

Politisches Kalkül und religiöse Entscheidung im Konfessionszeitalter¹

Von Eike Wolgast

Religion und Politik sind im 16. Jahrhundert wie in keiner anderen Epoche der Neuzeit ineinander verwoben – nahezu jedes politische Problem enthält religiös-konfessionelle Elemente, notfalls werden sie implantiert; ebenso sind Theologie und Konfession ohne unmittelbare Verbindung zur Politik in jener Zeit nicht denkbar. Beide Faktoren können in unterschiedlichen Beziehungen zueinander stehen: kooperativ, subordinativ oder konfrontativ.

Das Thema soll in sieben Abschnitten behandelt werden: 1. Das Beispiel Straßburg 1548 – 2. Luther und die Politik – 3. Die Reformation als Gemeindereformation und als Akt obrigkeitlichen Handelns – 4. Die Bedeutung der Entscheidung für oder gegen die Reformation – 5. Die Verbindung von Glaubensentscheidung und politischem Kalkül – 6. Politik und Religion in der Reichskrise 1546 bis 1548 – 7. Ausblick: 1555 und 1648.

1. Das Beispiel Straßburg 1548

Ich beginne mit einem besonders eindringlichen Beispiel der Konfrontation religiöser und politischer Anschauungsweise, das seine Dramatik nicht zuletzt daraus bezieht, daß die Protagonisten der Auseinandersetzung von derselben Glaubensbasis ausgingen: der Kampf um das Interim in Straßburg.² Der Stättmeister Jakob Sturm, der Straßburg auf dem Geharnischten Reichstag vertrat, hatte dort durchaus versucht, das Interim zu verhindern. Er hatte dennoch

¹ Der Vortrag wurde im September 2004 in Wittenberg im Rahmen eines von der Luther-Gesellschaft veranstalteten Seminars über „Glaube und Macht“ gehalten; das Seminar schloß den Besuch der Sächsischen Landesausstellung in Torgau ein. Im folgenden sind nur Zitate nachgewiesen, für weitergehende Erörterungen und Nachweise sei hingewiesen auf folgende Veröffentlichungen des Verfassers: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände, Gütersloh 1977; Einführung der Reformation als politische Entscheidung, in: Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten, hg. von Hans R. Guggisberg und Gottfried G. Krodel unter Mitarb. von Hans Füglistner, Gütersloh 1993, 465–486; Die deutschen Territorialfürsten und die frühe Reformation, in: Bernd Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998, 407–434; Die Religionsfrage auf den Reichstagen 1521 bis 1550/51, in: Winfried Becker (Hg.), Der Passauer Vertrag von 1552, Neustadt/Aisch 2003, 9–28.

² Zum Folgenden vgl. Thomas A. Brady, Protestant Politics: Jacob Sturm (1489–1553) and the German Reformation, Atlantic Highlands, N. J. 1995; ders., Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation, Berlin 1996; Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation Bd. 4/2, Straßburg 1933.

nichts erreicht, die Kommune sollte wie alle evangelischen Reichsstädte ohne Veränderungen oder Abstriche auf das Interim verpflichtet werden. Martin Bucer, der führende Straßburger Theologe, sprach sich vehement gegen jeden Kompromiß aus. Das Interim war für ihn „ein ganzer Abfall von Christo“. Statt vor der weltlichen Gewalt zu kapitulieren, sollte den Einwohnern Buße und Umkehr gepredigt werden, um damit weitere Strafen Gottes abzuwenden. Bucer verlangte voraussetzungsloses Vertrauen auf Gott und sein Wort: „Darüber gehe es dann äußerlich, wie es wolle – obwohl es beim Gehorsam gegenüber Gott nicht übel gehen kann, denn alles Unglück kommt allein deshalb über die Menschen, weil sie ihre fleischlichen Reden und Interessen dem Wort und Rat Gottes entweder vorziehen oder damit vermischen.“³ Gegenüber dieser Entschlossenheit, den Glaubensaspekt unbedingt und ohne Abstriche an die erste Stelle des Verhaltens und Handelns zu rücken, wies der Stättmeister auf die politischen Implikationen hin: „Wir sind nicht die, um deren Rettung willen der Allmächtige besondere Wunderzeichen tun“⁴, d. h. uns vor der kaiserlichen Ungnade schützen wird. Widerstand gegen die kaiserliche Macht ist hoffnungslos; offensichtlich stand das Beispiel der Stadt Konstanz, die wegen ihrer Interimsverweigerung in die Acht erklärt und ihrer Freiheit beraubt wurde, Sturm und seinen Anhängern vor Augen. Für ihn gab es daher nur einen Weg, um der Verantwortung für das Gemeinwesen gerecht zu werden: Verhandlung, Arrangement und Kompromiß, um die städtischen Freiheiten und die Privilegien zu retten und damit auch die Substanz der Religion zu bewahren. Beide Kontrahenten faßten ihre Positionen zusammen. Bucer erklärte: „Die Erde gehört unserem Herrgott, und unser Vaterland ebenfalls“ – deshalb dürfen am Glaubensstand und am evangelischen Kirchenwesen keine Abstriche gemacht werden. Sturm setzte dagegen: Gott spricht zum Individuum, nicht zur Körperschaft; wichtiger, als in Kompromißlosigkeit alles aufs Spiel zu setzen, war für ihn, dass „doch wenigstens etwas erhalten bliebe“.⁵ Die Konfrontation endete bekanntlich mit der Entlassung Bucers und mit der Annahme eines abgemilderten Interims.

Im Straßburger Konflikt zwischen dem Theologen und dem Politiker finden wir das Dilemma abgebildet, das Max Weber 1919 in seiner berühmten Schrift „Politik als Beruf“ in das Begriffspaar von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik gefaßt hat. Die Gesinnungsethik orientiert sich auf die Frage: Was ist ethisch geboten? Der Urteilsmaßstab sind normative Pflichten, nicht die Folgen des Tuns. Der Christ tut recht und stellt Gott den Erfolg anheim. Dagegen orientiert sich die Verantwortungsethik, die durchaus auch die normativen Pflichten kennt, an den pragmatischen Pflichten, der Verantwortung für die möglichen Folgen des Tuns. Der Handelnde hat für die – voraussehbaren – Folgen seines Handelns aufzukommen. Was dem einen als Dokumentation

³ Zitiert nach *Martin Greschat*, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, 229.

⁴ Politische Correspondenz (s. Anm. 2), 1061.

⁵ A. a. O., 1136, Anm. 6.

unbekümmert-vorbehaltenen Gottvertrauens erscheint, ist für den anderen nichts als Fahrlässigkeit, ja ein mutwilliges Gottversuchen.

2. *Luther und die Politik*

In der Prioritätensetzung Glaubensentscheidung versus politisch-opportune Entscheidung verhielt sich Luther zeitlebens wie Bucer 1548. Er verlangte unbedingtes Gottvertrauen statt menschlicher Planung und Vorbereitung auf den Ernstfall. Luther war kein Politiker und wollte keine politischen Ratschläge geben, sondern sah sich als seelsorgerlicher Ratgeber für Christen im obrigkeitlichen Amt. In seinen Aussagen zu politischen Fragen hielt er sich an die biblischen Weisungen und verlangte in allen weltlichen Bezügen den Gehorsam der Untertanen gegenüber ihrer Obrigkeit. Brisant war für die Politiker, die er beriet, daß Luther bis 1530 auch die Territorialfürsten und Stadtmagistrate im Untertanenstatus sah, und zwar gegenüber dem Kaiser. Allerdings ließ er sich in diesem Verständnis der Reichsverfassung im Oktober 1530 dahingehend korrigieren, daß die Fürsten Obrigkeiten aus eigenem Recht und nicht dem Kaiser untergeordnet waren, mithin eine eigene, an Röm 13,1 gebundene Herrschaftslegitimation besaßen. In der Praxis hat Luther gleichwohl auch in der Folgezeit im wesentlichen an seiner klaren Unter- und Überordnung auf allen Ebenen weltlicher Hierarchie festgehalten.

Der Untertanenstatus verbot Ungehorsam und gewaltsame Abwehr zugefügten Unrechts – auch der unwürdige und seine Stellung mißbrauchende Amtsträger war hinzunehmen als Strafe Gottes. Selbst ihm gegenüber galt, daß im Gehorsam gegen die Obrigkeit Gehorsam gegenüber Gott bezeugt wurde. Abwehr und Sturz der Tyrannen waren allein Gott zu überlassen. Allerdings folgte aus dem strikten Gehorsamsgebot nicht die Verpflichtung zu bedingungslosem Gehorsam. Befehle, die gegen Gottes Gebot verstießen, durften nicht befolgt werden. In diesem Fall galt die *clausula Petri* (Apg 5, 29) als Korrektur von Röm 13,1: „Du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen“ – Gottesgehorsam und Menschengehorsam traten auseinander. Gewissenszwingenden Befehlen durfte nicht gehorcht werden; im Gegenteil mußte gegen sie protestiert und der Befehlsgeber auf seinen Verstoß gegen das göttliche Gebot hingewiesen werden. Diesen Wortprotest verstand Luther durchaus als Handlung aktiven Widerstands. Nur durfte über den Wortprotest nicht hinausgegangen werden, sondern die Folgen von Befehlsverweigerung und Wortprotest waren ohne Gegenwehr hinzunehmen. Lediglich für die Auswanderung als Alternative zum Leiden fand Luther eine biblische Abstützung.

Ein politisches Kalkül durfte die Prüfung der Sachlage nicht beeinflussen. Für die Untertanen galt, daß sie sich im Zweifel für den Gehorsam zu entscheiden hatten und – etwa im Kriegsfall – auf eine eigene Untersuchung der Frage, ob es sich um einen ungerechten Krieg handelte, verzichten mußten. Für die evangelische Obrigkeit eröffnete die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre einen

Ausweg: Wurde der Fürst in seiner Eigenschaft als Christ um seines Glaubens willen angegriffen, mußte er sich als Christ verhalten. Wurde er in seiner Funktion als Obrigkeit angegriffen, mußte er um der ihm von Gott anvertrauten Untertanen willen die Aggression abwehren.

In den politischen Krisen seiner Zeit hat Luther nahezu immer zum Abwarten geraten und sah die Extremsituation, die Letztentscheidungen verlangte, eigentlich nie gekommen. Vorbereitungen für den Ernstfall zu treffen, war für ihn ein Zeichen, daß es an Gottvertrauen fehlte. Die Politiker wies er bei derartigen Planungen darauf hin, daß sie sich anmaßen, Gott in die Karten zu schauen, und sein Eingreifen nicht abwarten wollten. Vor allem unter Kurfürst Johann von Sachsen (1525–1532), auf den er beträchtlichen Einfluß ausübte, behinderte Luther mit derartigen Ratschlägen nicht selten politische und militärische Vorbereitungen auf den Ernstfall, sehr zum Ärger vor allem des zur Aktivität drängenden Landgrafen Philipp von Hessen, der denn auch einmal den Unterschied von Theologen und Politikern so charakterisierte: „Predige, Luther, so will ich dieweil sehen, daß man die Pferde sattle.“⁶

Um ein konkretes Beispiel für Luthers unmittelbares Einwirken auf die Politik der evangelischen Stände zu geben: In der für die evangelische Partei politisch günstigen Situation von 1532 hat Luther dringend dazu geraten, den angebotenen Religionsfrieden auf der Basis der kaiserlichen Vorschläge ohne eigene Nachforderungen abzuschließen. Er sah in der *pax politica* ein Geschenk Gottes, das nicht durch Bedingungen herabgewürdigt oder gar in Frage gestellt werden durfte. Die von den evangelischen Unterhändlern verlangte *inclusio futurorum*, die Einbeziehung der zukünftigen Anhänger der Confessio Augustana in den Religionsfrieden, lehnte Luther strikt ab. Für ihn war der Frieden, so wie er den gegenwärtigen evangelischen Fürsten und Städten angeboten wurde, eindeutig das höhere Gut; die Zukunft war Gott zu überlassen. Die evangelischen Politiker wiesen allerdings diese Sichtweise zurück, da „dasjenige, so Doktor Martinus und die anderen Gelehrten in Wittenberg in ihrem Ratschlag und Bedenken zugelassen, mit Gott und Gewissen nicht bewilligt noch angenommen werden könne“.⁷ Gegen den Gewissensrat Luthers stellten sie ihr eigenes Gewissen und verwarfen die theologische Unterweisung aus Wittenberg als der Situation nicht entsprechend. Schließlich einigten sich die Vermittlerfürsten, die evangelische Partei und der Kaiser auf einen allgemein gehaltenen Text, der nur die gegenwärtigen Verhandlungspartner aufführte, aber das Problem in die allgemeine Landfriedensformel auflöste: Kein Reichstand durfte den anderen „des Glaubens noch sonst keiner anderen Ursache halb befehden, bekriegen, berauben, fangen, überziehen, belagern“ usw.⁸ Befristet war diese Religionsschutzklausel bis zum General- oder Nationalkonzil bzw. bis zu einer anderen Reichsversammlung. Letztlich hatte sich damit Lu-

⁶ WA. TR 2, Nr. 1476 (Aufzeichnung von 1532).

⁷ Georg Mentz, Johann Friedrich der Großmütige, Bd. 1, Jena 1903, 50.

⁸ DRTA. JR 10, 1513.

thers unpolitischer Rat, die Situation nicht auszunutzen, sondern das kaiserliche Angebot als Gabe Gottes zu akzeptieren, durchgesetzt. Landgraf Philipp war darüber so verärgert, daß er dem Frieden nicht sofort beitrug, sich ihm allerdings auch nicht auf Dauer verweigerte.

3. *Die Reformation als Gemeindereformation und als Akt obrigkeitlichen Handelns*

Mit der reformatorischen Bewegung, ausgelöst durch die 95 Thesen, war zu Beginn des 16. Jahrhunderts etwas grundstürzend Neues in das Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft getreten. Seit vielen Jahrhunderten befanden sich im Abendland – bei allen jeweils aktuellen Schwierigkeiten – Staat und Kirche, Religion und Politik, Glaube und Macht in Harmonie. Die gemeinsame Basis wurde nur zeitweise und eher am Rande angefochten – zu denken wäre hier an die Bewegungen der Katharer und Waldenser im 13. Jahrhundert, an Wiclif und die Lollarden Ende des 14. Jahrhunderts und an die hussitische Bewegung im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts. Die von Wittenberg ausgehende neue Bewegung zu Beginn des 16. Jahrhunderts erfaßte binnen weniger Jahre in Mitteleuropa Massen und forderte Entscheidungen: Entscheidung des einzelnen für die eigene Person, Entscheidung der Obrigkeit in Territorien und Reichsstädten für ihre Untertanen und Bürger. Eine neutrale Mittelposition, wie sie Erasmus und die Humanisten zu behaupten versuchten, wurde vom Entscheidungszwang rasch zerrieben.

Die Reformation begann als Gemeindereformation, d. h. als unorganisierte Predigtbewegung. Es ließe sich auch formulieren: Ein überzeugender Prediger, Geistlicher oder Laie, auf jeden Fall eine charismatische Persönlichkeit, sammelte eine Anhängerschaft um sich, der er die Grundzüge der neuen Theologie vermittelte: Evangeliumspredigt ohne Berücksichtigung menschlicher Tradition, Rechtfertigung durch den Glauben, der mündige Laie. Als äußere Kennzeichen dafür, daß eine Gemeinde evangelisch geprägt war, galten das Abendmahl unter beiden Gestalten, deutsche Form von Liturgie und Gottesdienst, Verwerfung der Bilderanbetung, Zölibatsbruch und Klosteraustritt. In den Städten fand zudem rasch eine Entklerikalisierung des öffentlichen Lebens statt, insofern die Angehörigen des geistlichen Standes das Bürgerrecht erwerben mußten und ihre ökonomischen Privilegien ebenso verloren wie den geistlichen Gerichtsstand. Auch die Sozialfürsorge in Gestalt des Gemeinen Kastens fiel in die städtische Kompetenz.

Für das endgültige Schicksal der Gemeindereformation gab es zwei Optionen: 1) Die Gemeindereformation wurde unterdrückt und die von ihr betroffenen Orte wurden wieder strikt altkirchlichen Lehren und Organisationsformen unterworfen. Einen Markstein setzte vielfach der Bauernkrieg 1525, für dessen Ausbruch die neue Lehre verantwortlich gemacht wurde – als Wurzel des Aufruhrs, erst gegen die Geistlichen, dann gegen die weltlichen Obrigkeit.

ten gerichtet. 2) Anderenfalls wurde die Gemeindereformation abgelöst durch die obrigkeitlich organisierte Reformation. In der ersten Generation der Reichsfürsten nach Beginn der reformatorischen Bewegung gab es allerdings mehrere fromme Traditionalisten, die eine dritte Möglichkeit zuließen. Ihre Politik war vor allem darauf ausgerichtet, Ruhe und Ordnung in ihren Territorien zu bewahren, die alten Institutionen wie Klöster und Pfarreien, Gefälle und Abgaben wenigstens formal zu schützen und aufrechtzuerhalten, im übrigen aber die evangelische Predigt und die Herausbildung evangelischer Gemeinden nicht zu behindern. Zu dieser Fürstengruppe zählten die Kurfürsten von Sachsen und von der Pfalz, Friedrich der Weise und Ludwig V., die sich bis zu ihrem Tod 1525 bzw. 1544 nicht entschieden und entsprechend ihr Land religiös-kirchlich mehr oder weniger sich selbst überließen; ferner Heinrich V. von Mecklenburg und Barnim XI. von Pommern, die nach über einem Jahrzehnt des Zögerns erst 1533 bzw. 1534 mit dem Abendmahls Empfang unter beiden Gestalten ihren Bekenntniswechsel dokumentierten.

Ihnen standen die Vorkämpfer des alten Glaubens gegenüber, Kurfürst Joachim I. von Brandenburg, Herzog Georg von Sachsen, die bayerischen Herzöge Wilhelm V. und Ludwig X. (geleitet von ihrem Kanzler Leonhard von Eck), Heinrich d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel und – lange Zeit eher nolens als volens – Kardinal Albrecht von Mainz und Magdeburg. Johann von Sachsen, Philipp von Hessen und Ernst von Braunschweig-Lüneburg zählten dagegen zu denjenigen Fürsten, die frühzeitig die Gemeindereformationen in ihren Ländern organisatorisch auffingen und durch vereinheitlichende Regelungen einhegten. Zum Aufbau eines neuen Kirchenwesens sahen sie sich legitimiert durch den Abschied des Speyerer Reichstags von 1526, der die Forderung Karls V., endlich das Wormser Edikt zu exekutieren, mit der bekannten Verantwortungsformel relativierte: Jeder Fürst solle in Sachen, das Wormser Edikt betreffend, „für sich also leben, regieren und halten, wie ein jeder solches gegen Gott und Kaiserliche Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten“. Mit dieser Erklärung zog sich das Reich von einer autoritativen Regelung der Religionsfrage, wie sie 1521 versucht worden war, zurück – Religions- und Kirchenfragen wurden vorübergehend zur Sache des einzelnen Reichsstandes. Zwar erhielt dieser 1526 nicht ein *ius reformandi*, jedoch wurde ihm offiziell anheimgestellt, mit dem Wormser Edikt nach Belieben umzugehen. Besonders die Formel der „Verantwortung vor Gott“ diente in den nächsten Jahren zur rechtlichen Absicherung der Glaubensänderungen. Deshalb versuchte die Reichstagsmehrheit schon 1529, die Konzession zurückzunehmen, provozierte damit aber nur die Protestation der Betroffenen.

Eine Sonderform von obrigkeitlicher Einführung der Reformation bestand in der staatlich organisierten Umgestaltung eines bis dahin intakt gebliebenen, von der Landesherrschaft notfalls mit Repression intakt gehaltenen Kirchenwesens. Vorangegangene Gemeindebildung war in solchen Territorien nicht oder nur in der Illegalität möglich gewesen. Bei diesem Modus der Reformationseinführung wurde gleichmäßig und gleichzeitig die Konfessionsänderung

ohne Vorbereitung durch eine Gemeindereformation auf das ganze Territorium erstreckt. Beispiele für diese Sonderform sind Württemberg 1534, Kurbrandenburg und das herzogliche Sachsen 1539 sowie Braunschweig-Wolfenbüttel 1542. Auslösende Faktoren waren Regentenwechsel oder die Eroberung bzw. Rückeroberung des Landes. Politisches Kalkül der Machtsteigerung für die eigene Religionspartei und persönliche Glaubensentscheidung lassen sich in diesen Fällen noch weniger trennscharf bestimmen als sonst.

4. Die Bedeutung der Entscheidung für oder gegen die Reformation

Die Letztentscheidung über Konfessionsänderung oder Beibehaltung des religiös-kirchlichen Status quo traf in den Territorien der Landesfürst; in den Reichsstädten fiel die Entscheidung häufig nach einer Bürgerbefragung. Der Entschluß zur Religionsveränderung bedeutete immer auch eine politische Entscheidung, unabhängig von den persönlichen Beweggründen des Entscheidungsträgers. Karl V. hatte in Worms durch sein persönliches Bekenntnis und durch das Edikt eindeutig gegen die reformatorische Bewegung Stellung bezogen. Auch wenn die Protestanten dies letztlich bis 1546 nicht wahrhaben wollten, war er damit frühzeitig zum Haupt einer Konfessionspartei geworden. Eine Entscheidung für den neuen Glauben war seit 1521 mithin immer auch eine Entscheidung gegen den Kaiser und für eine politische Sonderexistenz im Gefüge des Reiches. Allerdings stand seit Anfang 1531 mit dem Schmalkaldischen Bund eine Organisation zur Verfügung, die ihren Mitgliedern Beistand für den Fall versprach, daß „wir von wegen der christlichen, billigen und rechtmäßigen Sachen ... von jemandem wollten überzogen, vergewaltigt oder beschwert werden“.⁹

Die politische Dimension der religiösen Entscheidung konnte von den Fürsten nicht außer acht gelassen werden. In der Regel wurde versucht, sie durch betonte Kaiser- und Reichsloyalität auszugleichen oder wenigstens zu minimalisieren, etwa durch die Bereitschaft, Türkenhilfe ohne Bedingungen zu leisten oder keine Verbindungen mit dem Ausland, insbesondere Frankreich, einzugehen. Als eine Art Kompensationshandlung stellte sich auch das Verhalten der evangelischen Reichsstände gegenüber „Drittgläubigen“ dar, insbesondere den Täufern. Auf diesem Feld konnten sie – in einer Mischung von echter Glaubensüberzeugung, politischem Kalkül und Opportunismus – ohne eigene Beschädigung ihre Kaiser- und Reichsloyalität demonstrieren. Die Zustimmung der evangelischen Stände zum Reichsmandat gegen die Täufer vom 23. April 1529 war geeignet, das Skandalon der Protestation, durch die sich die evangelische Minderheit noch kurz zuvor deutlich von dem Beschluß der Mehrheit abgesetzt hatte, in seiner Bedeutsamkeit abzuschwächen. Die Distanzierung von den Täufern trennte die evangelische Partei von einer kompromit-

⁹ Ekkehart Fabian (Hg.), Die Schmalkaldischen Bundesabschiede 1530–1532, Tübingen 1958, 39.

tierenden geistigen Nachbarschaft und führte zu wünschenswerter Übereinstimmung mit den altkirchlichen Reichsständen. Damit konnte zugleich der an sich durch die Konfessionalisierung schwindende Vorrat an konsensuellen Auffassungen und Akten vergrößert werden. In analoger Weise ließen die Lutheraner 1529/30 die Zwinglianer als „Sakramentierer“ fallen, um ihre eigene Reputation bei den Altkirchlichen zu verbessern.

Hauptvertreter einer derartigen Kompensationspolitik waren in der ersten Jahrhunderthälfte durchgängig Kursachsen, Brandenburg-Ansbach und die Reichsstadt Nürnberg. Philipp von Hessen kalkulierte dagegen das politische Element der Konfessionsentscheidung bewußt ein, so daß seine Religionspolitik häufig auch einen stark antikaiserlich-antihabsburgischen Akzent besaß, jedenfalls bis er wegen seiner Eheaffäre vorübergehend seine Politik neu orientierte. Um die kaiserliche Verzeihung für seine Doppelehe zu erhalten, opferte er seine Handlungsfreiheit und sorgte dafür, daß zwei wichtige potentielle Verbündete der Schmalkaldener, Jülich-Cleve und Kurköln, von ihren Glaubensgenossen im Stich gelassen wurden.

Galt die Gleichsetzung von Konfessionsänderung und antikaiserlicher Option, auch wenn dies nicht gewollt wurde, so galt nicht umgekehrt, daß die Entscheidung gegen die Reformation mit Loyalität gegenüber Habsburg identisch war. Die bayerischen Herzöge verbanden ihr antievangelisches Verhalten bis 1546 fast durchgängig mit antihabsburgischer Politik, was 1531 sogar zu einem Bündnis mit Kursachsen und Hessen führte, um gemeinsam dem Kaiserbruder Ferdinand die Anerkennung seiner Wahl zum römischen König zu verweigern. Dagegen standen Heinrich von Wolfenbüttel und Georg von Sachsen für eine gleichermaßen antievangelische und prohabsburgische Politik ein. Erst recht galt dies für die geistlichen Reichsfürsten, da sie gegen reformatorische Vorstöße auf den Schutz von Kaiser und Reich besonders angewiesen waren, um nicht mit ihrer kirchlichen auch ihre politische Existenz zu verlieren.

Das Entscheidungsverhalten der meisten evangelischen Fürsten zeigte, daß sie sich der außerreligiösen Komponente ihrer Kirchenpolitik durchaus bewußt waren. Vor allem in den zwanziger Jahren wurde der Zeitpunkt für den Glaubenswechsel häufig der rechtlich-politischen Konstellation angepaßt. Bis 1521 war die Lage rechtlich ungeklärt gewesen, eindeutige Neuerungsverbote ergingen 1521, 1529 und 1530. Eine rechtlich offene Situation bestand mithin nur zwischen den beiden Speyerer Reichstagen 1526 und 1529, und entsprechend häufig wurde die Verantwortungsformel von 1526 herangezogen, um die Umgestaltung des Kirchenwesens zu legitimieren.

Zeitlich befristeten Schutz bewirkten die Bestätigungen des jeweiligen konfessionellen Status quo durch Kaiser und Reich. Viermal ergingen solche Garantien: 1532 (Nürnberger Religionsfrieden), 1539 (Frankfurter Anstand), 1541 (Regensburger Reichsabschied) und 1544 (Speyerer Reichsabschied). Allerdings erstreckte sich die Garantie jeweils nur bis zum General- oder Nationalkonzil bzw. einer Reichsversammlung und erlosch mithin 1545, als das Trienter Konzil endgültig berufen wurde.

Zur politischen Dimension einer Entscheidung für die Reformation gehörte auch der Zwang zur Neuorientierung in reichsständischen Zusammenhängen. Die Erbinungen und Erbverbrüderungen blieben zwar bestehen, aber die politischen Beziehungsgeflechte lösten sich auf und mußten durch neue ersetzt werden. So verlor Hessen seinen Platz in der Kooperation von Herzogtum Sachsen, Trier, Pfalz und Braunschweig-Wolfenbüttel und knüpfte stattdessen neue Verbindungen zu Kursachsen, Braunschweig-Lüneburg und den oberdeutschen Reichsstädten. Die Pfalz büßte ihren Einfluß auf die Hochstifte Worms und Speyer ein, ebenso die Pfandschaft der Landvogtei Hagenau und verlor nach ihrem Wechsel zum Calvinismus auch noch die lutherischen Reichsritter im Odenwald und im Kraichgau sowie die unterdessen lutherisch gewordenen südwestdeutschen Reichsstädte. Die Pfälzer Kurfürsten kompensierten diese Verluste an informellen Herrschaftsverbindungen durch den Aufbau internationaler Beziehungen.

In Krisensituationen gemeinsamer Bedrohung konnten aber in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert immer wieder auch überkonfessionelle Verbindungen begründet werden, bei denen die Religionsfrage explizit ausgeklammert wurde. Im Fürstenaufstand 1552 konstituierte sich der Heidelberger Bund der vier rheinischen Kurfürsten, Bayerns und Württembergs zur Aufrechterhaltung der Neutralität und zur Vermittlung zwischen den Streitparteien. Jeder Bündnispartner verpflichtete sich, daß er den anderen „bei seiner Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnung und Zeremonien ruhiglich bleiben lassen und wider seinen Willen, Verstand, Consciencz oder Gewissen nicht dringen, beschweren, irren, hindern noch verachten soll“.¹⁰ Als nach der Reichsexekution gegen Donauwörth 1608 reformierte und lutherische Reichsstände die Union gründeten, wurde im Vertrag von Ahausen ausdrücklich festgelegt, daß „diesen vertraulichen Verein nicht hindern soll, daß in etlichen Religionspunkten ungleicher Verstand sein möchte“.¹¹

5. Die Verbindung von Glaubensentscheidung und politischem Kalkül

Die Bedeutung des politischen Faktors für die religiöse Entscheidung führt zu der Frage nach den vorrangigen Motiven für den Entschluß, die Reformation einzuführen. Der religiöse Impetus wird nicht in Zweifel gezogen werden dürfen, vor allem da letztlich bis 1555 die religiöse Abweichung gemäß dem Wormser Edikt, das nie aufgehoben wurde, reichsrechtlich mit Strafe bis zur Acht bedroht blieb, auch wenn dieses Urteil mehrfach bis zum Konzil suspendiert wurde. Das Beharren im alten Bekenntnis bzw. die Rückkehr zu ihm nach der Phase der Gemeindereformation war auf jeden Fall politisch die sicherere Ent-

¹⁰ August von Druffel (Hg.), Beiträge zur Reichsgeschichte Bd. 4, München 1896, 283, Anm. 1.

¹¹ Gottfried Lorenz (Hg.), Quellen zur Vorgeschichte und zu den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges, Darmstadt 1991, 70 f.

scheidung. Die Nachhaltigkeit des religiösen Faktors bei der Konfessionsentscheidung wurde 1547/48 demonstriert – die gefangenen Hauptleute des Schmalkaldischen Bundes, Johann Friedrich von Sachsen und Philipp von Hessen, waren nicht bereit, ihre Situation dadurch zu verbessern, daß sie besonderes religiöses Entgegenkommen zeigten, geschweige denn die Konversion zum alten Glauben in Erwägung zogen. Auch sonst kehrte kein evangelischer Fürst 1546/47 zum alten Bekenntnis zurück – außer Friedrich II. von der Pfalz, der gerade erst mit der Einführung der Reformation in seinem Lande begonnen hatte.

Neben die religiöse Überzeugung traten allerdings andere Elemente, die eine Entscheidung für die Reformation begünstigen konnten. Da ist zum einen der ökonomische Bereich. Die Einführung der Reformation ermöglichte die Einziehung des Kirchengutes, wenngleich es selten ganz zur Disposition des Fürsten stand, da häufig die Stände an seiner Verwaltung beteiligt werden mußten. Immerhin blieben nach Abzug der Ausgaben für Kirchen, Schulen und Sozialeinrichtungen beträchtliche Summen übrig, die in die landesfürstliche Kasse flossen. Zum anderen – und das war das langfristig Wichtigere – vermehrte die Veränderung des Kirchenwesens die staatlichen Kompetenzen. Der Landesfürst erhielt die Verfügungsmacht über Lehrinhalte, Zeremonien und Kirchenorganisation. Schon vom vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiment, das sich auf organisatorische und disziplinarische Reformen erstreckt hatte, war gesagt worden: „Dux Cliviae est papa in terra sua“ (Der Herzog von Kleve ist Papst in seinem Land) – dies galt nach 1517 für die evangelischen Territorialherren in vervielfachter Weise und in ganz neuer Qualität. Das *ius reformandi*, das Recht, über den kirchlichen Status des Territoriums und den Glaubensstand der Untertanen zu bestimmen, bedeutete einen beträchtlichen Zugewinn an Herrschaftskompetenz. Die neue Landeskirche stand in viel stärkerem Ausmaß als die bisherige Kirchenorganisation unter der fürstlichen Aufsicht und Leitung. Landeskirchliche Bistümer wurden nicht errichtet, die Notbischöfskonzeption Luthers verfestigte sich zur Dauereinrichtung, die letztlich bis 1918 Bestand hatte.

Soweit dies den Quellen zu entnehmen ist, überwog politisches Kalkül die Glaubensentscheidung im 16. Jahrhundert nur selten. Vielleicht läßt sich Kaiser Maximilian II. als Beispiel für diese Konstellation anführen. Er blieb, um die Nachfolge seines Vaters antreten zu können, katholisch, obwohl er starke evangelische Neigungen hatte. Dasselbe gilt für einige Reichsbischöfe. Spektakulär waren im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges die politisch motivierten konfessionellen Optionen der lutherischen Fürsten Wilhelm Wolfgang von Pfalz-Neuburg und Johann Sigismund von Brandenburg. Der Pfalzgraf entschied sich für den Katholizismus, der Kurfürst für den Calvinismus – beide wollten damit Verbündete im Streit um das Jülicher Erbe gewinnen.

Eine bemerkenswerte Verbindung gingen Glaubensüberzeugung und politisches Kalkül, d. h. territoriales Interesse, ausgerechnet bei der Säule des Luthertums ein, bei Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, und dies gleich mehrfach. Seit Anfang der vierziger Jahre versuchte er beharrlich, sein Burg-

grafenamts in Halle – ein bloßer Titel ohne Rechte – ins Feld zu führen, um die Reformation in dieser Stadt, die zum Hochstift Magdeburg gehörte, voranzutreiben und in diesem Prozeß gleichzeitig Teile des Hochstifts mit Halle unter die eigene Landeshoheit zu bringen. Aus alter Abneigung gegen Kardinal Albrecht hat Luther die Ambitionen seines Kurfürsten unterstützt, obwohl er sonst in Konfliktsituationen stets zu Vorsicht und Zurückhaltung riet.

1541 nutzte der sächsische Kurfürst im Hochstift Naumburg die Situation nach dem Tode des Bischofs Philipp von der Pfalz für seine Glaubens- und Territorialambitionen aus. Er erkannte den vom Kapitel gewählten Julius von Pflug nicht an und inkorporierte in der dadurch entstandenen Vakanz – gegen alles Reichsrecht – das Hochstift mehr oder weniger offen seinem Herrschaftsgebiet. Allerdings wartete er mit Aktionen wohlweislich bis zu dem Zeitpunkt, als Karl V. das Reich verließ.

Auch in der sog. Wurzener Fehde lagen politisches Kalkül und Sorge um den Glauben in kaum trennbarer Gemengelage, allerdings doch mit deutlicher Priorität des politischen Kalküls. Aus vergleichsweise nichtigem Anlaß (Einziehung der Türkensteuer) besetzte Johann Friedrich 1542 einen Teil des Hochstifts Meißen, führte dort evangelischen Gottesdienst ein und ließ sich vom Stiftsadel huldigen. Er provozierte dadurch aber nicht nur einen Konflikt mit dem Meißener Bischof, sondern auch mit dem gerade erst zur Regierung gekommenen Herzog Moritz von Sachsen, der sogar Konfessionsgegner wie König Ferdinand, den Erzbischof von Mainz und den Magdeburger Koadjutor um Rat und Beistand anrief. Nur die Vermittlung des Landgrafen verhinderte den Ausbruch von Feindseligkeiten – Johann Friedrich mußte seine Ambitionen aufgeben und die weltliche Herrschaft des Meißener Bischofs wieder herstellen. Luther stand auch bei dieser Gelegenheit auf Seiten seines Landesherrn und warf Moritz vor, undankbar zu sein und das Evangelium zu kompromittieren, während in Wirklichkeit die fromme Habgier des Kurfürsten die evangelische Sache kompromittiert hatte.

6. *Politik und Religion in der Reichskrise 1546 bis 1548*

Politisches Kalkül und religiöse Entscheidung waren in besonders markanter Weise in der großen Krise des Reiches 1546 bis 1548 miteinander verzahnt. Karl V. ging gegen den Schmalkaldischen Bund gewaltsam vor, um seinem Amt als *advocatus ecclesiae* nachzukommen und die Ketzerei im Reich wirksam zu bekämpfen, nachdem er endlich die erforderlichen Machtmittel in der Hand hielt. Zugleich wollte er aber auch die Gelegenheit benutzen, um eine Reichsreform im zentralisierenden Sinne durchzusetzen und danach ein politisch wie religiös geeintes Reich für seine Außenpolitik in Dienst zu nehmen. Für Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und Herzog Moritz von Sachsen hatten politische Interessen und Ambitionen in der Krise eindeutigen Vorrang vor der Glaubenssolidarität. Melanchthon hatte bereits 1541 neue Prioritäten-

setzungen bei der zweiten Fürstengeneration beobachtet: „Ein neues Geschlecht von Zweiflern und Skeptikern wächst jetzt heran, das sich von Luther distanzieren will und sich um eine Vereinigung mit den Gegnern bemüht.“¹² Für die gesamtevangelische Sache erwies sich die Entscheidung Joachims und Moritz' letztlich jedoch als Vorteil. Das Faktum evangelischer Verbündeter zwang den Kaiser, den Krieg als politischen Konflikt statt als Kampf gegen die Ketzerei zu deklarieren. Er band sich selbst – auch für die Zukunft –, als er Moritz und dessen Landstände im August 1546 aufforderte, die Acht gegen Johann Friedrich zu exekutieren, und die Herstellung von Frieden, Recht und Einigkeit im Reich als Zweck des Krieges angab; der Krieg werde „gar nicht in Meinung (geführt), die christliche Religion, Wort Gottes mit dem Schwert zu dämpfen und auszurotten oder anderer Gestalt darin vorzugehen, als wie uns gebührt und auf hiervor gehaltenen Reichstagen durch gemeine Reichsstände bewilligt worden“.¹³ Auf diese Versicherung bezogen sich Moritz wie seine Stände später in ihrem hinhaltenden Widerstand gegen das Interim.

Die Beteiligung des sächsischen Herzogs auf Seiten des Kaisers war vermutlich nicht kriegsentscheidend, sie verhinderte aber nach dem Krieg, daß der Zusammenbruch des politischen Protestantismus zugleich zum kirchlich-religiösen Zusammenbruch führte. Karl V. mußte in Augsburg berücksichtigen, daß er nur einen Teil der evangelischen Stände besiegt hatte, und dies mit evangelischer Hilfe. Daher begnügte er sich damit, vor allem die Unterwerfung unter das Konzil zu fordern, ohne daß die Vieldeutigkeit von „Konzil“ weiter erörtert wurde. Das für die Übergangszeit erlassene Interim konnte Moritz aus politischem Kalkül nicht akzeptieren, selbst wenn er es gewollt hätte. Er hatte Rücksicht zu nehmen auf seine eigenen Landstände, auf die Sicherung der Loyalität in den hinzugewonnenen Gebieten und auf die Reputation bei seinen Glaubensgenossen, die freilich 1548 ohnehin nicht besonders hoch war. Als Ergebnis der innersächsischen Beratungen änderte sich im neuen Kurfürstentum wenig – entgegen der massiven Polemik der Zionswächter des Luthertums in Magdeburg.

7. Ausblick: 1555 und 1648

Als Moritz von Sachsen und seine Bündnispartner Johann Albrecht von Mecklenburg und Wilhelm von Hessen im März 1552 gegen den Kaiser zu Felde zogen, erließen sie ein gedrucktes Ausschreiben an alle Stände und Städte des Reiches. In diesem Text wurden gleichermaßen konfessionelle und politische

¹² CR 4, 109: „Novum quoddam genus seu Pyrrhonorum seu Scepticorum nunc exoritur, quod videri vult alienum a Luthero ac conciliationes molitur cum adversariis.“ Die Kritik richtete sich gegen Joachim II. von Brandenburg.

¹³ Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, Bd. 2, hg. von *Erich Brandenburg*, Leipzig 1904, Nachdr. Berlin 1983, 761.

Anklagen vorgetragen, wobei der konfessionelle Punkt an der Spitze stand: Kaiser und König wurden beschuldigt, die wahre christliche Religion von Tag zu Tag enger einzuzäunen, um sie zuletzt ganz auszureißen. Dies zeige sich vor allem darin, daß die evangelischen Prediger aus dem Reich verjagt und kein wahrhaft christliches Konzil erwirkt werde. Neben die Forderung, den Landgrafen freizulassen, trat der politische Punkt, der elende Zustand der deutschen Nation. Ihre alte löbliche Freiheit werde geschmälert, und sie solle zu einer „unerträglichen, viehischen, erblichen Servitut, Joch und Dienstbarkeit“ gebracht werden.¹⁴

Das Ergebnis des Fürstenaufstands, der Passauer Vertrag, sicherte den konfessionellen Status quo noch einmal lediglich vorläufig bis zur endgültigen Regelung auf einem eigenen Reichstag, der binnen sechs Monaten berufen werden sollte. Allerdings wurde die erneute Terminierung durch eine Versicherung König Ferdinands relativiert, daß auch bei Nichteinigung der Kaiser keinen Krieg in der Religionsfrage führen werde. Wie sehr die Fronten im Reich durcheinander gekommen waren, zeigte der auf den Fürstenaufstand folgende Markgrafenkrieg 1553, in dem ein konfessionell gemischtes Bündnis (König Ferdinand, Heinrich von Wolfenbüttel, Nürnberg, die Bischöfe von Bamberg und Würzburg) unter Führung des evangelischen Kurfürsten Moritz gegen den evangelischen Markgrafen Albrecht Alkibiades kämpfte, der sich offen als „Pfaffenfeind“ deklarierte, nominell aber immer noch kaiserlicher Feldhauptmann war und dessen Treiben von Karl V. stillschweigend geduldet wurde. An sich nicht mehr als eine große Fehde, gewann der Markgrafenkrieg seine Bedeutung durch den Schlachtentod des sächsischen Kurfürsten. Das Ausscheiden von Moritz führte zu politischen Verschiebungen mit weitreichenden Perspektiven. Sein Nachfolger August von Sachsen begründete die wettinische Tradition biederer Kaiser- und Reichspolitik, die sich im Reichsganzen bis zum Ende des Alten Reiches mit einer eher untergeordneten Position begnügte und den Platz freimachte für andere, ambitioniertere Dynastien – in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die pfälzischen Wittelsbacher, im 17. Jahrhundert die brandenburg-preußischen Hohenzollern.

Das Konfessionszeitalter erstreckt sich mit der Phase der Gegenreformation bis zum Dreißigjährigen Krieg bzw. zum Westfälischen Frieden. Ganz kurz soll abschließend nur noch der Augsburger Religionsfrieden von 1555, der im Konfessionszeitalter die tiefste Zäsur darstellt, untersucht werden.

Die Ausgangssituation in Augsburg war für die katholische Seite alarmierend. Johann Ulrich Zasius, Berater des Erzherzogs Maximilian, zeigte klar die Alternative auf: Es ist besser, „den kleinen Rest deren Land und Leute, so noch katholisch, soviel wie möglich zu erhalten, als mit Erweckung des greulichsten Krieges ... alles zumal in die Schanze zu schlagen.“¹⁵ Die Schwäche der evange-

¹⁴ A. a. O., Bd. 5, bearb. von *Johannes Herrmann*, Berlin 1998, 737.

¹⁵ Zitiert nach *Heinrich Lutz*, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556)*, Göttingen 1964, 358, Anm. 134.

lischen Seite lag dagegen in ihrer Uneinigkeit. Die Reichsstände in Nord- und Mitteldeutschland waren kirchlich etabliert und saturiert, diejenigen in Südwestdeutschland befanden sich nach der Behinderung durch das Interim gerade erst in der Phase des Wieder- oder überhaupt des Neuanfangs bei der Umgestaltung ihres Kirchenwesens. Der schließlich zwischen den Religionsparteien gefundene Kompromiß lief erneut auf eine – jetzt allerdings großzügig bemessene – temporäre Lösung hinaus: Die gegenseitige Akzeptanz- und Nichtangriffserklärung sollte gelten „bis zu endlicher Vergleichung der Religion und Glaubenssachen“. Sollte diese Vergleichung durch Generalkonzil, Nationalversammlung oder Religionsgespräch nicht zustande kommen, blieb dennoch ein „beständiger, beharrlicher, unbedingter, für und für ewig wähernder Friede“ bestehen.¹⁶ Die grundlegende Bestimmung war die Anerkennung des *ius reformandi*, des Reformationsrechts der Fürsten, in der Formel des Greifswalder Juristen Joachim Stephani von 1582: *Cuius regio, eius religio*. Religion wurde „Ländersache“, der konfessionelle Föderalismus künftig zu einem Ordnungsprinzip im Reich. Allerdings wurde das Reformationsrecht korrigiert durch das Auswanderungsrecht der Untertanen; auch galt es nicht für die geistlichen Reichsstände (Geistlicher Vorbehalt).

Da viele Formeln bewußt uneindeutig gehalten waren, um einen Konsens zu erreichen, ist die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts vom Streit um die Deutungshoheit des Textes bestimmt. Nach dem dreißigjährigen Bürgerkrieg, der stets auch konfessionelle Elemente einschloß, bestätigte der Westfälische Frieden den Augsburger Religionsfrieden und setzte als Normaljahr für die konfessionellen Zustände den 1. Januar 1624 (für die Pfalz: 1618) fest. Damit war stillschweigend für die Zukunft das *ius reformandi* der Obrigkeit erloschen, eine Konversion des Fürsten tangierte den Glaubensstand der Untertanen künftig nicht mehr. In zwei weiteren Punkten wurde der Augsburger Religionsfrieden 1648 modifiziert: die Reformierten wurden als dritte Konfession anerkannt – andere religiöse Gruppen blieben weiterhin ausgeschlossen –, und eine Majorisierung in Religions- und Konfessionsangelegenheiten wurde durch das neue Instrument der *itio in partes* auf dem Reichstag unmöglich gemacht. Die Bestimmung des Verhältnisses von politischem Kalkül und religiöser Entscheidung konnte seither auf einem neuen verlässlichen Rechtsboden vollzogen werden.

Prof. Dr. Eike Wolgast, Historisches Seminar, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg
E-Mail: eike.wolgast@urz.uni-heidelberg.de

¹⁶ *Karl Zeumer*, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit* Teil 2, Tübingen ²1913, Nachdr. Aalen 1987, 347 § 25.