

*Religion und Politik bei Ferdinand II.**

Thomas Brockmann

EINLEITUNG

Das Bild Ferdinands II. als eines persönlich wie politisch ganz außerordentlich stark religiös geprägten Monarchen hat eine alte Tradition und Gewicht bis in die aktuelle Historiographie hinein. Mit negativer Konnotation findet es sich bereits in der antikaiserlichen Polemik der Zeitgenossen und positiv in dem bekannten, 1638 von Ferdinands langjährigem Beichtvater Wilhelm Lamormaini veröffentlichten Lebens- und Tugendbild. Wegen seines Eifers für die wahre Religion, liest man bei Lamormaini, könne Ferdinand mit Fug und Recht „ein Apostolischer Kaiser“ genannt werden; „die Beschützung und Erweiterung des Catholischen Glaubens“ habe er „allen andern Dingen vorgezogen“; und öfters habe er selbst ausdrücklich bekannt, er wolle „sich lieber und ehender seiner Königreich und Länder verzeihen [begeben], als eine Gelegenheit dem rechten Glauben fortzuhelffen, wissentlich verabsäumen“¹. Die aktuelle Forschung beruft sich nicht mehr auf Lamormainis *Virtutes Ferdinande* mit ihren rhetorischen Topoi und ihrem hagiographisch gefärbten Herrscherlob; die kaiserliche Politik in der Ära Ferdinands II. kommt aber nach wie vor rasch in den Blick, wenn es um die Exemplifizierung von aktuellen Interpretamenten wie „Heiliger Krieg“ und „konfessioneller Fundamentalismus“ geht.

* Wortlaut des in Madrid gehaltenen Vortrages mit Nachweisen der Zitate. – Für ausführlichere Belege und Begründungen siehe meine Studie: THOMAS BROCKMANN: *Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, Heft 25), Paderborn/München/Wien/Zürich 2011.

¹ Wilhelm Lamormaini, *Ferdinandi II. Christliche/ Heroische Tugenden*, in: F. C. von KHEVENHILLER: *Annalium Ferdinandeorum Zwölffter und letzter Theil* [...], Leipzig 1726, Sp. 2381-2468, hier Sp. 2383.

Die einschlägigen Wiener Akten, aus denen ich für die folgenden Erwägungen schöpfe, bieten keinen Stoff für eine spektakuläre, grundstürzende Revision der gängigen Vorstellungen von der außerordentlichen Bedeutung der Religion für die Politik Ferdinands. Sie eröffnen aber die Möglichkeit, manche Differenzierungen vorzunehmen und Blickverengungen entgegenzuwirken, wie sie gelegentlich im Umfeld pauschalerer Interpretamente wie „konfessioneller Fundamentalismus“ anzutreffen sind. In meinem Referat sollen vor allem die folgenden Fragen thematisiert werden: Welche Rolle spielte die Religion im herrscherlichen Selbstverständnis, welche Rolle in der staatspolitischen Agenda Ferdinands? Wie stand es mit der Bereitschaft zum konfessionspolitischen Kompromiß? Wieviel Rücksicht nahm Ferdinands konfessionelle Politik auf das Recht, auf positivrechtliche Bindungen und Rahmenbedingungen? In welchem Maße beeinflussten religiös-theologische Interpretamente die politische Lageperzeption? Wie weit reichte, wie intensiv war der Einfluß der geistlichen Politikberatung? Ging Ferdinands Religionspolitik mit einer gesteigerten Risikobereitschaft einher? Welche Rolle spielten Ferdinands religiöse Ambitionen im Verlaufe des Dreißigjährigen Krieges, und rechtfertigt der diesbezügliche Befund, was die kaiserliche Politik angeht, die Rede vom „Religionskrieg“? Weist Ferdinand II. im zeitgenössischen Vergleich religionspolitisch eigentlich eher ein exzentrisches oder ein zeittypisches Profil auf?

*CURA RELIGIONIS ALS HERRSCHERAUFGABE,
HETERODOXIE ALS STAATSPOLITISCHES PROBLEM*

Sicher ist, daß Ferdinand die *cura religionis*, die Obsorge für das Seelenheil der Untertanen und für die Kirche in seinen Landen, ganz selbstverständlich zu seinen Herrscherpflichten zählte. Wo es ging, förderte er die katholische Religion, deren berechtigter Absolutheitsanspruch ihm nicht zweifelhaft war. Im Kodizill zu seinem Testament vom 10. Mai 1621 legte er seinem Nachfolger dementsprechend ans Herz, sich vor allen Dingen die Erhaltung seiner Lande und Leute beim „allain sälligmachenden Catholischen glauben“ und die Ausmerzung aller abweichenden Lehren angelegen sein zu lassen².

² Kodizill Kaiser Ferdinands II., Wien, 10. Mai 1621, in: G. TURBA: *Die Grundlagen der Pragmatischen Sanktion. II. Die Hausgesetze* (Wiener Staatswissenschaftliche Studien, Bd. 11, H. 1), Leipzig/Wien 1912, S. 351-355, hier S. 352.

Offenkundig ist auch, daß Ferdinand konfessionelle Devianz im Herrschaftsgebiet als potentielles staatspolitisches Ordnungs- und Loyalitätsproblem betrachtete; das Aufkommen unkatholischer Lehren, erklärte er in seinem Testament, führe zu „vngehorsamb vnd Schwerikeit der vnderthonen, auch leztlich Zerrittung vnd vntergang dess geist- vnd weltlichen Regiments“³. Ferdinand dachte in diesem Punkt nicht anders als sein Vorgänger Matthias.

So ist vnmüglich, das rechte Politia bey vndterschidlichen Religionen kan erhalten werden, weil ein jede rechte Politia in dem Gehorsamb der Obrigkeit [und der] Lieb vnd Vertrewligkeit der Vnderthanen vndter einander stehet: wo aber vndterschidliche Religionen seyn, wirdt nothwendig der Respect gegen der Obrigkeit verlohren [...],

hatte dieser schon 1604, noch als Erzherzog, in einem Gutachten für Kaiser Rudolf II. festgestellt⁴.

Eine Außenseiterposition nahm Ferdinand II. mit seinen Ansichten über die religiösen Herrscherpflichten und mit seiner Auffassung, daß Heterodoxie in der Untertanenschaft ein staatspolitisches Stabilitätsrisiko darstelle, auch im europäischen Vergleich nicht ein; im Gegenteil: viele Fürsten seiner Generation, katholische wie protestantische, dachten diesbezüglich wie Ferdinand. Was Ferdinands Auffassungen aber besondere Brisanz verlieh, war der Umstand, daß ihre Anwendung im habsburgischen Falle ein hohes Maß an Veränderung und politischer Gewichtsverschiebung bedeutete: Die mittel- und südosteuropäischen Habsburgerherrschaften waren überwiegend „Nachzügler“ im Konfessionalisierungsprozeß; Ferdinand gebot hier als katholischer Herrscher überwiegend über Territorien, in denen (und in deren Eliten) es noch starke protestantische Minderheiten oder gar heterodoxe Mehrheiten gab.

TOLERANZSPIELRÄUME IM HORIZONT DES MINUS-MALUM-DENKENS

Sein Selbstverständnis als christlicher, auch für die Kirche und die Seelen seiner Untertanen mitverantwortlicher Herrscher sowie die Sorge vor den

³ Testament Kaiser Ferdinands II., Wien, 10. Mai 1621, ebd., S. 335–351, hier S. 345f.

⁴ Von Melchior Khlesl verfasstes Gutachten des Erzherzogs Matthias für den Kaiser, 1604, in: J. von HAMMER-PURGSTALL: *Khlesl's, des Cardinals, Directors des geheimen Cabinetes Kaisers Matthias, Leben* [...], Bd. 1, Wien 1847, Urkundenteil, S. 384–409, Nr. 166, hier S. 385f.

destabilisierenden Effekten konfessioneller Devianz im Gemeinwesen machten es Ferdinand, das ist gar keine Frage, schwer, religiösen Konzessionen zugunsten der Protestanten zuzustimmen. Gleichwohl war der Kaiser flexibel genug, begrenzte Zugeständnisse in Betracht zu ziehen und tatsächlich zu machen, wo politische Sachzwänge dies erforderten. Avanciertere Toleranzkonzepte, die derlei positiv hätten rechtfertigen können, hielt die zeitgenössische katholische Theologie noch nicht bereit. Der gemäßigtere *mainstream* der Theologen kannte aber die Argumentation mit dem kleineren Übel, das es notgedrungen zu tolerieren gelte, um ein weitaus größeres Übel (für die Kirche) zu vermeiden. Auf dieser Basis hat Ferdinand in den eigenen Landen mitunter bereits bestehende protestantische Religionsprivilegien konfirmiert, auch wo er sich rein rechtlich nicht dazu verpflichtet sah – 1620 in Niederösterreich, 1621 hinsichtlich der Lausitzen und Schlesiens (Dresdener Akkord), 1621/22 im unruhigen Ungarn. Auch im Reich machte er 1620 mit der Sanktionierung des Mühlhausener Akkords Zugeständnisse, was die vorläufige Sicherstellung protestantischer Hochstiftsadministratoren anbetraf, um den gemäßigten reichsständischen Protestantismus und insbesondere Kursachsen im Kampf gegen die Aufstandsbewegung auf seine Seite zu ziehen.

GEGENREFORMATION MIT DEM ANSPRUCH DER RECHTSTREUE

Daß Ferdinand eine Religionspolitik betrieb, deren Praxis seine heterodoxen Untertanen in ihrer Kultusübung, in ihrem Rechtsstatus, im Falle der Eliten zudem auch in ihren politischen Partizipationsmöglichkeiten sehr hart traf, ist unbezweifelbar. In dem Sinne fundamentalistisch, daß sie Gegenreformation ohne alle Rücksicht auf das positive Recht betrieben hätte, war Ferdinands Religionspolitik aber nicht. Ferdinand betrieb, prägnant formuliert, Gegenreformation mit dem Anspruch der Rechtstreue. Hinzugefügt werden muß freilich sogleich, daß Ferdinand sich in den jeweiligen religionsrechtlichen Referenzrahmen (in den Territorien, im Reich) mit ausgeprägtem konfessionellem Auslegungsbias bewegte; er nahm die katholikenfreundlichen Auslegungsoptionen oft bis an die Grenzen des Möglichen wahr, „dehnte“ das positive Recht, um der Gegenreformation möglichst große Spielräume zu verschaffen, und scheute sich nicht, auch prekäre Ansprüche geltend zu machen, deren Berechtigung hochumstritten war. Was er dagegen möglichst vermeiden

wollte, war der flagrante Rechtsbruch, der klare Schritt ins *Off* religionspolitischer Illegalität, und insofern betrieb er tatsächlich Gegenreformation im Rahmen des Rechts oder jedenfalls mit dem Anspruch der Rechtsförmigkeit. Die zentrale Frage „*An haereticis pacta sunt servanda*“, die Frage nach der Geltung positivrechtlicher Bindungen zugunsten heterodoxer Kontrahenten und ihrer Religionsrechte, hat er für sich im Grundsatz mit „Ja“ beantwortet – anders als mancher katholische Radikale seiner Zeit, jedoch im Einklang mit der Position der gemäßigeren Theologen, die etwa auch sein Beichtvater in den Jahren 1620–1624, der renommierte Jesuitentheologe Martin Becanus, vertrat.

Festzuhalten ist also, daß nicht nur der religiöse Eifer, sondern auch das Bemühen um eine Linie formaler Rechtstreue zum Profil der gegenreformatorischen Ferdinandeischen Religionspolitik gehört. Auch nach 1620 machte es dementsprechend einen Unterschied, ob vorherige protestantische Religionsrechte, wie in Böhmen, Mähren, Oberösterreich, einfach als verwirkt gelten und behandelt werden konnten, oder ob fortgeltende oder neue Zusagen zu berücksichtigen waren, wie in Schlesien und Niederösterreich – trotz aller Bedrückungen, Übergriffe und Zwangsmaßnahmen, die bekanntermaßen auch hier statthatten, und trotz aller Versuche, auch hier Rechtsgründe zu finden, die weitere Einschränkungen rechtfertigten.

Gegenreformation im Rahmen und mit den Mitteln des („katholisch“ verstandenen) Rechts betrieb Kaiser Ferdinand II. auch im Reich. Sein spektakulärster, auf dem Höhepunkt der Macht unternommener gegenreformatorischer Vorstoß im Reich, das Restitutionsedikt von 1629, war stilisiert als bloße Geltendmachung des wahren Sinnes des Augsburger Religionsfriedens von 1555. Für die gelegentlich geäußerte Auffassung, daß der Kaiser das Restitutionsedikt nur als taktisch-legalistisches Vorspiel zu einer alsbaldigen revolutionären Totalrekatholisierung unter flagrantem Bruch des Reichsreligionsrechtes gesehen habe, gibt es keinen (jedenfalls kenne ich bislang keinen) stichhaltigen Beleg – wiewohl natürlich für Ferdinand, wie für jeden anderen frommen Fürsten seiner Epoche auch, der Fortbestand der Glaubensspaltung nicht als grundsätzlich für alle Zeiten zu akzeptierender Zustand galt.

PROVIDENZ UND POLITIK

Das Denken in Kategorien des Providentiellen, die Spekulation über das Wirken der göttlichen Vorsehung in Zeitgeschichte und Gegenwart gehört zur Signatur des konfessionellen Zeitalters. Von Ferdinand selbst ist vielfach bezeugt, daß er die Überwindung politischer Krisen als gottverdankt ansah. Rechnete er aber geradezu auch mit dem Beistand Gottes, gehörte die Hoffnung auf das nach menschlichen Maßstäben Unerwartbare direkt zu seinem politischen Kalkül? – Offenbar hatte Ferdinand, wo es seinen Interessen diente, kein Problem damit, gegenüber Dritten das Vertrauen auf den besonderen Beistand Gottes über das weltlich Erwartbare hinaus zu beschwören und einzufordern.

Non semper in ejusmodi negotiis, quae tantopere S[anctam] Fidem nostram concernunt, ad considerationes humanas respiciendum, sed potius in Deo benedicto sperandum et vnice confidendum esse,

schrrieb er etwa unter dem 15. Oktober 1621 an Baltasar Zúñiga, um Spaniens Zustimmung zur Translation der pfälzischen Kur auf den Bayernherzog Maximilian zu erlangen⁵. Etwas anders sah es aber aus, wenn es um Risiken ging, die potentiell auf das österreichische Habsburger-Teilhaus selbst zurückfielen. Hier taxierte Ferdinand die politische Lage eher nüchtern nach den Gesichtspunkten weltlicher Erfahrungsbestände. Als die Grazer Jesuiten ihm 1620 vorstellten, daß er bei der Frage der Notwendigkeit von Religionskonzessionen für die österreichischen Protestanten die Kräfteverhältnisse nicht *more mere humano*, sondern unter Einrechnung der Hilfe des Allmächtigen kalkulieren solle⁶, hielt ihn das von der erwogenen Konzession

⁵ Ferdinand II. an Baltasar Zúñiga, Wien, 15. Oktober 1621, in: LIBELLI [Cancellaria Hispanica. Adjecta sunt Acta publica, Hoc est, Scripta et Epistolae authenticae: è quibus partim infelicis belli in Germaniâ, partim Proscriptionis in Electorem Palatinum, scopus praecipuus apparet. Adjecti sunt sub finem Flores Scoppiani, ex Claßico belli Sacri. Freistadii. Anno M. DC. XXII.] INSCRIPTI EDITIO LOCUPLETIOR, [o. O.] 1622. Zit.: Cancellaria Hispanica [München, Bayerische Staatsbibliothek: 4 J.publ.g. 236 a], S. 73f.

⁶ *An Ferdinandus Imperator bona consci[enti]a po[ss]it confirmare quae Matthias Archidux in principio sui Regiminis concessit A catholicis in Austria, [Graz], scriptum exhibitum Caesari initio 40mae [Anfang März] 1620: Rom, Archivum Romanum Societatis Iesu, Provincia Bohemiae, Nr. 94, fol. 65–66. Das Gutachten, das im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu zeitweilig nicht zugänglich war, habe ich in einer Abschrift nutzen können, die Pater Professor Dr. Robert Bireley S.J., Loyola University Chicago, angefertigt und dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat.*

nicht ab. Dieses und manche anderen Beispiele zeigen, daß Ferdinand nicht an religiös bedingtem Realitätsverlust litt und auch nicht im Banne eines vollkommen fundamentalistischen Wirklichkeitsverständnisses stand, sondern im wesentlichen doch eine Praxis rationaler Politikfolgenabschätzung pflegte.

DIE ROLLE DER GEISTLICHEN BERATER

Bis in die 1950er Jahre hinein hat in der Forschung die Auffassung dominiert, Ferdinand II. sei ein wenig entschlußfreudiger, letztlich in hohem Maße von seinen Beratern abhängiger Fürst gewesen, der insbesondere unter der „geistige[n] Herrschaft“ (Heinrich Srbik)⁷ seines Beichtvaters (1624-1637) Wilhelm Lamormaini und unter dem Einfluß seines Geheimratsdirektors Johann Ulrich von Eggenberg gestanden habe. Neuere Untersuchungen urteilen in dieser Frage viel vorsichtiger: Zwar war Ferdinand ein überaus konsultationsfreudiger Monarch; bei allen wichtigen Entscheidungen stützte er sich auf ausführliche Gutachten, mit deren Anfertigung, je nachdem, Geheime Räte, Rätedeputationen, Theologen oder der Reichshofrat betraut wurden. Er war aber auch ein fleißiger, aktiver, mit allen wichtigen Angelegenheiten selbst befaßter Regent, der sich vom Urteil Eggenbergs und Lamormainis sehr wohl zu lösen und selbständig zu entscheiden verstand, so daß von einem fremdbestimmten Regime nach heutigem Forschungsstand nicht mehr die Rede sein kann. Es scheint auch, daß die geistlichen Berater am Kaiserhofe nicht als omnikompetente Ratgeber fungierten, sondern von Ferdinand im wesentlichen nur in ihrem eigenen Kompetenzbereich konsultiert wurden, den Fragen der Religion und der Gewissensverträglichkeit seiner Politik.

Besonderes Gewicht kam der theologischen Expertise aber natürlich bei allen religionspolitischen Entscheidungen im engeren Sinne zu. Exemplarisch studieren läßt sich die Rolle der geistlichen Politikberatung in religionspolitischen Belangen an dem mittlerweile gut erforschten Beispiel der niederösterreichischen Religionskonzession von 1620. Seit September 1619 stand in Wien die Frage im Raum, ob man die Dynamik der seit dem Prager Fenstersturz stetig expandierenden Aufstandsbewegung durch

⁷ H. RITTER VON SRBIK: *Wallensteins Ende. Ursachen, Verlauf und Folgen der Katastrophe*, 2., vermehrte u. verbesserte Aufl. Salzburg 1952, S. 64f.

Religionsgarantien für die protestantischen Stände des Erzherzogtums Österreich zu brechen versuchen sollte. Ferdinands Verhalten war in dieser Situation durch zwei Bestrebungen bestimmt. Einerseits legte er außerordentlich großen Wert auf geistlichen „Außenhalt“, auf Sanktionierung und Bestätigung seiner Entscheidung, auf die Beruhigung seiner Gewissenskrupel durch Kirche und Theologie. Er suchte aber andererseits nicht einfach ergebnisoffen den Rat der Theologie, sondern warb mehr oder minder deutlich um das Plazet für eine politische Option, die er wohl schon vorgängig für notwendig und richtig befunden hatte, nämlich um die besagte Religionsgarantie. Daraus resultierte ein überaus langwieriger Konsultationsprozeß, bei dem Ferdinand zunächst Erzherzog Albrecht und seine Brüsseler Theologen (von einer Antwort ist nichts bekannt), dann die Münchener Jesuiten (die positiv votierten), dann mittels einer Gesandtschaft den Papst direkt (der auswich), danach die Grazer Jesuiten (die unter den gegebenen Umständen negativ votierten) und zum Schluß die Wiener Jesuiten inklusive seines Beichtvaters Becanus anging; nachdem die Wiener Jesuiten erwartungsgemäß positiv votiert hatten, erging am 11. Juli 1620 die bekannte niederösterreichische Religionskonzession. – Das hier erkennbare Muster, die Suche nach kirchlich-theologischem Außenhalt gemäß den vorgängig gefaßten eigenen politischen Zielvorstellungen, scheint mir charakteristisch für Ferdinands Umgang mit der geistlichen Beratung in Fragen der Religionspolitik.

*KONFESSIONELLE AMBITION UND KAISERLICHE POLITIK
IM DREIßIGJÄHRIGEN KRIEG*

Ferdinand II. hat im Dreißigjährigen Krieg bekanntlich *zwei* große konfessionspolitische Projekte betrieben: weitgehend erfolgreich die Rekatholisierung der habsburgischen Erb- und Kronlande; letztlich erfolglos die Revision der Religionsverhältnisse im Reich nach Maßgabe des katholisch verstandenen Augsburger Religionsfriedens. Bei beiden Projekten waren neben dem genuin religiösen Anliegen auch gewichtige dynastisch-politische Interessen im Spiel. Fortschritt und Takt der beiden Projekte wurde von den jeweiligen politischen Rahmenbedingungen stark mitbestimmt. Ferdinand agierte religionspolitisch, insgesamt betrachtet, durchaus risikobewußt und nicht im Modus des Hazards; er wußte abzuwarten, nutzte dann allerdings auch beherzt die sich bietenden Gelegenheiten.

Das *landespolitische* Projekt profitierte im Ergebnis entscheidend von einer Krise, für die die böhmischen Stände und die alte Administration Matthias/Khlesl verantwortlich waren. Ferdinand war wohl nur insofern „mitverantwortlich“, als die Entscheidung der böhmischen Stände zum Aufstand durch die Angst vor den gegenreformatorischen Ambitionen des künftigen, 1617 vorgewählten Königs Ferdinand gefördert worden war. In der kritischen Phase der Sukzessionsregelung im österreichischen Habsburgerhause hatte Ferdinand den offenen Konflikt um die Religionsverfassungen in den österreichischen Landesherrschaften nicht gesucht und nicht gewollt. Die Chance, die ihm der einmal ausgebrochene Aufstand diesbezüglich bot, nämlich die protestantischen Religionsrechte als verwirkt zu behandeln und derart auf rechtsförmige und politisch weithin akzeptanzfähige Weise loszuwerden, hat er dann aber im Laufe der 1620er Jahre konsequent genutzt.

Das *reichspolitische* Projekt, die Revision der konfessionellen Besitzverhältnisse nach Maßgabe des katholisch verstandenen Augsburger Religionsfriedens von 1555, hat Ferdinand in den frühen 1620ern nur vorsichtig und punktuell vorangetrieben. Die große, überaus konflikttreibende Entscheidung, die Kurwürde des geächteten böhmischen „Winterkönigs“ Friedrich von der Pfalz auf den Bayernherzog Maximilian zu transferieren (öffentliche Investitur am 25. Februar 1623), bediente zwar im Ergebnis auch die Politik der Gegenreformation im Reich, war aber nicht primär religiös motiviert. Der Kaiser folgte hier – der Risiken wegen, und weil Spanien aus Rücksicht auf England eigentlich keine vollendeten Tatsachen in der Kurfrage wollte, durchaus zögerlich – in erster Linie den Sachzwängen, die sich aus seiner militärisch-politischen Abhängigkeit von Bayern ergaben.

Auch 1624/25 dachte der Kaiser noch nicht an eine große, mit hohen Risiken behaftete kriegerische Kraftanstrengung, die sein Projekt der Gegenreformation im Reich mit einem Schlage der Realisierung nahegebracht hätte. Daß der pfälzische Krieg im Sommer 1625 dann doch im dänischen Krieg seine Fortsetzung fand, lag ebensowenig an offensiven religionspolitischen Ambitionen Ferdinands wie die Entscheidung des Kaisers für die Aufstellung einer eigenständigen, großen kaiserlichen Armee unter dem Kommando Albrecht von Wallensteins. Ferdinand reagierte hier vielmehr auf die verschärfte Bedrohungslage, die sich aus dem Engagement König Christians IV. von Dänemark in Norddeutschland und aus der Neuformierung der Habsburggegner im Westen ergab. All dies zeigt schon, daß eine einseitige

Interpretation der Ferdinandeischen Politik vom Religionskriegsmotiv her wichtige säkulare Aspekte ausblenden würde.

Als der erfolgreiche Verlauf des dänischen Krieges dann allerdings den nötigen Handlungsspielraum und die Gelegenheit zu eröffnen schien, spätestens seit Oktober 1627, strebte Ferdinand die allgemeine Kirchengutsrestitution im Reich gemäß dem „katholisch“ ausgelegten Augsburger Religionsfrieden auch konsequent und aus eigenem Antrieb an. Die bekannten Quellen geben keinen Anlaß zu der Annahme, daß der entscheidende Anstoß dazu erst von außen (etwa vom Nuntius, von den theologischen Beratern, von den Ligafürsten) hätte kommen müssen. Die Geltendmachung der katholischen Interpretation des Religionsfriedens im Reich apostrophierte Ferdinand nun ausdrücklich als „den höchsten gewin vnd fructum Bellj“⁸, den wichtigsten Ertrag der Kriegsanstrengungen. Das Resultat war das vom 6. März 1629 datierende berühmte Restitutionsedikt.

Die reichsreligionspolitische Jahrhunderterrungenschaft des Restitutionsedikts wieder preiszugeben, als sich im Norden neue, große Bedrohungen abzeichneten und sich herausstellte, daß die politischen Verhältnisse das Projekt doch nicht trugen, ist Ferdinand schwer gefallen; hier verließ (oder trog) ihn sein sonst so gut entwickelter Sinn für das politische Risiko – mit der fatalen Folge, daß Kursachsen 1631 in das Lager Gustav Adolfs von Schweden trieb. Im Prager Frieden von 1635 hat Ferdinand dann aber selbst noch die Konsequenzen aus der Tatsache gezogen, daß das Projekt einer einseitig am katholischen Religionsfriedenssinn orientierten Religionsverfassungsrevision im Reich gescheitert war; gesichert wurde im Prager Frieden der Ertrag des anderen, für Wien letztlich prioritären landespolitischen Rekatholisierungsprojekts.

MAINSTREAM ODER EXZEPTIONELL? EIN FAZIT

Betrachtet man die vorgetragenen Befunde abschließend unter der Fragestellung, ob Ferdinand, was seine Auffassungen zum Verhältnis von Religion und Politik anbetrifft, im zeitgenössischen Vergleich eher typisch oder

⁸ Kaiser Ferdinand II. an Reichsvizekanzler Peter Heinrich von Stralendorff, Schloß Bartowitz, 4. Oktober 1627, praes. Heiligenstadt, 11. Oktober 1627, Or.: HHStA, Reichskanzlei, Reichstagsakten, Kart. 97b, fol. 206r–208v, Zitat fol. 206v.

eher exzeptionell genannt werden kann, so wird man von Exzentrizität nicht sprechen können, sondern eher einen Vertreter des katholischen *mainstream* in ihm sehen müssen. Wie viele Fürsten seiner Zeit, die die Religion innerlich ernstnahmen, betrachtete er die *cura religionis* und die Förderung der Kirche als genuine Herrschaftsaufgaben; seine gegenreformatorischen Herrscheraufgaben verstand er aber nicht als Pflicht zum politischen Hazard, sondern taxierte die politische Lage eher nüchtern nach den Gesichtspunkten weltlicher Erfahrungsbestände. Er akzeptierte die notgedrungene Duldung religiöser Devianz im Rahmen des konventionellen katholischen *Minus-malum*-Denkens und respektierte im Grundsatz die Geltung vorhandener positivrechtlicher Bindungen zugunsten der Protestanten. Im Kreise seiner katholischen Verbündeten vertrat er, das ist noch hinzuzufügen, religionspolitisch auch keineswegs immer die risikofreudigste und forcierteste Position. Konzeptionell repräsentiert Ferdinands Religionspolitik somit, mit dem evangelischen Kirchenrechtler und Historiker Martin Heckel zu sprechen, eine katholische „Mittellinie“⁹.

Die Vorstellung, daß Ferdinand eine *konzeptionell* exzentrische Religionspolitik betrieben habe, ist also, so scheint mir, eine Fehlwahrnehmung. Diese Fehlwahrnehmung ist allerdings verständlich, wenn man bedenkt, welch hohes Maß an *Veränderung* und politischer Gewichtsverschiebung mit der kaiserlichen Gegenreformation potentiell und faktisch verbunden war: Als „Nachzügler“ im Konfessionalisierungsgeschehen war Ferdinand religionspolitisch weder in den Erblanden noch im Reich bereits saturiert; eine entschiedene Religionspolitik im wichtigsten mitteleuropäischen Gemeinwesen, im Reich, vermochte eine Dynamik freizusetzen, die die europäische Politik insgesamt grundlegend veränderte. In *dieser* Hinsicht, nicht wegen seiner religionspolitischen Ordnungsvorstellungen, war Ferdinands Religionspolitik tatsächlich exzeptionell, in dieser Hinsicht hat das Image Ferdinands II. als exponiertester Vertreter der Gegenreformation tatsächlich seine Berechtigung.

⁹ M. HECKEL: *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* (Deutsche Geschichte, Bd. 5), 2. Aufl. Göttingen 2001, S. 146; der Terminus wird hier im Zusammenhang mit dem Restitutionsedikt gebraucht.