

KLAUS UNTERBURGER

## 450 Jahre Augsburger Religionsfriede Zu einigen wichtigen Neuerscheinungen

In vielen Darstellungen zur Geschichte des 16. Jahrhunderts galt und gilt der Augsburger Religionsfrieden als Epochengrenze, welche die Periode der Reformation vom konfessionellen Zeitalter trennt; eine umfassende, auf ihn fokussierte monographische Bearbeitung hatte er freilich lange Zeit nicht gefunden. Diese liegt nun umfassend, geist- und nuancenreich aus der Feder des Erlanger Privatdozenten Axel Gotthard vor:<sup>1</sup> Er bietet eine ausführliche Geschichte der Friedensverhandlungen auf dem Reichstag, greift dann auf die Vorgeschichte von dessen zentralen Bestimmungen in den vorhergehenden Jahrzehnten des Ringens um eine Reformation der Kirche zurück, stellt das Fortwirken des Religionsfriedens in der Reichsgeschichte bis zum Westfälischen Frieden dar, analysiert die Bestimmungen von 1555 auf deren Modernisierungsgehalt und bietet einen Abriss der Forschungsgeschichte. Im folgenden Jubiläumsjahr war dem Religionsfrieden ein wissenschaftlicher Kongress in der Schwabenakademie Kloster Irsee vom 3. bis zum 5. März 2005 gewidmet; dessen gedruckt vorliegende Beiträge analysieren denselben besonders vor dem Hintergrund seiner regionalen Verankerung mit dem Schwerpunkt auf dem Süden des Reichs<sup>2</sup>. Schließlich wurde im Augsburger Maximilianmuseum vom 16. Juni an vier Monate lang eine bedeutende und breitenwirksame überregionale Ausstellung unter dem (historisch doch etwas irre führenden) Titel »Als Frieden möglich war« gezeigt, zu der ein umfänglicher und reich ausgestatteter begleitender Katalogband mit einschlägigem Aufsatzteil (die Schwerpunktsetzung lag auf dem historischen Umfeld) erschienen ist<sup>3</sup>. Bevor die wichtigeren neueren Forschungsperspektiven diskutiert werden, soll zunächst kurz auf die Augsburger Ausstellung eingegangen werden.

Die Ausstellung hatte sich die lange Zeit vernachlässigte Epoche von 1555 bis 1648 zum Schwerpunkt gesetzt und verfolgte die Konsequenzen des Religionsfriedens auf der Ebene des Reichs (Räume I–III und V) wie der Territorien (IV und VI–VIII). Der letzte Raum galt den Jubiläumstraditionen. Thematisch und zeitlich hatte man so recht weit ausgegriffen, auch weil die Ausstellung eine »kulturgeschichtliche« Prägung haben sollte<sup>4</sup>. Für die Entwicklung des Reichs und dessen christliche Konfessionen war eine gewisse etatistische Schwerpunktsetzung dann aber doch nicht zu verkennen; kulturell mehr am

1 Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 148)*, Münster 2004, 48 u. 671 S. Kart. € 84,-. [= zit.: GOTTHARD].

2 *Der Augsburger Religionsfriede 1555. Ein Epochenereignis und seine regionale Verankerung*, hg. v. Wolfgang WÜST, Georg KREUZER u. Nicola SCHÜMANN (Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 98), Augsburg 2005, 416 S. Geb. € 25,-. [= zit.: WÜST].

3 *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, hg. v. Carl A. HOFFMANN, Markus JOHANNIS, Annette KRANZ, Christoph TREPESCH u. Oliver ZEIDLER. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum, Regensburg 2005, 688 S. Geb. € 39,90. [= zit.: Katalog].

4 Vgl. Carl A. HOFFMANN, »Als Frieden möglich war – 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden«. Konzeption und Inhalte der Ausstellung in Augsburg, in: *GWU* 56, 2005, 241–249, hier 243.

Alltag orientiert war Raum V, der das jüdische Leben im Reich thematisierte. Dies mag konzeptionell insofern überraschen, als das Judentum im Religionsfrieden mit keiner Silbe erwähnt wurde. Der II. Teil der Ausstellung mit seiner Bezugnahme auf die Territorien war durch das Konfessionalisierungs- und etatistische Modernisierungstheorem geprägt (Bekenntnisbildung – deren Auswirkungen auf Territorien, geistliche Staaten, Städte). Zwar sollte an Visitationsprotokollen auch deutlich werden, dass die Konfessionalisierung als disziplinierender Prozess von oben nicht immer und sofort erfolgreich war<sup>5</sup>; doch auch Visitationen sind ein obrigkeitliches Kontrollinstrument und insgesamt scheint die Reichweite des Theorems doch etwas zu optimistisch eingeschätzt worden zu sein. Auf die Entwicklungen in der katholischen Kirche und die Rezeption des Trienter Konzils scheint dem Rezensenten etwa das besagte theoretische Grundgerüst in wichtigen Bereichen teilweise contrafaktisch (in Bezug auf Konfessionsbildung, die Rezeption der Trienter Reformdekrete und vor allem das Kirche–Staat–Verhältnis) übergestülpt<sup>6</sup>. Auch weitere nicht ganz unproblematische Annahmen waren in der skizzierten Grundkonzeption der Ausstellung impliziert, die im Folgenden teilweise noch ausführlicher diskutiert werden sollen: Das Jahr 1555 als deutliche Epochenzensur (diese wurde freilich in Raum III, der die außerdeutschen Lösungen des konfessionellen Konflikts in Europa zum Gegenstand hatte, immanent wieder etwas relativiert), die stark auf die Vergangenheit rückbezogen interpretierte *monarchia universalis*-Idee Karls V., die mit dem Jahre 1555 endgültig gescheitert sei<sup>7</sup> oder innerhalb der eingehend dargestellten Wirkungsgeschichte des Religionsfriedens die Scheidung zwischen einer friedensbringenden Justizialisierung des Glaubenskonflikts bis 1580 und der darauf folgenden Zeit eines kriegsgerierenden und als »fundamentalistisch« bezeichneten Konfessionalismus<sup>8</sup>. Mögen diese konzeptionellen Grundannahmen jedenfalls nicht über allen Zweifel erhaben sein, so kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Augsburger Ausstellung mit der Fülle und Qualität ihrer Exponate und ebenso der differenzierten und fundierten Deutung und Erklärung derselben zu der intendierten Bewusstmachung<sup>9</sup> des Gewichtes von Religionsfrieden und konfessionellem Zeitalter für das heutige Selbstverständnis einen sehr gewichtigen Beitrag geleistet hat. Im Folgenden sollen die wichtigsten Fragen und Perspektiven der neueren Forschung kurz zusammengefasst und diskutiert werden.

## 1. Geschichte der öffentlichen *memoria* und Historiographie

Ein Blick auf das öffentliche Gedenken zu den Jubiläumsfeierlichkeiten führt zunächst zu dem gewichtigen Faktum, dass derartige Gedenktraditionen nur für das protestantische, nicht jedoch für das katholische Deutschland zu konstatieren sind. Dort war der Religionsfriede in der Kontroverspredigt eher Gegenstand der Polemik, verhinderte er doch die Anwendung des kanonischen Ketzerrechts auf die im Irrtum verstockten Lutheraner<sup>10</sup>, eine Sichtweise, die ganz offenbar auch noch die ultramontane Geschichts-

5 Vgl. ebd., 244.

6 Vgl. etwa Katalog 406f.

7 Katalog 297.

8 Vgl. etwa ebd., 333, und HOFFMANN, Frieden (wie Anm. 4), 246.

9 Vgl. HOFFMANN, Frieden (wie Anm. 4), 242.

10 Vgl. Stefan W. RÖMMELT, Erinnerungsbrüche – die Jubiläen des Augsburger Religionsfriedens von 1655 bis 1955, in: Katalog 258–270. – DERS., Mediale Kämpfe um den Frieden. Die Jubiläen

schreibung<sup>11</sup> und Papst Pius XII. in seinem Grußwort zu den Tagen abendländischen Bekenntnisses 1955 geteilt haben<sup>12</sup>. Stattdessen wurden 1755 und 1855 der hl. Bonifatius und 1955 der hl. Ulrich bzw. die Lechfeldschlacht als identitätsstiftend im deutschen Katholizismus gefeiert<sup>13</sup>.

Im Protestantismus bildete sich hingegen seit dem frühen 17. Jahrhundert eine eigene Jubiläumstradition aus, die sich, obrigkeitlich gesteuert, vor allem an den Jahren 1517, 1530, 1555 und 1648 festmachte<sup>14</sup>. Schließlich hatte das wunderbare Eingreifen Gottes an diesen Tagen das reine Evangelium, das lautere Gotteswort, aus der Gefahr der Unterdrückung und der tiefsten Bedrängnis errettet. Krisenhafte Phänomene der eigenen Zeit konnten so im Lichte dieses Glaubens leichter bewältigt werden. Während 1755 die Feierlichkeiten gegenüber dem vorhergehenden Jahrhundert eher noch übertroffen wurden, spürte man 1855 (und auch 1955) eine gewisse Zurückhaltung<sup>15</sup>. Die durch Leopold von Ranke geprägte Geschichtsschreibung, vor allem in ihrer borussisch-klein-deutschen Zuspitzung (Droysen, Treitschke), konnte dem Religionsfrieden unter der Perspektive der deutschen Nationwerdung nur noch wenig abgewinnen<sup>16</sup>; noch in dem eher verhaltenen Gedenken der evangelischen Landeskirchen von 1955 scheinen Spuren dieser historiographischen Traditionen nachzuwirken<sup>17</sup>. Gerade diese Tradition der Geschichtsschreibung mahnt deshalb nach Carl. A. Hoffmann dazu, auch gegenüber heutigen Frageperspektiven wie Frieden, Toleranz, Gewissensfreiheit und Säkularisierung vorschnelle anachronistische Interpretationen des Religionsfriedens zu vermeiden<sup>18</sup>.

## 2. Der Religionsfrieden: Summe des reformatorischen Zeitalters?

Axel Gotthard bestimmt das Wesen des Augsburger Religionsfriedens in seinem Charakter als eines dauerhaften, aber politischen Friedens<sup>19</sup>. Als solcher ziehe er die Summe der Reformationszeit<sup>20</sup>; damit ist ein zweifaches gesagt: Er bündelt die wichtigsten Prozesse des Reformationszeitalters, die in ihm so zusammenlaufen; er überbietet sie aber darüber hinaus noch durch eine Neukonzeption.

des Augsburger Religionsfriedens von 1655 und 1755, in: WÜST, 341–387.

11 Vgl. hierzu: Klaus UNTERBURGER, Der Augsburger Religionsfriede von 1555 und das Stift Ellwangen, in: Ellwanger Jahrbuch 40, 2004/05, 203–226, hier 205.

12 Vgl. ebd., 203. – GOTTHARD, 643f.

13 Vgl. RÖMMELT, Erinnerungsbrüche (wie Anm. 10), 263–267.

14 DERS., Jubiläumskonkurrenz? Zum Verhältnis von evangelischer und katholischer Erinnerungskultur in der frühen Neuzeit, in: GWU 54, 2003, 564–577. – Näherhin zum Augsburger Friedensfest am 8. August, das der Errettung der Stadt im Westfälischen Frieden von der Zwangskatholisierung durch das Restitutionsedikt von 1629 gedachte, siehe die Auswertung der Predigten zwischen 1650 und 1772 bei: Claire GANTET, *Ein recht heiliges Fest* – Das Augsburger Friedensfest und die *Früchte des Profan- und Religionsfriedens*, in: Katalog 271–281. Interessant ist, dass in den Predigten bis 1730 Gottes wunderbares Eingreifen und der dadurch geschenkte Friede, danach mehr die Gewissensfreiheit und der Reichspatriotismus im Mittelpunkt standen. Vgl. ebd., 276f.

15 Vgl. RÖMMELT, Erinnerungsbrüche (wie Anm. 10), 264–267.

16 Vgl. GOTTHARD, 622–633.

17 Vgl. ebd., 638–640.

18 Vgl. HOFFMANN, Frieden (wie Anm. 3), 241.

19 GOTTHARD, 171.

20 Vgl. ebd.

Damit ist zunächst einmal eine These zum Religionsfrieden als wichtiger Einschnitt für die deutsche Geschichte des 16. Jahrhunderts impliziert: Jedenfalls galt und gilt er in Handbüchern als »etablierte Epochenäsur«<sup>21</sup>. Dieser Rang wird nun einerseits von Forschungsrichtungen (v.a. den Vertretern des Konfessionalisierungsparadigmas) angezweifelt, die durch eine Ausweitung des Forschungsinteresses dessen Bedeutung relativieren, so durch die Einbeziehung des gesamteuropäischen Kontextes und durch eine sozial- und kulturgeschichtliche Schwerpunktsetzung<sup>22</sup>. In einer makrogeschichtlichen Perspektive erscheint das Augsburger Vertragswerk so als ein Mosaikstein innerhalb eines progressiv voranschreitenden Prozesses der Differenzierung und Territorialisierung<sup>23</sup>. Während hier also eine eher sozialgeschichtliche und modernisierungstheoretische Perspektive andere – allerdings auch unbestimmtere – Schwerpunkte setzt, bleibt ein zweiter Ansatz enger an der deutschen Reichs- und Kirchenrechtsgeschichte, kann aber, wie etwa Hermann Tüchle, Heinrich Lutz oder Fritz Diekamp, das Neue von 1555 gegenüber vorherigen Provisorien nicht erkennen<sup>24</sup>; hiergegen wendet sich nun Gottward<sup>25</sup>: Die vorherige Zeit sei mit drei Dingen gescheitert: Mit der theologisch-konsensualen Wahrheitsfindung<sup>26</sup>, mit der reichseinheitlichen Durchsetzung der Wahrheit mit Gewalt<sup>27</sup> und schließlich mit dem Aufstellen bloßer Provisorien<sup>28</sup>. Somit seien zwar wesentliche Linien und Formulierungen des Religionsfriedens durchaus bereits in den Jahrzehnten vorher angelegt gewesen; letztlich habe aber erst das Scheitern der *monarchia universalis*-Konzeption des Kaisers<sup>29</sup> den Religionsfrieden ermöglicht, und zwar als »avantgardistische Neukonzeption« von Frieden. Als solcher rage er als »Meilenstein« in die frühneuzeitliche Rechtsgeschichte und in verschiedene andere »historiographische Segmente« hinein<sup>30</sup>. Diese gewichtige These steht und fällt somit mit Gotthards Gesamtdeutung des Augsburger Friedenswerks, die nun im Folgenden betrachtet werden soll.

21 Ebd., 1.

22 Vgl. Heinz SCHILLING, Das lange 16. Jahrhundert – der Augsburger Religionsfriede zwischen Reformation und Konfessionalisierung, in: Katalog 19–34, v.a. 19.

23 Vgl. ebd., 30–34.

24 Vgl. Hermann TÜCHLE, Der Augsburger Religionsfriede. Neue Ordnung oder Kampfpause, in: ZHVS 61, 1955, 323–340. – Heinrich LUTZ, Rezension zu: Matthias Simon, Der Augsburger Religionsfriede, in: ZBLG 19, 1956, 613–615. – Fritz DICKMANN, Der westfälische Friede, Münster 1959, 12.

25 Vgl. GOTTHARD, 99, 170.

26 Vgl. ebd., 171–174.

27 Vgl. ebd., 175–186.

28 Vgl. ebd., 186–230. Vgl. etwa: »Die ›Anstände‹ zwischen 1532 und 1552 waren Arrangements, die – für kurze Zeit – das friedliche Zusammenleben der Konfessionen verbürgen, den momentanen Status quo sichern, das Landfriedensgebot einschärfen sollten, sie treffen keine theologischen Aussagen.« Ebd., 200.

29 Vgl. etwa ebd., 195.

30 Vgl. Axel GOTTHARD, Der Augsburger Religionsfriede – ein Meilenstein der frühneuzeitlichen Geschichte, in: Wüst, 13–28, hier 13 u. 19.

### 3. Ein immerwährender politischer Friede *in werender Spaltung der Religion*: ein avantgardistisches Konzept?

Ausgangspunkt ist der traditionelle Grundsatz: »Wahrer Friede ist nicht ohne Iustitia denkbar. Frieden, Gerechtigkeit, Recht – die Troika durfte man nicht aufsprengen, fehlte ein Glied, konnte wohl momentane Gewaltlosigkeit herrschen, aber diese Pax iniqua war kein wahrer Friede«<sup>31</sup>. Da aber Recht und Gerechtigkeit die übernatürliche Berufung und Ordnung einschlossen, zerfiel mit der Einheit der *christianitas* auch das *fundamentum pacis*<sup>32</sup>. Dauerhafter Friede wurde hier also, und das ist nun das Avantgardistische nach Gotthard, »vom Gerechtigkeitskriterium« »entkoppelt«, also modern konzipiert und deshalb eilte der Religionsfrieden »seiner Zeit weit voraus«<sup>33</sup>. Für diese These sprechen zu einem guten Teil erst einmal die Quellen, etwa wenn der Augsburger Fürstbischof Otto Truchseß von Waldburg gerade vom kanonischen Recht her argumentierend gegen ein derartiges Friedenskonzept von Anfang an Einspruch erhebt<sup>34</sup>. Tatsächlich stellt sich aber die Frage, ob Gotthard den beständigen und dauerhaften politischen Frieden an diesem Punkte nicht überinterpretiert. Zwei etwas abweichende Entwürfe sind hier zunächst näher zu betrachten:

a) Wolfgang E. Weber hinterfragt die pointierte Herausstellung des Religionsfriedens. Inhaltlich fasse dieser nur das zusammen, was längst vorbereitet war; es existiert nur ein offizieller Druck, der nicht sehr dicht überliefert ist<sup>35</sup>. Er lasse sich einordnen in eine allmähliche Säkularisierung des übernatürlichen Staatszwecks, vorbereitet durch die *politiques*, die Machiavelli rezipierten, dann aber auch durch den Neostoizismus und den Neoaristotelismus. Dazu kam der Zwang des Faktischen: Wirtschaftliche Logik zwang zur Duldung; die alltägliche Erfahrung konnte keinen offensichtlichen Zorn Gottes über die Andersgläubigen an deren Schicksal festmachen<sup>36</sup>. Die Bedeutung des Augsburger Abschieds ist in dieser Perspektive bescheidener. Es lasse sich zudem – nach Marcelo Neves – bei rechtlichen Texten neben einer instrumentellen eine symbolische darstellende und eine (in Bezug auf den/die Gesetzgeber) expressive Funktion unterscheiden<sup>37</sup>. Die symbolische Darstellung und expressive Willensbekundung in Bezug auf die Heiligkeit und Einheit des Reichs hat dabei unter dem als Fremdherrschaft empfundenen Karl V. massiv zugenommen<sup>38</sup>; gerade diese Dimensionen will Weber nun auch beim Reichstagsabschied von 1555 betont wissen, somit aber gerade seine traditionellen und oft überlesenen Passagen, welche die heilsgeschichtliche Ordnung im Reich wieder herzustellen beschwören<sup>39</sup>.

b) Etwas anders gelagert ist die Kritik von Martin Heckel: Der Religionsfriede habe tatsächlich das jeweilige *ius divinum* der Konfessionen auf der Reichsebene gebrochen, da beschränkt. Er habe es aber auch abgesichert<sup>40</sup>: Beide Religionsparteien sahen sich

31 GOTTHARD, 201.

32 Vgl. ebd., 202.

33 GOTTHARD, Meilenstein (wie Anm. 30), 14.

34 Vgl. GOTTHARD, 94.

35 Wolfgang E. J. WEBER, Der Reichsabschied von 1555 im Kommunikationsgefüge des Reiches, in: WÜST, 37–48.

36 Vgl. DERS., Politische Integration versus konfessionelle Desintegration – Das Problemlösungsangebot der *Politiques* im europäischen Kontext, in: Katalog 131–145.

37 DERS., Reichsabschied (wie Anm. 35), 38.

38 Ebd., 39 mit Anm. 8.

39 Vgl. ebd., 46–48.

40 Martin HECKEL, Politischer Friede und geistliche Freiheit im Ringen um die Wahrheit. Zur

auch auf dem Reichstag als die wahre Kirche, die Gott und seinem Wort mehr gehorchen musste, als den Menschen und ihrem Recht. Dies konnten sie auch in Augsburg nicht aufgeben<sup>41</sup>. Gotthard habe so außer Acht gelassen, – bzw. erst spät sekundär eingefügt<sup>42</sup> – dass das Recht dort eben doch nicht säkularisiert gewesen sei<sup>43</sup>. Als Beleg für den theologischen Charakter des Reichsrechts im Religionsfrieden sieht Heckel etwa den Wiedervereinigungsauftrag und das Sektenverbot in §17<sup>44</sup>.

Unabhängig davon, in wieweit das Werk Gotthards dadurch tatsächlich getroffen ist, in seiner Herausstellung des theologischen Rechtsverständnisses ist Heckel sicherlich zuzustimmen: Die Definition des Gemeinwohls war in den Konfessionen noch übernatürlich determiniert; ein Gesetz, das gegen die göttliche Wahrheit verstieße, wäre demnach in sich schlecht und deshalb auch für niemanden bindend gewesen. Die andere Frage aber ist, inwieweit die weltliche Gewalt gegen den »Ketzer« Duldung oder Zwang anwenden sollte. Gotthard selbst führt die Duldung und rein juristische Bekämpfung ja als zeitgenössische, von Beginn an mögliche Alternativen zur Gewaltanwendung an<sup>45</sup>. Hier galt der Grundsatz vom *minus malum*: Die falsche Lehre im eigenen Territorium konnte zu Aufruhr führen und das Heil der Untertanen gefährden; ein Vorgehen mit Gewalt konnte aber ebenso Unruhe und Verwüstung bringen, zudem auch die Chancen für das eigene Bekenntnis vermindern und das heilige Reich gefährden. 1555 sahen beide Seiten mehrheitlich in dieser Güterabwägung die Gewichte zu dauerhafter Duldung hin sich neigend; entscheidend war aber zu deren Legitimierung der »Notrechtscharakter«<sup>46</sup>. Auf der Ebene des Reichskirchenrechts mussten beide Seiten ihre unterschiedlichen und durchaus theologischen Rechtsvorstellungen »suspendieren«; von Beginn an war die Einigung so also nur durch »Dissimulation« möglich<sup>47</sup>.

c) Eine weitere Bemerkung sei hier erlaubt: Als »avantgardistische« Lösung gilt gemeinhin: »Man nimmt die Spaltung hin und überwölbt sie durch einen nun bikonfessionellen Reichsverband – ein politisches System integriert zwei verschiedene Konfessionen«<sup>48</sup>; so die Sichtweise *ex post*, vor allem der Konfessionalisierungstheoretiker; aus einer Kirche seien zwei Konfessionen geworden. Die zeitgenössische Sicht war aber anders: beide Parteien sahen sich nicht primär als konkurrierende Konfessionen, sondern identisch je mit der einen alten wahren Kirche. Ziel der Bekenntnisbildungen war auch der Nachweis dieser Identität. Was aber heute historisch gesehen klar abgegrenzt erscheint, war es damals theologisch ganz und gar nicht: Was ist das Kriterium der konfessionellen Einheit und was ist nur *adiaphoron*? Wer hat die Kompetenz, diese Grenzlinie zu ziehen und wer nicht? Wie stehen Gewissen, Recht, Konzil, Papst, Kaiser und Evangelium zueinander und in welcher Erkenntnisordnung? Natürlich kam es nach 1530 zu Lagerbildungen, doch neigt man aus der heutigen Perspektive dennoch zu anachronistisch scharfen Grenzziehungen (vgl. allein die *Confessio Augustana* und die verschiedenen Konzilsideen). Auch innerprotestantisch und innerkatholisch war das bekanntlich nicht unumstritten klar. Man wollte auch weder das Recht noch das Reich säkularisie-

Historiographie des Augsburger Religionsfriedens von 1555, in: HZ 282, 2006, 391–425.

41 Vgl. ebd., 401–404.

42 GOTTHARD, 583.

43 Vgl. HECKEL, Friede (wie Anm. 40), 405f.

44 Vgl. ebd., 406–409.

45 Vgl. GOTTHARD, 202.

46 Vgl. HECKEL, Friede (wie Anm. 40), 409–411.

47 Vgl. ebd., 411–414.

48 GOTTHARD, 172.

ren, sondern beide sollten eines und christlich sein. Alles Vereinbarte stand unter dieser Zielvorgabe.

d) Interpretiert man das Reichsrecht und den Religionsfrieden nicht weltlich, sondern als religiöses Recht, so ist nicht nur die folgende Friedensperiode (Gotthard: »Erfolgsbilanz«<sup>49</sup>), sondern auch die allmähliche Zuspitzung auf den Religionskrieg hin in ihm bereits grundgelegt. Der gesamte Religionsfrieden trägt dann einen latent dissimulierenden Charakter<sup>50</sup>. Auch Gotthard, der die avantgardistische auf Dauer angelegte Friedensleistung betont, stellt aber für beide Verhandlungsparteien von 1555 heraus: »Man hing durchaus noch seinen Träumen nach, hegte seine Utopien, wollte nicht *alle* Möglichkeiten für *alle* Zeiten verbauen«<sup>51</sup>. In den »kompliziert formulierten speziellen Ausnahmebestimmungen« liege mehr als in den Unschärfen seiner Grundprinzipien der Grund seines Scheitern<sup>52</sup>. »Vorprogrammierte Konfliktfelder« waren: 1) der landsässige Kirchenbesitz in protestantischen Territorien, der 1552 noch katholisch war<sup>53</sup>; 2) die Applikation der im Reichsstädteparagrafen vorgesehenen Bikonfessionalität bzw. somit auch das *ius reformandi* städtischer Magistrate<sup>54</sup>; 3) die Gültigkeit des *reservatum ecclesiasticum* und die umstrittene Praxis, den geistlichen Vorbehalt durch die Wahl protestantischer Bischöfe (ohne Weihe) zu unterlaufen<sup>55</sup>; 4) schließlich die Gültigkeit der separaten *Declaratio Ferdinandea*, nachdem der Friedensbeschluss Zusätze verbot<sup>56</sup>. Hinzu kam die Frage, inwieweit der Calvinismus der Confessio Augustana (bzw. der CA.var.) verwandt sei<sup>57</sup>.

Tatsächlich war der Religionsfrieden wichtigster argumentativer Referenzpunkt nicht nur in der Friedensphase bis 1580, sondern auch in der folgenden Periode der zunehmenden Spannungen und Krisen, natürlich mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung, wie Gotthard in stupender und souveräner Quellenkenntnis herausarbeitet. »Alle brisanten Konflikte unter Rudolf II.«, so dieser, »drehten sich um die rechte Auslegung des Religionsfriedens«<sup>58</sup>. Nach ihm waren es vor allem externe Faktoren, die den Umschwung in der Rezeption einleiteten: Das Heranwachsen einer neuen Generation von Reichsfürsten, die den Krieg nicht mehr erlebt hatte<sup>59</sup>, die Früchte der Konfessionalisierung, die auf altkirchlicher Seite einen aggressiveren gegenreformatorischen Kurs hervorgebracht habe, während sich im protestantischen Lager »eine kampfbereite, überwiegend calvinistische »Aktionspartei« formierte, angeführt von der aggressiven kurpfälzischen Religionspolitik; beide Lager waren dabei noch eingebunden in ein internationales Bündnisnetzwerk<sup>60</sup>. Begonnen beim Magdeburger Sezessionsstreit und dem Streit um den Geistlichen Vorbehalt in Köln und Straßburg war es §18 des Religionsfriedens, der

49 GOTTHARD, 316.

50 Weshalb HECKEL (wie Anm. 40), 414, die Zäsur von 1580 nicht überbewerten will.

51 GOTTHARD, 240.

52 Ebd., 241.

53 Vgl. ebd., 249–252.

54 Vgl. ebd., 252–264.

55 Vgl. ebd., 264–267.

56 Vgl. ebd., 267–271.

57 Vgl. DERS., Der Religionsfrieden und das Heilige Römische Reich Deutscher Nation 1555–1648, in Katalog 70–83, hier 73f. – Irene DINGEL, Evangelische Lehr- und Bekenntnisbildung im Spiegel der innerprotestantischen Auseinandersetzungen zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens, in: Katalog 51–61.

58 GOTTHARD, 392; vgl. auch die identische Passage in: GOTTHARD, Religionsfrieden (wie Anm. 57), 74.

59 GOTTHARD, 386f.

60 Vgl. ebd., 387–391.

das vorher integrativ wirkende Kurkollegium spaltete und das Reichskammergericht faktisch aushebelte. 1608 zerbrach auch die Institution der Reichstage, nach der Re-katholisierung von Donauwörth durch die wechselseitigen Forderungen, den Religionsfrieden formell anzuerkennen (evangelischerseits) bzw. (von Seiten der Katholiken) dessen Bestimmung über das 1552 nicht säkularisierte mittelbare Kirchengut (und damit die Restitution des seither Säkularisierten). Rund zehn Jahre dauerte es bekanntlich noch, bis der entscheidende Funke Mitteleuropa dann in Brand legte<sup>61</sup>.

#### 4. Religionsfrieden und Moderne

Abgeschreckt durch das Beispiel der alten nationalliberalen Geschichtsschreibung wird vielfach davor gewarnt, den Religionsfrieden vorschnell und anachronistisch als Baustein zur Moderne hin zu interpretieren<sup>62</sup>. Freilich kann man auch zwischen intendierten und nicht intendierten Folgen unterscheiden<sup>63</sup>. Drei Bereiche ziehen dabei das heutige Interesse vorrangig auf sich: a) die Säkularisierung, b) die moderne Toleranz und c) der Beginn der modernen Grundrechte, so auf Gewissensfreiheit und das Respektieren eines privaten Innenraums.

a) Zurecht betont Gotthard die Notwendigkeit einer begrifflich-scharfen Abgrenzung des Terminus ‚Säkularisierung‘ (bedeutende Begriffsgeschichten liegen bekanntlich vor), bevor nach einem Beitrag des Religionsfriedens zu ihr gefragt werden kann<sup>64</sup>. Versteht man darunter einen Rückgang der Bedeutung von Religion für das menschliche Leben, so ist tatsächlich kaum auszumachen, ob die Erfahrung der Glaubensspaltung zu einem Nachlassen oder einer Intensivierung von Religiosität geführt hat<sup>65</sup>. Die wichtigsten Mittel zu einer von den Obrigkeiten intendierten Verchristlichung des Lebens der Untertanen hat noch einmal Hoffmann zusammengefasst<sup>66</sup>. Vor allem in den bikonfessionellen Reichsstädten wurde das Nebeneinanderbestehen unterschiedlicher Bekenntnisse auch im Alltag erlebt<sup>67</sup>. Ob und inwieweit Grenzüberschreitungen möglich waren, versucht man an den Indikatoren Patenschaften, Mischehen und Konversionen zu messen<sup>68</sup>. Tendenziell – soweit überhaupt gesicherte Zahlen vorliegen (am ehesten noch für Augsburg) – nahm die konfessionelle Abgrenzung in den Jahrzehnten nach 1555 eher zu als ab und war in den unteren Bevölkerungsschichten höher als in den oberen<sup>69</sup>.

61 Vgl. ebd., 386–471.

62 Vgl.: »Auch unserem heutigen Blick auf das Ereignis ist ein Filter vorgesetzt, aber er hat eine viel positivere Färbung als in früheren Epochen. Seit einiger Zeit wird nach den Wurzeln politisch-religiöser Toleranz gefahndet.« HOFFMANN, Frieden (wie Anm. 4), 241. – »Die Reichstagsteilnehmer von 1555 trieb anderes um denn Toleranz und die Idee individueller Menschenrechte – so, vom einzelnen Menschen und seinen Gewissensnöten her, dachte man in Augsburg gar nicht, sondern von den bestehenden kirchlichen Großorganisationen her«. GOTTHARD, 500.

63 Vgl. GOTTHARD, 500f.

64 Vgl. ebd., 501f.

65 Vgl. ebd., 506–508.

66 Carl A. HOFFMANN, Konfessionalisierung der weltlichen Territorien, in: Katalog 89–103, hier 98f.

67 Vgl. Rolf KIESSLING, Vom Ausnahmefall zur Alternative – Bikonfessionalität in Oberdeutschland, in: Katalog 119–130.

68 Vgl. ebd., 126.

69 Vgl. ebd., 128.



b) Bevor auf den hier sich anknüpfenden Themenkomplex einer etwaigen Förderung von Toleranz durch den Religionsfrieden eingegangen wird, soll im Folgenden aber der enger begrenzten Frage nachgegangen werden, inwiefern derselbe selber säkularisierende Elemente impliziert hat. Letztlich sind es nach Gotthard vor allem zwei Faktoren, die eine solche Dynamik in relativ eindeutiger Weise entfaltet haben. Auf die in seinen Augen moderne Konzeption von *pax*, die in den damaligen Augen gerade deren Schwäche war, wurde bereits eingegangen<sup>70</sup>. Zudem sei das Reich selbst säkularisiert worden; mit der Beschwörung der Wahlkapitulationen hätten die Könige fortan auch auf den Religionsfrieden ihren Eid abgelegt. Die Könige waren seither *ipso facto* und nicht erst noch durch päpstliche Krönung auch Kaiser<sup>71</sup>. Tatsächlich wurde – so auch Martin Heckel – das Reich zur Beschränkung seines Religionsrechts gezwungen, so dass das Reichskirchenrecht einen theologischen Substanzverlust erlitt<sup>72</sup>. Dies stand nun freilich noch einmal im Dienste der Theologie, insofern nur so der religiöse Wahrheitsanspruch der beiden Parteien geschützt und die öffentliche Ordnung aufrecht erhalten werden konnte, implizierte mithin gerade keine Säkularisation des Lebens im Reich insgesamt<sup>73</sup>. Doch auch der Alltag einer Reichsinstitution wie des Reichskammergerichts blieb stark – wie Gotthard ergänzt – durch die konfessionellen Trennlinien geprägt<sup>74</sup>.

c) Die Frage nach einem etwaigen Säkularisierungsdruck durch das erzwungene konfessionelle Nebeneinander vor allem in nicht wenigen Reichsstädten führt unweigerlich zur Frage nach dem Ursprung der modernen Toleranz, verstanden nicht als Indifferenz, wohl aber als bewusster Bejahung des Rechts auf religiöses Anderssein<sup>75</sup>. Martin Heckel schließt sich hier Axel Gotthard an in der Warnung, nicht »den Religionsfrieden fälschlich als Bahnbrecher der Moderne« zu deuten und plädiert für eine klare Scheidung der frühen Formen von Religionsfreiheit von der aufgeklärten Theorie der Toleranz<sup>76</sup>. Auch nach Heinz Schilling haben die Väter der Friedensschlüsse von 1555 und 1648 eine »diversité der Wahrheit selbst« strikt abgelehnt<sup>77</sup>. Eine modern-aufgeklärte Toleranzkonzeption wurde erst durch die Entstehung einer modernen Politiktheorie mit ihrer Rezeption Machiavellis und der antiken Philosophie ermöglicht, wie Wolfgang E. J. Weber zeigt<sup>78</sup>. Bei der Frage nach nichtintendierten toleranzfördernden Wirkungen des Religionsfriedens ist dabei noch einmal auf die bikonfessionellen Reichsstädte zurückzukommen. Auch Gotthard rezipiert hier die Ergebnisse vor allem Paul Warmbrunns, dass das Zusammenleben in den oberen Schichten und zu Beginn weniger spannungsreich war als in den unteren Schichten und nach 1580<sup>79</sup>, freilich auch dessen Vermutung, dass anfänglich als Zwang empfundenenes Nebeneinander mit der Zeit wohl doch internalisierend (durch die Oberschicht?) akzeptiert worden sei<sup>80</sup>. Letztlich bleibe hier aber als Fazit, dass wir nicht genügend wissen<sup>81</sup>: Während Carl A. Hoffmann anhand der Augsburger Prozessakten schon vor einigen Jahren kaum Spuren eines tole-

70 Vgl. GOTTHARD, 515.

71 Vgl. ebd., 521–526.

72 Vgl. HECKEL, Frieden (wie Anm. 40), 419f.

73 Vgl. ebd., 421f.

74 Vgl. GOTTHARD, 526.

75 Vgl. auch ebd., 566.

76 HECKEL, Frieden (wie Anm. 40), 416f.

77 SCHILLING, Lange 16. Jahrhundert (wie Anm. 22), 33.

78 WEBER, Integration (wie Anm. 36).

79 GOTTHARD, 568–576.

80 Vgl. ebd., 576.

81 Ebd., 577.

ranten Nebeneinanders entdecken zu können glaubte<sup>82</sup>, stellt Rolf Kießling heraus, dass die Notwendigkeit der Begegnung mit den anderen immer die grundlegende *conditio sine qua non* sei, aus der sich Toleranz erst entwickeln könne<sup>83</sup>.

d) Schließlich ist noch die These Martin Heckels zu diskutieren, das *ius emigrationis* sei das erste Grundrecht gewesen, das auf deutschem Boden jedem Bürger zugestanden worden sei<sup>84</sup>. Etwa entmythologisierend stellt Gotthard hierzu heraus, dasselbe sei viel eher »als systemstabilisierendes Ventil gedacht« gewesen, welches das *ius reformandi* praktikabel machen sollte, mit anderen Worten also eher als Ausweisungsrecht<sup>85</sup>. Zwar kann er durchaus einen gewissen Schutz vor obrigkeitlicher Willkür erkennen, gibt aber zu bedenken, dass die Praxis seiner faktischen Anwendung nicht erforscht ist<sup>86</sup> und der tatsächliche obrigkeitliche Druck in vorabsolutistischen Staaten doch nicht vorschnell zu hoch eingeschätzt werden darf<sup>87</sup>. Andererseits besteht seine Modernität gerade auch darin, ein Recht bereits formuliert zu haben, das merkantilistisch-absolutistische Emigrationsverbote später einzuschränken suchte<sup>88</sup>. Weiter ging die Forderung mancher protestantischer Reichsstände, 1555 und vor allem in den Jahrzehnten danach, nach einer Freistellung der Konfessionswahl auch für die Untertanen<sup>89</sup>. Da vom Auswanderungswillen der Untertanen im Reichstagsabschied die Rede sei, müsse auch deren Wille zu bleiben akzeptiert werden<sup>90</sup>. Unklar bleibe meist, ob damit rein private Glaubens- oder auch öffentliche Kultfreiheit gefordert wurde<sup>91</sup>; zudem, ob sie dieses Recht auch für katholische Untertanen postulierten, obwohl sie faktisch zu einer solchen Duldung in ihren Territorien nicht bereit waren<sup>92</sup>. Immerhin antizipierten die protestantischen Gravaminaschriften das Recht auf eine gewisse religiöse Privatsphäre, die dann 1648 rechtlich abgesichert wurde (IPO V § 34)<sup>93</sup>.

## 5. Die Auswirkung des Religionsfriedens in den Territorien

Eines der Ergebnisse der Irseer Tagung ist es wohl auch, dass sich der Religionsfriede in den Geschichten und Chroniken der Reichsstände explizit kaum niedergeschlagen hat. Helmut Gier hat an Reiseberichten durch Bayerisch Schwaben zudem gezeigt, dass in

82 Carl A. HOFFMANN, Konfessionell motivierte und gewandelte Konflikte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – Versuch eines mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes am Beispiel der bikonfessionellen Reichsstadt Augsburg, in: Konfessionalisierung und Region, hg. v. Peter FRIESS u. Rolf KIESSLING (Forum Suevicum 3), Konstanz 1999, 99–120.

83 KIESSLING, Ausnahmefall (wie Anm. 67), 129. – Vgl. auch Winfried SCHULZE, Augsburg und die Entstehung der Toleranz, in: Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur, hg. v. Johannes BURCKHARDT u. Stephanie HABERER (Colloquia Augustana 13), Augsburg 2000, 43–71.

84 Martin HECKEL, Deutschland im konfessionellen Zeitalter (Deutsche Geschichte 5), Göttingen 1983, 48.

85 GOTTHARD, 527. Vgl. auch ebd., 118–123.

86 Vgl. ebd., 528–530.

87 Ebd., 531.

88 Vgl. ebd., 532f.

89 Vgl. ebd., 331–355.

90 Ebd., 537.

91 Vgl. ebd., 542–546.

92 Vgl. ebd., 546–551.

93 Vgl. ebd., 551–560.

der Regel das konfessionelle Element kaum als Problem angesehen und – häufig einfach durch Nichterwähnung – als gegeben hingenommen wurde<sup>94</sup>. Karl Härter konnte immerhin einen differenziert zu sehenden Einfluss des Augsburger Reichstagsabschieds auf die territoriale Polizeigesetzgebung herausarbeiten. Dieser war nur gering in den Hochstiften, deutlicher aber in den Territorien und insbesondere in den Reichsstädten, die bezüglich der Religionspolizei bereits vorher eine intensive Gesetzgebung hatten. So bedeutete der Religionsfriede einen katalytischen Impuls, der diese gesetzlichen Regelungen noch einmal verdichtete. Maßstab war jeweils die innere Sicherheit und Ordnung, so die Sektenbekämpfung und die Kontrolle und finanzielle Abschöpfung von konfessionellen Migrationsvorgängen<sup>95</sup>. Positiv rechtliche Fixierungen eines subjektiven Emigrationsrechts von Untertanen finden sich hingegen bezeichnenderweise gar nicht<sup>96</sup>.

a) In bereits konfessionell eindeutig festgelegten Flächenstaaten ohne nennenswerten Antagonismus zu den Landständen war der Religionsfriede von eher geringer Bedeutung (so etwa in Vorarlberg)<sup>97</sup>, führte aber immerhin zur Bereinigung strittiger Herrschaftsrechte und beschleunigte so die flächenstaatliche Ausbildung von *territoria clausa* (gezeigt etwa an der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth<sup>98</sup>). Umgekehrt konnte Stefan Breit zeigen, wie sich innerhalb Bayerns in den Herrschaften Hohenaschau und Wildenwart lutherische Gesinnung auch nach der »Aufdeckung« der so genannten »Adelsverschwörung« durch Herzog Albrecht V. noch im gesamten 16. Jahrhundert halten konnte, vor allem da die mächtige Adelsfamilie der Freyberg dort auch die Blutgerichtsbarkeit besaß<sup>99</sup>.

b) Was die geistlichen Territorien des Reichs angeht, so waren diese durch das Reichsrecht, soziale, regionale und dynastische Verflechtungen sowie durch die altkirchliche Orientierung der Frömmigkeit von deren Führungspersonlichkeiten in der Regel kaum bereit, bis 1555 die Reformation einzuführen<sup>100</sup>. Der geistliche Vorbehalt hatte freilich langfristig nur im Süden und vor allem im umstrittenen Westen der *Germania sacra* Erfolg, während die Hochstifte und Reichsabteien im Norden und Osten wegen der Nachbarschaft mächtiger protestantischer Flächenstaaten nicht zu halten waren<sup>101</sup>. Für die schwäbischen Reichsabteien wurden Vogteirechte protestantischer weltlicher Stände vor allem mit Ausbruch des Schmalkaldischen Kriegs 1546 zum Problem<sup>102</sup>;

94 Helmut GIER, Das Nebeneinander der Konfessionen nach 1555 im Spiegel von Reiseberichten aus Bayerisch Schwaben, in WÜST, 87–106.

95 Karl HÄRTER, Religion, Frieden und Sicherheit als Gegenstand guter Ordnung und Policy. Zu den Aus- und Nachwirkungen des Augsburger Religionsfriedens und des Reichsabschieds von 1555 in der reichsstädtischen Policygesetzgebung, in: WÜST, 143–164.

96 Vgl. ebd., 154–157.

97 Alois NIEDERSTÄTTER, Der Augsburger Religionsfriede und Vorarlberg, in: WÜST, 277–283.

98 Andreas Otto WEBER, Die Fränkischen Hohenzollern und der Augsburger Religionsfriede, in: WÜST, 315–325.

99 Stefan BREIT, Die protestantische Bewegung in den Herrschaften Hohenaschau und Wildenwart, in: WÜST, 285–314.

100 Vgl. bereits: Anton SCHINDLING, Reichskirche und Reformation. Zu Glaubensspaltung und Konfessionalisierung in den geistlichen Fürstentümern des Reiches, in: Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte, hg. v. Johannes KUNISCH (ZHF Bh. 3), Berlin 1987, 81–112. – Eike WOLGAST, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16), Stuttgart 1995.

101 Vgl. hierzu: Manfred WEITLAUFF, Augsburger Religionsfriede, Geistlicher Vorbehalt und die Folgen für die Reichskirche, in: WÜST, 59–85. – Franz BRENDLE/Anton SCHINDLING, Der Augsburger Religionsfriede und die *Germania Sacra*, in: Katalog 104–118.

102 Vgl. Peter FLEISCHMANN, Die ostschwäbischen Reichsstifte in der Zeit des Augsburger Reli-

mittelfristig führte dies zu einer Konzentration dieser vor allem wirtschaftlich genutzten Vogteien in der Hand der großen katholischen Flächenstaaten, in Schwaben vor allem Habsburgs<sup>103</sup>. Ansonsten war auch die Situation der Hochstifte und Reichsklöster durch die durch den Religionsfrieden beförderte Tendenz zur flächenmäßigen Abgrenzung und Territorialisierung bestimmt<sup>104</sup>; auch ein den Frieden ablehnender Fürstbischof wie Otto Truchseß von Waldburg nutzte dessen rechtliche Bestimmungen in der Folge zur Schaffung katholischer Homogenität seiner Untertanen in den Stiften Augsburg<sup>105</sup> und Ellwangen<sup>106</sup>.

c) Die oberdeutschen Reichsstädte waren vor 1555 meist durch eine frühe Stadtreformation, aber auch durch Rücksichtnahme auf den Kaiser, durch den zwinglianisch-lutherischen Antagonismus und schließlich durch kaiserliche Eingriffe in die Stadtverfassungen als Folge des Interims geprägt. Hier beseitigte der Religionsfriede die rechtliche Unsicherheit und ermöglichte ein abgesichertes Bekenntnis zur reformatorischen Lehre<sup>107</sup>. Auch beförderte er meist – wie im Fall Lindaus deutlich wird, aber eher sehr langsam<sup>108</sup> – einen Sieg des Luthertums über die Schweizer Richtung der Reformation. Lag eine sehr ungleiche Konfessionsverteilung wie in Ulm vor, so ging die Entwicklung offenbar des öfteren nicht hin zur Bikonfessionalität, sondern zum gänzlichen Abdrängen der Katholiken<sup>109</sup>.

d) Einen Spezialfall bildete schließlich die reichsunmittelbare Ritterschaft in Schwaben, dem Rheinland und Franken, die keinen Stand am Reichstag bildete und in zahlreichen divergierenden Loyalitätsbindungen stand. Hier betont Richard Ninnes<sup>110</sup>, dass vor 1555 lutherische Sympathien mit der Angewiesenheit auf Karrierechancen im altkirchlichen Pfründensystem im Widerstreit lagen. Der Religionsfriede ermöglichte hier die Vereinbarkeit von Konversion zum Luthertum und Fürstendienst auch bei geistlichen Herren; die Ritterschaft blieb bei der militärischen Blockbildung zu Beginn des 17. Jahrhunderts dann auch neutral.

gionsfriedens, in: WÜST, 247–266, hier 264f.

103 Vgl.: »Zweifellos hatten die Reichsstifte nach dem Jahr 1546 Karl V. eine Stabilisierung ihrer Herrschaft zu verdanken. Allerdings verstärkten die neu entstandenen Schirmbindungen die hegemoniale Stellung des Hauses Habsburg im Südwesten des Reichs, wo man zunehmenden Territorialisierungsdruck ausübte«. Ebd., 265.

104 Vgl. Gerhard IMMLER, Der Augsburger Religionsfrieden und das Fürststift Kempten, in: WÜST, 239–246. – Wolfgang WÜST, Das Hochstift Augsburg um das Jahr 1555, in: DERS., 225–238. – UNTERBURGER, Ellwangen (wie Anm. 11). – Das Patronatsrecht erwies sich hingegen immer weniger als allein hinlänglich, die Konfession des zu installierenden Geistlichen bestimmen zu können. GOTTHARD, 300–306.

105 WÜST, Hochstift (wie Anm. 104).

106 UNTERBURGER, Ellwangen (wie Anm. 11).

107 Vgl. KIESSLING, Ausnahmefall (wie Anm. 67). – Hans Eugen SPECKER, Die Reichsstadt Ulm und der Augsburger Religionsfriede, in: WÜST, 187–200. – Franz-Rasso BÖCK, Die Reichsstadt Kempten im Zeitalter der Reformation, in: WÜST, 201–206. – Wilfried SPONSEL, Nördlingen und der Augsburger Religionsfriede des Jahres 1555, in: WÜST, 207–216. – Johannes C. WOLFART, In zweifelhafter Deckung: Die Historiographie des Augsburger Religionsfriedens im Falle Lindau, WÜST, 217–223.

108 Vgl. WOLFART, Deckung (wie Anm. 107).

109 Vgl. SPECKER, Reichsstadt Ulm (wie Anm. 107). – GOTTHARD, 577f.

110 Richard NINNES, Der Augsburger Frieden und die Reichsritter – ein Werkstattbericht, in: WÜST, 327–338.

## 6. Sieger und Verlierer von 1555

Am Ende soll noch die Frage nach Siegern und Verlierern der Augsburger Vereinbarung von 1555 aufgeworfen werden. Zunächst ist auch hier mit Gotthard zu resümieren: Die konfessionelle »Gewinner- und Verlustrechnung führt zu keinen eindeutigen Resultaten«<sup>111</sup>. Beide Seiten versuchten für sich Vorteile herauszuhandeln, doch spiegelt sich in den Regelungen vor allem das kräftemäßige Patt nach 1552 wieder. Machtpolitisch lag der Religionsfriede auf der Linie der Machtsteigerung der territorialen Landesherren, die durch ihn auch profitieren konnten<sup>112</sup>; er hat hier vor allem eine Wirkung auf die Bereinigung unklarer Grenzen und die Arrondierung von Herrschaftsgebieten hin entfaltet. Zu den wichtigsten Ergebnissen des Religionsfriedens zählte insgesamt die Föderalisierung des Reichs<sup>113</sup>. Diese betraf auf verfassungsmäßiger Ebene auch die Reichskreise<sup>114</sup>. Hans Maier sieht hier die noch heute Deutschland prägende kulturelle Vielfalt grundgelegt<sup>115</sup>. Machtpolitisch gescheitert war hingegen die *monarchia universalis*-Idee des Kaisers<sup>116</sup>. Doch bedeutet dies nicht einfach das Ende des Mittelalters und seiner Konzeption des Kaisertums, da die gesamte neuzeitliche Geschichte Europas weiterhin durch hegemoniale Herrschaftsansprüche – die ebenfalls im Konzept Karls V. lagen – geprägt sein wird<sup>117</sup>. Die Verlagerung religiöser Kompetenzen vom Reich auf die Territorien hat dessen Recht sicher teilweise säkularisiert und geschwächt, zugleich aber auch dessen Fortbestand gerettet. Indem die neuere Forschung dessen Schwächung aber doch als eines der wichtigsten machtpolitischen Resultate des Religionsfriedens konstatiert, liegt sie in diesem Punkt von den Ergebnissen der alten nationalliberalen Geschichtsschreibung gar nicht so weit entfernt.

111 GOTTHARD, 162.

112 Vgl. ebd., 231–239.

113 Vgl. HOFFMANN, Konfessionalisierung (wie Anm. 66), 90.

114 Vgl. Peter Claus HARTMANN, Der Augsburger Reichstag von 1555 – ein entscheidender Meilenstein für die Kompetenzerweiterung der Reichskreise, in: WÜST, 29–35. – Nicola SCHÜMANN, Der Schwäbische Reichskonvent und der Augsburger Religionsfriede: Eine Debatte aus den Jahren 1559 bis 1562, in: WÜST, 107–141.

115 Hans MAIER, Der Augsburger Religionsfriede – ein Anfang, kein Ende, in: Katalog 290–293.

116 Vgl. auch: »Ganz sicher nicht zufrieden war Karl«. GOTTHARD, 160. Vgl. hierzu auch: Carl A. HOFFMANN, Der Augsburger Religionsfriede. Inhalte und Aspekte seiner Wirkungsgeschichte 1555–1648, in: GWU 56, 2005, 220–231, v.a. 225, 227.

117 Vgl. Karl BRANDI, Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, München 41942.