

..... Heilige Kämpfe und politisches Kalkül

Der Reichstag als Forum des Streits und des Ausgleichs zwischen den Konfessionen

Klaus Unterburger

In den letzten Jahrzehnten hat das Alte Reich und ganz besonders der Regensburger sogenannte »Immerwährende Reichstag« unter den Historikern eine zunehmend wohlwollendere und adäquatere Würdigung erfahren. Das Alte Reich hatte lange Zeit als Synonym für veraltete, verkrustete Kleinstaaterei gegolten, die eine angemessene Modernisierung und die Ausbildung eines starken deutschen Staates verhindert hätte, eine Sichtweise, nach der der Reichstag ein im Zeremoniell erstarrtes, schwerfälliges, unfruchtbares Organ gewesen sei. Nach dieser Sichtweise waren Reichsverfassung und Reichstag Symptome oder auch Teilursachen am nationalen Unglück der Deutschen.¹

Seit den 1960er Jahren ist die Frühneuzeitforschung zu einer schrittweisen Revision dieses Urteils gekommen. Dabei hat man die Leistungsfähigkeit der Reichsinstitutionen positiver beurteilt, hat man die Reichspublizistik und deren weit weniger negative zeitgenössische Sicht auf die Reformfähigkeit des Reiches gewürdigt, hat man vor allem die Bedeutung von Repräsentation und ständischem Interessenausgleich betont. Teilweise ging man sogar soweit, dass man das Reich geradezu als beispielhaft modern und in gewisser Hinsicht den zentralistischen Nationalstaaten überlegen charakterisiert hat, als Form »komplementärer Staatlichkeit«, die im Reichstag das vielleicht »erste stehende Parlament« besessen hätte.²

1. Westfälischer Friedensvertrag, Reichstag und Religionsfrieden

Auch wenn der überwiegende Teil der Forschung diese letzte Höchstbewertung durch Georg Schmidt und Johannes Burckhardt eher skeptisch aufgenommen hat; dem Heiligen Römischen Reich nach 1648 mit dem ständig tagenden Reichstag in Regensburg werden doch nach dem heutigen Forschungskonsens ganz spezifische positive Leistungen zugeschrieben, die das alte Verdikt von den verlorenen Jahren für die deutsche Geschichte als nicht mehr gerechtfertigt erscheinen lassen. Für Kenner der neuzeitlichen Reichsver-

fassung wie Martin Heckel³ und Anton Schindling⁴ schlägt dabei vor allem als Hauptleistung zu Buche, die religiösen Konflikte verrechtlicht und damit in friedliche Formen gelenkt zu haben. Religiösen Frieden zu garantieren ist aber keine geringe Leistung einer Form von Staatlichkeit. Der Rechtshistoriker Heckel hat dabei das Westfälische Friedenswerk von 1648 näher analysiert. Dieses war ja das Resultat von 30 Jahren Krieg in Deutschland und sollte als Interpretation und Weiterführung des Augsburger Religionsfriedens von 1555 ermöglichen, dass eine Mehrzahl von Konfessionen mit

- 1 Hans Ulrich Thamer, »Das Heilige Römische Reich als politisches Argument im 19. und 20. Jahrhundert«, in: Heinz Schilling u.a. (Hrsg.), Heiliges Römisches Reich deutscher Nation 962 bis 1806. Altes Reich und neue Staaten 1495–1806. Essays, 29. Ausstellung des Europarates in Berlin und Magdeburg, Dresden 2006, S. 383–395; Eike Wolgast, »Die Sicht des Alten Reiches bei Treitschke und Erdmannsdörffer«, in: Matthias Schnettger (Hrsg.), Imperium Romanum – irregulare corpus – Teutscher Reichs-Staat. Das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historiographie, (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung für Universalgeschichte. Beiheft 57), Mainz 2002, S. 169–188.
- 2 Johannes Burkhardt, »Das größte Friedenswerk der Neuzeit. Der westfälische Friede in neuer Perspektive«, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 49 (1998), S. 562–612; ders., »Verfassungsprofil und Leistungsbilanz des Immerwährendes Reichstags. Zur Evaluierung einer frühmodernen Institution«, in: Heinz Durckardt und Matthias Schnettger (Hrsg.), Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum, (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung Universalgeschichte Beiheft 48), Mainz 1999, S. 153–183; Georg Schmidt, »Das frühneuzeitliche Reich – komplementärer Staat und föderative Nation«, in: Historische Zeitschrift 273 (2001), S. 371–399; ders., »Der Westfälische Friede und die komplementäre Staatlichkeit«, in: Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient 27 (2001), S. 205–223.
- 3 Martin Heckel, »Itio in partes. Zur Religionsverfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation«, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 64 (1978), S. 180–308.
- 4 Anton Schindling, »Der Westfälische Frieden und der Reichstag«, in: Hermann Weber (Hrsg.), Politische Ordnungen und soziale Kräfte im Alten Reich, (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung Universalgeschichte. Beiheft 8), Wiesbaden 1980, S. 113–153; vgl. auch ders., Die Anfänge des immerwährenden Reichstags in Regensburg. Ständevertretung und Staatskunst nach dem Westfälischen Frieden, Mainz 1991; ders., »Reichstag und europäischer Frieden. Leopold I., Ludwig XIV. und die Reichsverfassung nach dem Frieden von Nimwegen (1679)«, in: Zeitschrift für Historische Forschung 8 (1981), S. 159–177.

50 Wolfgang Kilian, Diözesansynode Regensburg, Kupferstich, 1650, Museen der Stadt Regensburg

ihren je eigenen Wahrheitsansprüchen auf eine rechtlich geregelte Weise doch zusammenleben könne. (Abb. 50 und 51) Hierzu diene nach Heckel vor allem der berühmte Artikel 5, § 52 des Instrumentum Pacis Osnabrugense: *In causis Religionis omnibusque aliis negotiis, ubi Status tanquam unum Corpus considerari nequeunt, ut etiam Catholicis et Augustanae Confessionis Statibus in duas partes euntibus, sola amicabile compositio lites dirimat, non attenda votorum pluralitate.*⁵ In Religionsfragen also sollte es keine Mehrheitsentscheidung, sondern eine *itio in partes* und eine *amicabilis compositio* geben, beide Verfahrensschritte verweisen wechselseitig aufeinander. Der Religionszwiespalt wurde auf diese Weise natürlich nicht »gelöst« und »nicht beseitigt«, vielmehr rechtlich anerkannt, dadurch aber institutionalisiert und neutralisiert.⁶ Die gesamte reformatorische Bewegung war ja seit dem 16. Jahrhundert, man denke an das Jahr 1529, auch nach ihrem Selbstverständnis, eine *protestatio* gegen das Mehrheitsprinzip in Glaubensfragen. Was aber damals ein Akt des Gewissens und des Widerstandes gegen das Reichsrecht war, wurde nun verrechtlicht. Die Machtbegrenzung von Kaiser und Reichstagsmehrheit sei so »ein verfassungsrechtliches Instrumentarium der Freiheitssicherung und des Minderheitenschutzes.«⁷ So habe die Reichsverfassung geholfen, den Ausbruch neuer konfessioneller Krisen zu verhindern⁸: »Durch die *itio in partes* war die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit beider Religionsparteien in ihren theologischen Wesensfragen ebenso gewährleistet wie in der äußeren, »weltlichen« Ausformung und Entfaltung des Glaubens und der Kirche. Und diese kirchliche Freiheitsgarantie [...] blieb voll eingefügt in den Gesamtaufbau des öffentlichen Wesens und des öffentlichen Rechts [...] Über die *itio in partes* war [...] die Integration und die Partizipation der Konfessionsblöcke in den politischen Verband vollzogen.«⁹ »Zusammenfassend: Über die *itio in partes* war es möglich, im Reich die politische Einheit und die religiöse Freiheit und Verschiedenheit zu wahren, die gemeinsamen Begriffe und Normen der Religionsverfassung als einheitlichen Rahmen im Reich zu erhalten und doch ihre bekenntnismäßige Ausdeutung und eigenständige Sinnerfüllung den Religionsparteien in Freiheit zu überlassen.«¹⁰

Der Ort aber, wo jene Verfassung, Einheit und Frieden, Freiheit und Gleichheit gewährleistet hat¹¹, ist eben der Regensburger Reichstag gewesen. Dessen Entstehung und Funktionsweise hat Anton Schindling in mehreren wichtigen Arbeiten untersucht. Auch Schindling sieht als den »wesentliche[n] und wirksame[n] Kern des Westfälischen Friedens« den »mit den Mitteln des Reichsrechts

erzielte[n] Interessenausgleich zwischen den reichsständischen Konfessionsparteien, also den Religionsfrieden.«¹² Der Reichstag sollte »der hauptsächlich Garant und der authentische Interpret des Religionsfriedens sein«¹³ und somit »Rechtssicherheit« generieren.¹⁴ Während der religiöse Zwiespalt den Reichstag seit Beginn des 17. Jahrhunderts blockiert habe und Ferdinand II. das Reich ohne denselben regieren wollte, erzwang die ständische Fürstenopposition, dass der Reichstag im Friedenswerk »hauptsächlicher Garant« und »authentischer Interpret« des Religionsfriedens sei; ihm sollten auch die *negotia remissa* (Art. VIII § 3), auf die man sich in Münster und Osnabrück noch nicht einigen konnte, und damit die zukünftige Ausgestaltung der Reichsverfassung aufgetragen werden. Diese im Sinne der ständisch-protestantischen Partei, die in Münster die Oberhand hatte, auszugestalten, suchte der Kaiserhof bekanntlich zu verhindern; so vereitelte er am Reichstag 1653/54 deren Behandlung; als er 1662 zur »Reassumption« des Reichstags gezwungen war, erwiesen sie sich als unlösbar und bewirkten dessen Verstetigung. Die Abkehr des Kaiserhofs von einer prospanischen, konfessionalistisch-katholischen Politik unter Leopold I. (1658–1705) und das geschickte Agieren der kaiserlichen Prinzipalkommissare ließ den Reichstag dann aber zu einem wichtigen Medium des kaiserlichen Einflusses auf das Reich werden, da er auf viele kleinere katholische Reichsstände rechnen konnte. Mit Schindling könnte man somit geradezu sagen: Indem der Reichstag seinen Verfassungsauftrag, die Erledigung der *negotia remissa*, nicht erfüllt hat und verstetigt wurde, hat er die hierarchische Reichsverfassung gesichert und den religiösen Frieden gewährleistet.¹⁵ Der Religionsfriede trug bei zur »Verdichtung, Verrechtlichung und Institutionalisierung des Reichstags, zu seiner Perpetuierung«¹⁶ und umgekehrt.

2. Konfessionelle Kämpfe im Reich nach 1648

Zu dieser Position der Forschung, die religiösen Frieden und immerwährenden Reichstag in eine solch enge Beziehung zueinander rückt, stehen nun aber andere Phänomene in scheinbar unauflösbarem Kontrast, besonders wenn man den Blick auf die Territorien des Reichs lenkt. Bis 1806 waren religiöse Auseinandersetzungen derart häufig und massiv auf der Tagesordnung, dass Jürgen Luh vor 20 Jahren seine Berliner Dissertation mit dem Titel »Unheiliges Römisches Reich« überschrieben hat.¹⁷ Man mag dessen Aneinanderreihung von religiösen Auseinandersetzungen, die bewei-

5 IPO, Art. V, § 52, <http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/index.html>.

6 Heckel 1978 (s. Anm. 3), S. 188f.

7 Ebd., S. 200.

8 Ebd., S. 299.

9 Ebd., S. 300f.

10 Ebd., S. 305.

11 Ebd., S. 308.

12 Schindling 1980 (s. Anm. 4), S. 151.

13 Ebd., S. 125.

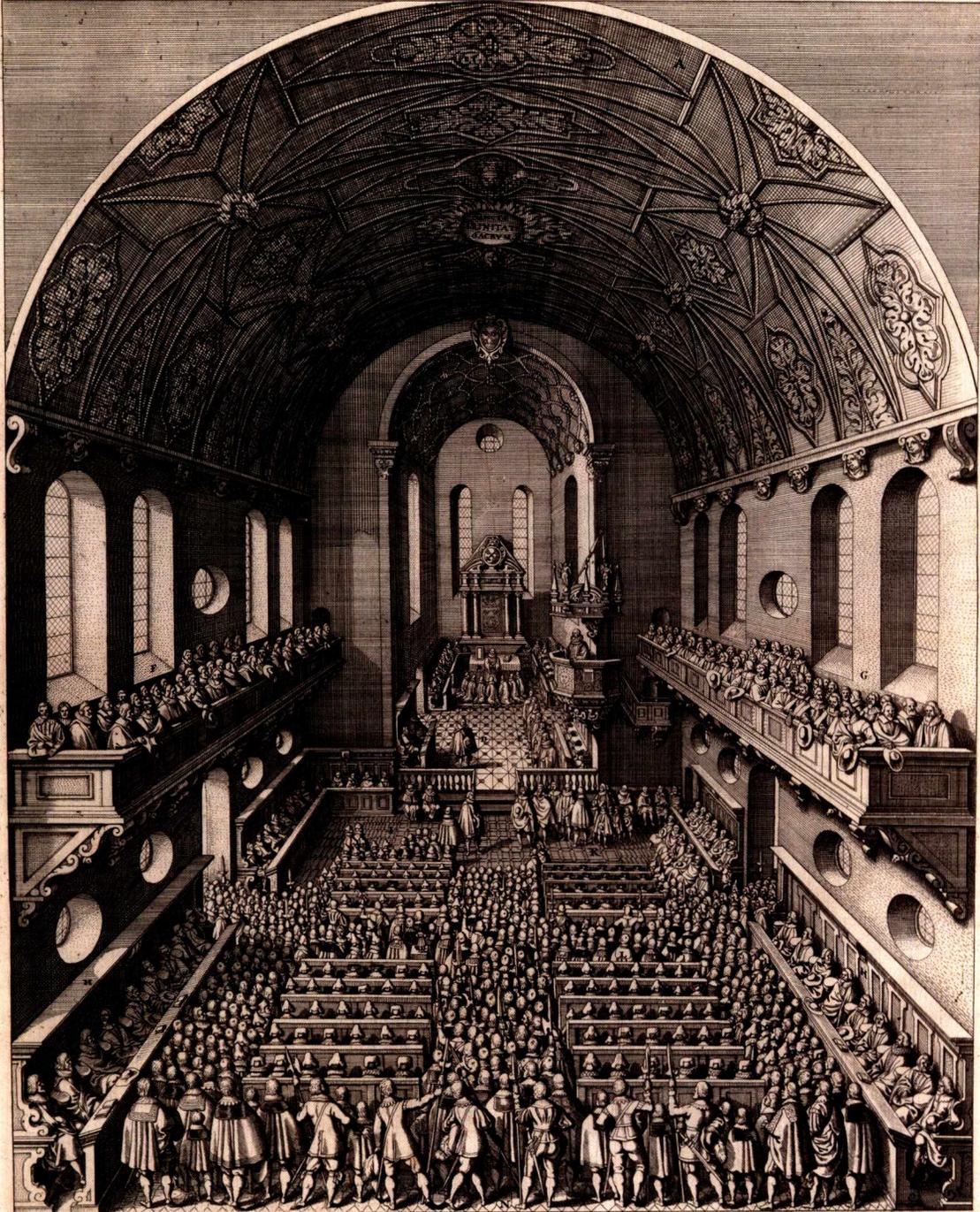
14 Ebd., S. 129.

15 Ebd., S. 140–143.

16 Ebd., S. 151.

17 Jürgen Luh, Unheiliges Römisches Reich. Der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806, (Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur Brandenburg-Preußens und des Alten Reichs 1), Potsdam 1995.

Eigentliche Abbildung der zu Regenspütz gehaltenen Sollemnen als Ein E. Rath daselbsten die Neu erbaute Kirchen für die Christliche Evangelische gemein. der S. Dreiffaltigkeit, Consecriren, dediciren, und einweihen lassen, gehalten den 5. Johis. 1631.



A. Ist die decken des inwendigen gebäues. B. Abbildung welcher gestalt die Personen des Chori: Ministerij vor dem Altare stuen, und die einweihung eimen anfang machen. C. die personen des Jansen Raths. D. der geheim: Syndicus so den tag gethan. E. Herr Pfarrer sammt den andern Kirchenbedienten, darunder der Pfarrer dem geheim: Syndico gantmortet. F. die Personen des Chori: und Rit: tesstands. G. Doctores und andere geachtete Person: auch fieneme bürger.

H. Des Cusoren Raths: vierziger und Ambs: personen. I. Frauen des Raths und Ehliche frauen. K. Frau: und Ehliche Frauen: Zimmer. L. Pfarrer: und andere Ehliche frauen. M. Pfarrer und andere ehliche Frauen: personen, darunder etliche so verhaltung vorgelegent auß: gewartet. N. Ist der goende eingang in die Kirchen, so man nicht in die perspectiv bringen können, und ist oberhalb solches eingangs der Chorus: music: gestanden.

Matthaus Merian scilicet.



sen sollten, dass »die konfessionellen Spaltungen nach Abschluß des Westfälischen Friedens unvermindert« angehalten haben¹⁸, als hermeneutisch sehr kurz gesprungen ansehen. Dennoch bleibt die große Zahl der Konfessionskonflikte im gesamten 17. und 18. Jahrhundert ein erklärungsbedürftiges Faktum. Diese Konflikte generierten sich durchaus auch als Folge von Religionsfrieden und Agieren des Reichs. Zur Verdeutlichung drei Beispiele, die indirekt oder direkt die Oberpfalz oder Regensburg betrafen:

1. Zwar hätte der Westfälische Friede auch für das oberpfälzische Amt Parkstein/Weiden mit seinem Kondominium zweier Herren konfessionelle Eindeutigkeit bringen sollen. Es war aber zwischen beiden umstritten, wie die konfessionelle Lage in Weiden zu Beginn des Normaljahres 1624 tatsächlich gewesen ist. In Weiden widersetzten sich die Protestanten unter der Führung ihres Pfarrers Tobias Clausnitzer (1619–1684)¹⁹, dem Dichter bedeutender Kirchenlieder (Abb. 52), die, wie etwa »Liebster Jesus wir sind hier ...«, inzwischen auch in katholischen Gottesdiensten vielfach gesungen werden, der Einführung des Simultaneums, also der katholischen Mitbenutzung der Kirche und der Teilung des Kirchenbesitzes; man verriegelte 1653 vor den Neuburger Kommissaren die Kirchentüre, die diese schließlich mit der Hacke aufhauen lassen mussten und dabei riefen: »Dies ist des Kaisers Schlüssel.«²⁰ Herzog Christian August (1622–1708) (Abb. 53) versuchte daraufhin 1656, den Weidener Stadtrat simultan zu ordnen. Da besetzten kurpfälzische Truppen Weiden, die sich auch durch einen kaiserlichen Befehl nicht zum Abzug bewegen ließen. Erst bayerische Truppen zwangen die Pfälzer zum Abzug und 1662 zum Vergleich.²¹
2. Eine andere Reihe von Konflikten und Maßnahmen betraf die Freie Reichsstadt Regensburg als vorgeschobenen Posten des Protestantismus in Süddeutschland. Schließlich wollten katholische Landesherrn in ihren Ländern keine Geheimprotestanten mehr dulden, die zwar seit dem 16. Jahrhundert ununterbrochen, aber eben nicht offiziell, in ihren Territorien gelebt hatten; es kam zu Vertreibungen, viele zogen zunächst nach Regensburg. Solche Vertreibungen gab es etwa aus dem Osttiroler Defereggental, aus Hohenzollern-Sigmaringen, aus Berchtesgaden. Vor allem sind die 20.000 Salzburger Geheimprotestanten zu nen-

nen, die 1731–1735 emigrieren mussten, in einer Form, die nicht nur die evangelischen Reichsstände unter der Führung Preußens, sondern auch Kaiser Karl VI. (1685/1711–1740) als Bruch des Westfälischen Friedens ansahen.²²

3. Von der riesigen Zahl an religiösen Konflikten um die Normaljahresregelung, die bei der Konversion von Landesherrn zur katholischen Kirche erwachsen, sei als besonders prominentes Beispiel die Kurpfalz angeführt, wo der Religionsstreit das gesamte Reich beschäftigte und beinahe zum Krieg geführt hätte. Die dortige Kurwürde erbten die in Düsseldorf sitzenden, zum Katholizismus konvertierten Pfalz-Neuburger 1685. Die Rekatholisierungspolitik Ludwigs XIV. (1638/1643–1715) im Pfälzer Erbfolgekrieg und die Rijswijker Klausel von 1697 hatten zur Folge, dass dort die Katholiken, wo sie 1697 ansässig waren, weiter bleiben durften, das Normaljahr von 1624 also ersetzt wurde.²³ Ab dem Jahre 1719 wurden um diese von den protestantischen Ständen niemals anerkannte Klausel auf der Reichsebene schwere Auseinandersetzungen geführt; Kurfürst Karl Philipp (1661/1716–1742) (Abb. 54) beanspruchte die Heidelberger Hl. Geist-Kirche als katholisch und verbot den Heidelberger Katechismus, bis der Satz, die Messe sei ein Teufelswerk und eine vermaledeite Abgötterei, daraus verschwunden war, griff also nach den beiden Hauptsymbolen der Pfälzer Reformation. Brandenburg-Preußen und Braunschweig-England griffen zu scharfen Repressalien gegen die Katholiken in Halberstadt und Minden; auch die Drohung eines Religionskrieges fiel.²⁴ Die Oberpfalz war hierdurch nur indirekt betroffen, suchten die Pfälzer Kurfürsten doch zeitweise durch eine betont prokaiserliche und anti-französische bzw. anti-bayerische Politik die Oberpfalz zurückzuerlangen.²⁵ (Abb. 55)

Diese drei Konflikte ließen sich beliebig vermehren; überall dort, wo Katholiken und Protestanten im Alten Reich zusammenlebten, scheint es zu Streit und Reibereien gekommen zu sein, was lokal begrenzt blieb, oder eben auch sehr weite Kreise gezogen und die Reichspolitik beschäftigt hat. Man mag zwar nun einwenden, immerhin sei es dabei nicht mehr zu einem großen Krieg wie 1618 gekommen und dies dann der Reichsverfassung oder dem Westfälischen Frieden zu Gute schreiben. Doch dürfte andererseits ein

18 Ebd., S. 15.

19 Johannes Schluttig, »Tobias Clausnitzer, der Dichter des Kirchenliedes ›Liebster Jesu, wir sind hier‹«, in: Beiträge zur Kirchengeschichte Deutschlands 3 (1959), S. 62–70; Helene Hoffmann, »Tobias Clausnitzer und die Einführung des Simultaneums im Gemeinschaftsamts Parkstein-Weiden«, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 29 (1960), S. 186–218.

20 Wilhem Brenner-Schäffer, Geschichte der Stadt Weiden im königlich-bayerischen Regierungsbezirke der Oberpfalz und von Regensburg, Regensburg 1852, S. 134.

21 Heribert Sturm, Historischer Atlas von Bayern. Altbayern I 47: Neustadt an der Waldnaab-Weiden, München 1978, S. 93f.

22 Gabriele Emich, Die Emigration der Salzburger Protestanten 1731/32. Reichsrechtliche und konfessionspolitische Aspekte, Münster 2002; Mack Walker,

Der Salzburger Handel. Vertreibung und Errettung der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 131), Göttingen 1997; Gerhard Florey, Geschichte der Salzburger Protestanten und ihrer Emigration 1731/32, Wien u.a. 1977; Alois Dissertori, Die Auswanderung der Deferegger Protestanten 1666–1725, (Schlern-Schriften 135), zweite Auflage, Innsbruck 2008.

23 Meinrad Schaab, Geschichte der Kurpfalz. II: Neuzeit, Stuttgart u.a. 1992, S. 153–160.

24 Ebd., S. 171–174.

25 Peter Brachwitz, Die Autorität des Sichtbaren. Religionsgravamina im Reich des 18. Jahrhunderts, (Pluralisierung und Autorität 23), Berlin und New York 2011, S. 127.



52 L. R., Magister Tobias Clausnitzer, Kupferstich, 17. Jahrhundert, Stadtarchiv Weiden



53 Herzog Christian August, Kupferstich, Stadtarchiv Sulzbach-Rosenberg

neuer Dreißigjähriger Krieg ohnehin nicht ernsthaft im Interesse der beteiligten Akteure gelegen haben. Jedenfalls ist zu konstatieren, dass sowohl der Westfälische Friedensvertrag als auch der Regensburger Reichstag selbst Anlass und Medium zu zahlreichen und auch scharf geführten religiös-konfessionellen Auseinandersetzungen geworden sind. Eine Sammlung allein der Religionsbeschwerden der evangelischen Stände im späten 18. Jahrhundert umfasst 3729 Seiten.²⁶ Rund 1200 verschiedene Religionsbeschwerden hatte man allein im 18. Jahrhundert evangelischerseits gedruckt und der Öffentlichkeit übergeben.²⁷

Als Ergebnis des ersten Teils meiner Ausführungen ergibt sich somit ein paradoxer Befund: Auf der einen Seite der Friedensvertrag als Reichsgrundgesetz und eine Institution wie der Regensburger Reichstag, die Rechtssicherheit und religiösen Frieden gewährleistet haben sollen; auf der anderen Seite eine Unzahl religiöser Streitfälle, bei denen es um den Religionsfrieden geht und bei denen Rechtssicherheit kaum zu erkennen ist. Um dieses scheinbare Paradox zu analysieren, möchte ich deshalb im zweiten Teil meiner Ausführungen in drei Schritten vorgehen:

26 Eberhard Christian Wilhelm von Schauroth (Hrsg.), Vollständige Sammlung aller Conclusorum, Schreiben und anderer übrigen Verhandlungen des hochpreißlichen Corporis Evangelicorum. Von Anfang des jetzt fürwährenden hochansehnlichen Reichsconvents bis auf die gegenwärtige Zeiten, Bände I–III, Regensburg 1751–1752; Nikolaus August Herrich (Hrsg.), Sammlung aller Conclusorum, Schreiben und anderer übrigen Verhandlungen des hochpreißlichen Corporis Evangelicorum vom Jahre 1753 bis 1786, Regensburg 1786.

27 Christian Gottfried Oertel, Repertorium derer gesammten Evangelischen Religions-Beschwerden welche bey dem hochpreißlichen Corpore Evangelicorum von 1720 bis 1770 theils fortgesetzt theils neuerlich angebracht worden sind aus Archival-Acten gefertigt, Regensburg 1770.



54 Jan Philips van der Schlichten, Kurfürst Carl III. Philipp von der Pfalz, Öl auf Leinwand, 1733, Reiß-Engelhorn-Museum Mannheim

- a) die Mechanismen der religiösen Streitigkeiten auf der Ebene vor Ort analysieren;
- b) die grundsätzlich unterschiedlichen Interpretationen herausarbeiten, die die beiden Konfessionen der Reichsverfassung in Bezug auf die *causae religionis* gaben;
- c) schließlich die unterschiedlichen Strategien, die evangelische und katholische Reichsstände in der Behandlung dieser Streitfragen verfolgten.

Als Ergebnis dieser Analyse soll am Ende in einigen Aspekten präziser vor Augen stehen, welche Funktion, welche Grenzen und welche Bedeutung dem Regensburger »Immerwährenden Reichstag« im Alten Reich zukamen.

3. Konfessioneller Antagonismus und Religionskonflikte auf lokaler Ebene

Bei den Religionskonflikten im Reich ist natürlich zunächst der räumliche Kontakt zwischen den Antagonisten eine grundlegende Voraussetzung. Die Westfälische Friedensordnung sah ein Zusammenleben vor allem für die paritätischen Reichsstädte und für andere Orte vor, an denen 1624 beide Konfessionen lebten, für die die Teilung des Kirchenguts oder die gleichzeitige Benutzung des Unterteilbaren (*simultaneum*) vorgesehen waren.²⁸ Lokale Verhältnisse waren dabei immer eingebettet in Beziehungen der Verflechtung und der Herrschaft. Ganz grundsätzlich kann man in diesem Zusammenhang konstatieren, dass Religionsstreitigkeiten dann besonders häufig waren, wenn die Entwicklung zum frühmodernen Territorialstaat mit eindeutigen Herrschaftsbeziehungen und Konfessionsverhältnissen nicht abgeschlossen war (*territoria non clausa*). Dann überschritten und überlagerten sich konkurrierende Herrschaftsinteressen, die sich mit lokalen Konflikten vor Ort verknüpfen konnten. Die zahlreichen kleinen Herrschaften in Franken und im Südwesten des Reichs sind hierfür klassische Beispiele.²⁹

Um die Mechanismen der religiösen Konflikte vor Ort näher zu verstehen, ist es wichtig, sich von einem modernen Religionsbegriff

in einer ausdifferenzierten Gesellschaft, in der religiöse Handlungen von anderen Subsystemen klar getrennt sind, zu verabschieden. Besonders gut analysiert ist das konfessionelle Zusammenleben in den paritätischen Reichsstädten, besonders durch die Arbeiten von Étienne François, Bernd Roeck und Paul Warmbrunn, was Augsburg angeht.³⁰ Dort war das Zusammenleben von Protestanten und Katholiken, die durch Zuzug mit der Zeit die Mehrheit bildeten, durch die paritätische Stadtverfassung genau geregelt. Konfessionszugehörigkeit war untrennbar mit einer grundlegenden, lebensbestimmenden Sinndimension verbunden, nämlich der der Familie. Mit der Familie waren geographische Herkunft, Prägungen der Kindheit, Namensgebung, Netzwerke und Institutionen der Sozialisation auf eine sich reproduzierende und tendenziell eher stabile Weise gegeben.³¹ Familie und Verwandtschaft hatten in der Vormoderne viel zahlreichere Funktionen für die Entwicklung des Einzelnen wahrzunehmen, waren damit aber auch ein vorgegebener Rahmen, der grundlegend konfessionell bestimmt war. Im familiären Rahmen reproduzierten sich die Konfessionen stets wieder neu. Zum einen war es natürlich so, dass das religiöse Zusammenleben ohne Streit oder gar Gewalt die Regel war. Gerade weil die konfessionellen Unterschiede durch Erziehung interiorisiert, verinnerlicht, waren, mussten sie nicht äußerlich ausgekämpft werden;³² in vielen Bereichen, gerade was Wirtschaft und Handel anging, spielte das differente Bekenntnis auch kaum eine Rolle.³³ Dennoch intendierte jede Konfession, Raum und Zeit für ihre Gläubigen auf ihre Weise zu strukturieren, so dass durch das Bewusstsein der Bewohner eines Ortes eine »unsichtbare« konfessionelle Grenze ging.³⁴ Das interiorisierte konfessionelle Bewusstsein ermöglichte so einerseits das Zusammenleben, implizierte aber auch Tabus, namentlich die Mischehe und die Konversion. In Augsburg waren etwa noch verbotene, heimliche sexuelle Verbindungen durch die verinnerlichten, konfessionellen Schranken bestimmt. Auch Konversionen waren selten, obwohl die Geistlichen beider Kirchen diese so sehr fürchteten. Auch sie hätten die eingespielte durchlässige und zugleich undurchlässige Grenze zwischen den beiden Konfessionsfamilien gestört und durcheinander gebracht.³⁵

28 Bernd Mathias Kremer, Der Westfälische Frieden in der Deutung der Aufklärung. Zur Entwicklung des Verfassungsverständnisses im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation vom Konfessionellen Zeitalter bis ins späte 18. Jahrhundert, (*Ius ecclesiasticum* 37), Tübingen 1989, S. 259–264.

29 Brachwitz 2011 (s. Anm. 25), S. 157.

30 Étienne François, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33), Sigmaringen 1991; Bernd Roeck, Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität (1584–1648), (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 37), Göttingen 1989; Paul Warmbrunn, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648, (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz III), Wiesbaden 1983.

31 »Die Konfession ist ja nicht nur der sakrale Eckstein der familiären Identitäten; sie ist selbst auch eine große Familie [...]«. François 1991 (s. Anm. 30), S. 222.

32 Ebd., S. 110–142.

33 Ebd., S. 223f.

34 Ebd., S. 179–190.

35 Ebd., S. 190–219 und 240f. Vgl. auch: »Doch genau wie in Augsburg lassen sich die Entspannung und Intensivierung der Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten nicht von einer Verinnerlichung der konfessionellen Identitäten trennen. Davon zeugt die entschiedene Ablehnung von Mischehen und Konversionen ebenso wie die von Generation zu Generation weitergegebene ›Misstrauenskultur, die den Christen der anderen Konfession gleichzeitig zum Nachbarn, Partner und ›Ausländer im eigenen Land‹ macht.« Ebd., S. 240.

Anders, als man es noch vor einiger Zeit gesehen hat, ist zudem aber davon auszugehen, dass die Herrschaftsträger mit ihren Verwaltungen in der Frühen Neuzeit die dörfliche Wirklichkeit höchstens teilweise durchdrungen haben. Gerade auf dem Land erfolgte das Leben der Menschen nach ihrer eigenen, von lokalen Gegebenheiten bestimmten Logik.³⁶ Auch wenn man sich vor zu starken Schematisierungen hüten muss, lassen sich doch einige Grundkonstanten des dörflichen vormodernen Weltbilds herausarbeiten. Zwar wäre es eine Übertreibung, von einem vollkommenen statischen Weltbild ohne Fortschritt und Dynamik für die Vormoderne auszugehen, dennoch waren in damaliger Sicht die materiellen Güter ebenso wie die symbolischen und immateriellen weitgehend konstant.³⁷ Menschliche Beziehungen waren durch unterschiedliche Grade menschlicher Anerkennung und Achtung, also durch Ehre bestimmt. Dabei kam die Ehre bzw. Achtung primär der entscheidenden sozialen Einheit, der hierarchisch gegliederten Großfamilie zu. Materieller Reichtum des einen und Armut des anderen waren ebenso weitgehend reziprok zueinander, wie die asymmetrischen Ehrbeziehungen. Nahm der Reichtum des Einen zu, war es zum Nachteil des Anderen; wurde einer Familie die notwendige Ehrbezeugung verweigert, forderte dies Kompensation. Familiäre Identität war aber nun mit konfessioneller Prägung tiefgehend verbunden; Kirche und religiös geprägte Institutionen wie Schulen hatten immer eine weltlich-materielle Seite, die in die Konkurrenzbeziehungen der Familien um die *limited goods* eingebettet war. Religion war so eingebettet in ein gefährdetes Netz materieller Konkurrenz und fragiler Beziehungen der Ehre und Achtung zwischen Familienverbänden, aber auch zu den religiösen örtlichen Autoritäten wie Pfarrer und Lehrer und zu den Repräsentanten der Herrschaft.³⁸ Religiöse Veränderungen waren also fast immer verbunden mit Verschiebungen im materiellen Besitz und im Geflecht der wechselseitigen immateriellen Achtung. Immer wieder ging es etwa vor Ort um Pfarrpfründen, Kirchgelder und ähnliches auf der einen Seite, Beleidigungen und Missachtungen auf der anderen Seite. Religion war in dieses System verwoben,

Konflikte ließen sich meist von denselben Personen als materielle Interessenkonflikte, als Konflikte um Ehre und Beleidigung oder auch als religiösen Streit darstellen. Religiös-konfessionelle Identitäten bildeten sich gerade entlang solcher Konfliktlinien, an die sich weitere Auseinandersetzungen anlagerten, aus;³⁹ erst dies bedingte die langdauernde Persistenz solcher religiöser, sich tendenziell auf immer mehr Einzelgegenstände beziehender Streitverläufe. Diese Verflechtungen der Religion mit Familie, materiellen Gütern und immateriellen Ehrbeziehungen ist aber nun die Erklärung nicht nur für die lange Dauer, sondern auch die Vielzahl solcher Konflikte. Konkurrierende Herrschaftsträger nahmen sich dann oft den Anliegen der Konfliktparteien an oder wurden von diesen für ihre Sache eingespannt. Ihnen stand dann eine ganze Fülle politischer Aktionsmöglichkeiten zur Verfügung, die von Streitbeilegung bis zum Gang an die Reichsinstitutionen reichte, sieht man von der Möglichkeit der Gewaltanwendung einmal ab.

4. Der konfessionelle Streit vor dem Reichstag

Zu den wichtigen rechtlichen Handlungsoptionen zählte es nun, dass sich Gruppierungen, die sich in religiöser Hinsicht bedrückt fühlten, an ihre Konfessionsverwandten mit Suppliken wandten, diese sollten sich am Reichstag ihrer Sache annehmen und für Abhilfe ihrer Beschwerden sorgen. Bei solchen Bitt- und Gravamina-schriften arbeiteten oft lokale Konfliktparteien und Herrschaftsrepräsentanten, die ihrem politischen Kalkül folgten, zusammen und gaben ihrer Eingabe eine juristische Begründung.⁴⁰ Entscheidend musste der Nachweis der Verletzung des Reichsrechts, des geschützten Herkommens sein, das besonders durch die Normaljahresregelung ein Grundprinzip des Westfälischen Religionsfriedens war. Der konfessionelle Streit vor Ort traf hier aber auf konfessionelle Protagonisten, die die Reichsverfassung, und damit die anzuwendenden Normen und Verfahren ganz unterschiedlich interpretierten.⁴¹ Der eine Regensburger Reichstag existierte nur in

36 Ulrich Rublack, »Frühneuzeitliche Staatlichkeit und lokale Herrschaftspraxis in Württemberg«, in: Zeitschrift für Historische Forschung 24 (1997), S. 347–376.

37 Zum theoretischen Konzept vgl. George M. Foster, »Peasant Society and the Image of Limited Good«, in: American Anthropologist 67 (1965), S. 293–315; eine völlige Statik der agrarischen Welt, gerade auf dem ökonomischen Gebiet, wird inzwischen freilich meist abgelehnt, vgl. Michael Kopsidis und Georg Fertig (Hrsg.), Agrarwachstum und bäuerliche Ökonomie 1640–1880: neue Ansätze zwischen Entwicklungstheorie, historischer Anthropologie und Demographie, (Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 52 [2004] Heft 1).

38 Klaus Schreiner und Gerd Schwerhoff (Hrsg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der frühen Neuzeit, (Norm und Struktur 5), Köln u.a. 1995; vgl. auch: Gerd Schwerhoff, Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650, (Konflikte und Kultur 12), Konstanz 2005; Martin Dinges, »Ehrenhändel als »Kommunikative Gattungen«. Kultureller Handel und Volkskulturbegriff«, in: Archiv für Kulturgeschichte 75 (1993), S. 359–393.

39 »Konfessionelle Identitäten bilden sich so vor allem aus den Exklusionsmechanismen bestehender Konfliktsysteme und weniger aus der Internalisierung von Glaubensinhalten.« Brachwitz 2011 (s. Anm. 25), S. 266.

40 Andreas Kalipke, »Weitläufigkeiten« und »Bedencklichkeiten«: Die Behandlung religiöser Konflikte am Corpus Evangelicorum. Kulturwissenschaftliche Perspektiven«, in: Zeitschrift für Historische Forschung 35 (2008), S. 433–437.

41 Ebd., S. 433; Gabriele Haug-Moritz, »Kaisertum und Parität. Reichspolitik und Konfessionen nach dem Westfälischen Frieden«, in: Zeitschrift für Historische Forschung 19 (1992), S. 445–482; vgl. auch: »Was man nämlich nicht wirksam und verbindlich geregelt hatte, war, auf welche Weise im Konfliktfall eindeutig entschieden und neues Recht geschaffen werden könne. Das prägte die Gestalt des Reiches in den folgenden anderthalb Jahrhunderten und führte dazu, dass sich in seinem Gehäuse Parallelwelten herausbildeten.« Barbara Stollberg-Rilinger, Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches, München 2008, S. 225.

unterschiedlichen Deutungen. Dies kann man an vier zentralen Knotenpunkten verdeutlichen:

1. Das Verhältnis von *ius reformandi* (IPO V, § 30) des Landesherrn, das ungeschmälert bestehen bleiben soll⁴² und der Normaljahresregelung (IPO V, § 31 f.).⁴³ Strittig war an dieser Regelung des *annus decretorius*⁴⁴, ob es sich nur um eine Einschränkung des sonst weiter geltenden Grundprinzips des *ius reformandi* handelte, das als Bestandteil der Landesherrschaft galt. Oder aber, ob damit das landesherrliche Reformationsrecht außer Kraft gesetzt worden sei. Zudem: wann hatte eine Konfessionspartei 1624 rechtmäßig ihren Glauben praktiziert? Konnte man in Religionsdingen abweichende Verträge geschlossen haben oder schließen? Vor allem aber hat uns die Dissertation von Ralf-Peter Fuchs gezeigt⁴⁵, dass die Normaljahresregelung in eine Rechtskultur integriert wurde, die auf dem Herkommen basierte. So waren die Restitutionen weniger von einem isolierten Stichtag, sondern von der Praxis des Zeitraums, also vor allem auch der Zeit vorher bestimmt. Häufig waren Katholiken dann erst später heimisch geworden, gerade wenn der Landesherr zum Katholizismus konvertierte. Dies begründete auch ein Herkommen und einen Rechtsanspruch; wie dieser zur Normaljahresregelung stand, war potentiell immer konfliktträchtig.
2. Ein ebenso zentraler religionspolitischer Streitpunkt in der Interpretation der Reichsverfassung war die *itio in partes*. Artikel V, § 52, IPO formulierte in der deutschen Übersetzung von 1649 folgendermaßen:
»In Religions= und allen anderen Sachen/ darinnen die Stände als ein Corpus nicht betr<ach>tet werden können/ wann auch die Ca-

tholische und Augspurgische Confession Verwandte Stände zweyerley Partheyen machen/ sollen die Streitigkeiten durch gültlichen Vergleich allein entschieden/ und die Vberstimmung nicht beobachtet werden. Belangend aber die mehrere Stimmen in Handlung der Reichsstewren/ weil solches bey gegenwertiger Versammlung nicht hat können erlediget werden/ sol es biß zu nechsten Reichstag außgestellt seyn.«⁴⁶

Bei diesem Passus war umstritten: a) bei welchen Fällen findet die *itio* statt: nur bei streng religiösen Angelegenheiten, so die katholische Interpretation, oder auch – so die Protestanten – immer dann, wenn man in zwei Körper auseinandergeht, also im Prinzip, immer wenn man das evangelischerseits möchte.⁴⁷ b) Was sind die Bedingungen, die *itio* anzuzeigen? Die Katholiken forderten Einstimmigkeit aller Anhänger der *Confessio Augustana*, nach den Protestanten sollte die Mehrheitsentscheidung unter ihnen reichen, die man für den Gesamtreichstag damit gerade außer Kraft setzen wollte. Keinesfalls sollten die Katholiken Schiedsrichter sein, ob die Protestanten in die *itio* gehen.⁴⁸

3. Damit hing eine weitere Frage zusammen, die schließlich 1719–1722 in der Zuspitzung des Streits um die Pfälzer Rekatholisierungen offen ausgetragen wurde.⁴⁹ Für die Katholiken war die Vereinbarung von 1648 der Ursprung des Ausnahmefalls der *itio*, die eben nur ein Verfahren für eine restriktiv interpretierte Anzahl von Streitfällen war. Die protestantischen Juristen sahen in der *itio* hingegen die Tradition der protestantischen Reichsstände seit dem 16. Jahrhundert, die reichsrechtlich nicht mehr majorisiert werden durften.⁵⁰ Wie man bereits in Münster und Osnabrück mitunter zwischen evangelischem und katholischem Corpus verhandelt habe⁵¹, so existierten diese konfessionellen

42 »Quantum deinde ad comites, barones, nobiles, vasallos, civitates, fundationes, monasteria, commendas, communitates et subditos statibus Imperii immediatis sive ecclesiasticis sive secularibus subiectos pertinet, cum eiusmodi statibus immediatis cum iure territorii et superioritatis ex communi per totum Imperium hactenus usitata praxi etiam ius reformandi exercitium religionis competit ac dudum in pace religionis talium statuum subditis, si a religione domini territorii dissentiant, beneficium emigrandi concessum, insuper maioris concordiae inter status conservandae causa cautum fuerit, quod nemo alienos subditos ad suam religionem pertrahere eave causa in defensionem aut protectionem suscipere illisve ulla ratione patrocinari debeat, conventum est hoc idem porro quoque ab utriusque religionis statibus observari nullique statui immediato ius, quod ipsi ratione territorii et superioritatis in negotio religionis competit, impediri oportere.« IPO, Art. V, 30, <http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/index.html>.

43 »Hoc tamen non obstante statuum catholicorum landsassii, vasalli et subditi cuiuscunque generis, qui sive publicum sive privatum Augustanae confessionis exercitium anno millesimo sexcentesimo vicesimo quarto [1624] quacunque anni parte sive certo pacto aut privilegio sive longo usu sive sola denique observantia dicti anni habuerunt, retineant id etiam in posterum una cum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt aut exercita fuisse probare poterunt. Cuiusmodi annexa habentur institutio consistoriorum, ministeriorum tam scholasticorum quam ecclesiasticorum, ius patronatus aliaque similia iura. Nec minus maneat in possessione omnium dicto tempore in potestate eorundem constitutorum templorum, fundationum, monasteriorum, hospitalium cum omnibus pertinentiis, redditibus et accessionibus. Et haec omnia semper et

ubique observentur eousque, donec de religione christiana vel universaliter vel inter status immediatos eorumque subditos mutuo consensu aliter erit conventum, nec quisquam a quocunque ulla ratione aut via turbetur.« IPO, Art. V, 31, <http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/index.html>; »Turbati aut quocunque modo destituti vero sine ulla exceptione in eum, quo anno millesimo sexcentesimo vicesimo quarto [1624] fuerant, statum plenarie restituantur. Idemque observetur ratione subditorum catholicorum Augustanae confessionis statuum, ubi dicto anno millesimo sexcentesimo vicesimo quarto [1624] usum et exercitium catholicae religionis publicum aut privatum habuerunt.« IPO, Art. V, 32, <http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/index.html>.

44 Kremer 1989 (s. Anm. 28), S. 132–152 und 256–259.

45 Ralf-Peter Fuchs, Ein Medium zum Frieden. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, (Bibliothek altes Reich 4), München 2010.

46 IPO, Art. V, 52, <http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/index.html>.

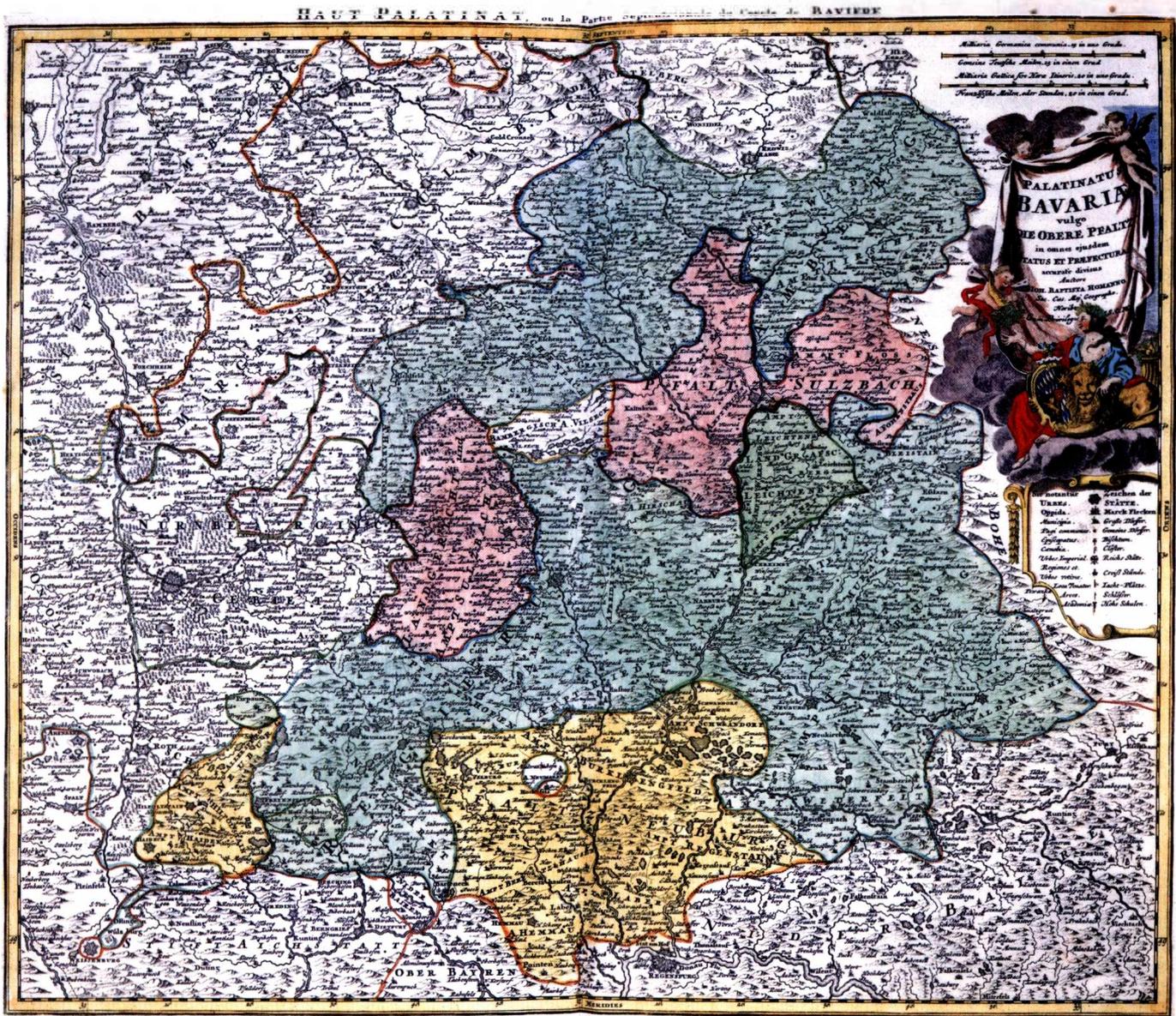
47 Kalipke 2008 (s. Anm. 40), S. 419f.; Klaus Schlaich, »Maioritas – protestatio – itio in partes – corpus evangelicorum«, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 94 (1977), S. 264–299 und 95 (1978), S. 145f. und 151–153.

48 Kalipke 2008 (s. Anm. 40), S. 420; Schlaich 1977 (s. Anm. 47), S. 155–157.

49 Karl Borgmann, Der deutsche Religionsstreit der Jahre 1719/20, (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 80), Berlin 1937.

50 Schlaich 1977 (s. Anm. 47).

51 Fritz Wolff, Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum auf dem Westfälischen Friedenskongreß. Die Einfügung der konfessionellen Ständeverbindungen in die Reichsverfassung, Münster 1966.



55 Johann Baptist Hofmann, Die Obere Pfalz, kolorierter Kupferstich, um 1716, Privatbesitz

Corpora also als rechtmäßige Reichsinstitutionen weiter fort. Die *itio* meine also, dass man *de corpore ad corpus* verhandle. Dies sei also nicht nur ein punktuelles Verfahren, sondern der Reichstag gliedere sich nicht nur in die Kurien der Kurfürsten, Fürsten und Städte, sondern auch in die beiden konfessionellen, ständig

existenten Corpora.⁵² Dieser Anspruch wurde nun in der Religionskrise um 1720 offen und explizit, unter der Führung von Berlin und Hannover, formuliert. Unter der Regie von Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn-Buchheim (1674–1746)⁵³, der auch die Interessen der kleineren katholischen Reichs-

52 »Es wird von protestantischen Juristen auf immer gleiche und vergleichbare Weise gezeigt, dass ein Präjudiz in mehrfacher Hinsicht schon vorhanden ist. Es wird gezeigt, dass ein evangelisches Corpus schon seit Urzeiten immer wieder zusammengetreten ist. Es muss aber auch gezeigt werden, dass es Beispiele dafür gibt, dass die katholischen Stände als ›Corpus Catholicorum‹ in der Vergangenheit und noch bis vor kurzem aufgetreten sind und damit implizit auch

ein ›Corpus Evangelicorum‹ akzeptiert haben.« Brachwitz 2011 (s. Anm. 25), S. 62.

53 Hugo Hantsch, Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn (1674–1746). Einige Kapitel zur politischen Geschichte Kaiser Josefs I. und Karls VI., (Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft und Kunst 2), Augsburg 1929.

stände gegen die beiden evangelischen Großmächte im Auge hatte, holte der Kaiserhof nun aber zum Gegenschlag aus: Ein kaiserliches Kommissionsdekret vom 12. April 1720, begleitet von einem scharfen Reskript Schönborns, negierte nunmehr scharf die Legitimität der Existenz eines *Corpus Evangelicorum*: Der Kaiser sei gegen seine kaiserliche und österreichische *Mildigkeit nun obnumgänglich genöthiget [...] sich gegen die Gestalt eines sich so nennenden Corporis Evangelici, folglich über dessen gebrauchenden Modum [...] von Kayserl. Amts wegen das behörige zu begehren und vorzukehren*.⁵⁴ Anlass dieser Zurückweisung war auch die Praxis des evangelischen Corpus, selbst in die Kurpfalz Kommissionen zur Beilegung der Konflikte zu entsenden.

Obwohl anfangs noch nicht alle katholischen Reichsstände diese kaiserliche Rechtsposition teilten, hatte die unterschiedliche Interpretation, ob die religiösen Corpora Teil der Reichsverfassung waren, doch eine signifikant differente Praxis zur Folge. Katholischerseits vermied man in der Folge vollständig, als Corpus aufzutreten und traf sich auch nur informell und vereinzelt.⁵⁵ Auch reagierten Kaiserhof und Katholiken nicht offiziell auf Schriftstücke des *Corpus Evangelicorum* und traten in keinen direkten Kontakt mit diesem. Musste das Wort in den Mund genommen werden, dann mit dem Zusatz *sic dictum*, um kein Präjudiz zu schaffen.⁵⁶ Deutlich unterschieden hiervon war die evangelische Praxis, die ihre Legitimität durch ein möglichst öffentliches und zahlreiches Auftreten auf dem Reichstag unterstreichen wollte. Erst in der Spätphase des Reichs unter Kaiser Joseph II. (1741/1765–1790) wich die kaiserliche Politik ein Stück von dieser Praxis ab.⁵⁷

4. Das Beharren auf den Corpora und der *itio* durch die evangelischen Stände war dadurch bedingt, dass die Katholiken sowohl unter den Kurfürsten wie unter den Fürsten am Reichstag die Mehrheit hatten und man auch den kaiserlichen Reichsinstitutionen keine konfessionelle Neutralität zutraute. Das Reichsstaatsrecht auf beiden Seiten, also vor allem die Göttinger und die Würzburger Gelehrten, und die Reichspublizistik spiegeln diese Differenzen. Auf katholischer Seite wurde, besonders bei Johann Adam von Ickstatt (1702–1776), die prinzipielle Einheit

des sakralen Reichs unter dem katholischen Kaiser betont, dem eigentlich auch eine einheitliche Religion entsprechen würde.⁵⁸ Er sprach deshalb davon, dass der katholische Glaube *religio dominans* geblieben sei. Auch nach Wiguläus Kreittmayr (1705–1790) galten das katholische *ius reformandi* und die geistliche Jurisdiktion als grundlegende Rechtsprinzipien, während den Protestanten mit *itio* und Normaljahr nur begrenzte Toleranz eingeräumt worden sei.⁵⁹ Hiervon unterschied sich die konfessionell paritätische Interpretation der Reichsverfassung der Protestanten Johann Stephan Pütter (1725–1807) und Johann Jacob Moser (1701–1785) deutlich und in allen konfessionellen Schlüsselbegriffen.⁶⁰

Hat man diese unterschiedliche Interpretation der Westfälischen Friedensordnung und der Reichsverfassung vor Augen, dann wird auch was die religiösen Fragen angeht verständlich, warum der Reichstag unter einer strukturellen Entscheidungsschwäche litt. Strittig waren ja nicht nur der Umgang mit den kontroversen Einzelmaterien, sondern auch die Zuständigkeit und die Verfahrensweise des Reichstags selbst. Diese Verfahren konnten deshalb auch nicht gewährleisten, dass sich jeder Reichsstand an dessen Ergebnisse hielt, die Verfahren konnten nach dem berühmten Konzept des Soziologen Niklas Luhmann (1927–1998) die Legitimität nicht durch ihren formalen Vollzug generieren.⁶¹ Eine der strittigen Fragen war ja auch, wer am Ende über die Verfahrensfragen selbst zu entscheiden habe. Da der Reichstag, so Barbara Stollberg-Rilinger, einer Logik der Präsenz folgte, bei der sich die wechselseitige Ehre und Anerkennung im Zeremoniell und der repräsentativen Ordnung Ausdruck verschaffte, kam es zu jener berüchtigten Fülle von Rangstreitigkeiten und zeremoniellen Konflikten, die eben der Ausdruck jener grundlegenden Divergenzen in der Sicht auf das Reich, dessen Verfassung und der Rolle der einzelnen Stände waren.⁶² Letztlich konnte der Reichstag damit aber durch den ordentlichen Vollzug des Verfahrens nur wenige religiöse Konflikte entscheiden und beilegen. Seine Bedeutung ist deshalb eher auf einer anderen Ebene zu suchen.⁶³

54 Kaiserliches Kommissionsdekret vom 12. April 1720, in: Schauroth 1751 (s. Anm. 26) II, S. 655.

55 »Die katholische Seite weigerte sich kategorisch, so gut wie sie konnte, in offiziellen Kontakt mit dem Corpus Evangelicorum zu treten und trat daher außerhalb der *itio in partes* weder selbst als Corpus Catholicorum auf, noch stand man in offiziellem Kontakt mit dem Corpus Evangelicorum.« Kalipke 2008 (s. Anm. 40), S. 422.

56 Brachwitz 2011 (s. Anm. 25), S. 60.

57 Ebd., S. 92–96 und 152–156.

58 Heckel 1978 (s. Anm. 3), S. 262f.; Brachwitz 2011 (s. Anm. 25), S. 70f. und 91; Fritz Kreh, *Leben und Werk des Reichsfreiherrn Johann Adam von Ickstatt (1702–1776)*, eines katholischen Staatsrechtslehrers der Aufklärungszeit. Ein Beitrag zur Staatslehre der Aufklärungszeit, (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge 12), Paderborn 1974.

59 Gabriele Haug-Moritz, »Kreittmayr und die Religionsverfassung des Reiches im Zeichen der Rekonfessionalisierung«, in: Richard Bauer (Hrsg.), *Wiguleus Xaver Aloys Freiherr von Kreittmayr 1705–1790: Ein Leben für Recht, Staat und Politik*, Festschrift zum 200. Todestag, München 1991, S. 141–157.

60 Brachwitz 2011 (s. Anm. 25), S. 72–76, 146f. und 155f.

61 Kalipke 2008 (s. Anm. 40), S. 440–447.

62 Stollberg-Rilinger 2008 (s. Anm. 41), S. 193–217.

63 Ebd., S. 217–225. Neben der Möglichkeit zur symbolischen Repräsentation der eigenen Ansprüche kam dem Reichstag im 18. Jahrhundert vor allem auch eine eminente Rolle als Nachrichtenumschlagsplatz zu. Vgl. ebd., S. 271; dies., »Die zeremonielle Inszenierung des Reiches, oder: was leistet der kulturalistische Ansatz für die Reichsverfassungsgeschichte«, in: Schnettger 2002 (s. Anm. 1), S. 231–246.

5. Die Handlungsstrategien der Konfessionsparteien

Betrachtet man die Fälle, in denen die evangelische Seite mit einer *itio in partes* drohte oder in denen sie tatsächlich vollzogen wurde, so kann das nicht gerade als ein Ausdruck für die Position der protestantischen Reichspublizistik gelten, dass diese im Prinzip immer und in allen Materien angewendet werden könne. Ulrich Belstler kann in seiner Dissertation über die Stellung des *Corpus Evangelicorum* in der Reichsverfassung gerade einmal acht Fälle nennen, wobei es mitunter bei der Drohung innerhalb der politischen Verhandlungen blieb.⁶⁴ Auch dort, wo sie wie 1719 im Streit um die Re-katholisierungen in der Pfalz zum Einsatz kam, betraf sie eher einen Teilaspekt der gesamten Auseinandersetzungen und war nur ein politisches Mittel unter mehreren. Noch mehr kann das natürlich für den Siebenjährigen Krieg und die Behandlung der Politik des preußischen Königs vor dem Reichstag gelten. Belstler selbst erklärt diesen sparsamen Einsatz damit, dass der Reichstag selbst nur ein Medium unter vielen im politischen Ringen war und die evangelischen Stände auch selbst untereinander oft politisch uneins waren.⁶⁵

Die Bedeutung des Reichstags auch in konfessioneller Hinsicht lag deshalb in etwas anderem. Effizient und von großer Wichtigkeit war er nämlich, so Barbara Stollberg-Rilinger, »als Nachrichtenumschlagplatz oder als Ort informeller Netzwerke der Großmächte«. ⁶⁶ Auch auf der Ebene der Territorien und Reichsstände blieben die *causae religionis* Teil eines politischen Ringens; deshalb wurden auch sie zunehmend im 18. Jahrhundert Teil des preußisch-österreichischen Dualismus, wobei der Reichstag in der Politikkonzeption der Wiener Seite lange Zeit eine tragendere Rolle spielte als für Berlin.⁶⁷ Dass es also zu keinem neuen Religionskrieg kam, ist primär den politischen Kalkülen und Interessen der Reichsstände geschuldet, in die die konfessionellen Fragen und die Gegebenheiten der Reichsverfassung eingebettet waren.

Die Tatsache der weit über 1000 evangelischen Religionsbeschwerden weist aber auch noch auf einen anderen Umstand hin. Peter Brachwitz hat gezeigt, wie diese Religionsbeschwerden die aktuellen politischen Zeitungen, dann aber ab dem 18. Jahrhundert die

eher dokumentierend-archivierenden historisch-politischen Zeitschriften speisten.⁶⁸ Die Veröffentlichung der protestantisch-politischen Religionsgravamina folgt so einer politisch-kompensatorischen und legitimierenden Handlungslogik. Öffentlich wurde der Anspruch des *Corpus Evangelicorum* untermauert, eine offizielle Reichsinstitution zu sein; der gedruckten Meldung in der Darstellung der evangelischen Seite kam ein öffentlicher Vertrauensvorschluss zu. Was gedruckt war, dem glaubte man erst einmal; verstärkend wirkte, dass die katholische Seite strikt vermied, öffentlich als *Corpus* aufzutreten. Damit war sie in der öffentlichen Wahrnehmung nicht präsent, litt ihre Rechtsposition unter einem strukturellen Defizit.⁶⁹ Gerade in den Pfälzer Religionsstreitigkeiten der 1720er Jahre mobilisierte der *Corpus Evangelicorum* alle möglichen Altfälle, bei denen man sich auf Normaljahresregelung und Restitution über Jahrzehnte nicht verständigen konnte und ging mit diesen an die Öffentlichkeit.⁷⁰

Brachwitz zeigt weiter, wie so eine direkte Linie der protestantischen Position auf dem Reichstag hin zur Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts führte. Nur diese Position war sichtbar und wurde wahrgenommen; als solche ist sie aber in das offizielle Geschichtsbild eingegangen, obwohl oft nur die protestantische Sicht auf eine konfessionelle Auseinandersetzung die Grundlage gebildet hat.⁷¹ Dieses Vorgehen hatte dabei eigentlich etwas Kompensatorisches. Gerade weil das Verfolgen der Beschwerde auf dem Reichstag oft nicht opportun war oder an der innerevangelischen politischen Uneinigkeit scheiterte, druckte man die Beschwerde, ohne sie formal weiterzuverfolgen. Dennoch hatte dieses Verfahren insofern großen Erfolg, als katholische Territorien die Veröffentlichung durch das *Corpus Evangelicorum* scheuten und vermeiden wollten; als Druckmittel konnte die Drohung der Publizität in vielen Konflikten so die lokale protestantische Position stärken. Gerade die *causae religionis* im Kontext des Immerwährenden Reichstags trugen so zu einer Herausbildung einer politischen Öffentlichkeit bei. Der Reichstag war zunächst ein Repräsentativorgan für den Kaiser und die Reichsstände. In seinem Umfeld entstand aber so eine politische Öffentlichkeit, in der auch Religionspolitik von einem breiten

64 Ulrich Belstler, Die Stellung des Corpus Evangelicorum in der Reichsverfassung, (Diss., Universität Tübingen), Tübingen 1967, S. 140–147.

65 Ebd., S. 149.

66 Stollberg-Rilinger 2008 (s. Anm. 41), S. 278.

67 Vgl. ebd., S. 227–297.

68 Brachwitz 2011 (s. Anm. 25), S. 15–59.

69 »Die katholischen Stände invisibilisierten, wenn sie sich der kaiserlichen Haltung zum ›Corpus Evangelicorum‹ anschlossen, jede gemeinsame Aktivität, die mit einem in ihrer Auffassung nicht als ständige Institution existenten ›Corpus Catholicorum‹ in Verbindung zu bringen war. Pragmatisch entstand daraus auch ein kommunikatives und letztlich institutionelles Defizit, das im späteren 18. Jahrhundert auch so wahrgenommen wurde.« Ebd., S. 92.

70 »Diese Interpretation der nie abgeschlossenen und erfüllten Restitutionsforderungen hilft auch zu erklären, warum es möglich war, um 1720 plötzlich so viele protestantische Religionsbeschwerden, aber kaum katholische zu präsentieren. Man griff einfach auf die noch offenen Restitutionsforderungen zurück bzw. griff Fälle auf, in denen zwar restituiert wurde, die Restitution aus verschiedenen Gründen keinen Bestand gehabt hatte.« Ebd., S. 121.

71 Ebd., S. 72–76. Vgl. auch: »Die protestantisch dominierten Medien etablierten und perpetuierten eine protestantische Interpretation des Reiches.« Ebd., S. 58; »Die moderne Sicht auf das Reich und die konfessionellen Corpora wurde jedenfalls durch die Autorität der Sichtbarkeit wenn nicht gar bestimmt so doch entscheidend heuristisch vorgeprägt.« Ebd., S. 296.

Publikum diskutiert wurde; ein Schritt hin zur bürgerlichen Öffentlichkeit wurde auf diese Weise vollzogen.⁷²

6. Schluss

Wir sind ausgegangen von dem scheinbaren Gegensatz, dass als spezifische Leistung der Reichsverfassung die Funktion, religiösen Frieden zu gewährleisten, behauptet wird, dass aber andererseits eine erstaunlich hohe Zahl an Konfessionskonflikten noch das gesamte 18. Jahrhundert im Reich durchzieht.

- a) Die religiösen Konflikte speisten sich in der Regel aus einer lokalen Konfliktdynamik, die von den territorialen Obrigkeiten zwar mitunter benutzt oder gelenkt werden konnte, die aber in der Regel ihrer Eigengesetzlichkeit folgte. Noch das ganze 18. Jahrhundert hindurch war dabei Religion eng mit Ehre und Anerkennung, aber ebenso mit materiellen Gütern verbunden, um deren Teilhabe Rivalitäten und Konflikte leicht entstehen konnten.
- b) Auf der Ebene des Reichs interpretierten Katholiken und Protestanten die zentralen Gegebenheiten und Verfahren der Reichsverfassung unterschiedlich; in den zeremoniellen Konflikten kamen differente Konzeptionen von Reichstag und Reich zum Ausdruck, die bis zum Ende des Reichs nicht mehr überbrückt werden konnten.

- c) Im Umgang mit religiösen Beschwerden verfolgten deshalb protestantische und katholische Reichsstände signifikant unterschiedliche Strategien, die nicht zuletzt ihren Grund in differenten Konzeptionen von den zentralen Reichsinstitutionen hatten. Während die Katholiken es peinlich vermieden, als eigenständiger Korpus aufzutreten und den Kaiser und den kaiserlichen Hofrat für zuständig erklärten, versuchten die Protestanten, ihre Positionen durch den Gang an die Öffentlichkeit sichtbar zu machen, damit aber auch ihre Stellung als *Corpus Evangelicorum* und damit ihre Verfassungsinterpretation zu untermauern.

Die Behandlung religiöser Konflikte durch den immerwährenden Reichstag kann somit als *pars pro toto* für dessen Funktionsmechanismen und dessen Bedeutung im politischen Gefüge Europas stehen. Indem dort Konflikte um Verfassungsverständnis und politische Bedeutung symbolisch zum Austrag kamen, die in den Ansprüchen Wiens, Berlins, Hannovers, Dresdens, Münchens und anderswo ihren Grund hatten, tat man sich in Regensburg häufig schwer, durch formelle Verfahren allgemein akzeptierte Entscheidungen und Lösungen herbeizuführen. Eine Drehscheibe der Politik war der Reichstag dennoch, wichtig für den Nachrichtenaustausch und die Ausbildung politischer Öffentlichkeitsarbeit. In der Hülle des Alten hat sich so Neues vorbereitet. Auch in dieser Hinsicht war der Reichstag ein getreuer Spiegel des Heiligen Römischen Reiches als ganzem.

72 Die Strategie der Sichtbarmachung der Beschwerden durch die Publizistik im Umfeld der protestantischen Reichsstände war jedenfalls die Bedingung und Grundlage, auf der sich eine kritische Öffentlichkeit formieren konnte. Vgl. ebd., S. 15f. – Klassisch zur Entstehung der bürgerlichen Öffentlichkeit im

18. Jahrhundert: Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, (ursprünglich als Habilitationsschrift 1962 erschienen), Neuauflage, Frankfurt 1990.