobte er mehrfach einen Bittgang dorthin – was freilich den preußischen Beobachter in Wien zu der stüffisanten Prognose hinriß, der Kaiser werde bald wieder in die abergläubischen Vorurteile seiner Kindheit zurückfallen¹⁹⁰. Obwohl Joseph 1783 öffentliche Pilgerfahrten gänzlich verbot, nahm er Mariazell wenig später von der allgemeinen Beschränkung wieder aus und stellte dort durch sein persönliches Erscheinen die traditionelle Ordnung wieder her. Bezeichnenderweise ließ er jedoch nicht zu, daß dem Gnadenbild die Königsinsignien neuerlich angelegt würden¹⁹¹. Für ihn blieb die staatliche Macht und ihre Symbolik weitgehend entmythologisiert in dem Maße, wie die persönliche Frömmigkeit des Regenten Angelegenheit des Forum internum blieb. Diese Haltung, Ausdruck seines nüchternen Ethos und des Strebens nach persönlicher Selbstheiligung, war gleichermaßen Sinnbild, wie sich seine Generation mittlerweile in aller Entschiedenheit von der Barockwelt abgenabelt hatte¹⁹². Deshalb sollte sich auch Friedrichs des Großen abschätziges Diktum nicht erfüllen, daß „mit dem Alter der Kaiser, wie dies stets zu geschehen pflege, abergläubisch wie sein Vorfahren werden und die Pfaffen über ihn denselben Einfluß wie über diese gewinnen würden.“¹⁹³ Noch auf dem Sterbelager bekräftigte Joseph II., von der christlichen Auferstehungsbotschaft überzeugt, die Unumgänglichkeit seiner Kirchenreform aus dem Motiv der „*raggione di stato*“¹⁹⁴. Nach Beichte, Kommunion und Empfang der letzten Ölung verschied er, im Glauben versöhnt, als famulus Dei und erster Diener seines Staates.

2.) Einen völlig anders gearteten spirituellen Weg beschritt Josephs früh verstorbene erste Gemahlin MARIA ISABELLA von Parma (1741–1763)¹⁹⁵. Sie stand dem jansenistischen Rigorismus weitaus näher und weigerte sich schon bei ihrer Übersiedlung nach Wien, einen Jesuiten als Beichtvater zu wählen¹⁹⁶. In ihrer Religiosität trat zu dem prägenden Bewußtsein der Nichtigkeit allen weltlichen Treibens und menschlicher Sterblichkeit das

¹⁹⁰ MITROFANOV, Joseph II. 674 u. Anm. 4.

¹⁹¹ CORETH, *Pietas Austriaca*² 70; HUTTL, Marianische Wallfahrten 161–168.

¹⁹² Vgl. BEALES, Joseph II. I, 454.

¹⁹³ Ref. n. MITROFANOV, Joseph II. 674.

¹⁹⁴ Vgl. ENGEL-JANOSI, Joseph II. Tod 327.

¹⁹⁵ JOSEF HRATZKY, Die Persönlichkeit der Infantin Isabella von Parma, in: MÖStA 12 (1959) 174–239; Ursula TAMUSSINO, Isabella von Parma. Gemahlin Joseph II. (Wien 1989) bes. 215–230.

¹⁹⁶ Vielleicht gab sie ihrer Schwiegermutter Maria Theresia dadurch womöglich einen weiteren Anstoß, nunmehr auch bei ihren Kindern die Seelsorger der Gesellschaft gegen Vertreter der neuen Lehre auszuwechseln, HERSCHE, Spätjansenismus 162.

quietistische Motiv göttlicher Milde und Freundlichkeit, das – dem jansenistischen Gottesbild eigentlich widersprechend – an Franz Stephan gemahnte. In ihr erwuchs schließlich eine sehnsuchtsvolle Ahnung ihres baldigen Todes. Sie hinterließ handschriftliche Meditationen, die wenig später sogar im Druck veröffentlicht, von ihrer düsteren Glaubenswelt, dem Bewußtsein heillosen Sündhaftigkeit und religiöser Weltflucht zeugen¹⁹⁷. In der Frömmigkeitsgeschichte der Habsburger stellt sie mit ihrem profilierten Rigorismus und ihrer regelrechten Todesmystik freilich eine Ausnahme dar.

3.) Josephs jüngerer Bruder Großherzog LEOPOLD VON TOSKANA bezog eine wesentlich abgeklärtere Position zum Glauben. Auch er hatte in Kinder- und Jugendzeit täglich geistliche Lektüre und moralische Auslegungen seiner Beichtiger zu persolvieren, was „ihm sehr zuwider war“, wie er später bekundete¹⁹⁸. An der Lektüre jansenistischer Provenienz und der spätmittelalterlichen ‚Imitatio Christi‘ des Thomas von Kempen hielt er freilich im weiteren Leben fest. Seine eigenen Glaubensvorstellungen wiesen indes in die entgegengesetzte Richtung von aufgeklärt-deistischer Religiosität und erklärter Distanz zu kirchlicher Orthodoxie und Dogmen¹⁹⁹. In seinem puristischen Ideal fand die marianische Hausfrömmigkeit ebensowenig Platz wie etwa das speziell von den Klöstern kultivierte Drittordens- und Bruderschaftswesen²⁰⁰. Das quietistische Vermächtnis Franz Stephans hielt er dafür um so aufrechter, stets im Angesichte Gottes zu handeln, und betonte die „*douceur*“ Gottes, dies wohl in Reflex auf Josephs religiösen Reformeifer²⁰¹. Dem strengen Jansenismus mit seinen hehren Apostolatsideen sicherlich fernstehend, erkannte er darin unzweideutig eine nützliche Reformkraft und verteidigte diesen angelegentlich selbst gegenüber dem Papst als „*wahre Lehre*“ und „*gesunde Doktrin*“. Dennoch profilierte er sich etwa mit seinen Bischofsernennungen keineswegs als konsequenter Philo-

¹⁹⁷ Titel: *Méditations chrétiennes* (Wien 1764). Deutsche Übersetzung: *Christliche Betrachtungen* (Wien 1766).

¹⁹⁸ Bemerkung Ajo Colloredo gegenüber, zit. n. WOLFSGRUBER, *Kaiser Franz I*, 159.

¹⁹⁹ Als der geistliche Hofmeister beispielsweise Leopold Kindern von der leib-seelischen Verfaßtheit und der göttlichen Abstammung des Menschen predigte, empfand dieser die Themenwahl als „etwas zu viel metaphysisch und hoch“. Zit. n. ebd., 84f.

²⁰⁰ In seinen ‚Notes sur l’éducation publique‘ (um 1775) verlautete er über diejenigen Orden, „die die kleinen Andächteleien den großen Wahrheiten der Religion vorziehen, daher dann jene Congregationen und Bruderschaften, die die Christen von den Orten vertreiben, wo sie ihre Religion lernen sollten.“ Zit. n. WANDRUSZKA, *Leopold II*, 2, 15.

²⁰¹ WANDRUSZKA, *Religiosität Franz Stephans* 165.

jansenist. Hingegen vertrat er eine eher verallgemeinerte, ein Stück weit eklektische Mischung dieser progressiven Religionsauffassungen, ohne tiefergehend nach deren theologischer Vereinbarkeit zu fragen. Gerade hierin ist ein Grund für das Scheitern seiner Kirchenpolitik in der Toskana zu sehen²⁰².

Seine Vorstellungen von Religion und Glaube verdeutlichten ebenso die Erziehungskonzepte für seine Kinder, die geradezu einen Spiegel seiner Geistigkeit darstellen²⁰³. Dabei fällt auf, daß bei ihm der Glaube als abstrakte und formalisierte Größe und nicht mehr konkret an die katholische Frömmigkeitswelt gebunden erscheint. Korrespondierend verstand er die Moral weitgehend als immanentistisches Postulat humaner und sozialer Existenz, demgegenüber der Religion keine genuin ethische Autorität mehr zugebilligt wurde²⁰⁴. Waren bei Maria Theresia und Joseph II. noch jeweils das Bewußtsein ihrer monarchischen Letztverantwortung vor Gott lebendig, so war diese Vorstellungswelt bei Leopold unter Einfluß säkular argumentierender Staatstheorien völlig entmythisiert zu gleichfalls rein immanenter, politisch-gesellschaftlicher Sonder- resp. Allverantwortlichkeit. Daneben betrachtete er auch weiterhin persönliche Gläubigkeit und Moralität als unabdingbare Herrschertugenden, die allerdings nun gänzlich in die Sphäre des Privaten verlagert waren. Ideell aber blieben bei ihm die Kirche dem Staat untergeordnet und die Religiosität weitgehend Korrelat des aufgeklärten Absolutismus²⁰⁵. Im Geist eines solchen aufgeklärt-praktischen Christentums betrachtete Leopold Glaube und Kirche als Instrumente im Dienste von Staatsethos und zivilgesellschaftlichem Ziel, indem er beispielsweise ausführte:

„Ein Pfarrer, der seine Pfarrkinder die Praxis der Religion lehrte, die für sie sehr einfach und kurz ist, die gewöhnlichsten und wichtigsten Pflichten; der ihnen die einfachsten Mittel zeigte, um die auf dem Lande gewöhnlichen Krankheiten zu

²⁰² WANDRUSZKA, Leopold II. 2, 16–39, 125f., Zit. 39.

²⁰³ Vgl. Kap. V. Abschnitt A; Carls Glaube in Leben und Zeugnis.

²⁰⁴ „Alles, was die Gesetze verlangen, die Sitten empfehlen und das Gewissen eingibt, besteht in diesen drei Punkten: tue niemandem das, was du nicht willst, dass er dir geschehe: tue den Anderen das, was du willst, dass man dir tue; und bemühe dich zur Selbstüberwindung zugunsten der Anderen; allein in diesen Prinzipien kann man die Zufriedenheit in dieser Welt finden, die nur in der Religion liegt, im Zeugnis eines guten Gewissens und in der Erfüllung der Pflichten seines Standes.“ Zit. n. WANDRUSZKA, Leopold II. 2, 19f.

²⁰⁵ Vgl. GRAF, Verfassungsprojekt 158–169, 244f.; STOLLBERG-RILINGER, Staat als Maschine 179–187.

vermeiden und zu heilen; die Art, ihr Felder besser zu bestellen; der, mit einigen Grundsätzen des Landesrechts vertraut, die Prozesse verhinderte oder sie in ihrer Entstehung erstickte; der ein bißchen Physik, gewöhnliche Medizin und Bienenzucht verstünde, würde viel [sci. mehr] zum Wohl seines Volkes und des Staates beitragen als mit allem ihrem Latein und theologischen Fragen.“²⁰⁶

Seine Kirchenpolitik verlief bis zum Scheitern (Synoden von Pistoia und Florenz 1786/1787) in den skizzierten Bahnen, u. a. mittels Restriktion der Volksfrömmigkeit (Herz-Jesu-Kult), Vereinfachung des Gottesdienstes unter moralischem Aspekt, Stärkung von Seelsorge und Pfarrwesen, Klosteraufhebungen und Errichtung des staatlichen Generalseminars. Danach behalf sich Leopold sowohl in der Toskana als auch seit 1790 als Kaiser und Herr über die Erblände mit weit moderateren Vorstellungen, die vor allem von den Notwendigkeiten von Machtrückgewinnung und staatlicher Konsolidierung diktiert waren²⁰⁷. Angesichts der allgemeinen Unmutsstimmung zu Ende der Regierungszeit Josephs II. ließ er 1790 schließlich seine Schwester Marie Christine in seinem „Glaubensbekenntnis“ in punkto Kirchlichkeit nunmehr wissen:

„Mein Glaubensbekenntnis ist, daß ich die katholische, apostolische und römische Religion aufrechterhalten, in ihr leben und sterben will; daß ich Personen keineswegs verfolgen, aber auch nicht fördern und auszeichnen will, die keine Religion haben oder das vorgeben, daß ich die Bischöfe unterstützen will, denen die Aufsicht über die disziplinären Angelegenheiten der Kirche zusteht.“²⁰⁸

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß bei Leopold die hergebrachte Pietas Austriaca wesentlich gebrochener erscheint als bei Joseph II., indem sie sich weit mehr dem aufgeklärt-bürgerlichen Frömmigkeitsbild der Epoche anglich.

4.) Bei Maria Theresias Sohn im geistlichen Gewand, Kurfürst-Erzbischof MAXIMILIAN FRANZ, zeigte sich die gleiche Reserviertheit, seine innerste religiöse Überzeugung preiszugeben. Mit jansenistischen Beichtvätern und deren Lektüre aufgewachsen, fühlte er sich in seinem späteren Leben daran nicht mehr sonderlich gebunden, wie er auch zu den barockkatholischen Formen keinen Bezug mehr hatte. Generell scheute er religiöse Gleichförmigkeit und Mechanismen. In typisch aufgeklärter Diktion

²⁰⁶ Notes sur l'éducation publique (um 1775), zit. n. WANDRUSZKA, Leopold II. 2, 19.

²⁰⁷ Ebd., 111–139; MAASS, Josephinismus IV, 3–26.

²⁰⁸ GH Leopold an EH Marie Christine, d. 25. Januar 1790, zit. n. Adam WOLF (hg.), Leopold II. und Marie Christine. Ihr Briefwechsel 1781–1792 Nr. LVIII, 80–87, hier 84f. Vgl. WANDRUSZKA, Leopold II. 2, 216–218.

bestand für ihn der Sinn der Religion in der Moral²⁰⁹. Nach eigenen Worten forderte er von sich, fromm zu sein, aber „nicht bigotisch noch Enthousiast“²¹⁰. Religiös motivierte Autoritätsausübung, ebensolcher Kollektivismus, Vermischung von Politik und Religion und sektiererische Polarisierung lagen ihm genauso fern wie radikales Aufklärertum, Freimaurer- oder Illuminatenwesen. Stattdessen vertraute er auf die dem Evangelium innewohnende Wahrheit und kommunikative Kraft:

„Wahrheit fordert Überzeugung, ist solcher fähig, so predigte unser Heiland und die Aposteln; nur Irrtümer müssen durch wild Geschrei, Schimpfen, Gärung die Gemüter betäuben, dies tat Mahomet, Luther und fast alle Ketzler.“²¹¹

Seine folgende aphoristische Bemerkung in Reimform verweist in dieselbe Richtung zeittypischer Abneigung gegen theologische Schulrichtungen und Religionsstreitigkeiten:

„Ich war gottlob nie Jesuit, nie Jansenist, nie Scotist, nie Thomist, nie Molinist, sondern bloß strebe ich zu sein ein guter Christ.“²¹²

Obwohl er sich höchstwahrscheinlich nicht wirklich zum Bischofsamt berufen fühlte, erfüllte er seine Aufgabe pflichtschuldig und gleichermaßen glaubwürdig, empfing trotz päpstlichen Dispenses die Priesterweihe und betrieb in seinem Kölner und Münsteraner Hochstift sowie im Territorium des Deutschen Ordens ein Reformwerk im Sinne der katholischen Aufklärung²¹³. So beschritt Maximilian Franz seinen Lebensweg weitgehend von äußeren Einflüssen wie von Beruf unberührt. Damit folgte er in der vielleicht reinsten Form Franz Stephans religiösen Auffassungen von innerer Freiheit und aufgeklärter Humanität gegenüber rein menschlichen Geboten und jeglicher Weltanschauung²¹⁴.

5.) Gaben die Söhne Maria Theresias in ihren jeweiligen Regierungsfunktionen ihren religiösen Überzeugungen auf dem Gebiet der Kirchen-

²⁰⁹ Bezüglich des Klerus bekundete EH Maximilian Franz: „Die Geistlichen sind die Diener der Religion, sie müssen sich also in allem nach der Beförderung des Hauptzwecks der Religion, nach Moralität, richten.“ Zit. n. OLDENHAGE, Maximilian Franz 93.

²¹⁰ Zit. n. BRAUBACH, Max Franz 166. Im folgenden ebd., 166–183.

²¹¹ Zit. n. ebd., 176. Nach Einschätzung Joseph II. fehlte Maximilian Franz als Priester jeglicher „bigotisme régulier dans son état“, Brief an GH Leopold v. 17. Oktober 1785, zit. n. ARNETH, Joseph II. und Leopold II. 1, 305. Vgl. OLDENHAGE, Maximilian Franz 96f., 100.

²¹² Zit. n. BRAUBACH, Max Franz 181. Vgl. HERSCHE, Spätjansenismus Anm. 280, 161.

²¹³ Vgl. BRAUBACH, Max Franz 165–183; OLDENHAGE, Maximilian Franz 93–109.

²¹⁴ Vgl. WANDRUSZKA, Religiosität Franz Stephans 172f.

und Gesellschaftspolitik deutlichen Ausdruck, so kultivierten ihre Töchter die Frömmigkeit meist in der Binnensphäre ihrer entsprechenden dynastischen Verwendungen²¹⁵. Wie ihre Brüder erfuhren sie eine durchweg jansenistische Religionserziehung: Selbst die noch unter Leitung der Jesuiten stehende Maria Elisabeth (1743–1808) abonnierte die „*Nouvelles Ecclésiastiques*“. Für Maria Anna etwa war ein eigens ihr gewidmetes jansenistisches Erbauungswerk bestimmt²¹⁶. Bereits frühzeitig wurden die Prinzessinnen in die repräsentativen Aufgaben der Pietas Austriaca eingebunden: Marie Christine wurde beispielsweise angewiesen, an kirchlichen Festtagen immer ein anderes Gotteshaus aufzusuchen, um nach dem mütterlichen Willen „allen Geistlichen ein Vergnügen zu bereiten“²¹⁷. Maria Elisabeth hatte etwa im römischen Jubeljahr 1776 an insgesamt 15 Tagen in jeweils vier verschiedenen Kirchen zum Gottesdienst zu erscheinen²¹⁸. Sie wurde schließlich zur Äbtissin des adeligen Damenstiftes in Innsbruck bestellt, das verpflichtet war, die Trauer um den 1765 dort verstorbenen Franz Stephan aufrechtzuerhalten; eine Aufgabe, der sie gewissenhaft nachkam²¹⁹.

Maria Theresias älteste Tochter MARIA ANNA (1738–1789), in ihrer Familie offenbar nicht sonderlich geliebt²²⁰, entschloß sich aus eigener Initiative bald nach dem Tode ihres Vaters Franz Stephan, dessen Rosenkranz sie übrigens erbt, zum quasi-klösterlichen Leben. Obwohl zur Äbtissin des glanzvollen königlichen Damenstiftes auf dem Hradschin in Prag ausersehen, wählte sie die weder sonderlich hoch angesehene noch dotierte Gemeinschaft der Elisabethinerinnen zu Klagenfurt. Laut der Charakteristik Leopolds trug sie in ihrer zurückgezogenen Lebensweise große Frömmigkeit zur Schau²²¹. Maria Anna war beseelt vom Bewußtsein, daß ihr Lebensweg göttlicher Fügung gehorche. In ihrer Religiosität dominierten asketische Haltung und Weltabkehr; sie bezeichnete sich selbst als Sünderin²²². Ihr schlichtes von karitativer Tätigkeit geprägtes Leben beschloß sie in der Mitte des Klagenfurter Konventes.

²¹⁵ KOVÁCS, Die ideale Erzherzogin bes. 57, 59–63, 68f.

²¹⁶ HERSCHE, Spätjansenismus 161f. Originaltitel: *La Religion chrétienne, méditée dans le véritable esprit de ses maximes*. Verfasser war Louis Debonnaire.

²¹⁷ Zit. n. WOLF, Marie Christine I, 63.

²¹⁸ PANGELS, Kinder Maria Theresias 242; SCHMAL, Pietas Maria Theresias 68–70.

²¹⁹ Biographie bei PANGELS, Kinder Maria Theresias 221–269; Amelie ENGELS, Maria Anna, eine Tochter Maria Theresias (Diss. Wien 1964); Othmar RUDAN, Erzherzogin Maria Anna in Klagenfurt, in: *Carinthia* 1 (1980) 185–260.

²²⁰ Vgl. GH Leopolds „Stato della famiglia“ (1778/79), bei WANDRUSZKA, Leopold II. 1, 348.

²²¹ Ebd.

²²² PANGELS, Kinder Maria Theresias 28f., 47, 61, 64, 73.

Erzherzog Carls Adoptivmutter MARIE CHRISTINE bewunderte zeitlebens die tiefe Religiosität Maria Theresias und trachtete sie nachzuahmen²²³. Unter dem Eindruck ihrer politischen Bedeutungslosigkeit unter ihrem Bruder Joseph II. sowie angesichts der Französischen Revolution verfiel sie in tiefe Entmutigung, der sie in ihrem Glauben entgegnete. Im Angesicht des Todes tröstete sie sich mit der christlichen Hoffnung, dereinst mit ihrem Gatten Herzog Albrecht wieder vereint zu werden²²⁴. In ihrem Glauben wollte sie sich somit keiner Resignation anheimgeben, wie sie bekundete:

„Es ist kein großes Verdienst, sich in den Willen Gottes zu ergeben; aber der einzige Trost in all diesen Qualen ist mir die Religion, das gute Gewissen und meine glückliche Ehe mit dem besten Manne. Verzeihen Sie mir diesen Schluß, aber es liegt darin der Grund meiner Dankbarkeit gegen Gott und meines Trostes in diesem Kummer.“²²⁵

Marie Christines jüngere Schwester, Königin MARIA CAROLINA von Bourbon-Sizilien (1752–1814), gelangte durch dynastische Verheiratung an die Neapolitaner Residenz. Ihre älteste Tochter EH Maria Theresia, die spätere zweite Gattin Kaiser Franz (II.) I., ließ sie im aufgeklärten Geist sublimer Religiosität erziehen (s. u.). Zeitlebens begegnete sie – wie gleichfalls Joseph II.²²⁶ – dem Volkskatholizismus süditalienischer Prägung mit tiefem Befremden. Über den in Neapel üblichen religiösen Massenaffect bei Eruption des Vesuv berichtete sie etwa mit bleibendem Entsetzen:

„Der Pöbel, der dort schrecklich und fanatisch ist, war viel mehr zu fürchten als der ganze Vulkanausbruch. Die Leute haben in einer Zahl von dreißig- bis vierzigtausend Mann das Öffnen der Kirche und das Umhertragen der Statue des heiligen Januarius erzwungen. König und Königin [sci. Maria Carolina selbst] hatten alle Mühe, aus dem Theater zu kommen. (...) Es ist furchtbar, solch ein Volk zu haben.“²²⁷

²²³ In diesem Sinne schrieb sie : „Unsere unvergleichliche Mutter hat uns als Erbteil Kummer ohne Ende zurückgelassen; ihr Leben war geebnet und erfüllt von Macht und Herrschaft; wir fühlen ihren Mut und wollen ihr in Gottesfurcht und Ergebenheit nachahmen.“ Zit. n. WOLF, Marie Christine II, 22.

²²⁴ Ebd., 187.

²²⁵ Zit. n. ebd., 37f.

²²⁶ Abschätzig urteilte Joseph II. etwa über seinen neapolitanischen Schwager, König Ferdinand IV. von Bourbon-Sizilien(1751–1825): „Er wußte, daß der Teufel schwarz war und die Engel weiß, er glaubte an böse und gute Geister und das St. Januarius ein außerordentlich wichtiger Heiliger war.“ Zit. n. CORTI, Ich, eine Tochter Maria Theresias 732.

²²⁷ Zit. n. PANGELS, Kinder Maria Theresias 242.

2. Von der Aufklärung zur Restauration

a. Carls Geschwistergeneration

Die Kinder Großherzog Leopolds wuchsen bereits in einer veränderten Geisteswelt auf, in der jansenistischer Zelotismus und devote Erbauungslektüre ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt hatten, so wie einstmals der Barockkatholizismus in seiner Exuberanz. Immer stärker machte sich bei den Geschwistern Carls gedanklich wie politisch eine moderate katholische Restauration bemerkbar, die ihre Wurzeln bereits in den innerkirchlichen Reformbestrebungen des 18. Jahrhunderts hatte²²⁸. So hatten schon seit den 1770er Jahren herausragende ehemalige Jesuiten in die Toskanische Lehrstube Eingang gefunden, damit zugleich zu späteren kirchenpolitischen Karrieren ausersehen, allen voran Graf Hohenwart, der zum Kardinal und Erzbischof von Wien aufsteigen sollte²²⁹. Auf diese Weise wurde in der heranwachsenden Generation langsam der Boden für die Abkehr von den polarisierenden Standpunkten der Aufklärung bereitet, was sich hingegen noch nicht wider den aufgeklärten Zeitgeist insgesamt richtete. Ab den 1790er Jahren wurde die Entwicklung schließlich bestimmend und sollte die religiöse Landschaft des frühen 19. Jahrhunderts keimhaft vorprägen.

1.) Die Religiosität Kaiser FRANZ' (II.) I. verlief im wesentlichen in den ihm vorgezeichneten Bahnen vernünftiger Religiosität: Nach der von Leopold entworfenen Religionserziehung in Florenz führte ihn seit der Übersiedlung nach Wien 1784 sein Onkel Joseph II. in die als verbindlich betrachtete Familienspiritualität der reformierten Pietas ein²³⁰. Auch in seinem weiteren Leben behielt Franz diese aufgeklärte Form der Religion bei und pflegte u. a. die geistliche Lektüre. Trotz seiner restaurativen Grundhaltung berief er sich jedoch auch weiterhin rein positivistisch lediglich auf die josephinische Form der Haustradition, ohne sich in vollem Umfang auf die vergangene barocke Pietas zurückzubeziehen²³¹. Schließlich ließ er seine Kinder in demselben subjektiv gefärbten Geist der Spätaufklärung erziehen und verpflichtete sie auf die gleichen Erbauungsbücher, die er zuvor schon in den eigenen Kinder- und Jugendtagen zu lesen hatte. Seine älteste

²²⁸ Vgl. ROMBERG, Felbiger und Franckenberg bes. 166f.

²²⁹ Hermann HABERZETTEL, Die Stellung der Exjesuiten in Politik und Kulturleben Österreichs zu Ende des 18. Jahrhunderts (Dissertationen der Universität Wien 94, Wien 1969).

²³⁰ WOLFSGRUBER, Kaiser Franz II, 40f., 46.

²³¹ MAASS, Josephinismus IV, 29f.; KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell 138. Vgl. Cölestin WOLFSGRUBER, Carolina Auguste, die „Kaiserin-Mutter“ (Wien 1893) 81f.

Tochter Marie Louise beispielsweise sollte „kurze und gute Gebete“ lernen²³².

In politischer Hinsicht intendierte er, das voraufgeklärte Herrschaftsprinzip von »Thron und Altar« zu repristinieren. Bereits wenige Wochen nach Regierungsübernahme wertete er den Stellenwert der religiösen Hofordnung auf. Er begründete dies staatspädagogisch, indem er auf eigenartige Weise aufklärerische Denkfiguren mit der Berufung auf die katholische Dogmatik verband:

„Da Ich es für meine Pflicht halte, Meinen Unterthanen mit gutem Beispiele vorzugehen, und der Gedanke an Gott schon für sich jedes denkenden Wesen zur tiefsten Ehrfurcht für die Religion leitet, dieser Gedanke aber durch den Gottesdienst öfter und nachdrücklicher hervorgebracht wird, so ist mein Wille, daß von nun an der Gottesdienst in Meiner Pfarrkapelle mit der strengsten Genauigkeit, Ordnung und jener Ehrfurcht gehalten werde, welche ganz den Begriffen von dem körperlichen Dasein Gottes entspricht.“²³³

Das liturgische Zeremoniell baute er entsprechend aus. Aus seiner dynastisch-familialen Grundhaltung heraus ließ er z. B. für das 1793 guillotinierte französische Königspaar feierliche Exequien begehen und stiftete für sie ein jährliches Stipendium von 12 Seelenmessen. 1810 legte er die Zahl der für die Ahnen seiner Dynastie jährlich zu lesenden Messen auf die Zahl von insgesamt 1.553 fest. Die in josephinischer Zeit aus der Übung gekommenen Andachtsformen von 40stündigem Gebet, öffentlichen Betstunden und Betrachtung des Leidens Christi belebte er neu. 1807 weilte er der solennen Bekleidung des Marienbildes mit einem Mantel aus Silber in der Wiener Gardekirche am Rennweg bei²³⁴. Damit kehrten einige der materialen Verehrungsformen aus barocker Tradition exemplarisch wieder.

Nach 1800 bemühte sich Kaiser Franz intensiv um die Hebung der Religiosität in der Bevölkerung und der geistlichen Disziplin des Klerus. Er verordnete die Einhaltung von Sonntagspflicht und Religionsunterricht, versagte sich aber aus staatskirchlichen Gründen tiefgreifenderen Restaurationsmaßnahmen, wie sie der päpstliche Nuntius überzeugt befürwortete²³⁵.

²³² CORETH, *Pietas Austriaca*² 34, Anm. 75.

²³³ Handbillet über die Begleitung des Allerheiligsten bei Versehngängen, d. 6. April 1792, zit. n. WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 333. Vgl. WANGERMAN, *From Joseph II.* 173f.

²³⁴ WOLFSGRUBER, Hofburgkapelle 334, 339, 369f., 397.

²³⁵ WERTHEIMER, *Geschichte Oesterreichs* II, 41–44. BEIDTEL, *Österreichische Staatsverwaltung* II, 156–167; Karl WERNER, *Kaiser Franz vom Antritte seiner Regierung bis nach dem Frieden von Luneville. 1792–1803* (*Oesterreichische Geschichte für das Volk* XV, Wien 1866) 235f.; MAASS, *Josephinismus*, Bd. V; RUMPLER, *Eine Chance für Österreich* 91–93.

Ein missionarisches Sendungsbewußtsein allerdings, welches etwa den Außenminister und Staatskanzler Metternich in romantischem Anflug erfüllte, widersprach Franz' trockenen und prosaischen Wesenszügen²³⁶. Dessen Glaubensethos einschließlich seines status-quo Konservativismus zeigte sich ebenso hinsichtlich des 1804 errichteten Kaiserreichs Österreich: Franz hatte auf zeitlichen Druck Napoleons hin sein neues Kaisertum nur auf rein staatlichem Wege proklamiert, in religiös-kirchlicher Hinsicht jedoch formlos angetreten. Auch im nachhinein beanspruchte er keine liturgische Krönungszeremonie – was Metternich indes kritisierte²³⁷. In die päpstlich approbierte Sonderliturgie wurde lediglich, wie schon im vergangenen Heiligen Römischen Reich, die Kommemorationsformel für den Herrscher in Meßfeier und Karfreitagsgottesdienst aufgenommen und so zuallererst das habsburgische Legitimitätsbewußtsein bekräftigt²³⁸.

Nach seinem offiziellen Besuch bei Papst Pius VII. 1819 in Rom und in zunehmendem Alter neigte der Kaiser schließlich dem in Österreich zusehends erstarkenden Ultramontanismus zu, ließ 1820 den Redemptoristen-Orden Hofbauers zu und erteilte die Erlaubnis zur Wiedererrichtung des Jesuitenordens in Österreich²³⁹. Im Festhalten am spätjosephinischen staatskirchlichen Primat²⁴⁰ konnte er sich allerdings nicht zum Abschluß eines Konkordates durchringen und überließ dies – als eine der vielen unerledigten Zukunftsaufgaben – seinem ältesten Sohn und Nachfolger Ferdinand I. In einem seiner letzten Schreiben an diesen, das als kirchenpolitisches Testament zu deuten ist, bekräftigte er zwar die Abkehr von Josephs II. einseitigen Grundsatzpositionen – ohne diesen freilich beim Namen zu nennen. Als Maxime empfahl er aber auch weiterhin einen Kirchenvertrag im Rückbezug auf das Tridentinum und knüpfte damit an den gemäßigten Reformkatholizismus an:

„Da ich als treu ergebener Sohn Meiner Mutter der katholischen Kirche, zu leben und zu sterben entschlossen bin, so gewärtige ich von deiner mir wohlbekannten kindlichen Liebe die Erfüllung meines Wunsches, daß das von mir angefangene Werk der Berichtigung und Modifizierung jener Gesetze, Grundsätze und Behandlung kirchlicher Angelegenheiten, welche seit dem Jahr 1780 in Meinen Staaten einge-

²³⁶ Vgl. SRBIK, Metternich I, 307ff; II, 40f.; Karl VÖLKER, Metternichs Kirchenpolitik, Zeitschrift für Kirchengeschichte 49 (1930) 222–246.

²³⁷ Vgl. METTERNICH, Nachgelassene Papiere I, 217.

²³⁸ BENNA, Kaisertum Österreich und römische Liturgie 133.

²³⁹ MAASS, Josephinismus V, 3–27.

²⁴⁰ Einmal äußerte er: „Ihm sei jener Geistliche am liebsten, der sich am wenigsten um Politik kümmere.“ Zit. n. WERNER, Kaiser Franz 236.

führt worden sind und die freie Wirksamkeit oder andere Rechte der Kirche mehr oder minder verletzen und mit der Lehre, Verfassung oder Disciplin der Kirche, insbesondere mit den Satzungen des heiligen Kirchenrathes von Trient nicht im Einklang stehen, von Dir ehemöglich auf eine den Heiligen Vater befriedigende Weise zu Ende geführt werden möge.“²⁴¹

2. Die drei Gattinnen, die Kaiser Franz' nach der jung verstorbenen ersten Ehefrau Elisabeth Wilhelmine Louisa von Württemberg-Mömpelgard (1767–1790)²⁴² ehelichte, folgten im wesentlichen seiner Religiosität. Seine zweite Gattin (und Cousine), Maria Theresia von Neapel-Sizilien (1772–1807), war von ihrer Mutter EH Maria Carolina in der Geistigkeit aufgeklärter Religion erzogen worden. Auch in der Religiosität der aus der Ehe hervorgehenden Erzherzogin Leopoldine (1797–1826) atmete dieser Geist fort²⁴³. Ihre 1817 handschriftlich verfassten Lebensmaximen mit dem Titel „*Mes Résolutions*“ waren mit den Leitgedanken von religiösem Purismus und Simplizität ganz dem Erbe ihres Urgroßvaters Franz Stephan verpflichtet. Ihre Spiritualität kultivierte sie in quietistischer Unerkanntheit, zu welcher ein bereits auf die Romantik hinweisender Prädestinationsglaube trat. Ihr Schicksal, aus dynastischen Gründen mit König Pedro I. (gest. 1834) verheiratet, in jungen Jahren im fernen Brasilien zu sterben, konnte sie freilich nicht erahnen.

Auch Franz' dritte Gattin, MARIA LUDOVICA von Modena d'Este (1787–1816), pflegte eine wache Religiosität²⁴⁴. In ihrer streng kirchlichen Gesinnung verwarf sie alle freisinnige, geschweige denn glaubenskritische Literatur und verachtete Napoleon vor allem wegen seines unwürdigen Umganges mit dem Papsttum. Als Kaisergattin achtete sie besonders darauf, ihre religiösen Repräsentationsaufgaben zu erfüllen, um nach ihren Worten „öffentlich und nach alter Sitte“ Zeugnis zu geben. In einer ersten Rück-

²⁴¹ Franz I. an EH Ferdinand, d. 28. Februar 1835, zit. n. Erika WEINZIERL-FISCHER, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933 (Wien 1960) 11.

²⁴² LOESCHE, Evangelische Fürstinnen im Hause Habsburg 30–33.

²⁴³ Carlos H. OBERACKER, Leopoldine, Habsburgs Kaiserin von Brasilien (Wien–München 1988) 97–103.

²⁴⁴ Sie schrieb beispielsweise: „Nebst aller Anstrengung um selbe [sci. tiefste Melancholie] zu überwinden, so hab' ich Stunden, wo mir jedes Wort, jede Beschäftigung zuwider wären, wenn ich nicht Trost bei Gott suchen thäte.“ An anderer Stelle bekannte sie: „[...] ich fühle eine gewisse Ruhe in der Seele, fühle mich eins mit Gott, und das macht mich stark und tröstet mich.“ Zit. n. Eugen GUGLIA, Kaiserin Maria Ludovica von Österreich (1787–1816) (Wien ²1898) 94f., im folgenden 109. Vgl. Friedrich WEISSENSTEINER, Frauen auf Habsburgs Thron (Wien 1998) 11–33, 35–68, 70–97.

besinnung auf die althabsburgische Pietas betonte sie damit wieder die volkskirchliche Bedeutung der Herrscherreligiosität.

Die vierte Gattin Franz', Herzogin CAROLINA AUGUSTE in Bayern (1792–1873), schließlich war bereits tiefer von der kirchlichen Romantik geprägt, u. a. von Johann Michael Sailer (1751–1832) und Friedrich Leopold Graf Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu“. Sie pflegte ebenso Kontakte zu Mitgliedern des Hofbauer-Kreises²⁴⁵. In ihrer karitativen Religiosität gab sie, die gesellschaftliche Problematik ihrer Zeit aufgreifend, zahlreiche Impulse für die Sozialfürsorge, etwa durch die Förderung des Unterrichtswesens oder zahlreicher anderer Hilfswerke²⁴⁶.

3.) Die Geschwister Franz' und Carls pflegten ihrerseits die aufgeklärte Hausfrömmigkeit in einem sich geistig-politisch verändernden Umfeld weiter:

Großherzog FERDINAND III. von Toskana blieb ebenso zeitlebens in der staatskirchlichen Tradition verwurzelt – dies sogar noch stärker als sein ältester Bruder Franz²⁴⁷. In den Herrschaften, die ihm in den Fährnissen der napoleonischen Hegemonie zufielen – Toskana 1790–1799, Salzburg 1803–1806, Würzburg 1806–1814, schließlich wieder Toskana – setzte er teils abgemilderte, teils von frührestaurationen Tendenzen geprägte Religionsreformen um. In der signifikanten Würzburger Zeit war er erstmals vor die Notwendigkeiten einer weiterreichenden Duldungs- und Paritätspolitik gegenüber dem erheblichen evangelischen Bevölkerungsanteil gestellt. Dies führte allerdings zu tiefgreifenden Auseinandersetzungen mit der katholischen Bistumsleitung um die Einführung des in dieser Hinsicht mäßigen Katechismus des Benediktiners Aegidius Jais (1750–1822). Insgesamt strebte Ferdinand einen katholisch geprägten Kulturstaat an, als weltanschauliches Gegengewicht zur Vorherrschaft französischer Errungenschaften und postrevolutionärer Usancen innerhalb des Rheinbundes, dessen Mitglied er nolens volens 1806 geworden war. Einen in diesem Zusammen-

²⁴⁵ WOLFSGRUBER, Carolina Auguste, 34, 185, 195.

²⁴⁶ U. a. Ansiedlung von Schulorden (Franziskanerinnen, Ursulinerinnen, Salesianerinnen, Englische Fräulein, Borromäum Salzburg), Errichtung von Hospitälern und Armenanstalten (Vincentinerinnen, Elisabethinerinnen, Carolinäum im V. Bezirk Wien, Carolino-Augusteum Salzburg). Ferner Gründung von Kinderbewahranstalten, des „k. k. Mannschaftstöchter=Erziehungsinstituts“ und einer Särgestiftung für arme Soldaten, ebd., 213–278.

²⁴⁷ Vgl. Winfried ROMBERG, Religion und Kirchenpolitik Ferdinands III. von Toskana zwischen Spätabsolutismus und Rheinbund. Zum 200. Jahrestag seines Regierungsantrittes im Großherzogtum Würzburg, in: Würzburger Diözesangesichtsblätter 68 (2006) (im Druck).

hang wiederbelebten Traditionssplitter der älteren Pietas Austriaca bildete die Stiftung des St. Joseph-Ordens als höchster großherzoglich-würzburgischer Verdienstauszeichnung, begründet mit der besonderen Verehrung seines zweiten Namenspatrons und mit dem Ziel der „Aufrechterhaltung der Religion“. Dementgegen fanden sich bei ihm keine Einflüsse der religiös-romantischen Restauration. Noch bis in die frühen 1850er Jahre herrschte auf diese Weise ein spätjosephinisches Staatskirchentum in der Sekundogenitur vor.

Erzherzog JOHANN verband in seiner Religiosität spätaufklärerische und neuhumanistische Prägungen mit subjektiven Momenten²⁴⁸ und (sozial)romantischen Tendenzen: In seiner steierischen Wahlheimat genoß er die unverbildete Ursprünglichkeit naturverbundenen Lebens fern zivilisatorischer Entfremdung und fühlte sich in romantischer Weiterführung physikotheologischer Motive inmitten der Bergwelt Gott besonders nahe²⁴⁹. Konkreter und materieller Ausdruck dieser Spiritualität war das monumentale, 1828 errichtete Eisenkreuz am Erzberg bei Vordernberg²⁵⁰.

Hinsichtlich der Religiosität Erzherzog Carls wird noch eigens und ausführlich zu zeigen sein, wie er das aufgeklärte Religionsbild fortführte und in betont kirchlicher Orientierung zu einem einheitlichen und geschlossenen Entwurf verband.

Das Wirken Erzherzog RUDOLFS, eines Protagonisten innovativer Wirtschaftspolitik und maßgeblichen Förderers Ludwig van Beethovens, als Koadjutor des Olmützer Fürsterzbischofs (1805), Kardinal (1819) und schließlich Oberhirte der Diözese (1820) ist wenig erforscht. Nach privaten Theologiestudien im reformkatholischen Augustiner-Stift Klosterneuburg förderte er in seinen Kirchenämtern die katholische Restauration. In der Priesterausbildung verließ er etwa die josephinische Bevorzugung des Deutschen als Amtssprache: In das Seminar sollten deutsche Alumnen nur im Verhältnis zu den entsprechend gleichsprachigen Pfarrstellen aufgenommen werden, sofern sie nicht im Laufe des Curriculumus das Slowaki-

²⁴⁸ Bezüglich religiöser Form- bzw. Formelhaftigkeit z. B. notierte EH Johann (Tagebuch v. 25. November 1808): „[...] Gebeth, wenn es mir beykömmt, öfters am Tage kurz, sonst früh und abends. Es geht besser vom Herzen, wenn es nicht zu lange dauert.“ Zit. n. THEISS, Erzherzog Johann I, 241.

²⁴⁹ Vgl. ERZHERZOG JOHANN VON ÖSTERREICH, Der Brandhofer und seine Hausfrau, hg. v. Walter KOSCHATZKY (Graz ³1978), bes. 21, 40f., 59, 121, 127, 136, 176f.; Viktor GERAMB, Ein Leben für die Anderen. Erzherzog Johann und die Steiermark (Wien 1959) 14–18.

²⁵⁰ Vgl. Einladungsschreiben EH Johanns zur Kreuzeinweihung an Pfarrer Aegidius Scherer, d. 16. Mai 1828, bei Viktor THEISS, Erzherzog Johann. Der steirische Prinz, hg. v. Grete KLINGENSTEIN (Wien–Graz–Köln ²1981) 140–145.

sche erlernten. Durch diesen Proporz konnten die meist armen mährischen Kandidaten in den Genuß der kostenlosen Studiausbildung gelangen. In seinem gesamten Regierungsstil deutete sich auf diese Weise die Wende zur Volkskirche an. Zugleich ging mit ihm die seit dem Barock gepflegte Tradition geistlicher Habsburger zu Ende²⁵¹.

Die intensive Frömmigkeit von Carls zweitgeborener Schwester, Erzherzogin MARIA ANNA, wies schließlich in früher Vorwegnahme in Richtung der kirchlichen Restauration. In ihrer bereits früh verspürten Neigung zum Klosterleben wurde sie zunächst als Äbtissin des adeligen Damenstifts auf dem Hradschin in Prag installiert. Als erstes Mitglied der Dynastie unternahm sie 1794 die traditionelle Wallfahrt nach Mariazell wieder auf (s. u.). Aus eigenem Entschluß ließ sie sich später in Rom nieder, wo sie den engen Kontakt zu den Päpsten Pius VI. und Pius VII. suchte und zur Erweckungsbewegung der „Väter vom Glauben“, so v. a. zu Niccolò Paccanari (1773–1811?) und seiner marianischen Religiosität. Bei ihrem Bruder Franz I. verwandte sie sich eifrig, wenn auch wenig erfolgreich, für die völlige Abkehr von der josephinischen Kirchenpolitik, etwa für die Wiederzulassung der aufgehobenen Ordensgemeinschaften. In ihrer auffallenden geschichtstheologischen Interpretation rekurrierte sie auf die religiöse Herrscherverantwortung und die historische Sendung des Hauses Habsburg als dem Schild der Kirche. So regte sie noch kurz vor ihrem Tode für den Fall des militärischen Sieges über Napoleon 1809 die Einführung des Herz-Mariä-Festes und die entsprechende Weihe des österreichischen Kaiserreichs an. Damit meldete sich einmal mehr der längst überwunden gewählte Symbolismus zurück²⁵².

Mit dem umfangreichen Wirken Erzherzog MAXIMILIAN JOSEFS von Habsburg-Este (1782–1863) zeichnete sich gleichfalls der Übergang zur religiösen Restauration romantischer Prägung ab. Er unterhielt Kontakte zum Hofbauer-Kreis, förderte den neuen Redemporistenorden, die Jesuiten sowie weitere Gemeinschaften. Von seinem Onkel und Paten EH Maximilian Franz 1801 in den Deutschen Orden aufgenommen, rückte er nach dem Tode des Hochmeisters EH Anton Viktors 1835 zu dessen Nachfolger auf. Tatkräftig betrieb er die korporative Erneuerung des Ordens, welcher seit 1834 von Franz I. offiziell wiederhergestellt worden war, durch die

²⁵¹ Vgl. WURZBACH, Biographisches Lexicon des Kaiserthums Österreich 7, 145f. Brigitte HAMANN, Rudolf, in: DIES., Lexikon der Habsburger 413ff.; Walter KOWASCHITZ, Kardinal Erzherzog Rudolf, der Bruder des Kaisers Franz, und seine Bedeutung zu den Künsten (Graz 1975); Susan KAGAN, Archduke Rudolph, Beethovens Patron, Pupil an Friend. His Life and Music (Stuyvesant 1988).

²⁵² FUX, Erzherzogin Maria Anna und die österreichische Kirchenpolitik.

Gründung von geistlichen Priesterkonventen. Insbesondere hegte er den Plan, nach mittelalterlichem Vorbild den Schwesternzweig als auch ein Drittordens- bzw. Familiareninstitut zu schaffen. Mit letztem intendierte er in romantischer Geisteshaltung, das christliche Ritter-Ideal des Mittelalters mit der Laienfrömmigkeit zu einer zeitgemäßen Synthese zu verknüpfen²⁵³. Er hoffte, daß ein so geöffneter Deutscher Orden

„bei der katholischen Jugend ein lebhaftes Interesse finden wird. Indem mancher Jüngling, der einen heroischen Sinn hat, nur in die Armee mitunter tritt, weil es kein christliches Rittertum gibt, und andere, die Gott dienen möchten, aber keinen Beruf zum rein geistlichen Stande fühlten, würden in dem halbgeistlichen und zugleich weltlichtätigen Ritterstande vielleicht ihr Ziel erkennen.“²⁵⁴

Unter seinem Nachfolger, Erzherzog Carls Sohn Wilhelm (reg. 1863–1894), konnte dieses Ansinnen mit den Instituten der adeligen Ehrenritter und bürgerlichen Marianer schließlich verwirklicht werden.

b. Einflüsse von Revolution und Romantik

1.) Führten vor allem die älteren Habsburger in Carls Generation im wesentlichen eine aufgeklärt-reformkatholisch geprägte Geistigkeit fort, so war seit den späten 1790er Jahren eine allgemeine Wendung zu mehr konservativer Auffassung spürbar geworden. Als Gegenbewegung zu Aufklärung und Revolution führte dies, wie illustriert, zu einer ersten, oftmals eklektischen Wiederaufnahme der barocken Familienspiritualität und bereitete der romantischen Mentalität den Weg.

Einen regelrechten Indikator hierfür stellte die Mariazeller Wallfahrt dar. Als erstes Familienmitglied unternahm Kaiser Franz' Schwester Maria Anna seit 1794 mehrere Pilgerreisen dorthin und gab damit den Anstoß zum neuerlichen Massenzulauf, der ab 1796 mit einer großen Wallfahrtsprozession der Wiener Bevölkerung einsetzte. Auch andere Habsburger zog es nun wieder nach Mariazell: 1797 kamen Ferdinand Anton Karl von Modena d'Este (1754–1806) und seine bereits erwähnte Schwester Maria

²⁵³ Diemut KASTNER, *Erzherzog Maximilian und sein Kreis* (Diss. Wien 1964) bes. 91–97, 311–316; Erentraud GRUBER, *Deutschordensschwestern im 19. und 20. Jahrhundert. Wiederbelebung, Ausbreitung, Tätigkeit 1837–1971* (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 14, Bonn–Godesberg 1971) 6–58; Gerhard MÜLLER, *Die Familiaren des Deutschen Ordens* (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 13, Marburg 1980) 74–87.

²⁵⁴ Nichtdatierte Denkschrift aus den 1820/30er Jahren, zit. n. MÜLLER, *Familiaren* 79.

Ludovica, Kaiser Franz' dritte Gattin. Noch im gleichen Jahr erschien Marie Christine dann als offizielle Vertreterin der Dynastie zur feierlichen Wiederbekleidung und -bekrönung des Gnadenbildes. Ihre Schwester Maria Karolina stiftete anlässlich ihrer Wallfahrtsbesuche 1801 und 1802 eine Kopie desjenigen Antependiums, das von ihrer Mutter Maria Theresia dekretiert und den Habsburgerstammbaum zeigend, in josephinischer Zeit ohne Rücksichten eingeschmolzen worden war. Ab 1810 pilgerte schließlich auch Kaiser Franz mehrmals zum Familienheiligtum. Parallel zu dieser Wiederbelebung marianischer Frömmigkeit trat auch die Rudolf-Legende, wenn auch in ästhetisierender Form erneut hervor. So gaben einige Mitglieder des Kaiserhauses den Auftrag zur religiösen Malerei von dessen Sakramentsverehrung, darunter Erzherzog Johann 1809 und Albrecht von Sachsen-Teschen 1822²⁵⁵.

Die Bedrängnis der napoleonischen Kriege rief zusätzlich zur Rückbesinnung auf die althabsburgischen Frömmigkeitstugenden auf: Franz berief stets seine Hofkapläne ins Feldlager und achtete 1805 bei seiner Flucht vor dem anrückenden Napoleon darauf, daß das Ferdinand-Kreuz nicht in der Hofburg zurückgelassen werde²⁵⁶. Seine Gattinnen fühlten sich inmitten kriegereischer Drangsal ebenso verpflichtet, zumindest durch ihr Gebet zum Fortbestand der Monarchie beizutragen²⁵⁷. Angesichts augenscheinlicher Unbesiegbarkeit Napoleons ergriff Maria Theresia von Neapel-Sizilien gar eine apokalyptische Stimmung, in der sie diesen als den leibhaftigen Antichristen und das endzeitliche Drachenungetüm betrachtete, welches die Welt zu verschlingen drohe²⁵⁸. Auch die dritte Kaisergat-

²⁵⁵ CORETH, *Pietas Austriaca*² 35, 70 Anm. 80.

²⁵⁶ WOLFSGRUBER, *Hofburgkapelle* 366, 396.

²⁵⁷ Am Vorabend der Schlacht von Austerlitz schrieb Maria Theresia an Franz I. beispielsweise (1. November 1805): „Ach Gott, morgen wird gerauft, mein Herz sagte es mir, denn ich gehe morgen mein Andacht verrichten und dann später auf den heiligen Berg [sci. Wallfahrtsort bei Olmütz]. Beten werde ich für Dich, für unsere guten Leute, für die gute Sache, aber zittern werde ich den ganzen Tag. Schone Dich, aber sei gutes Muths, Gott verläßt uns nicht.“ Zit. n. Eduard WERTHEIMER. Die ersten drei Frauen des Kaisers Franz (Leipzig 1893) 60f., vgl. 63f. Durchaus geistesverwandt soll EH Maria Carolina über die Verheiratung ihrer Enkelin Marie Louise mit Napoleon verbittert ausgerufen haben soll: „Das war es, was mir in meinem Unglück noch gefehlt hat, des Teufels Großmutter zu werden!“ Zit. n. CORTI, *Ich, eine Tochter Maria Theresias* 594. Vgl. TAMUSSINO, *Des Teufels Großmutter* 302.

²⁵⁸ EH Maria Theresia an Franz I., d. 18. November 1806, ref. n. WERTHEIMER, *Die ersten drei Frauen* 73.

tin Maria Ludovica fand sich angesichts der napoleonischen Bedrohung zurückgeworfen auf ihre Gottesbeziehung. Ihren Worten zufolge opfere sie so das ihr auferlegte Kreuz auf²⁵⁹. In den Befreiungskriegen begab sie sich beim Eintreffen von Siegesnachrichten unverzüglich aus der Wiener Hofburg zum Segensgottesdienst nach St. Stephan und an den nachfolgenden Tagen nach Mariahilf zu Te Deum, Prozession und Dankgottesdienst. Doch mit der endgültigen Niederlage Napoleons setzte sich bei den Habsburgern zunächst wieder die spätaufklärerische Glaubensrationalität durch. Die sich andeutende Politmystik ging als lediglich akute Reaktion bald wieder vorüber. Selbst in der amtlichen Kriegspropaganda von 1809 spielte das religiöse Movens keine nennenswerte Rolle²⁶⁰.

In den Turbulenzen der Epoche stieg auch auf Seiten der Bevölkerung die Empfänglichkeit für die öffentlich-dynastische Devotion merklich, was sich schon im Wiederaufblühen der Mariazeller Wallfahrt abgezeichnet hatte. Die ständige Kriegsbedrohung führte, wenn auch nur kurzzeitig, zu einem Auftrieb für die längst vergessen geglaubte volkkirchliche Pietas Austriaca: Im Krieg 1809 ordnete Franz I. zwei öffentliche Kriegsandachten und Bittgänge in Wien an, bei denen das Allerheiligste mitgeführt wurde und die kaiserliche Familie, Teile des Hofes und der städtische Magistrat teilnahmen. Caroline Pichler berichtete darüber, daß diese gottesdienstlichen Großveranstaltungen von der Bevölkerung rege angenommen wurden in einer Gefühlsmischung aus inbrünstiger Andacht und Angst vor den herannahenden Franzosen. Auch die spontane Anteilnahme der Wiener Bevölkerung für den 1803 lebensbedrohlich von epileptischen Anfällen heimgesuchten Erzherzog Carl drückte sich in durchaus religiöser Weise in Hoffen, Beten und Flehen aus²⁶¹.

2.) Das erwachende romantische Bewußtsein trug seinerseits zu einer ersten Repristinatio der öffentlichen-dynastischen Frömmigkeit bei. Als Caroline Pichler etwa als Teilnehmerin der Kriegsandachten von 1809 den Stephansdom erblickte, war sie tief bewegt von dessen Altehrwürdigkeit. In ihrem patriotischen, historisch-religiös gefärbten Empfinden rief sie voller Emphase über dessen Sinnbildlichkeit aus:

„Ach, dieser Dom! Welche Schicksale hatte er nicht schon gesehen, was hatte er nicht mit Österreich mitgemacht! Ruhm und Glanz, Not und Gefahr, Elementarstürme und Belagerungen! Es kam mir in dem Augenblick das ehrwürdige Gebäude

²⁵⁹ Zit. n. GUGLIA, Maria Ludovica 166, 125.

²⁶⁰ Vgl. Aufruf des Wiener Stadtkommandanten, EH Maximilian Josef, v. 6. Mai 1809, HAMMER, Österreichs Propaganda 106f.

²⁶¹ PICHLER, Denkwürdigkeiten I, 236, 334 u. Anm. 567.

mit seinen kolossalen Dimensionen, mit seiner altertümlichen Pracht, mit seinen, durch fünf Jahrhunderte dauernden Mauern wie ein Symbol, wie ein Repräsentant von Österreich und von seinem Kaiserhause vor. Waren es denn nicht einige der ersten Herzoge aus diesem Hause, welche den, von den Babenbergern begründeten kleinen Bau nach einem größern Plan erweitert und in der Pracht hergestellt hatten, in der wir ihn noch sehen? Gerade wie auch das Haus Habsburg die anfangs kleine Macht der Ostmark endlich zu der Größe von Bedeutendheit und Gewalt gebracht hat, deren sich Österreich jetzt erfreuen durfte.²⁶²

Die prägende Kraft der Klassik und des darauffolgenden literarischen Biedermeier griffen in ihrer christlich-traditionalen Rückbesinnung auf das Mittelalter gleichfalls Motive der althabsburgischen Frömmigkeitsgeschichte auf. Teils in verklärender oder ästhetisierender Weise, teils aus vaterländischen Absichten wurde damit der fortschreitenden kirchlichen Restauration der Boden bereitet, sei es eher unterschwellig oder erklärtermaßen. Mit Abstand größter Beliebtheit erfreute sich die Rudolf-Legende, die bereits durch Friedrich von Schiller als Ballade dichterisch bearbeitet, weitere Interpreten in Caroline Pichler, August von Kotzebue oder Ladislaus Pyrker fand²⁶³. Josef Hormayr, der einflußreiche Hofhistoriograph der Franziszeischen Epoche, widmete sich daneben der wundersamen Errettung Kaiser Maximilians I. von der Martinswand, um dieses Ereignis nun sogar dezidiert als historisches Faktum auszuweisen²⁶⁴.

Diese allgemeine Rückbesinnung auf die kulturelle Relevanz der religiösen Haustradition unterschied sich jedoch grundlegend von der barocken Pietas, da sie zumeist von romantischer Subjektivität geleitet war. Auch die Habsburger selbst verblieben in merklicher Distanz zur Devotion der Untertanenschaft. Der Brückenschlag von der dynastischen Spiritualität zur religiösen Volkstümlichkeit ging dabei allerdings über Ansätze, etwa inszenatorischer Art, nicht hinaus. Die Breitenreligiosität ihrerseits hatte sich entsprechend sozialer Schichtung stärker differenziert in mehr aufgeklärte, »josephinische« Formen und traditionale Richtungen, die an das kirchliche Barock anknüpften oder der katholischen Restauration folgten.

²⁶² Ebd., 334f. Vgl. SCHOENHOLZ, Traditionen zur Charakteristik Oesterreichs Bd. 2, 233–239; André ROBERT, L'Idée nationale autrichienne et les guerres de Napoleon. L'apostolat du Baron de Hormayr et le salon de Caroline Pichler (Paris 1933) bes. 197–215, 303–347.

²⁶³ MAGRIS, Habsburgischer Mythos 48f.

²⁶⁴ HORMAYR VON HORTENBURG, Joseph, Taschenbuch für vaterländische Geschichte I (München 1820) 208–210. Vgl. ROBERT, L'Idée nationale autrichienne 216–302, 478–520.

Die Pietas Austriaca als verbindende Klammer zwischen Herrscher und Volk sowie als integral kulturprägende Kraft kehrte in ihrer ursprünglichen Form nicht wieder zurück²⁶⁵.

C. ENTWICKLUNG BIS ZUM ENDE DER DYNASTIE (ca. 1848–1918)

1. *Neoabsolutismus und neubarocke Pietas*

Hatten die Habsburger im frühen 19. Jahrhundert im wesentlichen nur vereinzelt auf barocke Devotionsformen zurückgegriffen und waren die damit verbundenen restaurativen Tendenzen gemäßigt ausgefallen, so setzte sich ab dem zweiten Drittel des Jahrhunderts die kirchliche Restauration vollends und mit gesamtgesellschaftlichem Anspruch durch. Erst in dieser Folge kam es zur sekundären Verknüpfung des habsburgischen Herrschaftsanspruches mit dem älteren religiösen Familienerbe und der Kircheninstitution. Die dadurch gewissermaßen »neubarock« wiederbelebte Pietas Austriaca sollte dann nach der epochewendenden Revolution von 1848 in der Ära des Neoabsolutismus eine bis dahin nicht gekannte Politisierung in Frontstellung gegen den allgemeinen geistig-sozialen Fortschritt erfahren²⁶⁶. Parallel dazu trat eine zunehmende Rekonfessionalisierung wie auch ein spürbar antisemitischer Impuls²⁶⁷. Innerhalb der Dynastie schloß dies nicht zuletzt bekenntnisverschiedene Ehen fürderhin aus, wie sie noch

²⁶⁵ Vgl. GOTTSCHALL, Wandel im religiösen Leben Wiens 273–291; KAPNER, Barocker Heiligenkult 142–148; CORETH, Pietas Austriaca² 70.

²⁶⁶ Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866 (München 1983) bes. 403–451; Christoph WEBER, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried LOTH (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3, Stuttgart 1991) 20–45; Michael KLOECKER, Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von 1871, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992) 241–262.

²⁶⁷ Vgl. Georg MAY, Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (München–Paderborn–Wien 1969); Georg SCHWAIGER (Hg.), Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 31, Göttingen 1977); Anton RAUSCHER (Hg.), Probleme des Konfessionalismus nach 1800 (Beiträge zur Katholizismusforschung B, München–Wien–Zürich 1984); KLUETING, Konfessionalisierung, 1548; Isak A. HELLWING, Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich (Veröffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am internationalen Forschungszentrum für Grundlagen der Wissenschaften Salzburg II/2, Wien 1972) bes. 15–70; RUMPLER, Eine Chance für Mitteleuropa 497–503.

zwischen Herzogin Henriette und Erzherzog Carl oder der ebenfalls reformierten Maria Dorothea von Nassau-Weilburg (1800–1855) und dessen Bruder Joseph eingegangen wurden²⁶⁸.

a.) Neben der Kaiserin-Witwe Carolina Auguste spielte in dieser Entwicklung Kaiser Franz Josephs einflußreiche Mutter, Herzogin SOPHIE FRIEDERIKE in Bayern (1805–1872) eine zentrale Rolle. Durch die kirchliche Romantik geprägt, stand sie gleichfalls dem Kreis um Hofbauer nahe und bestimmte auf Anregung Carolina Augustes dessen führenden Exponenten Othmar (von) Rauscher (1797–1875), den späteren Kardinal-Erzbischof von Wien, zum Erzieher für den Thronprätendenten Franz Joseph. In ihrem dualistischen Weltbild war sie durchdrungen vom inbrünstigen Glauben an die historische Mission der Habsburger-Dynastie im weltgeschichtlichen Ringen gegen die zerstörerischen Kräfte von Liberalismus, Revolution und moderner Gottlosigkeit²⁶⁹. Ihre Mahnung an ihren Sohn und Kaiser 1862, die Katholizität der Donaumonarchie wider alle Anfeindung des malignen Zeitgeistes unbedingt aufrechtzuerhalten, kann daher durchaus als ein politisches Vermächtnis verstanden werden²⁷⁰. Die einseitige Aufkündigung des Konkordates von 1855, das Franz Joseph 1870 angesichts der Beschlüsse des I. Vaticanum für angezeigt hielt, zerstörte allerdings dieses wohl wichtigste Werk ihres regelrecht polit-manichäischen Lebenskampfes. Voller Verbitterung notierte sie darüber in ihr Tagebuch:

„Der Liberalismus mit all seinen Koryphäen, all seinen Unmöglichkeiten. Daß Gott Mitleid mit uns habe! Der Höhepunkt des Ruhmes Österreichs ist überschritten. Es schwindet jetzt unter den Schlägen der Revolutionäre schnell dahin aus Mangel an moralischem Gut, Grundsätzen und Religion, aus Materialismus und unter dem

²⁶⁸ LOESCHE, Evangelischen Fürstinnen im Hause Habsburg 41–71.

²⁶⁹ Über die schadlos überstandene Revolution etwa schrieb Sophie (6. Oktober 1851): „Aber Gott ist gut und barmherzig und hat uns schnell aus der Schande des Unglückes dieses unerfreulichen Jahres [sci. 1848] befreit, um Österreich am Ende von drei Jahren unter der Führung unseres jungen Kaisers höher zu plazieren als es seit einem halben Jahrhundert gewesen ist. Man muß Gottes Vorsehung und unerforschlichen Wege anbeten und bewundern!“ Zit. n. Gerd HOLLER, Sophie. Die heimliche Kaiserin. Mutter Franz Joseph I. (Wien–München 1993) 225. Vgl. ebd. 102, 131, 167.

²⁷⁰ „Mein theurer Franzi, da auf Dir eine schwere Verantwortung ruht für Dein katholisches Reich, das Du vor allem katholisch erhalten muß, wenn Du auch dabei für die wenigen Millionen Andersgläubiger sorgst [...]. Nur die Schwäche des Fallenlassens der Gutgesinnten [...] ermutigt die Vorkämpfer der Revolution!“ Zit. n. ebd. 392f.

verderblichen Einfluß der unsinnigen und falschen Ideen, die jetzt die Welt regieren, bis endlich der liebe Gott ein Ende machen wird.“²⁷¹

b.) In der neoabsolutistischen Herrschafts- und Regierungsauffassung Kaiser FRANZ JOSEPHS I. (1830–1916) gelangte die dezidiert antimoderne Retrospektive auf die althabsburgische Frömmigkeitstugend dann zur breiten Außenwirkung²⁷².

In konsequenter Fortführung der Intentionen seiner Mutter betrachtete er die Gleichförmigkeit des monarchischen Herrschaftssystems mit dessen religiös-kirchlich verwurzelter Legitimation als besten Garanten für die habsburgische Staatsidentität, Gesamtstaatlichkeit und die beanspruchte katholisch-großdeutsche Führungsrolle²⁷³, welche allesamt spätestens mit der Revolution von 1848 manifest gefährdet waren. Diese überstandene Krise ermöglichte als Reaktion das noch engere Zusammengehen von Staat, Episkopat und politischem Katholizismus zum gezielten Historisierungsversuch der barocken Pietas Austriaca. Gemeinsam mit der feudal-aristokratischen Herrschaftsschicht von regierender Dynastie und Adel (einschließlich der Armee) bildete die Kirche darin die zweite tragende Säule der neoabsolutistischen Staatsmacht als sowohl institutionelle wie kulturell-gesellschaftliche Klammer mit staatserhaltender und weltanschaulich legitimierender Funktion. Thron und Altar sollten als engmaschig konstruiertes konservatives Ordnungssystem die sich immer weiter differenzierende Gesellschaft und die verschiedenen, allein elf offiziell anerkannten Volksstämme unter dem Dach der Monarchie einen²⁷⁴.

Wie gern die Kirche dieses Bündnisangebot annahm, die sich in der gleichen Anfechtung durch die progressiven Strömungen des 19. Jahrhunderts begriffen sah und mit vergleichbaren theologisch-dogmatischen

²⁷¹ Tagebuch, d. 31. Dezember 1871, zit. n. ebd. 385.

²⁷² Vgl. Harm-Hinrich BRANDT, Franz Joseph I. von Österreich, in: SCHINDLING, ZIEGLER, Kaiser der Neuzeit 341–379; DERS.: Der österreichische Neoabsolutismus. Staatsfinanzen und Politik 1848–1860 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 15 Göttingen 1975); RUMPLER, Eine Chance für Mitteleuropa, 341–347.

²⁷³ Augustin Kurt HUBER, Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte (Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer 4, Königstein/Ts. 1966) bes. 63–93, 119–123; Gottfried MAYER, Österreich als „katholische Großmacht“. Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära (Studien zur Geschichte der Österreich–Ungarischen Monarchie XXIV, Wien 1989). Vgl. KANN, Nationalitätenproblem bes. II, 210–218.

²⁷⁴ Vgl. BÖHM, Konservative Umbaupläne 75–226; KANN, Nationalitätenproblem I; RUMPLER, Eine Chance für Mitteleuropa 154–214.

und institutionellen Abschottungsmaßnahmen operierte, zeigte sich etwa in den von Rom approbierten liturgischen Sonderformeln, die seit 1860 bis zum Ende der Monarchie Gültigkeit hatten. Im Unterschied zur ähnlichen Regelung für das (Neo)Empire Napoleons III. (reg. 1852–1870) verzichtete jedoch Kaiser Franz Joseph, wie auch später sein Nachfolger Karl I., auf eine sakrale Herrschaftsinitiation für den habsburgischen Gesamtstaat. Daher kam es zu keinem nachträglichen Krönungsgottesdienst für sein österreichisches Monarchenamt, das er 1848 in den Revolutionswirren ebenso formlos angetreten hatte, wie schon sein Großvater Franz I. 1804 in der Drucksituation der bonapartistischen Hegemonie²⁷⁵. Lediglich vollzogen wurde die traditionelle Krönung mit der ungarischen Stephanskrone. In diesem Umstand kann ein Versuch gesehen werden, die religiöse Herrschaftslegitimation nicht übermäßig zu Lasten ihrer Unglaubwürdigkeit aufzubauen, sondern sie vielmehr auf pragmatischem Weg zu verankern – eine Konstante, die schon seit dem Mittelalter im Verzicht der Habsburger auf sonderliche thaumaturgische Kraft bzw. Königsheil zum Ausdruck kam.

Wie Franz Josephs offiziell-staatliche Repräsentation war ebenso seine Religiositätsbekundung in und vor der Öffentlichkeit essentieller Ausdruck seines autokratischen Machtanspruches, die einigende Kraft des Reiches zu bilden. Schon unmittelbar nach der Niederschlagung der Revolution ließ er deshalb in Wien ein allgemeines Bittgebet für Kaiser und Reich abhalten²⁷⁶. Stein gewordener Ausdruck seines Glaubens an Gottesgnadentum und persönliche Prädestination bildete die Stiftung der Votivkirche in Wien 1856 als Dank für das unversehrt überlebte Attentat von 1853. Mit diesem glücklichen Ausgang wurde eine symbolistische Form von Herrschermystik verbunden: Der vom Ölberg in Jerusalem stammende Grundstein für das Kirchengebäude referierte auf die althabsburgische *Fiducia* in *Crucem* samt einer Jerusalem-Frömmigkeit, die aus dem traditionellen habsburgischen Anspruch auf das Königtum über die heilige Stadt erwuchs. Der Nuntius überreichte Franz Joseph nach dem Attentat sogar einen den päpstlichen Genesungswünschen beigegebenen Zahn des heiligen Petrus, der eigens aus der Schädelreliquie herausgebrochen worden war²⁷⁷.

Die offiziellen Akte der *Pietas Austriaca* erfüllte der Kaiser gewissenhaft, wohl mehr aus Traditions- und Pflichtbewußtsein und im Unterschied

²⁷⁵ BENNA, *Kaisertum Österreich und römische Liturgie* 134–136.

²⁷⁶ WOLFSGRUBER, *Hofburgkapelle* 454. Vgl. TILL, *Hofbauer* 95–126.

²⁷⁷ HOLLER, *Sophie* 235f.

zu seiner Mutter ohne glühenden Mystizismus²⁷⁸. Dabei traten die einzelnen Motive der alten Hausdevotion deutlich hervor, nunmehr allerdings mit explizit politisch-ideologischem Vorzeichen:

In seiner Sakraments- und Kreuzesfrömmigkeit berief er sich auf den Ahnherrn Rudolf, was sich nicht zuletzt in der Namenswahl für seinen einzigen männlichen Nachkommen und designierten Thronfolger niederschlug. Einem zeitgenössischen Bericht nach war er 1852 mitten auf der belebten Wiener Praterstraße aus seiner Kutsche gestiegen, um kniend einem Priester auf dem Versehgang die Referenz zu erweisen. Dies habe sich ausgerechnet am Festtag der Unbefleckten Empfängnis zugetragen; eine Reminiszenz der Pietas Eucharistico-mariana²⁷⁹. 1912 übernahm Franz Joseph die Schirmherrschaft über den in Wien tagenden eucharistischen Weltkongreß, den letzten vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges, um so ein weiteres Zeichen seines Glauben wie seiner Volksverbundenheit zu setzen. Auf die barocke Kreuzesfrömmigkeit griff er gleichfalls zurück und ließ den todgeweihten Familienmitgliedern das Ferdinand-Kruzifix an das Sterbebett bringen²⁸⁰.

In seiner Regierung trat ebenso die marianische Valenz hervor. Die lehramtlich Verkündigung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis am 4. Dezember 1854 zelebrierte er 1855 mit einer kirchlich-staatlichen Feier vor der Wiener Mariensäule Am Hof und ließ diese Veranstaltung 1904 aus Anlaß des fünfzigsten Jubiläums der Verkündigung wiederholen. Auf diese Weise leuchtete bei ihm das Motiv der persönlichen Marienweihe und der kollektiven Völker-Weihe wieder auf: Die Gottesmutter wurde in den Bedingungen des Vielvölkerstaates in aktualisierender Weise zur Schutzpatronin aller katholischen Ethnien des Reiches erklärt, so als „*Mater Austriae*“, „*Domina Hungarorum*“ und schließlich, dem Austroslawismus entsprechend, als „*Patrona Gentium Slavorum*“. In der 700-Jahr-Feier der Mariazeller Wallfahrt 1857 schwang ebenfalls der herrschaftlich-dynastische Bezug mit: An den Solennitäten nahm das Kaiserpaar als einfache Pilger teil, was bei den Wallfahrern laut Bericht des zuständigen Gendarmerie-Departements „den Eindruck der höchsten Überraschung und des Tiefergriffenseins“ hervorrief²⁸¹. Die Festivität entfaltete eine erstaunliche gesamtstaatliche Integrationskraft, welche die darob freilich überraschten Behörden geradezu in Unruhe versetzte. In einer riesenhaften Prozession

²⁷⁸ Josef REDLICH, Kaiser Franz Joseph von Österreich (Berlin 1929) 360.

²⁷⁹ Im folgenden CORETH, *Pietas Austriaca*² 35–37.

²⁸⁰ WOLFSGRUBER, Kaiser Ferdinand-Kruzifix 16.

²⁸¹ Im folgenden CORETH, *Pietas Austriaca*² 71f.

nämlich folgten allein rund 27.000 Menschen dem Aufruf des ungarischen Primas zur Pilgerfahrt. Die Erhebung Mariazells zum Reichsheiligtum anlässlich des 750. Gründungsjubiläums 1907 hingegen ging ursprünglich nicht auf staatliche bzw. kaiserliche Initiative zurück, sondern entsprang vielmehr dem mittlerweile gewachsenen Selbstbewußtsein der österreichischen Volkskirche. Nach der langen Spanne eines halben Jahrhunderts entschloß sich schließlich der greise Kaiser, aus diesem Anlaß an den bevorzugten Gebetsort seiner Dynastie zurückzukehren.

c.) Die führende Gestalt des frühen Neoabsolutismus, Carls ältester Sohn Erzherzog ALBRECHT, betrachtete die Religiosität vorrangig als geistig-ideellen Faktor der Herrschaftswahrung. Diesbezüglich schrieb er beispielsweise an EH Franz Ferdinand:

„Gottlob regt sich bei uns wieder der katholische Geist, die gute Gesinnung in Cis wie in Trans [sci. diesseits und jenseits der Leitha]. Sie, die kräftigste Stütze des Thrones u. des wahren monarchischen Gefühles, zu unterstützen, ist unser ernstes Interesse; sie ganz zu mißachten, zu froissieren, wäre einfach politischer Selbstmord!“²⁸²

Religion bedeutete für Albrecht somit einen generalisierten Kampfbegriff gegen den seiner Meinung nach wertnivellierenden Liberalismus und den Fortschritt insgesamt. Wider seine „*turbulente und irreligiöse Zeit*“²⁸³ hielt er unumwunden fest:

„Wie schön ist das Wort Freiheit, wenn die gesetzliche u. nicht die Ungebundenheit – Toleranz, wenn darunter (...) nicht bis ins konfessionslose gehende religiöse Gleichgiltigkeit – verstanden wird! (...) Dasselbe gilt auch von den wiederkehrenden Worten: Fortschritt und Humanität; letzteres muß heutzutage alle konfessionslosen und antireligiösen Bestrebungen bemänteln. Weltordnung (...) wird aber mit Vorliebe und Absicht von den modernen Ungläubigen benützt, um eben Gott u. dessen Vorsehung zu ignorieren, oft als Gegensatz gegen beides.“²⁸⁴

Dieser Kompromißlosigkeit folgend, trat bei ihm die polemische Berufung auf den absolut normativen Charakter der Kircheninstitution in den bestimmenden Vordergrund. In apodiktischer Schärfe etwa stellte er in radikalfideistischer Auffassung fest, daß Glaube zuallererst „Unterordnung unter die Satzungen“ bedeute²⁸⁵. Über die sich innenpolitisch gegen den

²⁸² Schreiben v. 17. September 1892, zit. n. STICKLER, Erzherzog Albrecht 53.

²⁸³ Formulierung aus einem Brief an EH Johann Salvator, d. 6. 4. 1884, zit. n. ebd. 104.

²⁸⁴ Zit. n. ebd. 52.

²⁸⁵ Zit. n. ebd. 56. Bezüglich des Verhältnisses von Glaube und Wissen konstatierte Albrecht: „Die unbedingt freie Forschung muß auf jene Gebiete beschränkt werden,

Liberalismus und außenpolitisch gegen das protestantische Preußen richtende Sicht²⁸⁶ hinaus pflegte Albrecht ein durchaus reges Glaubensleben mit dem letztlich Ziel der Seelenruhe²⁸⁷.

2. Spätzeit und Ausklang

Inmitten der fast über 60jährigen Regierung Franz Josephs wurde mit der unübersehbaren Krise des neobarocken Herrschaftsprinzips auch deren Pietas von Selbstauflösungserscheinungen ergriffen, was über das Erzhaus mehr als nur einen Hauch von »fin de siècle« breiten sollte:

a.) Franz Josephs Gemahlin Herzogin ELISABETH in Bayern (1837–1898) sollte keinen Zugang zur dynastischen und historisierenden Frömmigkeit der Habsburger finden. Völlig konträr trat sie für geistig-politische Toleranz ein und war eine scharfe Gegnerin des österreichischen Konkordates von 1855 wie des erstarkenden Ultramontanismus. Meist entzog sie sich dem öffentlichen Vollzug der religiösen Verpflichtungen und bekundete wider allen höfischen Ritualismus: „Ich hasse die Zeremonien des Lebens.“²⁸⁸ Tief vereinsamt durch ihre rein repräsentative, ansonsten wenig bedeutungsvolle Gesellschaftsrolle, die mißglückten Ehe und schließlich den Selbstmord ihres Sohnes Rudolf entflohen sie dem Wiener Hof und jeglicher Zivilisation in einer Irrfahrt quer durch Europa. In ihrem Innenleben wandte sie sich todessehnsüchtig und teils in spiritistischer Suche ihren unerfüllten Lebenssehnsüchten zu²⁸⁹. Ruhe fand sie allein im panentheistischen Erleben der rauhen und unwirtlichen Natur²⁹⁰. Ihre freie Re-

welche unser beschränkter Geist erfassen kann. Wir unterwerfen uns dann konsequenterweise in rein geistigen Dingen der höchsten Autorität [sci. der Kirche], u. diese feste Stütze sichert uns die Überzeugung, darin nicht irre zu gehen, gibt Heiterkeit der Seele u. inneren Frieden.“ Zit. n. ebd.

²⁸⁶ Ebd. 54f. Vgl. Rudolf LILL, Großdeutsch und kleindeutsch im Spannungsfeld der Konfessionen, in: RAUSCHER, Probleme der Konfessionalismus 29–47.

²⁸⁷ STICKLER, Erzherzog Albrecht 52–58.

²⁸⁸ Zit. n. Johannes THIELE, Elisabeth. Das Buch ihres Lebens (München–Leipzig 1996) 402, 622f. Vgl. Karin AMTMANN, Elisabeth von Österreich. Die politischen Geschäfte der Kaiserin (Regensburg 1998) 58–60.

²⁸⁹ Auf Schiffsreisen mit einer ihrer Jachten betete sie etwa häufiger zum „großen Jehova“, dem Herrn der von ihr so geliebten stürmischen Meereswogen, er möge das Schiff samt ihr zugrunde gehen lassen. Ref. n. Brigitte HAMANN, Elisabeth. Kaiserin wider Willen, 11. Aufl. (Wien–München 1992) 582.

²⁹⁰ Bei einem Spaziergang bei nassem Schneetreiben bekundete sie einmal einem Vertrauten, während sie ständig Wasserlachen übersprangen: „Wie Frösche jagen wir in den Tümpeln. Wir sind zwei verfluchte Seelen, die in der Unterwelt irren. [...] Mir

ligiosität wob sie in Dichterworte, in denen sie einen schöpfungstheologischen Theismus beschwor und ihre Entfremdung von jeglichen menschengemachten Behausungen und dem kirchlichem Dogma zum Ausdruck brachte:

Es schwingt sich meine Seele jubelnd auf
 Und preiset im hohen Äther laut den Herrn;
 Er, der bestimmt von jeher ihren Lauf,
 Hiess folgen sie dem lichten Morgenstern.
 Oft sinkt sie auch vernichtet in den Staub,
 Jehova's Werke sind zu mächtig schön!
 In ihrem Nichts sind die der Zweifel Raub,
 Und wagt nicht mehr zu ihm hinauf zu seh'n.
 Denn wieder kniet die Seele im Gebet
 Auf wilden Wogen weit im hohen Meer;
 In Sturmesbrausen, das sie rings umweht,
 Ist ihr, als zöge nah' vorbei der Herr.
 Doch in der dumpfen Kirche ist sie kaum,
 Stösst, gleich der Schwalbe, sie schon oben an,
 Bewußtlos und verdummt im engen Raum,
 Stürzt sie herab, die frei nur atmen kann²⁹¹.

b.) An der Starrheit der obwaltenden Konventionen sollte noch weit tragischer ihr Sohn und Thronerbe Erzherzog RUDOLF (geb. 1858) scheitern²⁹². Bereits seit früher Jugend sträubte er sich energisch wider Franz Josephs strenge Pädagogik, der ihn zum politisch konformen, dynastisch-religiös und militärisch tauglichen Nachfolger heranzubilden trachtete. Hiergegen entwickelte er eine liberal argumentierende, freilich machtlose Fundamentalopposition gegen das höfische System insgesamt, was schließlich mit zu seinem verzweiferten Selbstmord 1889 auf Schloß Mayerling beitragen sollte²⁹³.

ist so ein Wetter am liebsten. Denn es ist nicht für die anderen Menschen. [...] Es ist eigentlich nur für mich da, wie die Theaterstücke, die sich der arme König Ludwig allein vorspielen ließ. Nur ist es hier draußen noch großartiger. Es könnte eigentlich noch toleren Sturm geben, dann fühlt man sich so nahe allen Dingen, wie in Konversation.“ Zit. n. ebd. 579.

²⁹¹ Zit. n. ebd. 581.

²⁹² Im folgenden Oscar von MITIS, *Das Leben des Kronprinzen Rudolf* (Wien 1928) hg. v. Adam WANDRUSZKA (Wien 1971) bes. 104–107.

²⁹³ Der preußische Gesandte etwa berichtete 1886: „Der Erzherzog huldigt einer modernen, über alles spöttelnden Richtung auch in Religionsfragen. Er glaubt an nichts, mag den Klerus nicht leiden [...] die Antipathien gegen alles Römische kommen bei ihm zu ungeschminkt zum Vorschein, um hier an eine Verstellung zu glauben.“ Zit. n. BIBL, Thronfolger 203.

Nach intensiver Beschäftigung mit religionsphilosophischen Fragen legte er um 1885 ein intimes Bekenntnis seiner freireligiösen Überzeugung handschriftlich nieder. Dieses eindrucksvolle Zeugnis seiner Transzendenzsuche jenseits aller gesellschaftlicher Kodifikationen war den Anschauungen Elisabeths durchaus verwandt, dem Anschein nach allerdings nicht unmittelbar von ihr beeinflusst. Darin pries er in erhabener romantischer Sprache und orientalisierender Motivwahl die grenzenlose und universale Macht des göttlichen Seins. Die vorgetragene freireligiöse Kultpolemik wider die verfaßte Religion bildete wohl den Niederschlag seines in der Enge der Thronfolger-Rolle kaum erfüllbaren Strebens nach geistiger Weite und persönlicher Authentizität. Offensichtlich spürte Rudolf überdeutlich, daß der Preis des staatlich-kirchlichen Neobarock die Modernität, Rationalität und Reflexivität des Glaubens war:

Gebet!

Steige o Geist empor aus dem alltäglichen Getriebe in andere Sphären, die uns der Glaube lehrt. Lasse durch eigene Vernunft und selbsttätiges Denken jene Macht erkennen, die schuf, die leitet und erhält.

Du mächtiger Lenker der Gestirne, Du Schöpfer und Herr, Dich wollen wir preisen und erkennen immerdar; die enge Schranke der Formen, die kindliche Gemüter entreißt dem Reich der materiellen Gedanken, sie sei für uns kein Zwang. Denn überall in der Welt fühlt man Dein mächtiges Wirken; in uns selbst sehen wir Deine Kraft, der alles entsprungen. Leblose und lebende Natur, der Lauf der Sterne und die segenspendende Sonne, sie sind Deine Macht, Dein Wesen sichtbar kristallisiert. Gebieter des Weltalls; Jahrtausende, von Deinen Werken verehrt; Du olympischer Zeus der Hellenen, segenspendende Isis der Ägypter, Brahma der Inder, Sonnengott der Perser, mächtiger Allah! des Islams, versöhnender Gott der Liebe Jesus, als Mensch am Kreuze gestorben.

Immer dieselbe Kraft, auf verschiedene Weise verehrt; nach Volk, Sitte und Bildung stets das nämliche Streben; die ewige unfaßliche Macht des Schaffens und Seins in faßliche Formen zu zwängen. Du Schöpfer des menschlichen Geistes, lasse uns fortschreiten in wahrer Erkenntnis, in der Arbeit der Veredelung des Denkens. In gleicher Liebe wechselseitig vereint, mögen Deine Völker preisen immerdar: Den Herrn des Weltalls!²⁹⁴

c.) In welche innere Glaubwürdigkeitskrise das politisch-weltanschauliche Restaurationsprinzip durch die fortschreitende antiprogressive Politisierung mittlerweile geraten war, illustrieren symptomatisch gleichfalls die drei freiwilligen Familienaustritte, die das Erzhaus um die Jahrhundertwende überschatteten, nämlich diejenigen Johann Salvators alias Johann

²⁹⁴ Zit. n. Brigitte HAMANN (Hg.), *Majestät ich warne Sie ... Kronprinz Rudolf. Geheime und private Schriften* (München–Zürich 21998) 274f.

Orth, Leopold Ferdinands alias Leopold Wölfling (1868–1935) und Ferdinand Karls alias Ferdinand Burg (1868–1915)²⁹⁵. Nach Aussage Leopold Ferdinands persolvierten die jüngeren Erzherzöge die obligaten und langwierigen Kirchenzeremonien, v. a. Karwoche und Fronleichnam, nur noch halbherzig, um nach deren Abschluß sogleich aus der Hofburg in die ländliche Umgebung Wiens zu entfliehen²⁹⁶. Erzherzog Ludwig Salvator (1847–1915), der ansonsten fern seiner Dynastie die Mittelmeerländer erforschte, erschien überhaupt nur noch einmal jährlich am Hof, und zwar absolut indispensabel zur Fronleichnamsprozession²⁹⁷.

Dessen jüngerer Bruder Erzherzog JOHANN SALVATOR (1852–1890), der nach jahrelangem Konflikt bezüglich seiner rein instrumentellen Rolle 1889 alle Familienbande radikal brach und unter dem Namen Johann Orth ein – wenngleich kurzes – bürgerliches Leben führte, suchte den Zugang zur Transzendenz vor allem in der schöpferischen Ästhetik künstlerischen Schaffens. Geistig mit Kronprinz Rudolf im engen Austausch, verwarf er in einer Generalabsage das geltende Habsburger-Ethos in Bausch und Bogen und bekundete in seiner Autobiographie als scharfe Replik wider alle staatsideologische Vereinnahmung: „Das Bekenntnis meiner religiösen, ästhetischen, ethischen und politischen Ansichten lautet: Materialist, Klassiker, Utilist, Republikaner (...).“²⁹⁸

EH Albrecht, jahrelang väterlich-vertrauter Erzieher Johann Salvators und Rudolfs, erkannte den kaum wett zu machenden Legitimitätsverlust, der durch solch um sich greifenden Nonkonformismus und ultimative Verweigerungsschritte verursacht wurde. Tief getroffen notierte er darüber:

„Unsere Dynastie gilt bisher als streng katholisch, u. darin lag unsere Stärke u. half über die stärksten Nöthe u. Stürme hinaus. Was der arme Rudolf u. Johann in dieser Beziehung uns Allen u. unserer Stellung geschadet, läßt sich nicht beschreiben!“²⁹⁹

Eine andere, eher regressive Form des Rückzuges wählte Erzherzog Eugen (1863–1954), als er dem Kaiser unterbreitete, die für die Agnaten

²⁹⁵ Vgl. Friedrich WEISSENSTEINER, *Reformer, Republikaner und Rebellen. Das andere Haus Habsburg-Lothringen* (Wien 1987) 256–307.

²⁹⁶ Leopold WÖLFING, *Habsburger unter sich* (Berlin 1921) 122–125.

²⁹⁷ Helga SCHWENDINGER, *Erzherzog Ludwig Salvator. Der Wissenschaftler aus dem Kaiserhaus* (Wien 1991) bes. 51f., 118.

²⁹⁸ Zit. n. Friedrich WEISSENSTEINER, *Ein Aussteiger aus dem Kaiserhaus. Johann Orth* (Wien 1985) 58.

²⁹⁹ Schreiben an EH Franz Ferdinand v. 17. September 1892, zit. n. STICKLER, *Erzherzog Albrecht* 53.

obligate Militärkarriere zugunsten des geistlichen Standes aufgeben zu wollen, was ihm der Kaiser allerdings abschlug. Hierüber solle Franz Joseph, so Leopold Ferdinand, sichtlich gereizt ausgerufen haben: „Gibt es für den Wahnsinn der Erzherzöge überhaupt Grenzen?“³⁰⁰

d.) Erzherzog FRANZ FERDINAND (geb. 1863), nach Rudolfs Freitod der neue Thronprätendent, verkörperte in gewisser Weise eine Gegenposition zu diesen unübersehbaren Krisensymptomen in der Spätzeit des Neoabsolutismus. Gleichwohl reihte auch er sich mit seinem hartnäckig durchgesetzten morganatischen Eheschluß mit Sophie Gräfin Chotek (Herzogin von Hohenberg) nicht mehr bruchlos in die Familienräsion ein³⁰¹.

In seinem spätre restaurativen Bild von Glaube und Kirche pflegte er die angestammten Frömmigkeitsformen der Dynastie und bemühte sich etwa um die Einführung der ewigen Anbetung in der Wiener Annakirche 1908. Aus historisch-dynastischer Verantwortung gründete er das adelige Damenstift Hall in Tirol neu, das auf die Töchter Kaiser Ferdinands I. im 16. Jahrhundert zurückgehend, in der josephinischen Reform aufgelöst worden war, und vertraute es einem sühnenden Anbetungsorden an. In seinem Lieblingssitz Artstätten siedelte er gleichfalls den aus Frankreich vertriebenen Salesianerorden an und bestimmte entgegen der Familientradition dieses Kloster zu seiner einstmaligen Grabstätte.

Als ehrgeiziger und erklärtermaßen antiliberaler Politiker trat er für die Verschärfung der inneren und äußeren Politik wie der weltanschaulichen Gangart ein („*Seiner Majestät getreueste Opposition*“). Sein gesellschaftspolitisches Ideal bildete der militärisch-polizeiliche Ordnungsstaat streng konfessioneller und geradezu autoritärer Prägung. Den Katholizismus betrachtete er als weltanschaulichen Hort gegen die seiner Meinung nach zentrifugalen Kräfte von Nationalismus, Sozialismus, Liberalismus, Freimaurerei, Protestantismus und Judentum. Feinde der Religion waren ihm gleichbedeutend mit Feinden des Staates. Wie schon seine Großmutter Sophie und sein Mentor Albrecht teilte er die „*Untertanen*“ in „*Gutgesinnte*“ und „*Schlechtgesinnte*“ ein. Weit mehr als Franz Joseph stützte er sich in

³⁰⁰ Leopold WÖLFING, *Als ich Erzherzog war*, hg. v. Lorenz MIKOLETZKY, (Wien 1988) 135.

³⁰¹ BIBL, *Thronfolger 237–253*; Georg FRANZ, *Erzherzog Franz Ferdinand und die Pläne zur Reform der Habsburger Monarchie* (Südosteuropäische Arbeiten 35, Brunn–München–Wien 1943) 13; Rudolf KISZLING, *Erzherzog Franz Ferdinand von Österreich–Este. Leben, Pläne und Wirken am Schicksalsweg der Donaumonarchie* (Graz–Köln 1953) bes. 87–179; Friedrich WEISSENSTEINER, *Franz Ferdinand. Der verhinderte Herrscher* (Wien ²1984) 226; CORETH, *Pietas Austriaca*² 36.

der Durchsetzung seiner Vorstellungen auf das katholisch-großösterreichische Lager – welche die Liberalen in der frühen Restaurationszeit noch verharmlosend als „*Schwarzgelbowitze*“ belächelt hatten³⁰². Ohne Rücksicht auf seine höhere und überparteiliche Verpflichtung als Thronfolger förderte er etwa die Christlich-Soziale Partei des überzeugten Antisemiten Karl Lueger (1844–1910). Als Stellvertreter des Kaisers in militärischen Angelegenheiten begann er auch in diesem Aufgabenfeld entschlossen mit der Rekonfessionalisierung von Militär, Staat und Gesellschaft³⁰³. Nach Einschätzung seines engen Mitarbeiters hätte der politische Erfolg von Franz Ferdinands Kaisertum darin bestanden, inwieweit er sich in seinem doktrinären Katholizismus von „*konfessionellen Hemmungen*“ hätte freimachen können³⁰⁴.

In seinen Vorstellungen von einem autoritären und katholischen Regiment vertrat Franz Ferdinand den in seiner Dynastie nach wie vor üblichen Primat des Staates über kirchliche Belange, genöß aber dennoch im Vatikan große Achtung. In einer strittigen Besetzung eines griechisch unierten Bistums innerhalb der Monarchie ließ er angelegentlich den päpstlichen Nuntius klipp und klar wissen:

„Ich bin gewiß ein guter Sohn der römischen Kirche, aber wo es sich darum handelt, die elementaren Rechte der Völker zu gewährleisten (...) kenne ich keine Rücksichten und scheue mich durchaus nicht, auch mit dem heiligen Vater meine Beziehungen zu lösen, wenn er seine Machtbefugnisse in einer Richtung betätigt, die meinen nur dem Wohle meiner zukünftigen Landeskinder geweihten Intentionen diametral entgegenläuft.“³⁰⁵

Auf diese Weise trug er in seiner widersprüchlichen und disharmonischen Persönlichkeit die *Pietas Austriaca* in ihrer neubarocken Form- und Formelhaftigkeit weiter, bis er und seine Gattin am 28. Juni 1914 zugleich

³⁰² Formulierung des Joseph Alexander von Helfert (1820–1910), zit. n. WINTER, Frühliberalismus 238. Franz Ferdinand äußerte im vollen Ernst beispielsweise einmal: „Wenn ich könnte, würde ich die ganze Monarchie schwarz-gelb anstreichen.“ Zit. n. BIBL, Thronfolger 239. Vgl. KANN, Nationalitätenproblem II, 191–200.

³⁰³ Er verhinderte u. a. den Aufstieg von Protestanten zu höheren Offiziersposten und verlangte von den Mitgliedern seines Stabes den Besuch des katholischen Gottesdienstes. Zum eher freigeistig eingestellten Generalstabchef Franz Graf Conrad von Hötzendorf (1852–1925) etwa sagte er: „Ihre religiösen Anschauungen kenne ich ja, aber wenn ich in die Kirche gehe, haben Sie auch zu gehen.“ Zit. n. BIBL, Thronfolger 245.

³⁰⁴ Einschätzung Rudolfs von Bardolff, ref. u. zit. n. FRANZ, Franz Ferdinand 14.

³⁰⁵ Zit. n. ebd., 15.

Anstoß und erstes Opfer desjenigen Weltkrieges wurden, der die k. u. k. Monarchie und die Herrschaft seines Hauses zerstören sollte³⁰⁶.

e.) Mit dem letzten Kaiser von Österreich und König von Ungarn KARL I. (IV.) (1887–1922) leuchtete die dynastische Pietas Austriaca letztmalig auf. In streng religiöser Umgebung aufgewachsen, übernahm er beispielsweise von seinem Vater Erzherzog Otto (1865–1906), einem der Brüder Franz Ferdinands, das Vaterunser in deutscher Übersetzung als Tischgebet. Entsprechend den eucharistischen Dekreten Papst Pius' X. (reg. 1903–1914) machte er sich die tägliche Kommunion zu eigen und nahm am eucharistischen Weltkongreß 1912 in Wien teil³⁰⁷. Zeitlebens besaß er eine enge Bindung an die Gottesmutter und war Mitglied der Skapulierbruderschaft.

Seine soziale Verantwortung empfand er als Herrscherpflicht wie gleichermaßen Glaubensauftrag³⁰⁸. In seiner Ethnien-, Kultur- und Bildungspolitik war er auf Ausgleich und Versöhnung bedacht³⁰⁹. Weder als Prinz noch als Kaiser hegte er dabei weltanschauliche Berührungsängste: Bei offiziellen Anlässen besuchte er ohne Aufhebens die Gottesdienste der verschiedenen Konfessionen und Religionen, was bei Franz Ferdinand undenkbar gewesen wäre. Auch gegenüber der jüdischen Bevölkerung entwickelte er entgegen dem Zeitgeist keinerlei Ressentiment³¹⁰. Mitten im Ersten Weltkrieg gründete er die protestantische Universität im ungarischen Debreczin und die nach ihm benannte Kaiser-Karls-Universität in Salzburg. Beides kann Ausdruck seines durchaus intellektuell offenen Katholizismus verstanden werden³¹¹.

Das Grauen des Weltkrieges und die unentrinnbare Verantwortung für das Schicksal von Millionen Menschen mögen auch seine Religiosität ver-

³⁰⁶ Vgl. ebd. 15f.; BIBL, Thronfolger 244. WEISSENSTEINER, Franz Ferdinand 226–228, nennt ihn gar „unösterreichisch“.

³⁰⁷ Hans Karl ZESSNER-SPITZENBERG, Kaiser Karl von Österreich (Salzburg 1953) bes. 293; Reinhold LORENZ, Kaiser Karl und der Untergang der Donaumonarchie (Graz–Wien–Köln 1959) 30, 55, 81, 85, 97f., 110; CORETH, Pietas Austriaca², 36f.

³⁰⁸ Heinz RIEDER, Kaiser Karl. Der letzte Monarch Österreich-Ungarns (München 1981) bes. 354–363, Helmut RUMPLER, Karl I. von Österreich (1916–1918), in: SCHINDLING, ZIEGLER, Kaiser der Neuzeit 382–391; Elisabeth KOVÁCS, Krönung und Dethronisation Karls IV., des letzten Königs von Ungarn. Im Spiegel vatikanischer Dokumente, in: CORETH, FUX, Servitium Pietatis 404–431, bes. 404–413.

³⁰⁹ Erich FEIGL (Hg.), Kaiser Karl. Persönliche Aufzeichnungen, Zeugnisse und Dokumente (Wien 1984) bes. 135–156.

³¹⁰ LORENZ, Kaiser Karl 99, 106, 110, 282.

³¹¹ Ebd., 656f.

stärkt und ihn zu seinen beiden Friedensmanifesten bewogen haben³¹². Gleichzeitig achtete er darauf, die öffentlich-dynastische Devotion kriegspropagandistischen Zugriffen zu entziehen. Bezeichnenderweise schloß er sich der diesbezüglichen Initiative Bayerns zur Erhebung Mariens zur „*Patrona Bavariae*“ 1916 nicht an³¹³. Im Zusammenbruch der Habsburger-Herrschaft im Herbst 1918 mußte er schließlich völlig machtlos zusehen, wie das »Bündnis von Thron und Altar« mittlerweile völlig haltlos in sich zusammenstürzte, als der überwiegende Teil des Episkopats vorsichtig taktierend auf republikanische Seite umschwenkte oder sich sogar, wie der Bischof von Triest, an die Spitze der jetzt nicht mehr aufzuhaltenden nationalen Sezessionsbewegungen stellte³¹⁴.

Auf dem Sterbebett im Exil auf Madeira verlangte Karl in seinen letzten Stunden zweimal die Kommunion, während nach Familiensitte das Allerheiligste ausgesetzt war. Er bekundete: „Mein Bestreben war es immer, den Willen Gottes zu erkennen und ihn zu befolgen, und zwar auf das vollkommenste.“ Er starb „als Katholik und als Kaiser“, so seine letzten Worte³¹⁵.

Seine Gemahlin Zita von Bourbon-Parma (1892–1989) trug mit ihrer Frömmigkeit das religiöse Erbe der historisch vielgestaltigen *Pietas Austriaca* über den Zusammenbruch der Monarchie hinweg³¹⁶. Auch in Gesellschaft und Kultur des nachhabsburgischen Österreich bleiben deren Wesenszüge bis heute als prägende Male spürbar³¹⁷.

³¹² Ebd., 205f., 410.

³¹³ CORETH, *Pietas Austriaca*² 72.

³¹⁴ KOVÁCS, Krönung und Dethronisation Karls I. 413–431; DIES.: Kaiser und König Karl I. (IV.) und die Bischöfe der österreich-ungarischen Monarchie (1916–1922), in: *MIÖG* 109 (2001) 154–172, bes. 160–165.

³¹⁵ RIEDER, Kaiser Karl 352f.

³¹⁶ TAMARA GRIESSER-PECAR, Zita. Die Wahrheit über Europas letzte Kaiserin (Bergisch-Gladbach 1985) bes. 26f., 29f., 32f., 35, 47, 246; CORETH, *Pietas Austriaca*² Anm. 103, 43.

³¹⁷ Vgl. KOVÁCS, Kirchliches Zeremoniell Anm. 112, 138; Anton BÖHM, Österreichische Frömmigkeit, in: Erika WEINZIERL, Ferdinand KLOSTERMANN (Hgg.), *Kirche in Österreich 1918–1965*, 2 Bde. (Wien 1966–1967) 1, 189–198; Paul M. ZULEHNER, *Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich? Fakten und Imperative* (Graz–Wien–Köln 1971).

D. FAZIT: PHÄNOMEN UND HISTORISCHE GESTALT DER PIETAS AUSTRIACA

1.) Wie im Überblick aufgezeigt, konkretisierte sich die Frömmigkeit des Hauses Habsburg über annähernd sieben Jahrhunderte hinweg in einer geschlossen darstellbaren Entwicklung bis zum Ende der dynastischen Herrschaft 1918.

In diesem gesamten Zeitraum lassen sich die Auffassung von Gottesgnadentum und der Anspruch vollgültiger Katholizität als konstitutive Motivation der Pietas Austriaca ebenso nachweisen wie der staatspädagogische Vorbild- und Normcharakter bezüglich der eigenen Bevölkerung, den anderen europäischen Höfen und der päpstlichen Kurie. Die habsburgische Glaubenspraxis definierte sich im besonderen von ihrem skizzierten theologisch-systematischen Gehalt her, v. a. der Eucharistie- und Kreuzesfrömmigkeit sowie der marianischen Verehrung. In dieser Intentionalität und Motivik liegt die Identität der Pietas Austriaca und ihrer geschichtlichen Konkretionen sowie die heuristische Relevanz in der Beschreibung und Analyse ihres Phänomens begründet. Der feststehende Motivgehalt habsburgischer Spiritualität und die bemerkenswerte Konstanz inmitten wechselnder allgemeinhistorischer, theologischer und geistesgeschichtlicher Einflüsse verlieh ihr in den verschiedenen Kulturepochen dabei eine je eigenständige, kontextuell bestimmte Ausprägung. Hieraus erklären sich mit innerer Logik die Kontinuitäten wie andererseits die Veränderungen, Brüche und Rückbesinnungen innerhalb der religiösen Eigentradition. Der Begriff der Pietas Austriaca ist daher nicht mit einer einzigen geschichtlichen Erscheinungsform zu identifizieren im Sinne des konfessionalistisch-barocken Epochensignums als entsprechend uneinholbarem Idealtyp, sondern ist in diesem Sinne auszudehnen: Wie rekapituliert, standen in ihrer geschichtlichen Entwicklung vielmehr das dynamische Element von Wandlung und Transformation im Vordergrund. In dieser Charakterisierung ist die Pietas Austriaca in einem weiteren Sinne als epochenübergreifendes Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte innerhalb des Hauses Habsburg und für Österreich zu verstehen. Denn durch die jahrhundertlang betriebene Konsequenz in der Um- und Durchsetzung ihres Anspruchs konnten die Habsburger in ihrem Herrschaftsgebiet eine über das Religionspolitische hinausgehende geistig-kulturelle Hemisphäre aufbauen. Vom Mittelalter ausgehend, entwickelten sie diese in Gegenreformation und Barock zu immer konkreter Gestalt und dem schließlich hochgradig verdichteten Formenkomplex tridentisch-konfessionalistischer Frömmigkeit, die entsprechend originärer Begriffsbildung als Pietas Austriaca im engeren Sinne aufzufassen ist.

2.) Die Strömungen der Aufklärungszeit rezipierten die Habsburger mit nicht geringerer Offenheit. Über gewiss notwendige Korrekturen hinweg verbanden sie die neuen Anregungen je länger desto mehr zu einem durchaus kongruenten Konzept aus Glaubensrationalität und gleichzeitiger Emotionalisierung. Diese aufgeklärte Pietas ist als großangelegtes integratives Konzept einer zeitgemäßen Reflexion und Transformation zu deuten, die der älteren Haus-Devotion eine für Dynastie und Bevölkerung nach zeitgenössischer Maßgabe zukunftsweisende Richtung geben sollte. In religiöser Hinsicht standen die Habsburger damit in gewisser Weise den progressiven Entwicklungen weit mehr offen als in ihrer dezidiert konservativen bzw. restaurativen Herrschaftspraxis. Ihre aufgeklärte Religiosität bildete mithin einen zweiten, durchgängigen und klar unterscheidbaren geschlossenen Strang innerhalb der habsburgischen Devotion, der sich in der Dynastie über rund 4 Generationen hinweg im Zeitraum von etwa 1740 bis ca. 1848 erstreckte. Wie dargestellt werden konnte, knüpften die Habsburger auch in dieser Epoche an das Prinzip des normativen Vorbildcharakters und die spezifischen Inhalte der Pietas Austriaca an. Wenn dies bei Franz Stephan, Maria Theresia und Joseph II. in mehr kritischer resp. grundlegender Auseinandersetzung geschah, so kam es jedoch nicht zum generellen Bruch mit der eigenen Haustradition – abgesehen von Leopold II. in mehr gedanklicher Hinsicht. Am empfindlichsten wurden die Prinzipien der althabsburgischen Pietas lediglich in der Regierung Joseph II. beeinträchtigt. Auch in der frühen Restauration seit Kaiser Franz II. (I.) blieb auffälligerweise das Grundkonzept aufgeklärter Religiosität erhalten. Spätestens in dieser dritten Generation der aufgeklärten Habsburger gehörte der Reformkatholizismus mithin integral zu Identität und Erbe der Dynastie, ohne für sie ein bloß vordergründig transitorisches Phänomen darzustellen. Zugleich zeigten sich, der allgemeinen Entwicklung folgend, immer deutlicher die Konturen individualisierter Frömmigkeitsstile. Der historische Kontext von Revolution und Romantik bestimmte dabei die jeweils individuelle geistig-politische Positionierung. Die konstatierten Akzentverschiebungen erschließen so ein komplexes Bild zeitgenössischer Religiosität innerhalb der Dynastie. Gewiß war diese aufgeklärte Pietas der Habsburger weitmehr von Spannungen durchsetzt und niemals so unangefochten bzw. monolithisch in Dynastie und Bevölkerung durchgesetzt wie die Pietas der Gegenreformation. Dennoch vermochte sie als geschichtliche Kraft keineswegs nur vorübergehend oder folgenlos die Kultur und Mentalität im Österreich des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu verändern, bezeichnet mit dem vielschichtigen Sammelbegriff des Josephinismus.

3.) Das weitere 19. Jahrhundert schließlich vergegenwärtigt ein diskordantes Bild der Pietas Austriaca voller Brüche und Verwerfungen. Die Synthese von Tradition und Innovation, wie sie noch von den aufgeklärten Habsburgern mit ihrem rationalen Religionsbild geleistet wurde, erschien in der politisierten und weltanschaulich polarisierten Lage nach der Revolution von 1848 kaum mehr möglich. Auf diese Weise führte der restaurative Weg zurück zur Teiltradition des Barock einschließlich des bewußten Verzichts auf die progressiven Errungenschaften der aufgeklärten Religion, wie es Erzherzog Albrecht in programmatischer Klarheit auf den Punkt brachte. Wie die Nonkonformisten unter den Habsburgern zeigen, bedeutete dies einen erheblichen Verlust an religiöser Integrationskraft innerhalb der Dynastie wie über sie hinaus. Angesichts der pluralisierten Denk- und Kulturkonzepte der nachaufgeklärten 19. Jahrhunderts erwies sich der nicht tiefer problematisierte staatlich-kirchliche Neobarock zusehends als Konstrukt, in dessen Schatten sich freilich die Volkskirche als eigene Kraft formieren konnte. Die zweifelsohne hoffnungsspendende Persönlichkeit Kaiser Karls I. vermochte in der inneren und äußeren Drucksituation die Fülle der zentrifugalen Bewegungen nicht mehr zusammenzuführen und auszugleichen. Mit dem Zusammenbruch der sie tragenden Herrschaft der Habsburger 1918 sollte die Pietas Austriaca schließlich ihr geschichtliches Ende finden.