

Hannes Ziegler
Trauen und Glauben



Kulturgeschichten

Studien zur Frühen Neuzeit

Herausgegeben von
Arndt Brendecke, Peter Burschel, Ulrike Gleixner
und Daniela Hacke

BAND 3

Didymos-Verlag

Hannes Ziegler

Trauen und Glauben

Vertrauen in der politischen Kultur des Alten Reiches
im Konfessionellen Zeitalter

Didymos-Verlag

Gedruckt mit Unterstützung
des Förderungsfonds Wissenschaft der VG WORT

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2017 by Didymos-Verlag, Affalterbach
www.didymos-verlag.de · info@didymos-verlag.de

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne schriftliche
Zustimmung des Verlages unzulässig. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte,
auch auszugsweise, für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Speicherungen in
elektronische Systeme sowie jegliche Formen der tontechnischen und photo-
mechanischen Wiedergabe.

Dieses Buch ist aus alterungsbeständigem Papier nach DIN ISO 9706 hergestellt.
Abbildung auf dem Einband: Allegorische Darstellung der »Sinceritas« und der »Germana Fides«
anlässlich eines Hochzeitsumzuges; Druck: Balthasar Kuchler, Repraesentatio (...),
Schwäbisch Gmünd 1611, S. 19; Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Gm 4° 1152
Gestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: Böckmanns Medienproduktion, Waiblingen
Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen
Printed in Germany · ISBN 978-3-939020-44-8

Inhalt

1. Einleitung	7
2. Vertrauensbegriffe zwischen Reformation und Religionsfrieden	33
2.1. Vertrauensbegriffe zu Beginn des 16. Jahrhunderts	35
2.2. Der Weg des ›Vertrauens‹ in die politische Sprache des Reiches	43
2.3. Die Verhandlung von Leitmeritz im Mai 1556	64
3. Reichspolitische Grundbegriffe	71
3.1. Freistellung und Vertrauen 1556–1576	72
3.2. Vertrauen und Toleranz bei Lazarus von Schwendi	87
3.3. Andreas Erstenberger: <i>De Autonomia</i>	94
3.4. Misstrauen als Chiffre religiöser Differenz nach 1555	105
4. Politische Praktiken des Vertrauens	108
4.1. ›Trauen und Glauben‹	109
4.2. ›Gute Correspondentz‹	127
4.3. Theorie und Praxis konfessioneller Unparteilichkeit	146
5. Konfessionalisierungen von Vertrauen	164
5.1. ›Trauen und Glauben‹ im Medium konfessioneller Polemik um 1600	165
5.2. ›An haereticis sit fides servanda‹	184
5.3. Politische Konsequenzen einer gelehrten Diskussion	196
5.4. Konfessionelle Zuspitzungen des Vertrauens	209

6. Kursächsische Vertrauenspolitik	221
6.1. Stil und Semantik kursächsischer Reichspolitik 1553–1586	222
6.2. Die Tradition politischer Prägungen nach 1586	253
6.3. Das Projekt Religionsfrieden (1608)	267
7. Vertrauensverhandlungen: Das Problem der ›Composition‹	276
7.1. Frühe Projekte bis zum Reichstag 1613	278
7.2. Compositionsvorverhandlungen 1614–1616	287
8. Vertrauen zwischen Praxis und Ideal: Aporien kursächsischer Neutralität	311
8.1. Konfessionelle Neutralität I – Zwischen Union und Liga	312
8.2. Neutralität und Vertrauen	323
8.3. Konfessionelle Neutralität II – Zwischen Composition und Sukzession	331
8.4. »bigen oder brechen« – Das Sukzessionsgutachten vom Februar 1616	338
9. Ergebnisse	345
Nachwort	351
Abkürzungsverzeichnis	353
Quellen- und Literaturverzeichnis	354
Ungedruckte Quellen	354
Gedruckte Quellen	355
Sekundärliteratur	367
Orts- und Personenregister	394
Sachregister	398

1. Einleitung

In den Jahren vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unterhielt die Dresdner Regierung einen ständigen Gesandten am Kaiserhof. Hans Zeidler, der den Beinamen ›Hofmann‹ trug, hatte die Aufgabe, den diplomatischen Verkehr zwischen den Höfen zu unterstützen und zu ergänzen. Nicht immer konnte er sich hierbei persönlicher Bemerkungen enthalten. Im Juni 1617 schrieb er – wenig bescheiden, aber in der Sache richtig –, dass seine bloße Anwesenheit zu einer Verbesserung des Vertrauens zwischen Prag und Dresden geführt habe. In diesem Zeitalter des Argwohns – »in hoc seculo suspicionum« – sei es unverzichtbar, die Gemüter gegen falsche Verdächtigungen und unbegründetes Misstrauen zu schützen.¹ Indem Zeidler die politischen Umstände seiner Zeit offen zum Problem des Vertrauens in Beziehung setzte, beschrieb er einen Zusammenhang, der nicht nur seinen Zeitgenossen unmittelbar einleuchtete. Friedrich Carl von Moser skizzierte noch 1766 die Geschichte des Reiches entlang dieses Motivs: Nach der »Eintracht«, der »Redlichkeit« und dem »Vertrauen« zur Zeit Kaiser Maximilians I. sei das Reich nach der Reformation in Uneinigkeit versunken. »Von der Uneinigkeit in den religiösen Gesinnungen ware [sic!] nur ein Schritt, auch in politischen Angelegenheiten sich zu mißtrauen.« Nicht einmal der Augsburger Religionsfrieden habe dem ein Ende gesetzt. Das »Mißtrauen« – und hier war Moser ganz der Meinung Zeidlers – dauerte über die Jahrzehnte bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges fort.² Diese retrospektive Bewertung kontrastiert auffällig mit der Sicht eines anderen sächsischen Rates, der sechzig Jahre vor Zeidler, im Mai 1556, anlässlich einer Verhandlung des Kurfürsten von Sachsen mit dem römisch-deutschen König Ferdinand zu Papier gebracht hatte, dass durch den kürzlich geschlossenen Religionsfrieden »widerumb ein anfang eines vertrauens zwischen den Stenden zum teil gemacht worden« sei.³

Die drei zitierten Stimmen beschreiben die politische Situation des Reiches zwischen der Reformation und dem Dreißigjährigen Krieg in einer Weise, die einen historisch spezifischen Zusammenhang zwischen dieser politischen Situation und dem Problem des Vertrauens bzw. des Misstrauens nahelegt. Dieses Motiv hält sich bis in die Historiographie

¹ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 421. Es kann kein Zweifel bestehen, welches »Saeculum« Zeidler im Blick hatte: 1617 ereignete sich das Reformationsjubiläum.

² Vgl. Anon. [Friedrich Carl von Moser], Was ist: gut Kayserlich, und: nicht gut Kayserlich, Vaterland [Frankfurt/Main] 1766, Zitate S. 23, S. 34, S. 36, S. 38. Stellvertretend für eine Vielzahl von Anregungen danke ich Susanne Friedrich auch für den Hinweis auf diese Schrift Mosers.

³ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8790/4, Fol. 10.

des 19., 20. und 21. Jahrhunderts hartnäckig.⁴ Gleichwohl bleibt dabei vieles unklar. Nimmt man den Zusammenhang ernst, so ist zuallererst zu fragen, worin er eigentlich besteht: Gibt es eine besondere Relevanz von Vertrauen für die politische Kultur des Alten Reiches in den Jahrzehnten um 1600? Woher rührt und worin besteht sie? Auch nach den Funktionen und Erscheinungsformen von Vertrauen lässt sich fragen: Ist Vertrauen im Wesentlichen ein Element der politischen Sprache des Reiches oder gibt es konkrete, beobachtbare politische Praktiken und Funktionen des Vertrauens? Schließlich ist zu fragen, ob diese Formen des Vertrauens unserem modernen Verständnis von Vertrauen entsprechen. Das hat auch methodische Implikationen: Reicht es aus, vergangenes Geschehen entlang eines modernen Vertrauensverständnisses zu beschreiben oder ist von einer graduellen Andersartigkeit, einer Historizität von Vertrauen auszugehen? Für das Heilige Römische Reich im Konfessionellen Zeitalter sind diese Fragen nicht gestellt worden. Doch die historische Vertrauensforschung und die methodischen Impulse der Emotionengeschichte erlauben es, diesen Zusammenhang im Rahmen einer Kulturgeschichte des Politischen in den Blick zu nehmen.

Diese Fragen sind das Anliegen der vorliegenden Untersuchung. Sie ist eine Studie zur politischen Kultur des Alten Reiches im Konfessionellen Zeitalter. Im Fokus stehen Vertrauen und Misstrauen als Elemente politischer Sprache und politischer Praxis in den Jahrzehnten nach dem Augsburger Religionsfrieden. Die Arbeit gründet auf einen zweifachen Befund: In den konfessionell geprägten politischen Diskussionen der Reichsstände hatte das Schlagwort ›Vertrauen‹ häufig den Klang eines überkonfessionellen Ideals politischer Einigkeit und es organisierte damit den Diskurs über das zentrale Problem des Reiches: politische Koexistenz unter den Bedingungen religiöser Differenz. Zur selben Zeit erfüllte Vertrauen für die Praxis politischer Kommunikation und politischen Handelns wichtige Funktionen, beispielsweise schuf es Verbindlichkeit und Verlässlichkeit im Rahmen personaler Beziehungsformen. Beide Bereiche sind Gegenstand der Untersuchung, denn die zentrale These der Arbeit zielt auf ihre Verbindung: Die Konjunkturen des politischen Ideals ›Vertrauen‹ hatten Einfluss auf die Möglichkeiten, Vertrauen im Rahmen politischer Kommunikation und politischen Handelns herzustellen. Wer von Vertrauen sprach, der konnte es aktiv erzeugen und er konnte es gezielt zerstören. Mit diesem Zuschnitt versteht sich die Arbeit als ein Beitrag sowohl zu der Frage, welche politischen Mechanismen das Funktionieren des frühneuzeitlichen Reichsverbandes im untersuchten Zeitraum gewährleisteten, als auch zu der Frage, woran dieses Funktionieren nach 1586 allmählich zu scheitern begann. Die

⁴ Hugo Moritz spricht von einem »geradezu krankhaft gewordenen gegenseitigen Misstrauen der verschiedenen Religionsparteien«, vgl. ders., Die Wahl Rudolfs II., Der Reichstag zu Regensburg (1576) und Die Freistellungsbewegung, Marburg 1895, S. 186. Albrecht Luttenberger schreibt: »Das Religionsproblem wurde als Problem der Funktionsfähigkeit des bestehenden Ordnungsgefüges und seiner Organe oder auch allgemeiner als politische Vertrauenskrise verstanden.« Vgl. Albrecht P. Luttenberger, Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg), Göttingen 1982, S. 242. Auch Axel Gotthard hat die Jahre nach 1600 wiederholt so charakterisiert, vgl. bspw. ders., Das Alte Reich 1495–1806, 2. durchges. Auflage, Darmstadt 2005, S. 82: »Kein Grundvertrauen mehr«.

Materialgrundlage dafür bilden die Akten der Reichstage, politische Korrespondenzen und die reichsweit kursierende Publizistik. Wichtige Thesen der Untersuchung werden am Beispiel des Kurfürstentums Sachsen entwickelt.

Die nachfolgenden einleitenden Bemerkungen erläutern den methodischen Zugriff und den historiographischen Hintergrund der Arbeit. Vertiefungen des Forschungsstandes werden an einzelnen Punkten im Hauptteil der Untersuchung immer wieder notwendig sein; aus diesem Grund bleibt das Folgende zunächst auf grundlegende Ausführungen beschränkt.

Zugänge zu Vertrauen in der Vormoderne – Methodische Vorüberlegungen

Die geschichtswissenschaftliche Beschäftigung mit Vertrauen hat sich seit ihren Anfängen – im Wesentlichen in den letzten zwei Jahrzehnten⁵ – stark ausdifferenziert. So begrüßenswert dies ist, so viele Schwierigkeiten bringt es mit sich. Die thematische Orientierung am Thema Vertrauen suggeriert auf den ersten Blick eine große inhaltliche Kohärenz der Forschungen. Dieser Eindruck verfliegt allerdings bei genauerem Hinsehen rasch. Das hat nicht nur mit den unterschiedlichen Zugängen einzelner Teildisziplinen des Faches zu tun. Mittlerweile gibt es zwar vielfältige Studien aus dem Bereich der politischen Geschichte ebenso wie der Ideen-, der Wirtschafts-, der Rechts-, der Wissenschafts- und der Kirchengeschichte, die je eigenen Schwerpunkten folgen.⁶ Die Unklarheiten ergeben sich aber nicht auf inhaltlicher, sondern auf methodischer Ebene. Überblickt man die Forschungsliteratur, dann fallen große Disparitäten zwischen den einzelnen Ansätzen

⁵ Vgl. Ute Frevert (Hg.), *Vertrauen. Historische Annäherungen*, Göttingen 2003. Schon zuvor dies., *Vertrauen in historischer Perspektive*, in: Rainer Schmalz-Bruns / Reinhard Zintl (Hg.), *Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation*, Baden-Baden 2002, S. 39–59. Zu beachten ist, dass Vertrauen bereits früher in der Wissenschaftsgeschichte prominent verhandelt wurde, etwa bei Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago 1994.

⁶ Stellvertretend für eine breite Forschungslandschaft: Vgl. Gerd Althoff, *Vertrauensbildung durch symbolisches Handeln. Einführung in die Thematik der Tagung*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 39 (2005), S. 247–252. Michael B. Young, *Charles I and the Erosion of Trust, 1625–1628*, in: *Albion* 22 (1990), S. 217–235. Jan Hirschbiegel, *Nahbeziehungen bei Hof – Manifestationen des Vertrauens. Karrieren in reichsfürstlichen Diensten am Ende des Mittelalters*, Köln u. a. 2015. John Dunn, *The Concept of 'Trust' in the Politics of John Locke*, in: Richard Rorty / J. B. Schneewind / Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge 1984, S. 279–301. Martin Fiedler, *Vertrauen ist gut, Kontrolle ist teuer. Vertrauen als Schlüsselkategorie wirtschaftlichen Handelns*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), S. 576–592. Craig Muldrew, *Zur Anthropologie des Kapitalismus. Kredit, Vertrauen, Tausch und die Geschichte des Marktes in England 1500–1750*, in: *Historische Anthropologie* 6 (1998), S. 167–199. Petra Schulte, *Scripturae publicae creditur. Das Vertrauen in Notariatsurkunden im kommunalen Italien des 12. und 13. Jahrhunderts*, Tübingen 2003. Adrian Johns, *Identity, Practice, and Trust in Early Modern Natural Philosophy*, in: *The Historical Journal* 42 (1999), S. 1125–1145. Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg 2012.

auf, die bisher nicht hinreichend problematisiert wurden. Es verwundert daher nicht, dass diese Forschungen häufig – unter demselben Schlagwort – mit sehr verschiedenen Gegenständen befasst sind. Das daraus resultierende Problem liegt auf der Hand: Die Ergebnisse der jeweiligen Studien sind oft nicht sinnvoll miteinander vergleichbar, noch sind sie untereinander anschlussfähig. Der historischen Emotionenforschung, von der frühe Anstöße für die Erforschung von Vertrauen ausgegangen sind, kommt das Verdienst zu, auf etliche dieser Probleme ausdrücklich hingewiesen zu haben.⁷ Gelöst sind sie bislang aber nicht. Ich möchte mich dem Thema daher in einem ersten Schritt aus methodischer Richtung nähern und den spezifischen Zugriff dieser Studie herausarbeiten.

Ein Blick auf die Forschungsliteratur unter methodischen Gesichtspunkten zeigt, dass sich wenigstens fünf Felder identifizieren lassen, auf denen wichtige Vorentscheidungen für die historische Untersuchung von Vertrauen fallen. Ich werde diese Felder im Folgenden kurz umreißen. Das erlaubt es nicht nur, meine eigenen methodischen Entscheidungen kenntlich zu machen. Es gestattet auch, den hier gewählten Ansatz zur vorhandenen Vertrauensforschung in Beziehung zu setzen.

(i) Häufig wird Vertrauen lediglich am Rande größerer Fragestellungen thematisiert. Dies geschieht meist dann, wenn der thematische Zugriff eine Berücksichtigung nahelegt, was besonders für die Frage der Kommunikation in personal geprägten Beziehungsgefügen gilt.⁸ Dieser Zugriff hat – nähert man sich dem Aspekt aus theoretischer Perspektive – zweifellos größere Berechtigung als ein exklusiver Fokus auf Vertrauen. Denn Vertrauen ist, mit Martin Hartmann, »wesentlich instrumentell«, es findet sich »in Beziehungskontexten, in denen es auch um anderes geht als um Vertrauen, etwa um Macht und Einfluss, um Ansehen und Anerkennung, um Expertise oder Mitbestimmung.«⁹ So läuft jede Analyse, die sich allein auf Vertrauen richtet, beständig Gefahr, das Wesentliche einer sozialen oder kommunikativen Praxis zu übersehen, indem sie das Mittel zuungunsten des Zweckes betont. Zugleich verführt diese Überschätzung des Vertrauens zu einer schleichenden Entgrenzung der Analyse, weil Vertrauen als wichtiges Element zahlreicher, sehr verschiedener Kontexte betrachtet werden kann.¹⁰ Besonders gegen den zweiten Aspekt ergeben sich wichtige methodische Einwände. Timothy Guinnane hat beispielsweise auf die unter Umständen problematische Einführung von Vertrauen als Analyseinstrument in Forschungskontexten hingewiesen, in denen bessere und theoretisch

7 Vgl. den Beitrag von Dorothea Weltecke, Gab es ›Vertrauen‹ im Mittelalter? Methodische Überlegungen, in: Ute Frevert (Hg.), *Vertrauen. Historische Annäherungen*, Göttingen 2003, S. 67–89. Sowie dies., *Trust. Some Methodological Reflections*, in: Petra Schulte / Marco Mostert / Irene van Renswoude (Hg.), *Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, Turnhout 2008, S. 379–392.

8 Vgl. bspw. Susanne Friedrich, *Drehscheibe Regensburg. Das Informations- und Kommunikationssystem des Immerwährenden Reichstags um 1700*, Berlin 2007, S. 277–285. Jorun Poettering, *Handel, Nation und Religion. Kaufleute zwischen Hamburg und Portugal im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2013, S. 237–250. Heiko Droste, *Im Dienst der Krone. Schwedische Diplomaten im 17. Jahrhundert*, Berlin 2006, S. 184 f. Regina Dauser, *Informationskultur und Beziehungswesen. Das Korrespondenznetz Hans Fuggers*, Tübingen 2008, S. 303–312.

9 Vgl. Martin Hartmann, *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin 2011, S. 17 und S. 14.

10 Wie schwer in diesem Fall die Eingrenzung der Gegenstände fällt, wird sichtbar u. a. bei Steven Johnstone, *A History of Trust in Ancient Greece*, Chicago 2011. Ute Frevert, *Vertrauensfragen. Eine Obsession der Moderne*, München 2013. Geoffrey Hosking, *Trust. A History*, Oxford 2014.

plausiblere Werkzeuge zur Verfügung stehen. Anschaulich hat er auf diese Weise auf die wachsende analytische Unschärfe von Vertrauen aufmerksam gemacht und mit Blick auf einen Beitrag Ute Freverts bemerkt: »Any concept that can be relevant to as many issues as she [d.h. Ute Frevert, H.Z.] mentions cannot be of much use to understanding any of them.«¹¹ Wie berechtigt diese – aus Sicht des präzise analytische Werkzeuge gewohnten Wirtschaftshistorikers geäußerte – Kritik ist, sei für den Augenblick dahingestellt. Sie macht aber darauf aufmerksam, dass die Auswahl der Gegenstände, die unter dem Blickwinkel des Vertrauens betrachtet werden sollen, einer gewissen Sorgfalt bedarf. Dieser Einwand greift jedoch nicht, wenn es sich um Gegenstände handelt, die von den Akteuren in einer gegebenen historischen Situation selbst auf den Begriff des Vertrauens gebracht werden. Hier scheint es nicht nur gerechtfertigt, dem begrifflichen Wandel und den diskursiven Funktionen dieses Sprechens über Vertrauen nachzugehen, wie Frevert vorgeschlagen hat.¹² Tatsächlich scheint dieser Fokus geradezu geboten, wenn man anerkennt, dass das Sprechen über Vertrauen selbst ein erklärungsbedürftiges Phänomen ist. Dieser Zugriff erlaubt es zudem – so die Annahme –, im Blick auf Vertrauen auch seinen instrumentellen Charakter zu erfassen. Thematischer Mittelpunkt *und* methodischer Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung ist daher das von den Zeitgenossen sprachlich verhandelte Vertrauen.

(2) Aus dem zuletzt Gesagten wird bereits deutlich, dass für die vorliegende Arbeit ein empirischer Zugang gewählt wurde. Nur auf den ersten Blick klingt das im Rahmen einer historischen Analyse selbstverständlich. Neben dem stets präsenten Alltagsverständnis gibt es spätestens seit Niklas Luhmanns Arbeit von 1968 etablierte theoretische Annahmen über die Gestalt und die Funktionen des sozialen Mechanismus Vertrauen.¹³ In systemtheoretischer Perspektive ist Vertrauen demzufolge ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität. Jedoch erfordert diese Perspektive die Hinnahme weitreichender Prämissen über den Aufbau und die diachronen Entwicklungstendenzen der sozialen Welt. Dies birgt die Gefahr, durch historische Analysen lediglich zur Plausibilisierung der theoretischen Prämissen beizutragen. Gleichwohl gibt es historische Studien, die einem nicht explizierten Alltagsverständnis¹⁴ oder einem theoretisch determinierten Verständnis von Vertrauen folgen.¹⁵ Gegen beide Zugänge kann man den skeptischen Einwand vorbringen, dass sie – ausgehend von der Beobachtung, dass Vertrauen ubiquitär sei – Gefahr

11 Vgl. Timothy W. Guinnane, *Trust: A Concept Too Many*, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte / Economic History Yearbook 2005/1*, S. 77–92, hier S. 85, Anm. 21.

12 Vgl. Frevert, *Vertrauen und dies.*, *Vertrauensfragen*.

13 Vgl. Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. Aufl., Stuttgart 2000. Vgl. auch ders., *Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen. Probleme und Alternativen*, in: Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt/Main 2001, S. 143–160, sowie ders., *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*, in: Diego Gambetta (Hg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford 1988, S. 94–107.

14 Etwa Geoffrey Hosking, *The Reformation as a Crisis of Trust*, in: Ivana Marková / Alex Gillespie (Hg.), *Trust and Distrust. Sociocultural Perspectives*, Greenwich 2008, S. 29–47.

15 Vgl. etwa Sheilagh Ogilvie, *The Use and Abuse of Trust. Social Capital and its Deployment by Early Modern Guilds*, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 2005*, S. 15–52.

laufen, eine ins Beliebig gehende Fülle von Phänomenen unter die Beschreibung des Vertrauens zu bringen, ohne sicher sein zu können, dass dies dem Gegenstand tatsächlich gerecht wird. Eine stärker induktiv vorgehende Alternative kann sein, nur solche Dinge unter diese Beschreibung zu bringen, die von historischen Akteuren selbst in dieser Weise markiert wurden. Dieser Ansatz muss dann aber die Frage adressieren, ob diese Markierungen ihrerseits wiederum zutreffend sind; zudem kann nicht davon ausgegangen werden, dass alle mit Vertrauen in Zusammenhang stehenden Probleme offen sprachlich verhandelt werden. Mindestens ebenso stark wie ihr methodischer Ansatz unterscheidet theoretische und empirische Ansätze daher die Erklärungsreichweite ihrer Argumente: In dem einen Fall liegen epochale Thesen nicht fern,¹⁶ während der heuristische Zweifel Vertrauen auf der anderen Seite vollständig zum Verschwinden bringen kann.¹⁷ Das Unbehagen gegenüber beiden Extremen führt in der historiographischen Praxis daher oft zu einem Mischverhältnis. Dabei werden die zahlreichen theoretischen Angebote – auch jenseits von Luhmann¹⁸ – schlicht als Anregungen begriffen, während der Fokus auf den empirischen Befunden und ihren Eigenlogiken liegt. Für die vorliegende Untersuchung wurden gleichfalls einzelne theoretische Überlegungen aufgegriffen,¹⁹ aber ich folge in der Entscheidung, was als Vertrauensproblem verstanden werden muss und welcher Art dieses Problem ist, der Sprache der historischen Akteure. Dies birgt jedoch methodische Anschlussprobleme:

(3) Theoretisch geleitete Ansätze haben den Vorteil, Vertrauen als einen sozialen Mechanismus mit seinen vielfältigen Funktionen für moderne und vormoderne Gesellschaften in den Blick nehmen zu können. Eine empirisch vorgehende Analyse, die sich notgedrungen auf das Aufscheinen von Vertrauen auf der Ebene historischer Sprachzeugnisse

16 Siehe etwa Francis Fukuyama, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York u. a. 1995. Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt/Main 1996. Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York u. a. 2000.

17 Vgl. Weltecke, *Vertrauen*. Vgl. auch Susan Reynolds, *Trust in Medieval Society and Politics*, in: dies., *The Middle Ages without Feudalism. Essays in Criticism and Comparison on the Medieval West*, Farnham 2012, S. 1–15, hier S. 1: »I must start by confessing that I have problems with the subject: I am not at all sure that a history of trust is possible.« Reynolds zeigt sich skeptisch, was den Nutzen theoretischer Vorannahmen für eine historische Analyse angeht, diese »seem to be unlikely to yield more than guesses or deductions about what people in any particular society and period in the middle ages may have trusted or distrusted.« Ebd., S. 15.

18 Genannt wurde Hartmann, *Praxis*, daneben Rudolf Schottlaender, *Theorie des Vertrauens*, Berlin 1957. Adam B. Seligman, *The Problem of Trust*, Princeton 1997. Barbara A. Misztal, *Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order*, 2. Aufl., Cambridge 1998. Giddens, *Konsequenzen*. Piotr Sztompka, *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge 1999. Eric Uslaner, *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge 2002. James S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge/London 1990. Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt a. M./New York 2001. Diego Gambetta (Hg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford/Cambridge 1988. Aus der älteren Soziologie sind v. a. die Ausführungen Georg Simmels weiterführend, vgl. ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Herausgegeben von Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main 1992. Vgl. dazu Bruno Accarino, *Vertrauen und Versprechen. Kredit, Öffentlichkeit und individuelle Entscheidung bei Simmel*, in: Heinz-Jürgen Dahme / Otthein Rammstedt (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt/Main 1984, S. 116–146. Einen guten Überblick und zusammenfassende Einblicke in den Stand der theoretischen Debatte in der Soziologie bietet Martin Endreß, *Vertrauen*, Bielefeld 2002.

19 Etwa Hartmann, *Praxis*; Luhmann, *Vertrauen*; Simmel, *Soziologie*. Instrukтив auch Allan Silver, *Friendship and Trust as Moral Ideals: an Historical Approach*, in: *Archives Européennes de Sociologie* 30 (1989), S. 274–297.

stützt, steht allerdings vor der Herausforderung, dass nur ein Bruchteil dessen, was als Vertrauensproblem verstanden werden kann, tatsächlich sprachlich verhandelt wurde oder wird. Hinzu kommt, dass das Sprechen über Vertrauen in sozialen Kontexten eigenen, und damit anderen Logiken und Dynamiken folgt als der ›Vollzug‹ von Vertrauen im Rahmen sozialer Interaktion. Die normative, affirmative oder deskriptive Erwähnung von Vertrauen in historischen Quellen und die Wirkmächtigkeit von Vertrauen in historischen Prozessen sind somit alles andere als deckungsgleich, sodass sich einfache Schlussfolgerungen auf Letzteres auf Grundlage von Ersterem als schwierig erweisen. Dieses Problem ist mit Blick auf die potentiellen Ergebnisse einer Beschäftigung mit Vertrauen in historischer Perspektive vielleicht das folgenreichste, wurde aber bisher kaum adressiert, was angesichts der Prominenz des Themas verwundert.²⁰ Denn das Fehlen einer plausiblen Methode, Vertrauen als Element historischer Sprache und Vertrauen als sozialen Mechanismus aufeinander zu beziehen, führt zu der unbefriedigenden Situation, dass die Herstellung dieses Zusammenhanges – sofern er überhaupt Beachtung findet und als Zusammenspiel zweier voneinander unter Umständen unabhängiger Elemente erkannt wird – allein der Intuition der jeweiligen Forscherinnen und Forscher obliegt. Weil sich die Resultate dieser Forschungen kaum aufeinander beziehen oder vergleichen lassen, gibt es noch immer keine gemeinsame Agenda der historischen Vertrauensforschung.

In der vorliegenden Untersuchung wird Vertrauen aus diesem Grund weder allein als sozialer Mechanismus verstanden, noch zieht sich die Arbeit auf das Vorgehen einer lediglich semantischen Analyse zurück. Stattdessen versucht sie, beide Ansätze zu verbinden. Anlass dazu gibt eine besondere Eigenschaft des Vertrauens: Einige Beschäftigungen mit dem Thema operieren mit der Annahme, dass die sprachliche Verhandlung von Vertrauen in Wechselwirkung mit Vertrauen als sozialem Mechanismus steht; Martin Hartmann hat darauf beispielsweise verwiesen.²¹ So wird die sprachliche Verhandlung von Vertrauen gelegentlich als Indiz für das Vorliegen einer Vertrauensbeziehung angesehen, anderorts markiert die Erwähnung von Vertrauen die Krise eines Vertrauensverhältnisses oder seine faktische Abwesenheit.²² Andere Studien gehen einen Schritt weiter und nehmen an, dass das Sprechen über Vertrauen nicht nur auf ein tatsächliches Vertrauensverhältnis verweist, sondern dass dieses Sprechen auch Einfluss auf das Vertrauensverhältnis haben kann.²³ Angesprochen ist damit der performative Aspekt des Sprechens über Vertrauen. Die Idee der Performanz hat gerade in der historischen Emotionenforschung in den letzten Jahren an Gewicht und Plausibilität gewonnen und ist auf unterschiedlichen

²⁰ Dies betrifft auch Autoren, die sich dem Vertrauen monographisch widmen. Anders in der Soziologie: Martin Endreß schlägt beispielsweise vor, zwischen »Formen expliziten, thematisierten, reflexiven Vertrauens einerseits und impliziten, fungierenden Vertrauens andererseits« zu unterscheiden. Vgl. Endreß, *Vertrauen*, S. 68.

²¹ Erwa Hartmann, *Praxis*, S. 18 f., S. 39, S. 49, S. 78, usf.

²² Vgl. Klaus van Eickels, *Vertrauen im Spiegel des Verrats. Die Überlieferungschance vertrauensbildender Gesten in der mittelalterlichen Historiographie*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 39 (2005), S. 377–385, hier S. 379: »die Thematisierung von Vertrauen [...] ist bereits das Zeichen einer Vertrauenskrise«.

²³ Vgl. Hartmann, *Praxis*, S. 78: »Das Explizitmachen der Annahmen und Gründe, die vertrauensvolles Handeln leiten, kann [...] das Vertrauen selbst affizieren und in extremen Fällen sogar zerstören.«

Forschungsfeldern fruchtbar angewandt worden.²⁴ Ausgenommen davon war bislang aber die Beschäftigung mit Vertrauen in historischer Perspektive, was besonders deshalb erstaunt, weil diese Forschungen ihre wichtigsten Impulse ihrerseits aus dem Bereich der Emotionsforschung erfahren haben.²⁵ So hat sich jener Zweig der Emotionsforschung, der Vertrauen in den Blick genommen hat, insgesamt auf einen stärker lexikalischen Zugang zurückgezogen.²⁶ Gewöhnlich wurde in diesem Zugriff betont, dass Vertrauen zwar auf der Ebene der Sprache beobachtbar, aber keine Aussage darüber möglich sei, was historische Akteure wirklich empfunden oder gefühlt haben.²⁷ Diese Position ist kaum strittig. Stärker praxeologisch arbeitenden Ansätzen gelingt es aber, entlang sozialer oder politischer Praxis bestimmte Dynamiken abzulesen, die von den Akteuren selbst direkt oder indirekt als relevant für ihre Empfindungen markiert werden.²⁸ Damit lassen sich zwar auch keine unverstellten Einsichten in die Vorstellungswelt historischer Akteure erzielen, doch kann durch den Fokus auf performative Aspekte des Sprechens bzw. Schreibens über Vertrauen das Phänomen in bestimmte kommunikative oder soziale Praktiken rückgebettet, dadurch in seinem Vollzug beobachtet und dementsprechend in historischem Zugriff erforscht werden. Voraussetzung eines solchen Ansatzes bleibt freilich, dass historische Akteure über Vertrauen sprechen. In welchem Ausmaß dies auch in vormodernen Kontexten der Fall war, ist ferner noch nicht genügend berücksichtigt worden. Ausgangspunkt der hier gewählten Herangehensweise bleibt darum eine genaue semantische Analyse. Davon ausgehend lassen sich aber, so die Grundhypothese, Rückschlüsse auf den sozialen Mechanismus Vertrauen ziehen.

(4) Das potentiell größte Missverständnis verbindet sich mit der Bezeichnung einer ›Geschichte des Vertrauens‹. Es wurde schon betont, dass sich dahinter eine beliebige

²⁴ Dahinter verbirgt sich die sprechakttheoretische Einsicht, dass man Dinge mit Worten tun kann, die auf Austin zurückgeht und bisher vornehmlich für die politische Ideengeschichte nutzbar gemacht wurde. Vgl. John Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge/Mass. 1962. Vielleicht die extremste Ausdeutung dieser Sprechakttheorie auf dem Feld der Emotionsgeschichte hat William Reddy mit seiner Theorie der »emotives« vorgelegt, vgl. William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001. Wesentlich ausgewogener und insgesamt überzeugender sind zunehmend praxeologische und performative Aspekte in der Emotionsgeschichte hervorgehoben worden. Vgl. Monique Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in: *History and Theory* 51/2 (2012), S. 193–220, daneben Claudia Jarzebowski / Anne Kwaschik (Hg.), *Performing Emotions. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Politik und Emotion in der Frühen Neuzeit und in der Moderne*, Göttingen 2013. Eine Übersicht über das Forschungsfeld bietet Bettina Hitzer, *Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen*, in: *H-Soz-u-Kult* 23.11.2011. Eher eine Forschungsgeschichte und Einführung bei Jan Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012.

²⁵ Meist sieht Ute Frevert Vertrauen aus der Perspektive der Emotionsforschung. Die performative Bedeutung des Sprechens über Vertrauen deutet Frevert in ihren Arbeiten dabei an, kommt aber nicht zu einer expliziten Thematisierung des Zusammenhangs, vgl. lediglich Ute Frevert, *Über Vertrauen reden: Historisch-kritische Beobachtungen*, in: Jörg Baberowski (Hg.), *Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch*, Frankfurt/Main 2014, S. 31–47, hier S. 46 f. Ein praxeologisch vorgehender Versuch, Vertrauen zu thematisieren, bei Thomas Welskopp, *Vertrauen: Drei Beispiele aus einer praxistheoretisch orientierten Geschichtswissenschaft*, in: Jörg Baberowski (Hg.), *Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch*, Frankfurt/Main 2014, S. 49–72.

²⁶ Vgl. beispielsweise Ute Frevert u. a. (Hg.), *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt/Main 2011.

²⁷ Vgl. Frevert, *Vertrauen. Historische Annäherung an eine Gefühlshaltung*.

²⁸ Vgl. beispielsweise den überzeugenden Vorschlag der »emotional scripts« von Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.

Anzahl thematischer Schwerpunkte verbergen kann. Mindestens ebenso schwer wiegt aber das damit verbundene methodische Problem: Der Ausdruck impliziert, dass Vertrauen eine Geschichte hat, zu unterschiedlichen Zeiten also nicht ein und dieselbe Sache ist. Und in der Tat scheinen die meisten Herangehensweisen, die Vertrauen zu ihrem zentralen Gegenstand erheben, dieser Annahme – mit unterschiedlichen Konsequenzen – zu folgen.²⁹ Vertrauen in historischer Perspektive taucht aber bisweilen auch dann auf, wenn es darum geht, bestimmte historische Entwicklungen entlang eines analytischen Vertrauensbegriffes zu untersuchen. Vertrauen hat auch dann eine Geschichte, insofern es in bestimmten historischen Situationen als wirkmächtiger Faktor auftritt, doch ist in diesen Fällen nicht Vertrauen dasjenige Element, das historischer Veränderung unterliegt; im Gegenteil wird Vertrauen hier häufig als anthropologische Konstante verstanden, die der Klärung anderer Fragen dient. Letzteres ist vor allem deshalb problematisch, weil sich dieses Vorverständnis des eigenen Forschungsgegenstandes beraubt. Jakob Tanner hat dies auf den Punkt gebracht: »Die Auffassung, Vertrauen sei gleichsam eine anthropologische Konstante und basale Betriebsgrundlage jeder Gesellschaft, erklärt alles – und deswegen zu wenig.«³⁰ Viele historische Situationen lassen sich dann zwar unter dem Blickwinkel des Vertrauens betrachten, jedoch stellt sich die Frage, was der Erkenntnisgewinn dieser Herangehensweise sein kann.³¹ Da Vertrauen selbst nicht als historisch verstanden wird, kann es kaum der eigentliche Gegenstand historischer Analyse sein; und die Phänomene, zu deren Erklärung Vertrauen beiträgt, sind möglicherweise mit anderen Konzepten präziser erfasst.

Dieses Problem lässt sich jedoch umgehen. Denn es ist ohnehin nicht vollkommen plausibel, Vertrauen als gänzlich unhistorisch zu begreifen; schon Georg Simmel hat auf ein historisches Element im Vertrauen hingewiesen.³² Auf der Ebene historischer Semantik ist das sogleich ersichtlich: Das Vokabular, mit dem Situationen und Probleme von Vertrauen und Misstrauen verhandelt werden, variiert über die historischen Epochen erheblich. Aber auch der soziale Mechanismus folgt variablen Regeln. In die Beurteilung von vertrauensrelevanten Situationen und in die Entscheidung für Vertrauen oder Argwohn gegenüber Dritten fließen zahlreiche situative und historisch variable Überlegungen

²⁹ Vgl. die auch jenseits thematischer Schwerpunkte sehr unterschiedlichen Folgerungen, die Geoffrey Hosking und Ute Frevert in ihren Plädoyers für eine Geschichte des Vertrauens ziehen: Ute Frevert, *Does Trust Have a History?* Max Weber Programme: Lectures Series Nr. 2009-01. Geoffrey Hosking, *Why We Need a History of Trust*, in: *Reviews in History* 2002. Sowie ders., *Trust and Distrust: A Suitable Theme for Historians?*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 16 (2006), S. 95–116.

³⁰ Vgl. Jakob Tanner, »Die Währung der Finanzmärkte ist Vertrauen: Nachhaltigkeit und Hinterhältigkeit eines mentalen Phänomens in historischer Perspektive«, in: Jörg Baberowski (Hg.), *Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch*, Frankfurt/Main 2014, S. 73–100, hier S. 80. Und in anderer Zuspitzung, S. 82: »Eine historisch angemessene Problematisierung des Vertrauensbegriffes wird jedenfalls keine zeitenthobene Kategorie verwenden, mit der die Suche nach geeigneten Untersuchungsfeldern quer durch alle Zeiten und Räume aufgenommen werden könnte. Vielmehr erfordert es die Historisierung von Vertrauen, dass der semantische Wandel und die Auflagerung von Bedeutungsschichten um das Wort mit reflektiert werden.«

³¹ Vgl. Ralf Stremmel, Rezension von Ute Frevert (Hg.), *Vertrauen. Historische Annäherungen*. Göttingen 2003, in: *H-Soz-u-Kult* 13.01.2006.

³² Vgl. Simmel, *Soziologie*, S. 393 f.

und Bedingungen ein. Mit diesen Anlässen, Gründen und Rahmenbedingungen des Vertrauens wandelt sich im Kern das Vertrauen selbst: Mit den historisch veränderten Bedingungen verändert es seinen Charakter und seine Funktionen.

Die vorliegende Arbeit folgt daher der Auffassung, dass Vertrauen Geschichte hat. Sie geht davon aus, dass Vertrauen zwar einen ahistorischen Kern hat – als sozialer Mechanismus selbst also persistent ist –, aber historisch veränderlichen Rahmungen und Regeln folgt. Über die Veränderungen historischer Semantik, die diskursiven Bedingungen des Sprechens über Vertrauen und über bestimmte performative Aspekte lässt sich eine Geschichte des Vertrauens schreiben, die von einer spezifischen Ausprägung von Vertrauen im behandelten Zeitraum ausgeht. Aus diesem Blickwinkel wird zudem noch einmal deutlich, warum der empirische Zugang zu bevorzugen ist: Einer deduktiven Herangehensweise entgingen die Spezifika des Vertrauens in einer bestimmten historischen Situation; ein theoretisch-analytischer Begriff von Vertrauen ist tendenziell ahistorisch.

(5) Abgesehen von der Frage der Historizität des Vertrauens gibt es ferner teils starke, oft theoretisch untermauerte Annahmen über die historischen Konjunkturen des Vertrauens. So scheint Ute Frevert, indem sie von einer »Obsession der Moderne« spricht, Vertrauen für die Moderne größere Bedeutung als für die Vormoderne zuzusprechen.³³ Es mehren sich aber die Hinweise, dass wir momentan nicht die erste semantische Hochkonjunktur des Vertrauens erleben.³⁴ Problematischer als einzelne Forschungsdesiderata sind ohnehin theoretische und damit kategorische Qualifizierungen von Vertrauen als Phänomen der Moderne. Bei etlichen soziologischen Theoretikern – von Georg Simmel über Niklas Luhmann bis Anthony Giddens – scheint es als Tatsache zu gelten, dass erst moderne Gesellschaften hinreichend komplex aufgebaut und ausdifferenziert waren, um die Leistung des Vertrauens funktional erforderlich zu machen.³⁵ Soziale Interaktion in vormodernen Gesellschaften ist nach dieser Auffassung zu einfach strukturiert, zu risikoarm und zu stark durch personale Kenntnis gestützt, um auf die Komplexität reduzierende Leistung des Vertrauens angewiesen zu sein. Selbstverständlich gibt es an dieser Stelle zahlreiche Nuancierungen: So werden der Vormoderne oft Formen personal gebundenen Vertrauens zugeschrieben, wohingegen die Moderne von komplexeren Formen des Regel-, System- oder

³³ Vgl. Frevert, Vertrauensfragen.

³⁴ Beispiele für einen ausgeprägten Vertrauensdiskurs in anderen Epochen lassen sich allenthalben finden, etwa Gene Brucker, *Fede and Fiducia: The Problem of Trust in Italian History, 1300–1500*, in: ders., *Living on the Edge in Leonardo's Florence. Selected Essays*, Berkeley/Los Angeles 2005, S. 83–103. Petra Schulte, *Vertrauen im Florenz des 15. Jahrhunderts*, in: *Das Mittelalter 20/2* (2015), S. 380–394. Volker Seresse, *Schlüsselbegriffe fürstlichen und landständischen Selbstverständnisses in Kleve-Mark und Bayern im 16./17. Jahrhundert*, in: ders. (Hg.), *Schlüsselbegriffe der politischen Kommunikation in Mitteleuropa während der frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 2009, S. 69–85. Franz Mauelshagen, *Netzwerke des Vertrauens. Gelehrtenkorrespondenz und wissenschaftlicher Austausch in der Frühen Neuzeit*, in: Ute Frevert (Hg.), *Vertrauen. Historische Annäherungen*, Göttingen 2003, S. 119–151. Anthony Pagden, *The Destruction of Trust and its Economic Consequences in the Case of Eighteenth-Century Naples*, in: Diego Gambetta (Hg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford 1988, S. 127–141.

³⁵ Vgl. den Überblick bei Endreß, *Vertrauen*.

Institutionenvertrauens geprägt sei.³⁶ Auf diese Weise entfaltet sich sukzessive eine feine Kasuistik der Vertrauensformen, die einer philosophischen Betrachtung standhalten und in soziologischen Fragestellungen nützlich sein mag.³⁷ Aber sie trägt, gerade weil sie allein von der Theorie aus konstruiert ist, kaum zur Klärung genuin historiographischer Fragen bei. Im Gegenteil: Was dieses Vorverständnis hervorbringt, sind keine historischen Fragen, sondern Antworten, die ihrerseits die Komplexität historischer Situationen reduzieren. Denn es ist fraglich, ob die den Theorien eigenen, notwendig abstrakt gehaltenen Vorstellungen über die Erscheinungsformen vormoderner Gesellschaften diese vergangenen Gesellschaftsformen angemessen erfassen.³⁸

Auch weil der hier anvisierte Zeitraum in der Vormoderne liegt, folgt die Arbeit der Annahme, dass es lohnender ist, sich dem Phänomen nicht deduktiv zu nähern, sondern die Semantiken von Vertrauen und die Sensibilitäten für Vertrauensprobleme in vormodernen Kontexten ernst zu nehmen und ihre Relevanz nicht a priori zu bestimmen. Die für historische Analysen unproduktive Unterscheidung in vormoderne und moderne Vertrauensformen wird dementsprechend ignoriert.

Die vorliegende Studie – um das Erarbeitete noch einmal zu bündeln – nimmt Vertrauen im Konfessionellen Zeitalter als eine historische Größe in den Blick: Sie folgt der Auffassung, dass Vertrauen sprachlich wie praktisch einer Historizität unterliegt, die zu einer spezifischen Ausprägung in unterschiedlichen Zeitabschnitten führt. Diese Historizität gilt es ernst zu nehmen. Die Untersuchung von Vertrauen in seinen historischen Kontexten ist aber nur zum Teil Selbstzweck. Der zentrale methodische Anspruch der Untersuchung ist es, Vertrauen als Gegenstand zu historisieren und zugleich als analytisches Werkzeug für die Untersuchung zeitgenössischer politischer Mechanismen und Entwicklungen fruchtbar zu machen. Für die Zwecke dieser Studie wird darum vorgeschlagen, die Spannung zwischen einem analytischen, aber zugleich tendenziell ahistorischen Theoriebegriff und einem empirisch zwar reichen, für funktionale Erklärungen allerdings begrenzten semantischen Zugriff aufzugeben. Die Arbeit folgt stattdessen der Annahme, dass die analytische Erklärungskraft von Mechanismen wie Vertrauen dann am größten ist, wenn sie zunächst konsequent historisiert werden.

36 Keineswegs als einziger, jedoch besonders markant hat Anthony Giddens diesen Kontrast gezeichnet, vgl. ders., *Konsequenzen*, S. 127 ff. Nach wie vor folgen auch Historiker diesen Einsichten bereitwillig, vgl. etwa Jörg Baberowski, *Erwartungssicherheit und Vertrauen: Warum manche Ordnungen stabil sind, und andere nicht*, in: ders. (Hg.), *Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch*, Frankfurt/Main 2014, S. 7–29.

37 Wobei dies zweifelhaft ist. Aussagen von einer Bestimmtheit wie jene, die Martin Hartmann zitiert, wären in einer genaueren historischen Betrachtung nicht haltbar; sie sind dies nur in soziologischer Sicht. Vgl. Hartmann, *Praxis*, S. 344 f.: »Es war in kleinen und überschaubaren Sozialverbänden schlicht unnötig, anderen zu vertrauen, weil die Fremdheit zwischen den Gliedern dieser Verbände eher gering blieb. In *Face-to-face*-Gesellschaften erübrigt sich Vertrauen, weil die mit Vertrauen verbundenen Interaktionsrisiken minimal bleiben. [...] Das Problem des Vertrauens, so die These, ergibt sich folglich erst im Kontext moderner Gesellschaften«.

38 Vgl. bspw. Otto Gerhard Oexle, *Luhmanns Mittelalter*, in: *Rechtshistorisches Journal* 10 (1991), S. 53–66.

Um diesen methodischen Anspruch umzusetzen, kombiniert die Studie verschiedene methodische Herangehensweisen durch die Staffelung mehrerer Untersuchungsebenen. Einen ersten Zugriff bieten stets semantische Annäherungen, die durch einen begriffsgeschichtlichen Zugriff geleistet werden. Wo sich diese Semantiken des Vertrauens verdichten und zum Sprechen und Handeln einzelner Akteure in klar umrissenen politischen Situationen in Bezug setzen lassen, wurde ein stärker diskursgeschichtlicher Zugriff gewählt. Hier steht neben der zeitgenössischen Bedeutung der Begriffe ihre diskursive Funktion in politischen Diskussionen im Fokus. In Fällen reicher Überlieferung war es zusätzlich möglich, diese Schreibsituationen praxeologisch zu betrachten und mit den methodischen Angeboten der Emotionengeschichte nach der performativen Funktion von Vertrauen in Korrespondenzen oder Verhandlungen zu fragen. Die vorangegangene Historisierung gestattet es, diese politischen Praktiken in ihrer zeitgenössischen Logik zu erschließen und auf diesem Wege ihre Bedeutung für die politische Kultur des Konfessionellen Zeitalters zu beurteilen. Auf dieser Ebene entfaltet der Zugriff folglich sein größtes Potential als analytisches Werkzeug. Er gestattet es, einzelne Fragen nach Funktionen und Mechanismen politischer Verhandlung und politischer Korrespondenzen im Konfessionellen Zeitalter neu zu perspektivieren. Um diese Perspektiven kenntlich zu machen, will ich im Folgenden den historiographischen Standpunkt benennen, von dem ausgehend sie sich ergeben. Dies führt zum zweiten wichtigen Forschungskontext der Studie, namentlich dem Themenbereich der politischen Kultur.

Vertrauen, politische Korrespondenz und Kulturgeschichte des Politischen

Über die Semantik des Vertrauens in Korrespondenzen der Reichsfürsten des Konfessionellen Zeitalters zu schreiben, rührt an ein altes Problem: Wie müssen jene Begriffe interpretiert werden, die die Beziehungen der Fürsten auf der Ebene von Gefühls- und Gemütszuständen auf den Punkt bringen? Darf der Ausdruck von Freundschaft, Liebe und Vertrauen als authentisch gewertet werden, oder sind die strategischen Aspekte dieser Schreibweisen zu betonen? Und welche Wirkungen für die Beziehungen sind hieraus jeweils abzuleiten? Zwar sind zu diesem Problem für die frühneuzeitliche Gelehrtenkultur, für höfische Freundschafts- und Patronagekulturen sowie für diplomatische Umgangsformen überzeugende Antworten gefunden worden.³⁹ Aber mit den reichsfürstlichen Korrespondenzen im Konfessionellen Zeitalter ist ein wichtiger Bereich bisher vernachlässigt worden. Das erstaunt deshalb, weil die politischen Beziehungen der

³⁹ Vergleiche die zahlreichen Belege auf den nachfolgenden Seiten.

Fürsten vor der Etablierung einer professionalisierten Diplomatie zumeist über personal gebundene Korrespondenzformen geregelt wurden. Die politischen Korrespondenzen geben aus diesem Grund privilegierten Aufschluss über den Zustand politischer Beziehungen, zugleich mangelt es jedoch an Interpretationsangeboten. Damit ergibt sich ein gewisses methodisches Desiderat was den weiteren konzeptionellen Rahmen der Studie angeht. Dieses Desiderat betrifft aber auch den engeren thematischen Fokus der Arbeit: Die vorhandenen methodischen Überlegungen aus verwandten Forschungs- und Themengebieten wurden bislang nur selten auf die Frage zugespitzt, was die sprachliche Benennung von Vertrauen für sein tatsächliches Vorhandensein in den Beziehungen der Korrespondenzpartner bedeutete.

Im Rahmen der Arbeit will ich daher vor diesem Hintergrund vorschlagen, die performativen Wirkungen dieser Schreibweisen in den Blick zu nehmen und dort, wo es die Quellenlage erlaubt, die praxeologische Seite der Korrespondenzen in den Vordergrund zu rücken. Um dies im Rahmen einer Kulturgeschichte des Politischen ins Werk zu setzen, möchte ich methodische Anregungen aus den Forschungen zu Freundschaft, Diplomatie und Patronage sowie aus der Emotionengeschichte so verschmelzen, dass sie dem verhandelten Problem gerecht werden. Auf dieser Grundlage will ich für den Zweck dieser Studie zwei Aspekte herausstellen. Ich möchte vorschlagen, den strategischen Einsatz von Gemütsbegriffen in politischen Korrespondenzen zu betonen: Obwohl diese Briefe durch das emotionale Vokabular der Liebe, der Freundschaft und des Vertrauens zwischen Absender und Adressat gerahmt waren, dienten sie immer auch der Aushandlung handfester politischer Interessen. Status und Entwicklung dieser Beziehung wurden aber selten sachlich, sondern als Zustand oder Bewegung der Gemüter der Fürsten auf den Punkt gebracht. Diese Tatsache ist bekannt und vielfach problematisiert worden.⁴⁰ Jedoch wurden in der Frage nach der Authentizität der Gemütsbegriffe die Entstehungsbedingungen der Briefe bislang zu wenig berücksichtigt. Diese haben Konsequenzen für die Interpretation des fürstlichen ›Gemüts‹: Selbst für jene Fälle, in denen der Fürst der eigenhändige Verfasser seiner Korrespondenz war, ist zweifelhaft, ob sie unverstellten Einblick in seine individuellen Gefühlshaltungen erlauben. Vollends fraglich scheint dies dort, wo nicht der Fürst Verfasser seiner Briefe war, sondern diese Aufgabe durch ein geschultes Gremium an Kanzleiräten versehen wurde: Das Gemüt des Fürsten

⁴⁰ Vgl. Klaus Oschema / Hillard von Thiessen, Freundschaft, Fürsten, Patronage. Personale Beziehungsmuster und die Organisation des Friedens im Ancien Régime, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 12 (2011), S. 23–51, die dazu auffordern, diese Semantik ernst zu nehmen, denn mit ihr »blieben für Beziehungen zwischen Fürsten und Gemeinwesen im entstehenden europäischen Staatensystem Werte und Handlungserwartungen verbindlich, die auch für soziale Beziehungen galten«. Ebd., S. 36 f. Daneben auch Andrea Iseli, Freundschaft als konstitutives Element in der Theorie des frühneuzeitlichen Staates – eine Spurensuche, in: Klaus Oschema (Hg.), *Freundschaft oder ›amitié‹? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, Berlin 2007, S. 138–158. Neben Korrespondenzen und Staatslehre trifft dies auch für politische Tugendlehren zu, wie Claire Gantet herausgearbeitet hat, vgl. dies., *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin/New York 2010, S. 289–309.

wurde in solchen Fällen sorgfältig inszeniert.⁴¹ Aus diesem Grund ist es sinnvoll, von der methodisch problematischen und heuristisch ohnehin unfruchtbaren Frage abzusehen, ob die geäußerten Gefühle *wirklich* empfunden wurden.

Damit ist jedoch, zweitens, kein Verzicht auf die Frage nach der konkreten politischen Wirkung dieser Begriffe verbunden: Statt die emotional konnotierte Sprache der fürstlichen Korrespondenzen als funktionslosen Schmuck politischer Briefkultur zu verstehen, bietet es sich an, sie nicht allein als integralen Bestandteil der politischen Kommunikation, sondern als eine eigenständige Form politischen Handelns zu begreifen. Anlass dazu gibt zum einen die grundlegende Ambiguität, die Gemütsbegriffen in der Frühen Neuzeit eigen ist: Zustände des Gemüts – zu denen Vertrauen gehört – können *sowohl* als Gefühle *als auch* als Meinungen gedeutet werden, sind also hinsichtlich ihrer affektiven und rationalen Elemente grundsätzlich unentschieden.⁴² Den wesentlichen methodischen Anstoß gibt aber zum anderen die von der Emotionengeschichte verschiedentlich betonte performative Funktion von Gefühlsbegriffen in kommunikativen Situationen.⁴³ Der Vorteil dieser Annahme besteht darin, diese Sprache nicht nur als einen irgendwie gearteten, im Einzelnen nur schwer zu bestimmenden *Ausdruck* eines Verhältnisses zweier Fürsten begreifen zu müssen, sondern das gestaltende Potential dieser Sprache in den Blick zu bekommen: Von der Bekundung von Freundschaft und Vertrauen erwartete man sich augenscheinlich eine Wirkung auf der Gegenseite und das Spektrum dieser Wirkungen reichte von der Generierung eines grundsätzlichen Wohlwollens bis hin zu konkreten Verhaltensimpulsen, die über diese emotional besetzte Sprache gezielt aufgerufen und gesteuert wurden. Das funktionierte auch deshalb, weil beide Seiten an derselben Fiktion partizipierten, dass sich in der Korrespondenz das Gemüt des Fürsten unmittelbaren Ausdruck verschaffte. Dieser Ausdruck von Gemüt unterlag in diesem Medium einer

⁴¹ Die Frage der Eigenhändigkeit der Fürsten bzw. die Frage, unter welchen Bedingungen diplomatische Schreiben in ihrem Umfeld konzipiert werden, ist bislang kaum auf das Problem hin untersucht worden, was die Art der Konzeption für den Inhalt bedeutet, zumal wenn dieser persönlich-emotionaler Art ist. Vgl. lediglich die knappen Hinweise bei Heinz Noflatscher, Zur Eigenhändigkeit der Herrscher in der politischen Kommunikation des Ancien Régime (16. bis 18. Jahrhundert), in: Christina Antenhofer / Mario Müller (Hg.), Briefe in politischer Kommunikation vom Alten Orient bis ins 20. Jahrhundert, Göttingen 2008, S. 141–167.

⁴² Das Zedlersche Lexikon definiert Vertraulichkeit als »Gemüths-Beschaffenheit«. Vgl. Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Band 48, Leipzig 1746, Sp. 33, Stichwort »Vertraulichkeit«. Ähnliches gilt für andere Begriffe. Vgl. Stichwort »Geduld«, in: Zedler, Lexikon, Band 10, Sp. 572–574, Stichwort »Vorsicht, Vorsichtigkeit«, in: Zedler, Lexikon, Band 50, Sp. 1221–1233, Stichwort »Freundschaft«, in: Zedler, Lexikon, Band 9, Sp. 1837–1838. Was das Gemüt angeht: Die Erstbedeutung von »Seele, Psyche, Herz, Gemüt; Gefühl, Empfindung, Stimmung« ist prinzipiell offen zur Zweitbedeutung »Geist, Verstand; Ansicht, Meinung, Einstellung, Gesinnung; Absicht, Streben, Neigung«, vgl. den Eintrag in Oskar Reichmann, Joachim Schildt (Bearb.), Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Band 6 (g–glutzen), Berlin/New York 2010, Sp. 880–885.

⁴³ Die emotionengeschichtlichen Studien, die mit dieser Hypothese arbeiten, sind zahlreich. Grundlegend scheint in vielen Fällen William Reddys Theorie der »emotives« zu sein. In seiner Monographie *The Navigation of Feeling* arbeitet Reddy gezielt am Zusammenhang zwischen Sprache und Emotion und konstatiert: »when we speak of our emotions, they come into a peculiar, dynamic relationship with what we say about them.« Und: »Emotives are influenced directly by, and alter, what they ›refer‹ to. Thus, emotives are similar to performatives (and differ from constatives) in that emotives do things to the world. Emotives are themselves instruments for directly changing, building, hiding, intensifying emotions, instruments that may be more or less successful.« Vgl. Reddy, *Navigation*, S. 64 und S. 105.

Ambiguität, die für den Adressaten nicht restlos zu durchblicken war.⁴⁴ Selbst wenn er diese Sprechweisen daher als Rhetorik durchschaute, entband ihn das nicht davon, das Spiel mitzuspielen. Gleichgültig, ob die in diesem Rahmen zum Ausdruck gebrachten Gefühle und Gemütslagen also wirklich empfunden oder wirklich geglaubt wurden, mussten beide Seiten bis zu einem gewissen Grad davon ausgehen, als würden sie es, und auch so handeln, als würden sie es: Beide Seiten waren zugleich Akteure und Adressaten der kommunikativen Praktiken und Dynamiken politischer Korrespondenzen unter den spezifischen Bedingungen des Konfessionellen Zeitalters.

Gewendet auf das hier verhandelte Problem des Vertrauens wird ersichtlich, was diese Sichtweise für eine Untersuchung von Vertrauen im Rahmen politischer Korrespondenzen leisten kann: Sie erlaubt es, den sprachlichen Ausdruck von Vertrauen und seine politischen Wirkungen aufeinander zu beziehen, ohne die methodisch problematische Frage adressieren zu müssen, ob die Akteure einander *wirklich* vertraut haben. Vertrauen lässt sich im Rahmen dieses kommunikativen Spiels mit Erwartungen als etwas begreifen, was nicht allein in den Korrespondenzen angezeigt wurde, sondern was durch den Vorgang der Korrespondenz aktiv verhandelt wurde und Konsequenzen für das Verhältnis der Fürsten zeitigte. Indem sie ihr Verhältnis auf den Nenner des Vertrauens brachten, waren beide Seiten einer Korrespondenz dazu angehalten, sich in ihrer Kommunikation und ihrem Handeln dieser Vorstellung gemäß zu verhalten – und zwar ihrerseits unter Ausblendung der Frage, ob das Gegenüber die Einstellung des Vertrauens *tatsächlich* erwiderte. Dieser Zugriff hat einen weiteren Vorteil: Er bleibt offen für das Problem scheiternder Performanz. Die auf ambiguen Äußerungen beruhende kommunikative Praxis war aufgrund dieser Eigenschaft anfällig für gegenläufige Signale im politischen Verkehr der Fürsten. Für das Gelingen wie für das Scheitern von politischem Vertrauen ist daher das Ineinandergreifen von politischer Korrespondenz und politischem Handeln ausschlaggebend. Auf diese Weise wird Vertrauen in seinem Vollzug und in seinen Wirkungen beobachtbar.

Historiographisch stößt die Arbeit mit diesen Perspektiven in den Überschneidungsbereich von Politik und Gefühl. Zwar folge ich nicht der Auffassung, dass Vertrauen ein Gefühl ist.⁴⁵ Vertrauen ist aber bislang häufig unter diesem Blickwinkel untersucht worden.⁴⁶ Um die historiographischen Traditionen zu benennen, auf denen die Arbeit aufbaut und von denen sie methodisch profitiert, will ich darum im Folgenden zunächst einen Blick auf das Verhältnis von Politikgeschichte und Emotionen werfen (1). Im nächsten

⁴⁴ Georg Simmel schreibt in seiner Soziologie in einem Exkurs über den schriftlichen Verkehr, dass der Brief mehr noch als die Rede ein Ort der Missverständnisse sei. »Was in den menschlichen Äußerungen ihrem Wesen nach deutlich ist, ist am Brief deutlicher als an der Rede, das, was an ihnen prinzipiell vieldeutig ist, ist dafür am Brief vieldeutiger als an der Rede. [...] Der Brief ist deshalb deutlicher, wo es auf das Geheimnis des Andern nicht ankommt, undeutlicher und vieldeutiger aber, wo dies der Fall ist.« Vgl. Simmel, Soziologie, S. 432.

⁴⁵ Ich folge hierin der aus philosophischer Sicht entwickelten Auffassung von Hartmann, Praxis, S. 151–171.

⁴⁶ Wobei auch Ute Frevert, deren Forschungen aus dem Bereich der Emotionengeschichte Vertrauen allererst als Gegenstand der Gefühlsgeschichte erschlossen haben, bisweilen lieber von einer *Gefühlshaltung* spricht, vgl. Ute Frevert, Vertrauen. Historische Annäherungen an eine Gefühlshaltung, in: Claudia Benthien / Anne Fleig / Ingrid Kasten (Hg.), Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle, Köln 2000, S. 178–197.

Schritt sind jene Forschungen hervorzuheben, die für die Frage nach Gemütsbegriffen in politischer Korrespondenz wichtige methodische und inhaltliche Anknüpfungspunkte bieten. Dies betrifft in erster Linie die Forschungen zu Diplomatie, Freundschaft und Patronage in der Vormoderne (2).

(1) In der expliziten Verbindung von Politik und Emotionen lauert der Historismus. In der individualisierenden Arbeitsweise des Historismus,⁴⁷ die der hermeneutischen Methode des Verstehens und ihrer Leitidee des Sich-Einfühlens in historische Akteure folgte, waren Gefühle nicht allein zentrale gestalterische Bestandteile, sondern bisweilen kausale Elemente der Geschichtserzählung.⁴⁸ Johann Gustav Droysen hat selbst darauf hingewiesen, dass es »in alter und neuer Zeit in Übung gewesen, daß die Historiker erzählend ein möglichst lebhaftes Bild der handelnden Persönlichkeiten zu geben suchten und aus deren Begabung, Charakter, Leidenschaft möglichst alles ableiteten, was geschehen ist.«⁴⁹ Dabei oblag die Rekonstruktion dieser Leidenschaften allein der Intuition des Historikers. Noch 1970 argumentierte Geoffrey Elton, dass für die Analyse der Motive handelnder Akteure der Verstand des Historikers das wichtigste Werkzeug sei, wenn es darum gehe, »beyond the evidence« zu argumentieren.⁵⁰ Historische Erkenntnis war damit immer auch Produkt »hermeneutischer Phantasie«.⁵¹

Gegen diese älteren Ansätze haben sich neuere Forschungsrichtungen längst erfolgreich gewendet. Die Sozialgeschichte tat dies, indem sie die Themen des Historismus (Politik, große Männer) beiseiteschob⁵² und auf soziologische Theorieimpulse zurückgriff.⁵³ Die Kulturgeschichte tat dies durch eine grundlegende Distanz bzw. Brechung im Verhältnis des Historikers zu seinem Gegenstand, etwa durch die Betonung der diskursiven Konstruktion sozialer Wirklichkeit,⁵⁴ die Implementierung des ethnologischen Blicks im historiographischen Zugriff⁵⁵ oder durch die Annahme einer grundlegenden Alterität der Vormoderne.⁵⁶ Im Zuge dieser Entwicklungen ging das Interesse an Politik und

⁴⁷ Vgl. Friedrich Jaeger / Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992.

⁴⁸ Nicht zufällig hatte Johann Gustav Droysen die Möglichkeit des Verstehens in seiner Historik am Beispiel der Gefühle verdeutlicht. Vgl. Johann Gustav Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Herausgegeben von Rudolf Hübner, 7. unveränderte Auflage, Darmstadt 1972, S. 328: »Die Möglichkeit des Verstehens besteht in der uns kongenialen Art der Äußerungen, die als historisches Material vorliegen. [...] Den Schrei der Angst vernehmend, empfinden wir die Angst des Schreienden usw.«

⁴⁹ Vgl. Droysen, *Historik*, S. 174.

⁵⁰ Vgl. Geoffrey Elton, *Political History. Principles and Practice*, New York/London 1970, S. 146 f.

⁵¹ Vgl. Carsten Dutt (Hg.), Hans-Georg Gadamer im Gespräch, 2. Aufl. Heidelberg 1995, S. 16.

⁵² Vgl. die Kontroverse zwischen Andreas Hillgruber und Hans-Ulrich Wehler. Andreas Hillgruber, *Politische Geschichte in moderner Sicht*, in: *HZ* 216 (1973), S. 529–552. Hans-Ulrich Wehler, *Moderne Politikgeschichte oder ›Große Politik der Kabinette‹?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 1 (1975), S. 344–369.

⁵³ Vgl. Winfried Schulze, *Soziologie und Geschichtswissenschaft. Einführung in die Probleme der Kooperation beider Wissenschaften*, München 1974.

⁵⁴ Grundlegend Peter L. Berger / Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/Main 1980.

⁵⁵ Klassisch Hans Medick, »Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984), S. 296–319. Genutzt wurde dies in der Frühneuzeitforschung von Barbara Stollberg-Rilinger, *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* Berlin 2005, S. 9–24, hier S. 12 f.

⁵⁶ Bspw. Klaus Ridder (Hg.), *Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität*, Berlin 2013.

Emotionen – und an ihrer Verbindung – stetig zurück; erst seit den 1990er Jahren erfahren beide Bereiche neue Impulse. Sie gehen von einer methodisch reflektierten Emotionengeschichte⁵⁷ und von den Konzepten der Neuen Politikgeschichte und der Kulturgeschichte des Politischen aus.⁵⁸ Eine Thematisierung des Zusammenhangs von Politik und Emotion hat hier jedoch nur partiell stattgefunden.

So wurde in der Emotionengeschichte ein weit gefasster Bereich des Politischen zwar in den Blick genommen, der engere Rahmen der Politik – also beispielsweise diplomatische Praxis – aber weitgehend vernachlässigt, und so kaum danach gefragt, welche diskursive oder performative Bedeutung Gefühlsbegriffe in politischer Kommunikation haben.⁵⁹ Die Ansätze aus der Historischen Politikforschung waren stattdessen auf die Moderne konzentriert; zudem gerieten Gefühle auch dort nicht gezielt in den Blick.⁶⁰ Das gilt nicht im selben Maße für das Projekt der Kulturgeschichte des Politischen. Die Thematisierung von Gefühlen erfolgte hier jedoch in einem spezifischen Zuschnitt. Einmal ging dies stärker von der Mediävistik als von der Frühneuezeitforschung aus,⁶¹ zum anderen wurden Gefühle im Rahmen der symbolischen Kommunikation verhandelt. Weil dieses methodische Konzept nicht-sprachliche Praktiken tendenziell privilegiert, gerieten die performativen Aspekte politischer Handlungen, nicht aber die Performanz politischer Sprache in den Blick.⁶² Folglich wurden Gefühle als performative Kommunikationsform im öffentlichen Vollzug politischer Akte verstanden. Eingebettet in das zentrale Konzept des Rituals wurden Emotionen auf diese Weise als bewusste Inszenierungen mit benennbarer politischer Wirkung gefasst. Der damit betonte theatralische Charakter von Gefühlen in der Kultur des Mittelalters war auch der Tatsache geschuldet, dass

57 Frühe Vorläufer und Fachgeschichte schildert Plamper, *Geschichte*.

58 Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* Berlin 2005. Ute Frevert / Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung*, Frankfurt/Main 2005. Sowie Frevert, *Kulturgeschichte*. Vgl. auch den frühen Versuch, eine neuartige Kulturgeschichte des Politischen zu konzipieren durch Karl Rohe, *Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung*, in: *HZ* 250 (1990), S. 321–346. Die Ausrichtung einer neuen Politikgeschichte war, besonders nach 2000, durchaus Gegenstand von Kontroversen. Vgl. etwa den Beitrag – der sich mehr oder minder offen gegen die Kulturgeschichte des Politischen im Sinne Barbara Stollberg-Rilingers wendet – von Thomas Nicklas / Hans-Christof Kraus (Hg.), *Geschichte der Politik. Alte und neue Wege*, München 2007. Zusammenfassend Andreas Rödder, *Neue politische Literatur. Klios neue Kleider. Theoriendebatten um eine Kulturgeschichte der Politik in der Moderne*, in: *HZ* 283 (2006), S. 657–688. Einen rezenten Überblick über das Forschungsfeld der politischen Geschichte verschafft Tobias Weidner, *Die Geschichte des Politischen in der Diskussion*, Göttingen 2012.

59 Erste Ansätze bei Jarzebowski / Kwaschik, *Emotions*, sowie José Brunner (Hg.), *Politische Leidenschaften. Zur Verknüpfung von Macht, Emotion und Vernunft in Deutschland*, Göttingen 2010. Birgit Aschmann (Hg.), *Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2005.

60 Der Ansatz ist vor allem mit dem inzwischen beendeten SFB 584 ›Das Politische als Kommunikationsraum in der Geschichte‹ verbunden. Vgl. die Publikationsreihen ›Das Politische als Kommunikation‹ (Wallstein Verlag) und ›Historische Politikforschung‹ (Campus Verlag).

61 Prominent durch Gerd Althoff, *Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, in: ders., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, S. 258–281. Sowie ders., *Tränen und Freude. Was interessiert Mittelalter-Historiker an Emotionen?*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006), S. 1–11.

62 Auf Seiten der Frühneuezeitforschung ging es dabei beispielsweise um diplomatisches Zeremoniell, vgl. die Dokumentation der Abschlussstagung des Münsteraner Sonderforschungsbereiches, Barbara Stollberg-Rilinger / Tim Neu / Christina Brauner (Hg.), *Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation*, Köln/Weimar/Wien 2013.

sich diese Forschungen entlang der Quellenlage auf öffentliche Kommunikationsakte konzentrierten.⁶³ Im Zusammenhang mit Huldigungen und Eiden wurde indessen die Bedeutung symbolischer Akte für die Vertrauensbildung herausgearbeitet,⁶⁴ und Petra Schulte hat überdies betont, dass die »Grenze zwischen sprachlicher und symbolischer Kommunikation« nicht streng gezogen werden dürfe, weil »das Sprechen und Schreiben über Treue einen wesentlichen Teil ihrer Inszenierung, ihrer Vergegenwärtigung« darstelle.⁶⁵ Gleichwohl hat die Auseinandersetzung der Mediävistik mit Gefühlen in der mittelalterlichen Politik auch zu der unfruchtbaren Diskussion um die Echtheit oder Unechtheit der betreffenden Gefühle geführt.⁶⁶

In den von dem Konzept der symbolischen Kommunikation inspirierten Forschungen zur Frühen Neuzeit hat die Aufmerksamkeit für Rituale und Inszenierung eine Konzentration auf das Unaufrichtige und Uneigentliche politischer Kommunikation begünstigt, was das Interesse an Dissimulation und Heuchelei deutlich belegt.⁶⁷ Vertrauen – oft als Korrelat von Aufrichtigkeit verstanden – geriet so selten in den Blick. Stattdessen wurde vor Kurzem das Moment der Ambiguität hervorgehoben.⁶⁸ Es ist, wie ausgeführt, dieser Aspekt, der für das Verständnis von Gefühlsbegriffen in politischen Korrespondenzen wichtige Anstöße liefert. Denn für dieses Verständnis greift es zu kurz, zwischen der Echtheit oder der Unechtheit von Emotionen entscheiden zu wollen. Die Wirksamkeit des emotionalen Vokabulars bestand darin, dass für den Adressaten unentscheidbar blieb, ob es sich um aufrichtig Empfundenes oder Inszeniertes handelte. Es ist die Ambiguität in der Verwendung von Gefühlsbegriffen in der politischen Korrespondenz der Reichsfürsten, die es erlaubt, von einem gezielten Einsatz der Begriffe zu sprechen und ihrer Wirkung nachzugehen. Für die Zwecke dieser Studie ist es daher sinnvoll, die Erkenntnisse der mediävistischen Forschung zum Schnittpunkt von Gefühl und Politik mit einzelnen Anregungen der Frühneuzeitforschung zu verbinden.

63 Vgl. Gerd Althoff, Zum Inszenierungscharakter öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, in: Johannes Laudage (Hg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, Köln u. a. 2003, S. 79–93.

64 Vgl. bspw. Knut Görich, *Mißtrauen aus Erfahrung: Mailand und Friedrich II.*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 38 (2005), S. 411–429. Zum Treueeid auch Lothar Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter*, Kallmünz 1989.

65 Vgl. Petra Schulte, *Friedrich Barbarossa, die italienischen Kommunen und das politische Konzept der Treue*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 38 (1994), S. 153–172, hier S. 155.

66 Mit besonderer Schärfe gegen den Ansatz Althoffs Peter Dinzlacher, *Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*, Badenweiler 2009.

67 Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger, *Organisierte Heuchelei. Zum Machtverfall des Alten Reiches im 18. Jahrhundert*, in: Peter Hoeres / Armin Owzar / Christina Schröder (Hg.), *Herrschaftsverlust und Machtverfall*, München 2013, S. 97–110. Tim Neu, *Die Erschaffung der landständischen Verfassung. Kreativität, Heuchelei und Repräsentation in Hessen (1509–1655)*, Köln/Weimar/Wien 2013. Allgemein zur Technik der *Dissimulatio* Jon R. Snyder, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley/Los Angeles 2009. Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto: Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris 2002. Ursula Geitner, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992. Perez Zagorin, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.) 1990. Wolfgang Reinhard (Hg.), *Krumme Touren. Anthropologie kommunikativer Umwege*, Köln/Weimar/Wien 2007.

68 Vgl. Andreas N. Pietsch / Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013.

(2) Die wichtigsten Anregungen dieser Art finden sich in Forschungen zu Formen der Freundschaft, der Patronage und der Diplomatie. Da diese Forschungen einander oft berühren, ist das Feld insgesamt nicht leicht zu überblicken. Für die Diplomatiegeschichte hat Matthias Köhler vor Kurzem konstatiert, dass angesichts einer ausdifferenzierten Forschungslandschaft die Zeit für »produktive Auseinandersetzungen« gekommen sei.⁶⁹ Tatsächlich gehen zwar neben den Interessen auch die methodischen Ansätze deutlich auseinander,⁷⁰ aber es sind auch gemeinsame Tendenzen zu beobachten. So wurden zuletzt vermehrt Aspekte der Performanz in politischen Kontexten untersucht.⁷¹ Allerdings gilt nach wie vor, dass Performanz häufiger in mediävistischen als frühneuzeitlichen Forschungen Berücksichtigung gefunden hat.⁷² Ein Trend im Bereich der Forschungen zur Frühen Neuzeit ist hingegen die Aufmerksamkeit auf die Rolle politischer Sprachen in der Diplomatie, was zuletzt durch ein Verbundprojekt zum Zusammenhang von Frieden und Sprache beleuchtet wurde.⁷³ Daneben fand in den letzten Jahren politische Briefkultur als Element diplomatischer Praxis stärkere Berücksichtigung.⁷⁴ In all diesen Kontexten wurde auch Vertrauen stellenweise thematisiert, sehr prominent bei Ralf-Peter Fuchs, der die Normaljahrsverhandlungen im Dreißigjährigen Krieg mithilfe eines analytischen Vertrauensbegriffes untersucht hat,⁷⁵ sowie in den Arbeiten von Petra

69 Vgl. Matthias Köhler, *Neue Forschungen zur Diplomatiegeschichte*, in: ZHF 40 (2013), S. 257–271, S. 271.

70 So sind die Forschungen zum diplomatischen Zeremoniell, zu denen Köhler einen Beitrag geleistet hat, sehr verschieden von Forderungen nach einer »politischen Historischen Anthropologie«, die sich aber auf ähnliche Schwerpunkte konzentriert. Matthias Köhler, *Strategie und Symbolik. Verhandeln auf dem Kongress von Nimwegen*, Köln 2011. Wolfgang Reinhard, *Was ist europäische politische Kultur? Versuch zur Begründung einer politischen Historischen Anthropologie*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), S. 593–616.

71 Vgl. Klaus Oschema, *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Köln/Weimar/Wien 2006. Christoph Dartmann / Thomas Scharff / Christoph Friedrich Weber (Hg.), *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Turnhout 2011. Jürgen Martuschukat / Steffen Patzold (Hg.), *Geschichtswissenschaft und »performative turn«. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2003.

72 Vgl. Jürgen Martuschukat / Steffen Patzold, *Geschichtswissenschaft und »performative turn«. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur*, in: dies. (Hg.), *Geschichtswissenschaft und »performative turn«. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 1–31, hier S. 18.

73 Vgl. Martin Espenhorst, *Frieden durch Sprache? Studien zum kommunikativen Umgang mit Konflikten und Konfliktlösungen*, Göttingen 2012. Weiter ders. (Hg.), *Unwissen und Missverständnisse im vormodernen Friedensprozess*, Göttingen 2013. Sowie Heinz Duchhardt / Martin Espenhorst (Hg.), *Frieden übersetzen in der Vormoderne. Translationsleistungen in Diplomatie, Medien und Wissenschaft*, Göttingen 2012. Vgl. daneben auch Thomas Nicklas / Matthias Schnettger (Hg.), *Politik und Sprache im frühneuzeitlichen Europa*, Mainz 2007.

74 Vgl. Christian Antenhofer / Mario Müller (Hg.), *Briefe in politischer Kommunikation vom Alten Orient bis ins 20. Jahrhundert. Le lettere nella comunicazione politica dall'Antico Oriente fino al XX secolo*, Göttingen 2008. Jean Boutier / Sandro Landi / Olivier Rouchon (Hg.), *La politique par correspondance: les usages politiques de la lettre en Italie (XVIe–XVIIIe siècle)*, Rennes 2009. Mark Hengerer (Hg.), *Abwesenheit beobachten. Zur Kommunikation auf Distanz in der Frühen Neuzeit*, Berlin u. a. 2013.

75 Ralf-Peter Fuchs, *Ein »Medium zum Frieden«. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges*, München 2010. Daneben ders., *Über Ehre kommunizieren – Ehre erzeugen. Friedenspolitik und das Problem der Vertrauensbildung im Dreißigjährigen Krieg*, in: Martin Espenhorst (Hg.), *Frieden durch Sprache? Studien zum kommunikativen Umgang mit Konflikten und Konfliktlösungen*, Göttingen 2012, S. 61–80 und ders., *Vertrauensbildung durch Unwissen? Friedensverhandlungen über Normaljahre und die Black Box im Dreißigjährigen Krieg*, in: Martin Espenhorst (Hg.), *Unwissen und Missverständnisse im vormodernen Friedensprozess*, Göttingen 2013, S. 71–88.

Schulte oder Michael Jucker.⁷⁶ Vereinzelt wurde die performative Rolle der Freundschaftssemantik in politischen Korrespondenzen angemerkt.⁷⁷ Jucker registrierte, dass die höflichen Anreden der von ihm untersuchten Briefe keine »leeren Formeln« waren, sondern »appellativen Charakter« hatten.⁷⁸ Ähnlich hat Britta Kägler den »appellativen Charakter« der Gruß- und Anredeformel in Briefwechseln betont.⁷⁹ Eine Weiterführung dieser Aspekte in Form politischer Praktiken, beispielsweise mit sprechakttheoretischen Überlegungen, wurde aber noch nicht geleistet. Noch immer bleibt die Rezeption dieser Impulse im Wesentlichen auf ideengeschichtliche Herangehensweisen beschränkt.⁸⁰ Entsprechend gibt es in der diplomatiegeschichtlichen Forschung zwar ein Bewusstsein dafür, dass politische Beziehungen im Konfessionellen Zeitalter über Gefühlssemantiken verhandelt wurden, doch wurden daraus bislang keine weiterführenden methodischen Konsequenzen gezogen.⁸¹

Eine merkliche Ausnahme bildet das in den letzten Jahren entstandene Arbeitsfeld der Außenbeziehungen, das diplomatiegeschichtliche Themen verstärkt mit kulturgeschichtlichen Konzepten fasst und personal gebundene Handlungsmuster und Beziehungskonstellationen vormoderner Diplomatie neuen Deutungen aussetzt.⁸² Dies beinhaltet Formen brieflichen Verhandels⁸³ ebenso wie Staatsgrenzen überschreitende Verflechtungen und Konstellationen der Distanzherrschaft.⁸⁴ Selbst wenn diese Arbeiten die politischen Beziehungen *innerhalb* des Reiches nur selten in den Blick nehmen und der zeitliche Fokus auf dem internationalen diplomatischen System nach dem Epochenjahr

76 Vgl. Petra Schulte, Die Ethik politischer Kommunikation im franko-burgundischen Spätmittelalter, in: Jürgen Martschukat / Steffen Patzold (Hg.), *Geschichtswissenschaft und ›performative turn‹. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 461–489. In den Arbeiten von Michael Jucker, die in Zusammenhang mit Forschungen zur symbolischen Kommunikation stehen, wurde auf Vertrauen durch *Formen* der Schriftlichkeit, mithin Vertrauen *in* die briefliche Kommunikation fokussiert. Vgl. Michael Jucker, *Trust and Mistrust in Letters. Late Medieval Diplomacy and its Communicational Practices*, in: Petra Schulte / Marco Mostert / Irene van Renswoude (Hg.), *Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, Turnhout 2008, S. 213–236. Ders., *Vertrauen, Symbolik, Reziprozität. Das Korrespondenzwesen eidgenössischer Städte im Spätmittelalter als kommunikative Praxis*, in: ZHF 34 (2007), S. 189–213.

77 Vgl. den Zugriff auf Freundschaftssemantiken in diplomatischen Beziehungen, den Nadir Weber verfolgt hat. Ders., *Gute Miene zum bösen Spiel? Freundschaft, Kooperation und Vertrauen in den französisch-preußischen Beziehungen des 18. Jahrhunderts*, in: Bertrand Haan / Christian Kühner (Hg.), *Freundschaft. Eine politisch-soziale Beziehung in Deutschland und Frankreich, 12.–19. Jahrhundert*, DHIP-Discussions 8 (2013).

78 Vgl. Jucker, *Vertrauen*, S. 209 und S. 212.

79 Britta Kägler, *Briefkonvention vs. Beziehungsdynamik. Die Korrespondenz zwischen Kurfürstin Henriette Adelaide von Bayern und ihrer Turiner Verwandtschaft (1652–1676)*, in: Mark Hengerer (Hg.), *Absenheit beobachten. Zu Kommunikation auf Distanz in der Frühen Neuzeit*, Berlin u. a. 2013, S. 111–131, hier S. 126.

80 Vgl. Luise Schorn-Schütte, *Historische Politikforschung. Eine Einführung*, München 2006. Angela de Benedictis u. a. (Hg.), *Die Sprache des Politischen in actu. Zum Verhältnis von politischem Handeln und politischer Sprache von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen 2009.

81 Vgl. etwa Heinz Schilling, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn 2007, S. 120–138.

82 Vgl. Hillard von Thiessen, *Diplomatie vom type ancien. Überlegungen zu einem Idealtypus des frühneuzeitlichen Gesandtschaftswesens*, in: ders. / Christian Windler (Hg.), *Akteure der Außenbeziehungen. Netzwerke und Interkulturalität im historischen Wandel*, Köln/Weimar/Wien 2010, S. 471–503.

83 Vgl. Corina Bastian, *Verhandeln in Briefen. Frauen in der höfischen Diplomatie des frühen 18. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien 2013.

84 Vgl. Nadir Weber, *Lokale Interessen und große Strategie. Das Fürstentum Neuchâtel und die politischen Beziehungen der Krone von Preußen, 1707–1806*, Köln/Weimar/Wien 2015.

1648 liegt, lassen sich einzelne Anregungen für die vorliegende Studie gewinnen. So hat namentlich Tilman Haug in einer Arbeit über die Beziehungen zwischen den geistlichen Kurfürsten und der französischen Krone den Faktor Vertrauen betont und entlang von asymmetrischen politischen Beziehungen untersucht.⁸⁵ Dabei folgt er einem Vertrauensbegriff, der von starken theoretischen Anleihen absieht, und verankert Vertrauen als »einen sprachlich-symbolisch vermittelten Aushandlungsprozess« im Rahmen politischer Beziehungen als eine »kommunikative Praxis«.⁸⁶ Wie in der vorliegenden Arbeit stehen Formen der Höflichkeit oder die Konstruktion von Feindbildern zur Diskussion, die Parallelen vor Augen führen und auf langfristige Strukturen verweisen.⁸⁷ Ein Unterschied besteht aber hinsichtlich der im Mittelpunkt stehenden Beziehungsformen: Haug behandelt explizit die Formen vormoderner, grenzüberschreitender Patronage, die er konsequent in die Untersuchung von Außenbeziehungen integriert. Er kann damit auf Forschungstraditionen aufbauen, die das hier untersuchte methodische Problem seit Längerem im Blick haben.

Denn die emotionale Sprache politischer Korrespondenzen wurde nicht nur von der Diplomatiegeschichte, sondern auch in Forschungen zu Freundschaft und Patronage immer wieder hervorgehoben. Mit besonderem Nachdruck hat sich erneut die Mediävistik mit der Herstellung, Aufrechterhaltung und Verbindlichkeit politischer Bindungen beschäftigt und den Fokus auf Freundschaftsvorstellungen gerichtet.⁸⁸ Hierbei wurden Handlungsformen wie politische Sprache untersucht; Vertrauen geriet ebenfalls zuweilen in den Blick.⁸⁹ Diese Ideen wurden in der Frühneuzezeitforschung gelegentlich aufgenommen.⁹⁰ Christian Kühner hat sich mit seiner Arbeit über politische Freundschaften etwa einem semantischen Zugang verschrieben und die Sprache der Freundschaft in ihrer

85 Vgl. Tilman Haug, *Ungleiche Außenbeziehungen und grenzüberschreitende Patronage. Die französische Krone und die geistlichen Kurfürsten (1648–1679)*, Köln/Weimar/Wien 2015.

86 Vgl. ebd., S. 42.

87 Vgl. ebd., Kapitel 3, S. 247–362 und passim.

88 Vgl. Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde, Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1990. Claudia Garnier, *Amicus amicus – inimicus inimicus. Politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert*, Stuttgart 2000. Mario Müller, *Besiegelte Freundschaft: Die brandenburgischen Erbeinungen und Erbverbrüderungen im späten Mittelalter*, Göttingen 2010. Klaus van Eickels, *Verwandtschaft, Freundschaft und Vasallität: Der Wandel von Konzepten personaler Bindung im 12. Jahrhundert*, in: Jürgen Dendorfer / Roman Deutinger (Hg.), *Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz*, Ostfildern 2010, S. 401–411. Klaus Oschema (Hg.), *Freundschaft oder amitié. Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, Berlin 2007. Klaus Oschema, *Falsches Spiel mit wahren Körpern. Freundschaftsgesten und die Politik der Authentizität im franko-burgundischen Spätmittelalter*, in: *HZ* 293 (2011), S. 39–67 und Nicolas Offenstadt, *Freundschaft, Liebe und Friede im Krieg (Frankreich, 14.–15. Jahrhundert)*, in: Klaus Oschema (Hg.), *Freundschaft oder amitié? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, Berlin 2007, S. 67–80.

89 Vgl. Claudia Garnier, *Freundschaft und Vertrauen in der politischen Kommunikation des Spätmittelalters*, in: Sibylle Appuhn-Radtke / Esther P. Wipfler (Hg.), *Freundschaft. Motive und Bedeutungen*, München 2006, S. 117–136. In anderem Zugriff gilt dies auch für die englischsprachige Beschäftigung mit Freundschaft und Vertrauen, vgl. etwa Dale Kent, *Friendship, Love, and Trust in Renaissance Florence*, Cambridge/London 2009.

90 Vgl. die Arbeiten in der Publikationsreihe des Graduiertenkollegs »Freunde, Gönner, Getreue« der Universität Freiburg, etwa zuletzt Sabrina Feickert / Anna Haut / Kathrin Sharaf (Hg.), *Faces of Communities. Social Ties between Trust, Loyalty and Conflict*, Göttingen 2014.

Bedeutung für den französischen Hof untersucht.⁹¹ In der Frühneuezeitforschung war die Erforschung der Freundschaft häufig recht eng mit der Untersuchung von Patronage verbunden, besonders mit Blick auf die politischen Strukturen Frankreichs und Italiens.⁹² Für den französischen Fall hat Roland Mousnier einen dezidiert semantischen Zugang zum Konzept der ›fidélité‹ gewählt.⁹³ Das führte zu einer methodisch aufschlussreichen Diskussion über das Verhältnis von politischer Sprache und politischer Praxis. Sharon Kettering erweiterte den Ansatz von Mousnier und problematisierte gezielt das Verhältnis der Semantik der ›fidélité‹ und der Praxis der Patronagebeziehungen: Man dürfe die Freundschaftsbekundungen politischer Korrespondenzen nicht für bare Münze nehmen und von der Semantik auf die tatsächlichen Beziehungen schließen; diese seien entgegen der Beteuerungen der Akteure von Eigeninteressen geleitet gewesen.⁹⁴ Im Anschluss daran hat Kristen Neuschel vorgeschlagen, den Kontrast von affektiver Sprache und interessegeleiteter Praxis ganz aufzugeben.⁹⁵ Als Resultat dieser Diskussionen hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass die emotionale Sprache der Korrespondenzen performativen Charakter habe und dass es in diesen Zusammenhängen gleichgültig sei, ob Gefühle tatsächlich empfunden wurden. So schrieb Ronald Asch, dass die »Rhetorik der Loyalität und Ergebenheit [...] bis zu einem gewissen Grade auch einen performativen Charakter« habe. Sie »schuf also jene Bindungen [sic!] die sie beschwor.«⁹⁶ Und Arlette Jouanna konstatierte, dass die Kunst des Herrschens für den König von Frankreich darin bestanden habe, den Adligen zu schmeicheln, und »leur manifester ostensiblement de la confiance et de l'amitié, que ces sentiments soient réellement éprouvés ou non.«⁹⁷

91 Vgl. Christian Kühner, Politische Freundschaft bei Hofe. Repräsentationen und Praxis einer sozialen Beziehung im französischen Adel des 17. Jahrhunderts, Göttingen 2013. Vgl. auch ders., ›Quand je retourne, je trouve toutes les cabales de la cour changées: Friendship under the Conditions of Seventeenth-Century Court Society, in: Bernadette Descharmes / Eric Anton Heuser / Caroline Krüger / Thomas Loy (Hg.), Varieties of Friendship. Interdisciplinary Perspectives on Social Relationships, Göttingen 2011, S. 59–75.

92 Vgl. zum Forschungsstand Birgit Emich / Nicole Reinhardt / Hillard von Thiessen / Christian Wieland, Stand und Perspektiven der Patronageforschung. Zugleich eine Antwort auf Heiko Droste, in: ZHF 32 (2005), S. 233–265. Aktueller Tilman Haug, Vertrauen und Patronage in den diplomatischen Beziehungen zwischen Frankreich und den geistlichen Kurfürsten nach dem westfälischen Frieden (1648–1679), in: ZHF 39 (2012), S. 215–254. Ronald Asch / Birgit Emich / Jens Ivo Engels (Hg.), Integration, Legitimation, Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne, Frankfurt am Main 2011. Zum französischen Fall besonders Roland Mousnier, Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 2 Bände, Paris 1974 und 1980. Kritisch gegen Mousnier und dessen Ergebnisse erweiternd Sharon Kettering, Patrons, Brokers, and Clients in Seventeenth-Century France, New York/Oxford 1986. Für Italien bspw. Hillard von Thiessen, Diplomatie und Patronage. Die spanisch-römischen Beziehungen 1605–1621 in akteurszentrierter Perspektive, Epfendorf 2010.

93 Vgl. auch Roland Mousnier, Les fidélités et les clientele en France aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, in: Histoire Sociale. Social History 29 (1982), S. 35–46.

94 Vgl. Kettering, Patrons. Kettering kritisiert Mousnier dafür, dass er ›fidélité‹ als emotionales Band versteht, doch ihr grundsätzlicher Kritikpunkt zielt auf den Zusammenhang von Semantik und Praxis der ›fidélité‹.

95 Vgl. Kristen Neuschel, Word of Honor: Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France, New York 1989.

96 Vgl. Ronald Asch, Freundschaft und Patronage zwischen alteuropäischer Tradition und Moderne: Frühneuezeitliche Fragestellungen und Befunde, in: Bernadette Descharmes / Eric Anton Heuser / Caroline Krüger / Thomas Loy (Hg.), Varieties of Friendship. Interdisciplinary Perspectives on Social Relationships, Göttingen 2011, S. 265–286, hier S. 275.

97 Vgl. Arlette Jouanna, Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne (1559–1661), Paris 1989, S. 83. Hervorhebung H.Z. Vgl. zu diesem Zusammengang insgesamt das Kapitel ›Les poids politique des réseaux d'amitié et du crédit, ebd., S. 65–90.

Den entschiedensten Versuch, diese Erkenntnisse für die Analyse politischer und sozialer Beziehungen fruchtbar zu machen, hat Arthur Herman vorgelegt. Auch er hatte sich mit dem Problem befasst, wie die emotionsbeladene Sprache, mit der politische Beziehungen im frühneuzeitlichen Frankreich beschrieben wurden, mit dem tatsächlichen Status dieser Beziehungen vereinbar war. Herman kritisierte dabei zum einen Mousnier, weil dieser die Sprache und die Beziehungen gleichgesetzt habe, zum anderen Kettering, weil diese davon ausgegangen sei, dass die von den Akteuren verwendete Sprache nichts mit den tatsächlichen Beziehungen zu tun gehabt habe. Gegen beide Ansätze wandte Herman ein, sie würden auf der Annahme beruhen, dass die Rhetorik der ›fidelité‹ nur dann zur Erklärung politischen Verhaltens dienen könne, wenn die Akteure an die Aufrichtigkeit dieser Rhetorik glaubten und ihr folglich in ihrem Verhalten entsprachen. Stattdessen schlug Herman vor, die politische Sprache nicht als Ausdruck geglaubter Überzeugungen zu verstehen, sondern als politische Handlung. Dadurch werde es unwichtig, ob die Akteure glaubten, was sie sagten; stattdessen rücke in den Blick, was sie taten, *indem* sie es sagten. Er schlug vor, die Rhetorik der ›fidelité‹ als ein »language game« zu betrachten, mithin also als den strategischen Einsatz von Sprache mit bestimmten, teils klar benennbaren Zielen.⁹⁸ Diese Herangehensweise ist in der Folge von Jay M. Smith kritisiert worden. Gegen Herman wandte er ein, dass dieser die zeitgenössische Gedankenwelt der Akteure ausblende und Kommunikation in historischer Perspektive als rein linguistisches Spiel betrachte. Er schlug stattdessen vor, die Vorstellungswelten der Akteure zu berücksichtigen und diese als das Reservoir zu verstehen, aus dem politische Sprache ihre Bedeutung schöpfe.⁹⁹ Die Semantik und der semantische Wandel eines Begriffs offenbaren, so Smith, historisch geformte und kulturell gerahmte Bedeutungen. Damit plädierte Smith letztlich für einen semantischen Ansatz, der aus der Begriffsgeschichte vertraut ist.

Die Ansätze von Smith und Herman besitzen beide klare methodische Vorzüge. Die sorgfältige begriffsgeschichtliche Rekonstruktion zeitgenössischer Ideen, wie Smith sie vorschlägt, ist in einem bewusst historisierenden Blick auf Vertrauen ohnehin unumgänglich. Doch spricht auf der anderen Seite nichts dagegen, den Vorschlag Hermans aufzugreifen, der von einem bewussten Einsatz von Gefühlsbegriffen ausgeht. Sein Ansatz, der die Theorie der Sprechakte in den Mittelpunkt rückt, konvergiert auffällig mit aktuellen Überlegungen der Emotionengeschichte, die sich in Teilen der Sprechakttheorie bedient, um die Bedeutung von Gefühlen im Rahmen kommunikativer Praxis zu fassen.¹⁰⁰ Es bietet sich demzufolge an, diese Anregungen zu verbinden, um den zeitgenössischen Bedeutungen *und* den politischen Wirkungen von Vertrauen methodisch reflektiert nachzugehen.

⁹⁸ Vgl. Arthur L. Herman, *The Language of Fidelity in Early Modern France*, in: *The Journal of Modern History* 67 (1995), S. 1–24.

⁹⁹ Vgl. Jay M. Smith, *No More Language Games: Words, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France*, in: *The American Historical Review* 102 (1997), S. 1413–1440, hier S. 1426.

¹⁰⁰ Vgl. Reddy, *Navigation*.

Heiliges Römisches Reich, politische Kultur und Konfessionelles Zeitalter

Das thematische Feld, auf dem die Arbeit operiert, hat, anders als Matthias Köhler für die Diplomatiegeschichte konstatiert, seine »produktiven Auseinandersetzungen« seit einiger Zeit hinter sich. Die beherrschenden Paradigmen von Staatsbildung und Konfessionalisierung sind kaum mehr strittig.¹⁰¹ Doch die damit in vielen Fällen einhergehende thematische Fixierung auf die Konfessionalisierung von Außenpolitik, die religiösen Sympathien einzelner Akteure, auf die staatsbildenden Funktionen zentraler Behördenbildung, die kriegstreibenden Effekte der konfessionellen Unionen oder auf die politischen Beziehungen einzelner Territorien hat für längere Zeit zu einem Festhalten an einer Diplomatiegeschichte älterer Prägung geführt. Methodische Anleihen wurden in den 1990ern allenfalls aus dem Bereich der politischen Wissenschaften genommen.¹⁰² Umso wichtiger sind die Impulse, die in den letzten Jahren aus der Geschichtsschreibung politischer Ideen, der Mediengeschichte und der Kulturgeschichte des Politischen kamen.¹⁰³ Vielen dieser Studien ist es in sehr überzeugender Weise gelungen, minutiöse Aktenschilderungen durch konzeptionell geleitete Fragestellungen zu ersetzen und ihre Erkenntnisse auf einer abstrakteren Ebene zu verdichten. Partiiell aus den Augen verloren wurde dabei jedoch das einleuchtende Ziel politischer Ereignisgeschichte, zentrale Fragen nach Stabilität und Wandel der wichtigen Beziehungskonstellationen und politischen Institutionen im Konfessionellen Zeitalter zu stellen, die politische Geschichte des Reiches also gezielt als Ereigniszusammenhang in den Blick zu nehmen.

Traditionellere Zugänge haben hier zu wichtigen Ergebnissen geführt. In den 1980er und 1990er Jahren wurde die in die große Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges mündende Niedergangslögik der älteren Reichsgeschichtsschreibung ersetzt durch die Herausarbeitung einer beeindruckenden Vitalität und Stabilität des Reiches besonders

101 Belege lassen sich allenthalben finden, ich nenne lediglich einen Aufsatz, der beide Konzepte im Titel trägt. Typisch scheint mir der praktizierte Ansatz, beide Phänomene in ihrer Gewichtung und Verflechtung zwar zu hinterfragen, als historische Entwicklungen aber als selbstverständlich anzunehmen. Vgl. Johannes Burkhardt, Konfessionsbildung und Staatsbildung. Konkurrierende Begründungen für die Bellizität Europas?, in: Andreas Holzmg (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009, S. 527–553. Gleichwohl gibt es auch theoretische Einwände gegen die Konfessionalisierung oder gegen den behaupteten Zusammenhang von Staatsbildung und Konfessionalisierung. Vgl. die Überlegungen bei Zwierlein, *Discorso*, S. 680–691 oder Matthias Pohlmg, Drawing Boundaries between Politics and Religion: Early Modern Politics Revisited, in: Willibald Steinmetz / Ingrid Gilcher-Holtey / Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), *Writing Political History Today*, Frankfurt/Main 2013, S. 155–173. Teils kritisch der Band von Thomas Brockmann / Dieter J. Weiß (Hg.), *Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen*, Münster 2013.

102 Siehe etwa Axel Gotthard, *Konfession und Staatsräson. Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608–1628)*, Stuttgart 1992. Oder auch Andreas Edel, *Der Kaiser und Kurpfalz. Eine Studie zu den Grundelementen politischen Handelns bei Maximilian II. (1564–1576)*, Göttingen 1997.

103 Vgl. Cornel Zwierlein, *Discorso and Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen 2006. Eva-Maria Schnurr, *Religionskonflikt und Öffentlichkeit. Eine Mediengeschichte des Kölner Krieges (1582–1590)*, Köln/Weimar/Wien 2009. Damien Tricoire, *Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen*, Göttingen 2011.

in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.¹⁰⁴ Daneben standen – wenn auch insgesamt weniger ausdrücklich – Fragen nach dem Wandel und den Umschlagspunkten dieser Entwicklung in den 1580er und 1590er Jahren im Mittelpunkt.¹⁰⁵ Und schließlich geriet auch die Frage nach den Ursachen für den Kriegsausbruch nach 1618 selten aus dem Blick und wurde unterschiedlichen Interpretationen ausgesetzt.¹⁰⁶ Diese Anbindung an die Ereignisgeschichte ist neueren Studien zur politischen Kultur zumindest in Teilen verlorengegangen.¹⁰⁷ Ein weiterer Unterschied neuerer Arbeiten gegenüber älteren Forschungen ist ihr partieller Verzicht auf die Fülle des Aktenmaterials, das zudem durch große Editionsarbeiten ununterbrochen bereichert wird.¹⁰⁸ Einer Nutzung dieser, in der Tat für vielfältige methodische Zugriffe zugänglichen Materialien – genannt seien etwa begriffs- und diskursgeschichtliche Zugänge oder praxeologische Herangehensweisen – steht im Grunde nichts im Wege, aber sie ist nur in Ansätzen tatsächlich erfolgt.¹⁰⁹ Folglich bleibt die Erschließung der spezifischen Praktiken des Politischen, die zugleich Erklärungsansätze auf der Ebene politischer Ereignisgeschichte anbieten, für das Konfessionelle Zeitalter vorerst Desiderat.

Die vorliegende Arbeit reiht sich in die Versuche ein, die politische Kultur und die politischen Praktiken des Konfessionellen Zeitalters mit den Mitteln der Kulturgeschichte des Politischen zu untersuchen. Statt um Ereignisfolgen geht es um Semantiken, Diskurse und Praktiken. Sie hält allerdings an den Anliegen älterer Diplomatiegeschichte fest: Sie versucht, begriffsgeschichtliche Erörterungen stets eng am verfügbaren Aktenmaterial zu orientieren und sucht auch jenseits von gedruckten Quellen nach politischen Diskursen. Und auch die Frage nach Stabilität, Wandel und Verfall der politischen Einheit des Reiches wird wo immer möglich gestellt, jedoch geht es nicht darum, diese Entwicklungen im Sinne und in der Form einer Ereignisgeschichte nachzuverfolgen. Die Arbeit zielt stattdessen darauf ab, diese Fragen im Zugriff politischer Kulturgeschichte, d. h. auf konzeptioneller Ebene, zu stellen und zu beantworten.

Hinsichtlich des zugrundeliegenden Materials geschieht dies auf mehreren Ebenen. Etliche Thesen der Arbeit werden an Quellen erarbeitet, die das Reich als Ganzes betreffen, weil sie – im Falle der zeitgenössischen gedruckten Quellen – der Reichsöffentlichkeit oder – im Falle der Reichstagsakten – der Reichstagsöffentlichkeit zur Verfügung standen.

104 Vgl. Maximilian Lanzinner, *Friedenssicherung und politische Einheit des Reiches unter Kaiser Maximilian II.*, Göttingen 1993. Albrecht P. Luttenberger, *Kurfürsten, Kaiser und Reich. Politische Führung und Friedenssicherung unter Ferdinand I. und Maximilian II.*, Mainz 1994.

105 Vgl. beispielsweise Axel Gotthard, 1591 – Zäsur der sächsischen und der deutschen Geschichte, in: *NASG* 71 (2000), S. 275–284.

106 Vgl. Axel Gotthard, *Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619 – ein Resultat gestörter politischer Kommunikation*, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002), S. 141–172. Daneben Winfried Schulze (Hg.), *Friedliche Intentionen, kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?*, St.-Katharinen 2002. Sowie Johannes Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt/Main 1992.

107 Vgl. Harriet Rudolph, *Das Reich als Ereignis. Formen und Funktionen der Herrschaftsinszenierung bei Kaisereinzügen (1558–1618)*, Köln 2011.

108 Vgl. etwa Alexander Schmidt, *Vaterlandsliebe und Religionskonflikt. Politische Diskurse im Alten Reich (1555–1648)*, Leiden/Boston 2007.

109 Vgl. etwa Christine Pflüger, *Kommissare und Korrespondenzen. Politische Kommunikation im Alten Reich (1552–1558)*, Köln/Weimar/Wien 2005.

Die auf dieser Ebene entwickelte begriffliche und diskursive Bedeutung von Vertrauen kann zwar einzelnen Akteuren in besonderer Weise zugeordnet werden, aber prinzipiell partizipieren alle Akteure – und sei es passiv – an diesen Diskursen. Für andere Thesen der Arbeit wurde ein anderer Fokus gewählt: Sie werden am Beispiel der kursächsischen Reichspolitik entwickelt. Dies geschah erstens aus pragmatischen Gründen, denn handschriftliche Korrespondenz aller Stände zu untersuchen war im Rahmen der Arbeit nicht möglich. Dies geschah aber zweitens auch aus einem sachlichen Grund. Kursachsen wird seit Moriz Ritter ein vermittelndes, eher konfessionsneutrales Agieren im Reich zugeschrieben.¹¹⁰ Dies führte zu der Annahme, dass sich mit dieser Haltung spezifische Umgangsformen und Praktiken verbanden. Sie wurden im Rahmen der Arbeit am Beispiel Kursachsens exemplarisch untersucht. Diese Vorgehensweise bot sich auch an, weil Kursachsen durch seine prominente Rolle als Haupt der lutherischen Partei im Reich erheblichen – auch sprachlichen – Einfluss auf andere Reichsglieder ausübte und sich auch abweichende Haltungen (wie etwa der Kurpfalz) an der Position Kursachsens abarbeiten mussten. Sie werden daher im Kontrast zu Kursachsen besonders gut sichtbar. Mit der kursächsischen politischen Linie waren auf diese Weise in vielen Fällen auch Blicke auf andere Reichsstände möglich, darunter die jeweiligen Kaiser ebenso wie Kurmainz, Kurpfalz, Kurbrandenburg, Württemberg oder die sächsischen Herzogtümer der Ernestiner. Aus diesen Einblicken wird ersichtlich, dass zwar in der Tat nicht alle Reichsstände ein Interesse daran hatten, Praktiken des Vertrauens für ihre Politik in Anspruch zu nehmen. Diese Praktiken sind aber *insofern* dennoch Teil der politischen Kultur des Reiches, als für diese Inanspruchnahme zumindest prinzipiell jederzeit die Möglichkeit bestand.

Vorauszuschicken sind zuletzt noch einige technische Hinweise: In den behandelten Zeitraum fällt die Gregorianische Kalenderreform.¹¹¹ Für die Argumente der Studie waren die daraus resultierenden Datierungsunterschiede in den Korrespondenzen der einzelnen Reichsstände nicht entscheidend; daher wurde beim Verweis auf Archivalien die Datierung angegeben, die das jeweilige Dokument selbst ausweist. Zitate aus Archivalien sind ohne modernisierende Eingriffe wiedergegeben. Auslassungen und Ergänzungen innerhalb von Zitaten sind durch [...] gekennzeichnet. Bei der Angabe von Zitaten aus Drucken wurde gleichfalls nicht modernisiert, die zeitgenössischen Abteilungen mit / wurden beibehalten, nur die Letter u durch v ersetzt (z. B. »ueritas« zu »veritas«). Buchtitel im Text stehen *kursiv*. Aus den Quellen abgeleitete Begriffe, die die Analyse anleiten, stehen in einfachen Anführungszeichen (z. B. ›Trauen und Glauben‹, ›fides‹), Zitate aus Literatur und Archivalien stehen in doppelten Anführungszeichen (z. B. »in hoc seculo suspicionum«).

110 Vgl. etwa Moriz Ritter, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreissigjährigen Krieges*, Band 1, Stuttgart 1889, S. 123.

111 Vgl. zum Kalenderstreit die jüngst erschienene Studie von Edith Koller, *Strittige Zeiten. Kalenderreformen im Alten Reich 1582–1700*, Berlin/Boston 2014.

2. Vertrauensbegriffe zwischen Reformation und Religionsfrieden

Während des Dreißigjährigen Krieges waren ›Vertrauen‹ und ›Misstrauen‹ wichtige Begriffe, um den politischen Zustand des Reiches und die Ursachen für diesen Zustand zu beschreiben. Der Reichspublizist Bogislaw von Chemnitz kam 1640 zu dem Schluss, dass zur Erlangung des Friedens im Reich die »Grund-Ursache« des Krieges behoben werden müsse. »Es besteht aber dieselbe in dem Misstrauen der Reichs-Stände gegen einander [...]. Diesen Stein muß man heben, hergegen die vormalige Einigkeit und das allerseitige gute Vertrauen wieder herstellen.«¹ Das rechte Mittel dazu sei, so Chemnitz, eine Reichsversammlung, die sich um die Beilegung der beiderseitigen Beschwerden bemühe. Deren Ursache liege in der religiösen Spaltung, wie der Reichsabschied 1548 zeige. So wünschenswert aber die Wiederherstellung der religiösen Einheit sei, so notwendig sei angesichts der vermutlich kaum zu behebenden Religionsspaltung die Errichtung einer Ordnung, die politisches Zusammenleben trotz religiöser Differenz ermögliche. »Hierzu war der Religions-Friede ein sehr taugliches Mittel, welcher im Jahr 1555 zur Wiederaufrichtung und Befestigung des alten Vertrauens und der Einigkeit unter den Ständen geschlossen ward.« Daher sei der Religionsfrieden zu erneuern und fortan »nach alter Deutscher Treue, das ist, von Herzen aufrichtig« zu handeln. In Dingen, die die Religion belangten, sei unbedingte Gleichheit zu halten. Denn »die Ungleichheit ist eine unglückliche Mutter des Misstrauens, des Hasses und der Zwietracht.«²

Die Sprache, die Chemnitz in seiner Schrift bemühte, hatte Vorbilder. Einmal bediente er sich jener politischen Sprache, mit der spätestens seit der Mitte des 16. Jahrhunderts die politisch-religiöse Situation des Reiches verhandelt worden war: Zielsicher zitierte er aus den Reichsabschieden der Jahre 1548 und 1555 sowie aus einzelnen Gutachten und Briefen jene Passagen, die im Misstrauen die Ursache der Spaltung des Reiches und im Vertrauen die Medizin für das entzweite Reich sahen. Es waren genau diese Formeln, die schon kurz zuvor die Aushandlung des Prager Friedens von 1635 ermöglicht und begleitet hatten.³

1 Vgl. Hippolithus à Lapide [Bogislaw Philipp von Chemnitz], *Dissertatio de Ratione Status in imperio nostro Romano-Germanico*. In qua, tum, qualisnam revera in eo Status sit; tum quae Ratio Status observanda quidem, sed magno cum Patria Libertatis detrimento, neglecta hucusque fuerit; tum denique, quibusdam mediis antiquis Status restaurari ac firmari possit, dilucide explicatur, s.l. 1640, Teil 3, S. 28 f. Hier zitiert nach der Übersetzung [Hippolithi a Lapide Abriss der Staats-Verfassung [...], 3 Bde., Mainz/Koblenz 1761, Teil 3, S. 239].

2 Vgl. ebd., S. 245, S. 246 und S. 254.

3 Vgl. Adam Wandruszka, *Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens*, Graz/Köln 1955. Im Prager Vertrag heißt es: »Auch solle zwischen den catholischen und Augspurgischen confessionsverwandten ständen das alte, gute, aufrechte Teutsche vertrauen widerumb erhoben, trewlich fortgeplantz und all dasjenige, so mißverstandt oder weiterung gebehren möchte, umb des allgemeinen bestes willen fleißig und zeitlich verhütet werden.« Kathrin Bierther (Bearb.), *Der Prager Frieden von 1635*. 4. Teilband: Vertragstexte, München 1997, S. 1627.

Zugleich traf Chemnitz mit der Betonung von Vertrauen, Redlichkeit und deutscher Treue den Nerv jener patriotischen Strömungen des Barocks, die sich in den Programmen und Dichtungen der Fruchtbringenden Gesellschaft erkennen lassen: ›Teutsches Vertrawen‹ war ein zentrales Ideal im literarischen und politischen Friedensdiskurs protestantischer Reichsfürsten und Autoren. Die Wurzeln dieses Ideals reichen ebenfalls bis weit ins 16. Jahrhundert zurück.⁴

Das vorliegende Kapitel nimmt diesen prominenten Vertrauensdiskurs des mittleren 17. Jahrhunderts zum Ausgangspunkt, um nach seinen Ursprüngen zu fragen. Denn der politische Begriff ›Vertrawen‹ war um 1650 ebenso prominent, wie er um 1550 selten war. Deshalb gilt es zu fragen, wie der Begriff an jene zentrale diskursive Stelle rückte, an der er den politischen Diskurs im und über das Reich spätestens seit dem Reichstag 1555 bestimmte. Es geht damit zunächst um die historischen Konjunkturen eines politischen Begriffes in der politischen Sprache des Reiches in diachroner Perspektive. Zweitens ist zu klären, weshalb der Begriff über den betrachteten Zeitraum hinweg auffällig häufig von Seiten protestantischer Fürsten und Stände als Ideal bemüht wurde. Beide Fragen hängen eng zusammen: Das Kapitel verfolgt die These, dass die Aufwertung von Vertrauen in der lutherischen Theologie der Reformationsjahre zu einer allmählichen Übertragung des theologischen Ideals in den politischen Bereich geführt hat. Auf dem Augsburger Reichstag 1555 war dieser Vorgang so weit fortgeschritten, dass die Begriffe der Reichssprache buchstäblich eingeschrieben wurden. Die daraus resultierende Prominenz dieses Ideals reichte bis in den Dreißigjährigen Krieg: Tatsächlich markieren die Idealisierungen der Fruchtbringenden Gesellschaft den letzten Höhepunkt dieser historischen Konjunktur, ehe der Begriff aus der politischen Sprache des Reiches – in der von Chemnitz noch einmal prägnant verwendeten Form und Bedeutung – wieder verschwand.

Ausgehend von dieser begriffsgeschichtlichen Orientierung ist schließlich am Ende des Kapitels nach unterschiedlichen Bedeutungsebenen des Begriffes für den Untersuchungszeitraum zu fragen. Die Leitmeritzer Zusammenkunft vom Mai 1556 bietet dazu guten Anlass. Der Blick auf diese Verhandlungen erlaubt es, einzelne Gebrauchs- und Bedeutungsebenen für die Zwecke der Untersuchung zu isolieren, um sie in den nachfolgenden Hauptkapiteln einzeln in den Blick zu nehmen.

⁴ Vgl. Erika Vogt, *Die gegenhöfische Strömung in der deutschen Barockliteratur*, Leipzig 1932; Josef Jansen, *Patriotismus und Nationalethos in den Flugschriften und Friedensspielen des Dreißigjährigen Krieges*, Diss. Köln 1964; Ingo Stöckmann, *Deutsche Aufrichtigkeit. Rhetorik, Nation und politische Inklusion im 17. Jahrhundert*, in: DVjs 78 (2004), S. 373–397, und ders., *Die Gemeinschaft der Aufrichtigen. Die Sprache der Nation und der redliche Grund des Sozialen im 17. Jahrhundert*, in: Claudia Benthien / Steffen Martus (Hg.), *Die Kunst der Aufrichtigkeit im 17. Jahrhundert*, Tübingen 2006, S. 207–230; Georg Schmidt, *Teutsche Kriege: Nationale Deutungsmuster und integrative Wertvorstellungen im frühneuzeitlichen Reich*, in: Dieter Langewiesche / Georg Schmidt (Hg.), *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2000, S. 33–62; Thomas Lau, *Teuschland. Eine Spurensuche 1500 bis 1650*, Stuttgart 2010; Andreas Herz, *Aufrichtigkeit, Vertrauen, Frieden. Eine historische Spurensuche im Umkreis der Fruchtbringenden Gesellschaft*, in: Euphorion 105 (2011), S. 317–359.

2.1. Vertrauensbegriffe zu Beginn des 16. Jahrhunderts

Vertrauen ist, wenigstens als Substantiv, ein recht junges Wort der deutschen Sprache, erst im 16. Jahrhundert findet es im deutschen Sprachraum Verbreitung. Älter als das Substantiv ist die Verbalform, althochdeutsch ist sie als ›sih fertrûen‹, im Mittelhochdeutschen als ›vertriuwen‹ oder ›vertrûwen‹ belegt, im Neuhochdeutschen begegnet sie bisweilen in der modernen Form ›vertrauen‹, häufiger jedoch noch als ›vertrauwen‹. Durchgängig belegt sind sowohl die intransitive Variante des ›vertrauen auf jemanden oder etwas‹ wie auch die transitive Form des ›sich vertrauen‹ oder ›anvertrauen‹.⁵ Im Mittelhochdeutschen scheint die Bedeutung des Verlobens oder Vermählens häufig gewesen zu sein; im Althochdeutschen und Mittelhochdeutschen wird ›vertrauen‹ in Verbindung mit dem breiten Bedeutungsspektrum des Verbs ›trauen‹ gebraucht.⁶ Auf besondere Weise verdichtet sich die Bedeutung von ›Vertrauen‹ in der Formel ›Trauen und Glauben‹, einem überwiegend im Neutrum gebrauchten Ausdruck, der als Eigenschaft eines Menschen, als seine Vertrauenswürdigkeit, oder als sein Kredit, angesehen werden kann.⁷ Auch diese Formel und das entsprechend substantivierte Verb ›Trauen‹ sind erst für das 15. Jahrhundert belegt; in einer Bedeutungsverengung des noch weit gefassten verbalen Ausdrucks taucht das Nomen ›Trauen‹ im Sinne und in der Bedeutung des Vertrauens auf. Ebenfalls erst mit dem Ende der mittelhochdeutschen Periode erscheint ›Vertrauen‹ als substantivierter Infinitiv und als eigenständiger Begriff, erste Belege fallen ins frühe 16. Jahrhundert. Die beliebten Compositabildungen sind dagegen erst ein Produkt des 19. Jahrhunderts.⁸

Auch im 16. Jahrhundert scheint aber lange das Verb geläufiger gewesen zu sein als das Substantiv, denn in vielen Fällen taucht an Stellen, wo man ›Vertrauen‹ erwarten würde, eher das ›Trauen‹ oder ebenfalls häufig ›Trauen und Glauben‹ (auch: ›Treu und Glauben‹) auf.⁹ Noch ein *Dictionarium Germanicolatinum* – Mitte des 16. Jahrhunderts in Zürich gedruckt – kennt lediglich die Verbalform ›vertrauwen‹.¹⁰ Über das Vorhandensein der

5 Vgl. Art. ›vertrauen, verb.‹, in: DWB, Band 25, Leipzig 1956, Sp. 1946–1958. Vgl. auch den Artikel ›trauen, Vb.‹, in: Wolfgang Pfeifer (Hg.), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin, unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer, 2. Aufl., München 1995, S. 1451–1452.

6 Vgl. Art. ›trauen, vb.‹, in: DWB, Band 21, Leipzig 1935, Sp. 1326–1353.

7 Vgl. Art. ›Trauen, N.‹, in: DWB, Band 21, Leipzig 1935, Sp. 1353–1356.

8 Vgl. ebd., Abschnitt IV.

9 Um nur zwei Beispiele zu nennen: Eine Sammlung von Kaufmannsregeln des Hans Lemp aus Nürnberg aus dem Jahr 1652 erwähnte zwar das substantivierte »trawen«, kannte vertrauen aber nur als Verb: »Frage viel, glaub aber nit alles waß du hörest und weist, vertraue nit ein Jeden so hastu desto weniger zu verantworten.« Vgl. Hanns-Peter Bruchhäuser, *Quellen und Dokumente zur Berufsbildung deutscher Kaufleute im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1992*, S. 241–243, hier S. 242. Ulrich von Hutten verwendete in einem 1545 gedruckten Text zwar mehrfach das Verb »vertrawen«, sprach aber anstelle des Substantivs an entsprechender Stelle von »trewen und glauben«, vgl. Ulrich von Hutten, *Kurtzer außzug/ wie bösslich die Bebeste gegen den Deutschen Keisern jemals gehandelt [...]*, s.l. [Nürnberg] 1545.

10 Vgl. Josua Maaler, *Die Teutsch sprach. Alle wörter/ namen/ und arten zu reden in Hochteutscher spraach/ dem ABC nach ordenlich gestellt/ unnd mit gutem Latein gantz fleissig unnd eigentlich vertolmetscht/ dergleychen biß hät nie gesähen*, Zürich 1561, S. 435.

Bedeutung ›Vertrauen‹ in älteren Sprachformen ist jedoch mit dieser Wortgeschichte wenig gesagt: Wenn das Substantiv Vertrauen offenbar erst ein Produkt des Neuhochdeutschen ist, so gab es doch gleichwohl schon zuvor Formeln und Begriffe, mit denen sich der Sachverhalt des Vertrauens ausdrücken ließ.

Die ersichtliche Unschärfe einer solchen Begriffsgeschichte verstärkt sich noch, wenn man die für das Mittelalter dominantere und auch in der Frühen Neuzeit zumal in gelehrten Kontexten wichtige lateinische Sprache mit ins Bild nimmt. Zedlers *Universal-Lexikon*, aber auch moderne Lexika, wissen mit großer Zuversicht, dass Vertrauen dem lateinischen ›fiducia‹ entspricht.¹¹ Schon im Hinblick auf das Verb war die Übersetzung Mitte des 16. Jahrhunderts aber keinesfalls eindeutig. Vertrauen wurde dort, je nach der Form, in der es auftrat, und nach dem Objekt, auf das es sich richtete, mit ›concredere‹, ›sperare‹, ›confidere‹ oder ›fidem alicuius sequi‹ übersetzt.¹² ›Fiducia‹ bezeichnete im selben Wörterbuch zwar auch die ›Vertrauung und zuversicht‹, aber eben auch das *Selbstvertrauen* und damit nicht das zwischen zwei Menschen bestehende soziale Band des Vertrauens.¹³ Tatsächlich entsprach diese Übersetzung der ideengeschichtlichen Tradition. So war ›fiducia‹ in der antiken und mittelalterlichen Tugendlehre gleichbedeutend mit dem Vertrauen, doch meinte es, bei Cicero, aber auch bei Thomas von Aquin, dezidiert das *Selbstvertrauen*.¹⁴ Noch im 17. Jahrhundert wurde der Begriff so verwendet,¹⁵ und auch ein *Dictionarium Latinogermanicum* von 1541 übersetzte ›fiducia sui‹ als Selbstvertrauen.¹⁶ Einem modernen Begriff von Vertrauen ähnlicher war dagegen die Bedeutung, die das *Dictionarium* für den lateinischen Begriff ›fides‹ angab, den es als »Treu/ glauben/ leistung der verheissung« übersetzte und dafür eine Reihe von Wendungen und Beispielen lieferte. Jedoch wurde jene Umschreibung, die unserem Verständnis von Vertrauen vielleicht am nächsten kommt – »Treu/ dardurch einer

11 Vgl. Zedler, *Universal-Lexikon*, Band 48, Sp. 19–23. Vgl. auch Tanja Gloyna, Art. Vertrauen, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Basel 2001, S. 986–990.

12 Die Belege stammen aus Maaler, *Spraach*, S. 435. »Concredere« und »sperare« übersetzen hier »vertrauwen«, »confidere« übersetzt »vertrauwen und wiß seyn« und das »fidem alicuius sequi« übersetzt den etwas sperrigen Sachverhalt »Auff eines zusag Vertrauwen/ Sich auff eins treuw lassen/ Einem glauben gäben«, das der heutigen Bedeutung am nächsten kommt. »Eim Vertrauwen« wird mit »Confidere alicui« übersetzt. Das Wörterbuch nennt weitere Varianten und Formen. Ein Synonym-Wörterbuch von 1550 kennt Vertrauen bereits im Substantiv. Das Verb »vertrauwen« wird mit »credere«, »sperare« und »confidere« übersetzt. Vgl. Jacob Schöpffer, *Synonyma*. Das ist/ Mancherley gattungen Deutscher worter/ so im Grund einerley bedeutung haben. Allen Predigern/ Schreibern und Rednern zu dienste colligiert und zusamen getragen, Dortmund 1550, S. b.

13 Vgl. Maaler, *Spraach*, S. 435.

14 Vgl. Gloyna, Vertrauen. L. J. Engels, Art. ›Fiducia‹, in: Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Band VII: Exkommunikation – Fluchformeln, Stuttgart 1969, Sp. 839–877. Vgl. zu Thomas von Aquin Simon Peng-Keller, *Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart*, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen*. Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg 2012, S. 129–162.

15 Vgl. Eustache du Refuge, Kluger Hofmann: Das ist/ Nachsinnige Vorstellung deß untadelichen Hofflebens/ mit vielen lehrreichen Sprüchen und denckwürdigen Exempeln gezieret [...], Frankfurt 1667, S. 76: »Von dem Vertrauen«. »Hier aber wird es betrachtet als ein Steg oder Weg zwischen der Hoffnung und der Kühheit gelegen/ und machet uns die Mittel für möglich/ und die Hindernisse für unüberwindlich halten/ daß wir uns getrauen durchzuberechen und zu unserm Verlangen zu gelangen.«

16 Petrus Cholinus, Johannes Frisius, *Dictionarium Latinogermanicum*, Zürich 1541, S. 453.

das so im in trüwen gesagt ist/ heimlich haltet« – mit »fides & fiducia« übersetzt.¹⁷ Der weite ›fides‹-Begriff musste also durch die Hinzunahme der ›fiducia‹ präzisiert werden, schließlich bedeutete ›fides‹ schon im klassischen Latein mehr als nur Vertragstreue und wurde im christlichen Mittelalter in der Nachfolge des Augustinus zusätzlich durch die christliche Bedeutung von Glauben – einer der drei Kardinaltugenden – überformt, sodass ›fides‹ zwar Vertrauen oder Vertrauenswürdigkeit bedeuten konnte, als Begriff alleine aber nicht hinreichend präzise war, um diesen Aspekt zum Ausdruck zu bringen.¹⁸ Präziser waren dagegen sprachliche Wendungen wie ›fidem dare‹ (versprechen) oder ›fidem servare‹ (eine Zusage einhalten), die durch eine zusätzliche Einbettung in einen bestimmten Kontext – etwa in rechtlichen Zusammenhängen – deutlich machten, dass es sich nicht um Aspekte des Glaubens, sondern des Vertrauens oder der Treue handelte. Anders als die moderne, scheinbar eindeutige Übersetzung mit ›fiducia‹ nahelegt, gab es also ein ganzes Wortfeld lateinischer Begriffe, mit denen Vertrauen zum Ausdruck gebracht werden konnte: neben ›fides‹ und ›fiducia‹ auch ›fidentia‹ oder ›confidentia‹.¹⁹

Nimmt man diese Befunde zusammen – also die Tatsache, dass der Begriff ›Vertrauen‹ vor dem 16. Jahrhundert kaum belegt ist, wie die Tatsache, dass dem Sachverhalt bzw. der Bedeutung des Vertrauens zur gleichen Zeit keine klare lateinische Entsprechung zugeordnet werden konnte –, so verwundert es auf den ersten Blick, dass das ›teutsche Vertrawen‹ Mitte des 17. Jahrhunderts eine solche Prominenz in den politischen Kreisen des Protestantismus gewann. Die humanistische Idee einer ›Germana Fides‹ war mit

17 Vgl. ebd., S. 451. In der Sammlung der Synonyma wurde »Fides« mit »Glaub, trewe, warheit« übersetzt, das Substantiv »Vertrauwen« aber mit der Hoffnung unter »Spes« aufgeführt, vgl. Schöpfer, Synonyma, S. b.

18 Vgl. zum Problem der klassisch-antiken Fides Fritz Schulz, Prinzipien des römischen Rechts, München 1934, S. 151–161. C. Becker, Art. ›Fides‹, in: Theodor Klauser (Hg.), Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Band VII: Exkommunikation – Fluchformeln, Stuttgart 1969, Sp. 801–839; Eduard Fraenkel, Zur Geschichte des Wortes Fides, in: ders. (Hg.), Kleine Beiträge zur klassischen Philologie, Band 1, Rom 1964, S. 15–26; Luigi Lombardi, Dalla ›Fides‹ alla ›Bona Fides‹, Mailand 1961, besonders Kapitel I: Fides nella lingua; Dieter Nörr, Die fides im römischen Völkerrecht, Heidelberg 1991; Leo Pepe, Fides, fiducia, fidelitas. Studi di storia del diritto e di semantica storica, Padua 2008. Neben der Präzisierung durch die ›fiducia‹ waren auch andere Vereindeutigungen der Fides allenthalben notwendig, so der Ausdruck ›fides publica‹, der im engeren Sinne das freie Geleit meinte, vgl. etwa Petrus Premus, De Securitatis promissionibus et fide publica liber unus, Frankfurt/Main 1555. Vgl. zum Problem der ›fides publica‹ den Aufsatz von Petra Schulte, Fides publica: Die Dekonstruktion eines Forschungsbegriffs, in: Petra Schulte / Marco Mostert / Irene van Renswoude (Hg.), Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages, Turnhout 2008, S. 15–36. Daneben auch die ›fides politica‹, etwa bei Reinhold Condit, Speculum Fidei Politicae [...], Bremen 1663. Dass ›fides‹ ursprünglich eher den Sinn von Vertrauenswürdigkeit als von subjektiv empfundenem Vertrauen hatte, hat Emile Benveniste überzeugend herausgearbeitet. Dementsprechend ist die frühneuhochdeutsche Übertragung mit dem ebenfalls als Eigenschaft empfundenen ›Trauen und Glauben‹ adäquater als das ohnehin seltenere Vertrauen. Vgl. Emile Benveniste, Indo-europäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen. Aus dem Französischen von Wolfram Bayer, Dieter Hornig und Kathrina Menke. Herausgegeben und mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe versehen von Stefan Zimmer, Frankfurt a. M./New York 1993, S. 84–100. Der christlichen Prägung des Begriffes ›Fides‹ wie auch volkssprachigen Entsprechungen und deren Bedeutungen folgt Bernhard Mutschler, Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz, Tübingen 2010, S. 37–77. Eine breite Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Fides-Begriff und seinen Bedeutungsvarianten bei Susanne Lepsius / Susanne Reichlin (Hg.), Fides/Triuwe, in: Das Mittelalter 20/2 (2015), S. 221–411.

19 Dies betrifft auch andere europäische Sprachen wie das Englische oder das Französische. Vgl. William Robertson, Phraseologia generalis. [...] A Full, Large and General Phrase Book, Cambridge 1693, wo »trust« mit »fides, fiducia, fidentia, confidentia« übersetzt wird; abgesehen davon gibt es im Englischen mit »confidence« einen weiteren Begriff, der die Bedeutung von Vertrauen besitzen kann. Vgl. für das Französische Robert Estienne, Dictionarium Latinogallicum [...], Paris 1538, bspw. S. 292, Stichwort »Fides«.

›deutscher Treue‹ hinreichend und präziser übersetzt. Auf welchen Wegen gelangte aber das Vertrauen in die politische Sprache der protestantischen Stände? Über den Weg theoretischer Traktate konnte dies kaum geschehen sein, denn als Begriff, dem im Lateinischen nicht präzise beizukommen war, war Vertrauen nicht theoriefähig, zudem fokussierten die politischen Weisheiten, die es bis zum Sprichwort brachten, bis ins 18. Jahrhundert eher auf die Treue als das Vertrauen.²⁰ Meine These ist an dieser Stelle, dass die Theologie Martin Luthers und Philipp Melanchthons, ihre publikumswirksame und kontroverse Diskussion, sowie ihre Rezeption in theologiefernen Kreisen die Anlässe der protestantischen Leidenschaft für die Idee des Vertrauens waren.

Der Anstoß für diese Veränderung der politischen Sprache liegt auf theologischem Gebiet. Martin Luthers Abkehr von den katholischen Doktrinen war von Beginn an nicht nur eine Wendung gegen die äußeren Formen des Katholizismus, etwa den Ablasshandel, sondern auch eine Auseinandersetzung mit den zentralen theologischen Pfeilern der christlichen Religion, darunter die Glaubens- und die Rechtfertigungslehre.²¹ In deutlicher Absetzung zur katholischen Lehre, die die Heilige Schrift als Autorität und den Glaubensakt wesentlich als Zustimmung zur Lehre der Schrift verstand, betonte Martin Luther den Zukunftsaspekt im Glaubensakt und das Evangelium entsprechend weniger als Lehre und Autorität, sondern als Verheißung. Die Idee der Glaubenszustimmung wandelte sich so zu der Vorstellung der ›fiducia promissionis‹.²² Der Glaubensakt wurde damit als Akt des Vertrauens aufgefasst, die Beziehung zu Gott als »zufluchtgewährende Vertrauensbeziehung«.²³ Dieser Auffassung entsprechend wird der lutherische Glaubensbegriff auch als ›Fiduzialglaube‹ bezeichnet.²⁴ Tatsächlich verwendete Luther selbst in vielen Schriften den Begriff der ›fiducia‹, um den Akt des Glaubens – ›fides‹ – präziser zu bestimmen oder zu erläutern.²⁵

Sehr viel deutlicher und konsequenter als bei Martin Luther wurde der Aspekt des Vertrauens im Akt des Glaubens von Philipp Melanchthon hervorgehoben.²⁶ In zahlreichen Definitionen brachte Melanchthon – besonders in den verschiedenen Auflagen

²⁰ Vgl. bspw. Johannes Lassenius, *Sinnlicher Zeitvertreiber/ Angewiesen in einigen der besten und nachdenklichsten Teutschen Sprich-Wörtern/ Samt derer Erläuterung* [...], Jena 1664, etwa Nr. 24: »Trau/ Schau/ Wem! Sihe vor dich/ Treu ist mißlich«, ebd., S. 247. Daneben auch Anon., *Erklärung der vornehmsten Teutschen Sprichwörter, nach ihrem Ursprung und wahrem Verstande*, Zweyte Auflage, Leipzig 1748, S. 61–73.

²¹ Paradigmatisch dafür steht in der Lutherbiographie das sog. Turmerlebnis, in dem Luther den rechten Sinn des Psalters erkannte, vgl. Volker Leppin, *Martin Luther*, 2. Aufl., Darmstadt 2010, S. 107 ff.

²² Vgl. Wolhart Pannenberg, *Wahrheit, Gewißheit, Glaube*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 2, Göttingen 1980, S. 226–264, hier S. 242. Vgl. auch Reinhard Schwarz, *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin 1962, S. 154–172.

²³ Vgl. Martin Seils, *Glaube*. *Handbuch Systematischer Theologie*, Band 13, Gütersloh 1996, S. 47. Zum Glaubensbegriff Luthers ebd., S. 21–90, mit weiterführender Literatur in Fn. 16, S. 26.

²⁴ Vgl. etwa Wolf-Friedrich Schäufele, *Fiducia bei Martin Luther*, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg 2012, S. 163–181.

²⁵ Das komplexe Verhältnis von ›fiducia‹ und ›fides‹ bei Luther diskutiert Wolf-Friedrich Schäufele, *Fiducia*.

²⁶ Vgl. zum Glaubensbegriff Melanchthons neben Seils, *Glaube*, S. 91–148, auch Klaus Haendler, *Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes*, Gütersloh 1968; Cornelia Richter, *Melanchthons fiducia. Gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen*, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg 2012, S. 209–242.

der *Loci Communes* – dies zum Ausdruck: »Fides significat haud dubie [...] fiduciam misericordiae promissae propter Christum.«²⁷ Der Glaube war für den humanistisch geschulten Melanchthon nicht nur Vertrauen, er vollzog sich als Vertrauen.²⁸ Melanchthons Ansichten über den Glauben haben sich, anders als die Luthers, zwischen den 1520er und 1550er Jahren mehrfach gewandelt, erst in den späten Schriften fand Melanchthon schließlich zu einer Definition des Glaubensaktes, die heute als zentraler Bestandteil lutherischer Theologie gilt. Der Glaube wurde hier verstanden als ein dreiteiliger Vorgang aus ›notitia‹ (Kenntnisnahme), ›assensus‹ (Zustimmung) und ›fiducia‹ (Vertrauen), wobei alle Aspekte zusammenkommen mussten, um den Glaubensakt zu vervollständigen.²⁹ Mit der besonderen Hervorhebung der ›fiducia‹ hat Melanchthon so das Glaubensverständnis Luthers konsequent weiterentwickelt.³⁰ Konsequenter als bei Luther ist bei ihm entsprechend auch die wortwörtliche Bezeichnung des Glaubens als ›fiducia‹, worauf besonders Martin Seils hingewiesen hat.³¹ Bei Luther wie bei Melanchthon ist der veränderte Glaubensbegriff ferner mit einer gewandelten Vorstellung der Rechtfertigung verbunden: Nicht durch gute Werke ist der Mensch gerechtfertigt, sondern durch vertrauenden Glauben auf Gottes Barmherzigkeit. Insofern die Lehren vom Glauben und der Rechtfertigung zentrale Elemente der lutherischen Bewegung waren, wurde der hierbei so stark hervorgehobene Aspekt des Vertrauens zu einem zentralen Element des Luthertums.³²

Für die reformatorische Bewegung ist neben anderen Aspekten charakteristisch, dass sie nicht nur die Bibel in die Volkssprache übertrug, sondern dass auch das Predigtgeschehen und die zahlreichen theologischen Kontroversen im Anschluss an die Reformation immer häufiger in den Volkssprachen stattfanden. Interessant für den vorliegenden Zusammenhang ist, wie die ›fiducia‹ der theologischen Glaubens- und Rechtfertigungsdebatten ins Deutsche übertragen wurde. Martin Luther verwendete anstelle des lateinischen Begriffs ›fiducia‹ gewöhnlich das deutsche ›traw‹ oder ›trawen‹ sowie ›tzuvorsicht‹ und bisweilen auch bereits ›vortrawen‹.³³ Charakteristisch dürfte aber auch hier sein, dass Luther öfter das Verb als das Substantiv Vertrauen bemühte, etwa im Sermon von den guten Werken

27 Zitiert nach Seils, Glaube, S. 93. Vgl. auch die 1521er Ausgabe der *Loci Communes*: »Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo adeoque quocunque signo. Ea fiducia benevolentiae seu misericordiae dei cor primum pacificat, deinde et accendit velut gratiam acturos deo pro misericordia, ut legem sponte et hilariter faciamus.« Und an anderer Stelle: »Habet, in quam partem fidei nomen usurpet scriptura, nempe pro eo quod est fidere gratuita dei misericordia sine ullo operum nostro rum sive bonorum sive malorum respectu, quia de Christi plenitudine omnes accipimus.« Vgl. Philipp Melanchthon, *Loci Communes* 1521. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993, S. 216–218 und S. 220.

28 Ebd., S. 130.

29 Vgl. Seils, Glaube, S. 132 f.: »Glaube‹ ist für Melanchthon also ein komplexer Vorgang, der sowohl Kenntnisnahme als auch Zustimmung als auch Vertrauen umfasst. Dabei ist die Kenntnisnahme das am wenigsten eigenständige Element. Sie fließt manchmal mit dem Vertrauen, manchmal mit der Zustimmung fast zusammen. Die Zustimmung ist der intellektive Teil des Glaubensvollzuges und als solcher unentbehrlich. [...] Entscheidend ist das Vertrauen als das von der Zustimmung mitgetragene willentliche Moment im Glauben.«

30 Vgl. Pannenberg, Wahrheit, S. 242.

31 Vgl. Seils, Glaube, S. 66, Fn. 217.

32 Volker Leppin bezeichnet die Rechtfertigungslehre als das zentrale »Identitätsmerkmal des Luthertums«, vgl. Leppin, Luther, S. 108.

33 Vgl. Schäubele, Fiducia, S. 164.

von 1520.³⁴ Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man sieht, dass Luther anstelle des Substantivs Vertrauen, das er nur gelegentlich benutzte, meist ›Trauen und Glauben‹ verwendete, etwa in der Auslegung des ersten Gebotes: »Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott.«³⁵ Dass für Luther ›Trauen und Glauben‹ die geläufigere deutsche Entsprechung der ›fiducia‹ gewesen sein dürfte, belegt auch seine Auslegung des 101. Psalms, in dem es um das rechte Vertrauen unter den Menschen geht. Hier verhandelte Luther die Klage, dass »kein trew noch glauben mehr« auf der Welt sei.³⁶ Der Sache nach handelte es sich hier um das Problem des Vertrauens, doch verwendete Luther den Begriff nicht, sondern das unverkennbar üblichere ›Trauen und Glauben‹. Wiederum konsequenter als bei Luther taucht bei Melanchthon das substantivierte ›Vertrauen‹ als Entsprechung der ›fiducia‹ auf. 1552 schrieb er in der Schrift *Examen ordinandorum* vom rechten Glauben. Dieser »ist also ein warhafftig hertzlich vertrawen uff den Son Gottes Jhesum Christum den Mittler und versüner«.³⁷ Deutlicher, und angesichts der Bedeutung der Schrift folgenreicher, in der deutschen Fassung der *Loci Communes* 1553: »Rechter glaube ist alle gottes wort, die unß geben sind, gewißlich fur war halden – und also auch die verheissung der gnaden – und ist also ein hertzlich vertrauen uff den heiland Christum«.³⁸

So sehr nun das Vertrauen – lateinisch wie deutsch – zu einem zentralen Aspekt der theologischen Positionen der Reformatoren aufstieg und sich damit zu einer Kernposition lutherischen Glaubens entwickelte, so wenig fand Vertrauen jenseits der Glaubens- oder der Rechtfertigungslehre in der theologischen Ethik des Luthertums Platz. In der Tat hängen diese beiden Entwicklungen, wie Reiner Strunk betont hat, eng zusammen.³⁹ Zwar predigte Luther in seiner Predigt über den 101. Psalm auch über das notwendige ›Trauen und Glauben‹ unter den Menschen,⁴⁰ doch herrschte unter den Reformatoren die durch die Schrift gestützte Ansicht vor, dass Vertrauen eine Angelegenheit zwischen Gott und den Menschen sei, nicht zwischen den Menschen. Noch in Zedlers Lexikon wird das Gottvertrauen als der weitaus wichtigste Aspekt des Vertrauens dargestellt.⁴¹ Daneben belegte die Heilige Schrift, dass sich das rechte Vertrauen allein auf Gott richtete, nicht auf andere Menschen, so in Psalm 118,8: »Es ist gut, auf den Herrn vertrauen und nicht

34 Vgl. die Zitate ebd., S. 179 f. Vgl. auch die Bibelübersetzungen Luthers, die Dorothea Weltecke ausführlich zitiert. Nicht einmal erscheint Vertrauen dort als Substantiv, vgl. Weltecke, Vertrauen, S. 81–88.

35 Zitiert nach Seils, Glaube, S. 48.

36 Vgl. Martin Luther, Der Cl. Psalm/ Durch D. Mar. Luth. ausgelegt, Wittenberg 1534, S. Rii.

37 Zitiert nach Seils, Glaube, S. 108.

38 Vgl. Philipp Melanchthon, Heubtartikel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner *Loci Theologici*, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, herausgegeben von Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig 2002, S. 268.

39 Vgl. Reiner Strunk, Art. ›Vertrauen‹, in: *Theologische Realenzyklopädie* 35, Berlin/New York 2003, S. 71–76, hier S. 71.

40 Vgl. Luther, Psalm. Vgl. zur Auslegung des Psalm bspw. Malte Diesselhorst, Zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers, in: Gerhard Dilcher / Ilse Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt/Main 1984, S. 129–181, hier S. 158 ff. Wenigstens diese Beschäftigung Luthers mit dem Problem des ›Trauen und Glauben‹ unter den Menschen hatte aber eine bislang nicht deutlich herausgearbeitete Wirkungsgeschichte in der lutherischen Obrigkeitslehre. Vgl. dazu Kapitel 6.1.

41 Zedler, *Universal-Lexicon*, Band 48, Sp. 23–33.

sich verlassen auf Menschen«. ⁴² Auch Luther selbst bemühte diese Auffassung häufig, wenn er in den Ansichten seiner Zeitgenossen einen Mangel an rechtem Gottvertrauen erkannte. ⁴³ So riet er beispielsweise dem Kurfürsten von Sachsen 1529 von einem protestantischen Bündnis ab, weil es nicht »aus trauen zu Gott, sondern aus menschlicher witz und menschlicher hülfe alleine« gesucht würde. ⁴⁴ Weil auf diesem Wege das alltägliche Vertrauen zwischen Menschen als unerlaubt verdammt wurde, gelangte die lutherische Theologie zu keiner ausdrücklichen Position hinsichtlich des Vertrauens in alltäglichen diesseitigen Zusammenhängen. Aus diesem Grund fehlt auch eine Beschäftigung mit Vertrauen in politischen Zusammenhängen weitgehend.

Das bedeutet, dass das Schlagwort ›Vertrauen‹ nicht auf direktem Weg in den Bereich des Politischen übertragen worden ist: Luther und Melanchthon haben die politische Lage des Reiches nicht mit diesen Begriffen beschrieben. Was sich stattdessen beobachten lässt, ist eine zunehmende Diskussion theologischer Themen im Bereich des Politischen. Zum einen wurde die reformatorische Bewegung in ihrer Frühzeit in der Öffentlichkeit gerade über die Themen des Glaubens und der Rechtfertigung wahrgenommen und kontrovers diskutiert. ⁴⁵ Zweitens waren einige Reformatoren – nicht zuletzt Melanchthon selbst – aufs Engste in politische Projekte der 1530er und 1540er Jahre verstrickt und fungierten als politische *und* theologische Ratgeber für ihre Fürsten. Schließlich gerieten die theologischen Positionen des Glaubens und der Rechtfertigung auch in den Fokus der Wiedervereinigungsversuche der Konfessionen im Rahmen der Religionsgespräche und der Reichstage der 1530er und 1540er Jahre: Politische Eintracht – ›Concordia‹ – wurde hier auch entlang der Rechtfertigungslehre verhandelt. Damit war das Vertrauen in aller Munde und gelangte auf diese Weise schließlich auf dem Umweg der Theologie in die politische Sprache des Reiches.

Unter dem wachsenden Druck der durch die Reformation verursachten konfessionellen Spannungen im Reich und unter den Reichsständen mehrten sich in den späten 1530er Jahren die Versuche, die kirchliche und damit die politische Einheit des Reiches wiederherzustellen. Unterstützt wurden diese Versuche erstmals auch von Kaiser Karl V., der sein Augenmerk in diesem Zeitraum stärker dem Reich zuwandte. ⁴⁶ Das Ergebnis und zugleich der Höhepunkt dieser Reunionsversuche des Kaisers waren die Reichsreligionsgespräche in den Jahren zwischen 1539 und 1541. Erstmals fanden diese Gespräche nicht nur im Zusammenhang mit Fragen der Reichspolitik statt, sondern zugleich auf ihrem wichtigsten Forum, dem Reichstag, wofür das Regensburger Religionsgespräch von 1541 das beste Beispiel ist. Konfession und Theologie – längst Politika im Reich – wurden ins Zentrum des Politischen getragen, Fürsten und Räte waren gezwungen, sich

⁴² Zitiert nach Strunk, Vertrauen, S. 71.

⁴³ In einer Predigt über Johannes 14–15 sagte Luther: »Denn des menschen hertz sol kurtz nicht vertrawen noch sich verlassen on auff den einigen Gott, Was darneben vertrawen oder verlassen heisset, das ist alles eitel Abgötterey«. Zitiert nach Weltcke, Vertrauen, S. 87.

⁴⁴ Vgl. Wolfgang Steglich (Bearb.), Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., Achter Band, I. Halbband, Göttingen 1970, S. 77.

⁴⁵ Vgl. Thomas Hohenberger, Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–22, Tübingen 1996.

⁴⁶ Vgl. Alfred Kohler, Karl V. 1500–1558. Eine Biographie, München 2005, S. 261 ff.

mit diesen Fragen auseinanderzusetzen. Zugleich zeigt der Verlauf des Reichstages 1541, dass die Ergebnisse des Religionsgespräches aufmerksam und mit Spannung von der Reichstagsöffentlichkeit wahrgenommen wurden. Kein geringer Streitpunkt unter den Theologen – unter denen sich auch Melanchthon befand – und Gegenstand allgemeinen Interesses war die Rechtfertigungslehre.

Die Reihe der Religionsgespräche um 1540,⁴⁷ die Diskussion der Rechtfertigung⁴⁸ und die Rolle Melanchthons im Rahmen der Reichstage und Religionsgespräche sind sehr gut untersucht.⁴⁹ Immer wieder hat Melanchthon hier seine Auffassung des Fiduzialglaubens in der Rechtfertigung diskutiert und gegen die katholischen Positionen vorgebracht.⁵⁰ Auch in seinen theologischen Stellungnahmen über das Augsburger Interim 1547 hat er diese Position öffentlichkeitswirksam zum Ausdruck gebracht.⁵¹ In einem Gutachten über das Interim, das er mit anderen Wittenberger Theologen für Kurfürst Moritz von Sachsen verfasste, beharrte er darauf, dass das Interim die Rechtfertigung und den Glauben falsch auslege und sie »nicht im rechten Verstande« darstelle. Er pochte dagegen auf sein Verständnis des Fiduzialglaubens: »Es müssen in uns die andern Tugenden und guter Vorsatz angefangen seyn und bleiben; dennoch über dieselbigen Tugenden muß das Vertrauen auf den Sohn Gottes seyn, wie gesagt ist, und muß die andern Tugenden alle überschatten.«⁵²

Fest steht außerdem, dass Melanchthon zur gleichen Zeit auch an politischen Fragen interessiert war, selbst als Politiker auftrat⁵³ und den sächsischen und kursächsischen Fürstenhöfen als Berater in theologischen und politischen Angelegenheiten zur Seite

⁴⁷ Vgl. Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln/Weimar/Wien 1995.

⁴⁸ Vgl. Athina Lexutt, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41*, Göttingen 1996.

⁴⁹ Vgl. Wibke Janssen, »Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren«. Philipp Melanchthon und die Religionsgespräche von 1540/41, Göttingen 2009. Daneben Cornelis Augustijn, *Melanchthon und die Religionsgespräche*, in: Günter Frank (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, S. 213–226. Albrecht P. Luttenberger, *Philipp Melanchthon und die kaiserliche Reunionspolitik auf dem Regensburger Reichstag 1541*, in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998, S. 139–166. Melanchthons Einstellung gegenüber den Reichstagen betrachtet Jörg Hausteiner, *Der Reichstag in der Beurteilung evangelischer Theologen bis 1555*, in: Maximilian Lanzinner / Arno Strohmeier (Hg.), *Der Reichstag 1486–1613. Kommunikation – Wahrnehmung – Öffentlichkeiten*, Göttingen 2006, S. 343–356.

⁵⁰ Vgl. etwa Janssen, *Gespräch*, S. 218–226.

⁵¹ Vgl. zum Interim Johannes Herrmann, *Theologische Selbstbehauptung und Politik: das Interim 1548–1549*, in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998, S. 167–182.

⁵² Und weiter unten: »Also sollen wir auch vor Gott treten, und dieses Vertrauen auf den Sohn Gottes mit uns bringen, und wissen, daß, obgleich Liebe und andre Tugenden in uns sind und seyn müssen, daß sie dennoch zu schwach sind, und daß das Vertrauen auf den Sohn Gottes allein stehen soll. Es kann auch Liebe im Herzen nicht seyn oder bleiben, wo nicht dieser Glaube und dieses Vertrauen vorgehet.« Vgl. Karl Gottlieb Bretschneider (Hg.), *Corpus Reformatorum*, Band 6, *Philippi Melancthonis Opera quae sunt omnia*, Halle 1839, Nr. 4244, Sp. 908–912, hier Sp. 909 und Sp. 910.

⁵³ Vgl. Günther Wartenberg, *Melanchthon als Politiker*, in: Günter Frank (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, S. 153–168. Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998. Darin Martin Petzoldt, *Politisches Handeln bei Luther und Melanchthon*, S. 23–36. Zur Verflechtung von Politik und Religion in der Reformation Luise Schorn-Schütte, *Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhundert)*, in: Robert von Friedeburg / Luise Schorn-Schütte (Hg.), *Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert*, München 2007, S. 13–31.

stand. Das gilt besonders für die Kurfürsten von Sachsen, etwa den Ernestiner Johann Friedrich, ab 1547 auch für den neuen albertinischen Kurfürsten Moritz⁵⁴ und ab 1553 für Moritz' Bruder August.⁵⁵ Auch mit den Räten und Beratern der Kurfürsten pflegte Melanchthon ein enges Korrespondenzverhältnis.⁵⁶ Damit stand jene Figur, die das Vertrauen zu einem zentralen Pfeiler lutherischer Theologie gemacht hatte, zugleich in enger Verbindung zu jenen Zentren politischer Macht, die in auffälliger Weise von Vertrauen in politischen Angelegenheiten zu sprechen begannen. Die Tatsache, dass dies die lutherischen Stände des Reiches betraf, spricht dafür, dass es sich hier um einen konfessionsspezifischen Einfluss auf politische Sprache handelte, und zwar in jener Weise, wie sie von Jürgen Macha konzeptionell herausgearbeitet worden ist.⁵⁷ Freilich bleibt die Annahme einer Übertragung des theologischen Vertrauensbegriffes in den politischen Bereich nichtsdestotrotz eine Konjektur. Ihre Wahrscheinlichkeit scheint mir jedoch groß zu sein. Wie sonst erklärt sich die Fixierung der Lutheraner auf den Vertrauensbegriff auf den Reichstagen dieser Jahre?

2.2. Der Weg des ›Vertrawens‹ in die politische Sprache des Reiches

Der Vertrauensbegriff wie er in der Formel vom ›deutschen Vertrawen‹ in den Jahrzehnten nach 1600 aufzutauchen beginnt, hat weder mit der Vorstellung von Gottvertrauen noch mit einem theologischen Glaubensbegriff zu tun. Zugleich ist er mehr als eine alltägliche Vokabel zur Beschreibung sozialer Beziehungen: Bereits seine Verwendungskontexte signalisieren einen hohen Grad der Politisierung.⁵⁸ Diese Politisierung des Begriffes und die Aufnahme in das politische Vokabular des Reiches finden, so im Folgenden die These, um die Mitte des 16. Jahrhunderts statt. Diese Behauptung muss sich an einem Blick auf das zentrale Forum des Reiches, den Reichstag, messen lassen. Hier fand der

⁵⁴ Dazu Günther Wartenberg, Melanchthon – Kursachsen und das Reich (nach 1547), in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien, Wittenberg 1998, S. 225–240. Daneben Achim Jillich, Philipp Melanchthon und Moritz von Sachsen. Der Reformator und sein Landesherr, in: Stefan Rhein (Hg.), Staat und Kirche. Beiträge zur zweiten Melanchthonpreisverleihung 1991, Sigmaringen 1992, S. 51–68.

⁵⁵ Die Gutachten Melanchthons für Kurfürst August, oft in theologischen, selten in politischen Angelegenheiten, sind über die häufig thematisch geordneten Bände der kursächsischen Archivalien verstreut, vgl. etwa SächsHStA Dresden, Loc. 10298/04 oder Loc. 10192/04, gebündelt lediglich in Loc. 10316/3.

⁵⁶ Christian Winter, Philipp Melanchthon und die albertinischen Räte: ihr Einfluß auf die kursächsische Politik nach 1547, in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien, Wittenberg 1998, S. 167–182. Vgl. auch SächsHStA Dresden, Loc. 8573/3.

⁵⁷ Vgl. Jürgen Macha, Frühneuzeitliche Sprachpraxis und der Einfluss der Konfessionen, in: Jürgen Macha / Anna-Maria Balbach / Sarah Horstkamp (Hg.), Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven, Münster u. a. 2012, S. 99–112. Sowie ders., Der konfessionelle Faktor in der deutschen Sprachgeschichte der Frühen Neuzeit, Münster 2013.

⁵⁸ Vgl. Herz, Aufrichtigkeit.

Begriff, verstärkt seit den 1540er Jahren und zunächst häufiger in der negativen Variante des Misstrauens, Verwendung in säkularen Zusammenhängen, die dennoch – entsprechend der (religions-)politischen Situation im Reich – eng mit der Frage der Religion verknüpft waren. Neben alltäglichen Einschätzungen politischer Beziehungen sortierte die stark formelhafte Reichstagssprache den Begriff des Misstrauens zielsicher an eine genau benennbare Stelle: ›Misstrauen‹ markierte die politischen Probleme der religiösen Spaltung im Reich. Die Hinweise auf eine allmähliche Verankerung der Begriffe in der politischen Sprache des Reiches finden ihren Höhepunkt auf dem Augsburger Reichstag 1555: Dort gelang es einigen protestantischen Ständen den Begriff dem Reich – buchstäblich – einzuschreiben. Der Religionsfrieden, *der* Erfolg des Reichstages 1555, wurde schließlich zum ›Fundament des Vertrauens‹ stilisiert.

Vertrauen und Misstrauen auf den Reichstagen vor 1555

Mit Blick auf die Reichstage fallen die Begriffe erstmals Anfang der 40er Jahre verstärkt auf. 1541 fand im Rahmen des Reichstages ein theologisches Gespräch statt, das im sogenannten Regensburger Buch mündete. Die Reunionspolitik Karls V. erreichte in diesen Jahren ihren Höhepunkt. Trotz vielversprechender und aufrichtiger Vermittlungsversuche scheiterte eine Beilegung des Kirchenstreites aber an den theologischen Differenzen.⁵⁹ Diese Differenzen, auf politischer wie religiöser Ebene, spiegelten sich in erkennbaren emotionalen Spannungen. Beredtes Zeugnis davon gibt der Augsburger Stadtarzt und Agent des hessischen Landgrafen Philipp, Gereon Sailer, der von Regensburg aus eine rege Korrespondenz mit Georg Herwart, dem Bürgermeister Augsburgs, unterhielt.⁶⁰ In einem Brief vom 9. Mai 1541 äußerte er sich über das Religionsgespräch:

wenn ich nit ain solichen aufrichtigen hern hett, so wurd ich zum melancholicus ob dieser sachen allain darumb, das ainer die leut in sollich seltzam weg mues lernen erkennen, das auch ainer wol möcht sagen: ›traw, schaw wem‹. ich hoff, es sulle posser werden dann ich verstand; wa nit, so wolt ich nit pleiben, solt ich schon die gantzen welt derhalb erzurnen.⁶¹

⁵⁹ Zum Religionsgespräch Lexutt, Rechtfertigung; Saskia Schultheis, Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541, Göttingen 2013. Zum Reichstag 1541 Luttenberger, Glaubenseinheit, S. 250–257; ders., Konfessionelle Parteilichkeit und Reichspolitik: Zur Verhandlungsführung des Kaisers und der Stände in Regensburg 1541, in: Heinz Angermeier / Erich Meuthen (Hg.), Fortschritte in der Geschichtswissenschaft durch Reichstagsaktenforschung, Göttingen 1988, S. 65–101.

⁶⁰ Vgl. den Briefwechsel bei Friedrich Roth (Hg.), Zur Geschichte des Reichstages zu Regensburg im Jahre 1541. Die Korrespondenz der Augsburger Gesandten Wolfgang Rehlinger, Simprecht Hoser und Dr. Konrad Hel mit dem Rathe, den Geheimen und dem Bürgermeister Georg Herwart nebst Briefen von Dr. Gereon Sailer und Wolfgang Musculus an den letzteren, Teil I in: ARG 2 (1905), S. 250–307, Teil II in: ARG 3 (1906), S. 18–64, Teil III und IV in: ARG 4 (1907), S. 65–98 und 221–304. Vgl. insbesondere die Einleitung zur Edition in Teil I, in der Roth den Briefwechsel dem allgemeinen Verlauf der Beratungen in Regensburg zuordnet.

⁶¹ Vgl. den Brief vom 9. Mai 1541 an Georg Herwart, zitiert nach Roth, Geschichte I, S. 60.

Bezog er sich hier auf die in Regensburg diskutierenden Theologen, fiel auch seine Einschätzung des Verhaltens der Reichsfürsten keineswegs besser aus. Er habe es »sein leben lang nie also gesehen: niemand trawt dem andern, auch unter denen, die ains dings solten sein.«⁶² Zu einer ähnlichen Einschätzung kamen unabhängig davon auch die Augsburger Gesandten. Einer von ihnen, Wolfgang Rehlinger, schrieb am 7. Juni an Georg Herwart: »Es ist ein seltzam leben hier, es vertraut niemand dem andern, und geend seltzam praticken umb.«⁶³

Diese Beobachtungen waren nicht aus der Luft gegriffen. Die politische und religiöse Lagerbildung im Reich war seit Anfang der 1540er Jahre auf einem Höhepunkt angelangt. Entsprechend war von Misstrauen auch in den Reichstagsverhandlungen explizit die Rede und fand mit der kaiserlichen Proposition und dem Reichstagsabschied Eingang in die offizielle Schriftkultur des Reiches. Durch Beilegung des Religionszwiespaltes, so formulierte das Ausschreiben Kaiser Karls vom September 1540, würde »ruhe, fride und einigkeit erhalten und mißvertrauen, unwilln und zerruttung abgeschnitn.«⁶⁴ Auch sieben Monate später, in der Proposition vom April 1541, wurde festgehalten, dass die Stände des Reiches »gegeneinander in mißtrauen, zerthailung und zertrennung gewachsen und komen sein.«⁶⁵ Diese Wendungen tauchten auch auf dem Speyerer Reichstag 1542 auf, sie fanden sich sowohl in der Proposition als auch im Abschied und in den Verhandlungen zu »Religion, Friede und Recht«.⁶⁶ Die einmal eingeführte Formulierung war so schnell nicht mehr aus der politischen Sprache zu verbannen. 1544, abermals in Speyer, formulierte die Proposition den engen Zusammenhang von Religionsfrage und Vertrauen. Die Stände mögen sich erinnern, hieß es dort, dass der Zwiespalt in der Religion »bißher nit die geringist ursach alles mißvertrauen«⁶⁷ gewesen sei, der Kaiser

62 Vgl. Roth, *Geschichte* III, S. 79, Sailer an Herwart am 24. und 26. Mai 1541.

63 Vgl. Roth, *Geschichte* IV, S. 222, Rehlinger an Herwart am 7. Juni 1541.

64 Vgl. Klaus Ganzer / Karl-Heinz zur Mühlen (Hg.), *Das Regensburger Religionsgespräch*, I. Teilband, Mainz 2007, S. 1.

65 Vgl. ebd., S. 30.

66 Vgl. Silvia Schweinzer-Burian (Bearb.), *Der Reichstag zu Speyer 1542*, München 2003. In der Proposition Ferdinands hieß es, Kaiser Karl habe in Regensburg, 1541, allen Fleiß angewandt, »die ungleichait und das mißtrauen, so unter den stenden ingerisen,« abzustellen. Vgl. ebd., Teilband I, S. 239. In den Verhandlungen über Religion, Frieden und Recht griffen dann vor allem die evangelischen Stände diese Formulierung auf und bezogen sich ebenfalls auf den Reichstag 1541: Es wäre bereits oft bedacht, dass man einen Frieden zu schließen habe, der das Misstrauen beseitige. Könne man aber keinen Frieden schließen, »so were uff diesen weg zu gedencken, wie das vorgehordt mißvertrauen under allen stenden ufgehoben oder uffs wenigst geringert, welchs durch kein ander mittel füglich beschen kondt, dan so in der religion und in dem furnembsten puncten derselben vergleichung und verein gefunden. Und da das ervolgen sollte, wurde es nicht ein cleine zubereitunge, noch das wenigst stuck zu bestendiger ruhe und einickeit sein.« Vgl. ebd., Teilband II, S. 737, aus einem evangelischen Gutachten zur Proposition. Zu einem späteren Zeitpunkt führte vor allem die beabsichtigte zeitliche Befristung des Friedens zu Misstrauen, ebd., S. 772. Klar war auch hier die Ursache des Misstrauens, die König Ferdinand in einem Vorschlag zu Friede und Recht auf den Punkt brachte, wenn er schrieb: »das mißtrauen, so under den stenden des hl. Reichs sonderlich von wegen der stritigen religion ingerissen.« Vgl. ebd., S. 803, die Formulierung wurde von den evangelischen Ständen bereitwillig übernommen, vgl. ebd., S. 805. Der Abschied wiederholte eingangs den Hinweis auf die Bemühungen Kaiser Karls und die während der Beratung erarbeiteten Formulierungen, sodass das Misstrauen es auch hier in den Reichsabschied schaffte, vgl. ebd., S. 1169, S. 1201.

67 Vgl. Erwein Eltz (Bearb.), *Der Speyerer Reichstag von 1544*, Göttingen 2001, Teil I, S. 359.

seinerseits sei zur »außtilgung des mißvertrauens« gerne bereit.⁶⁸ Tatsächlich tauchten diese Sätze in formelhafter Wiederholung in verschiedenen Gutachten und Bedenken zur Religionsfrage auf,⁶⁹ und der Reichsabschied nahm den Gedanken von »unvertrauen« und »schedtlich mißvertrauen« als Konsequenz der religiösen Spaltung getreulich auf.⁷⁰

Während in der Reichstagsprache das Misstrauen also schnell zu festen Formeln gerann, blieb die Sprache der Korrespondenzen flexibler. Erneut ist Sailer, der 1544 wieder in landgräflichen Diensten beim Reichstag weilte, ein guter Zeuge dafür. Als Reichspolitiker, dessen Herz für die Städte schlug, hatte er über die Fürsten kein gutes Wort zu verlieren: »es ist kainer vnter inen allen, der dem andern doch nur vertrauet, wie es sich gepurt.«⁷¹ Aber nicht nur die Fürsten untereinander seien misstrauisch, auch die Fürsten und Städte misstrauten einander,⁷² ebenso die Fürstendiener. »Niemandt traudt dem andern.«⁷³ Neben diesen Hinweisen auf die schwierigen politischen Beziehungen zwischen einzelnen Ständen merkte Sailer an, dass der religiöse Zwist unter den Ständen zu Misstrauen führe⁷⁴ und beklagte, »was vns das mistrauen pringt, dardurch wir all verderben.«⁷⁵

Dem Ton der vorangegangenen Reichstage ähnlich, finden sich die Formulierungen auch auf den Reichstagen in Worms 1545⁷⁶ und in Regensburg 1546. Die Regensburger Proposition formulierte erneut das Ziel »die verderbliche spaltung der stritting religion« zu beheben und »der stendt eingerissen missvertrauen« zu verringern.⁷⁷ Und die evangelischen Fürsten wussten, »was unrads aus deme mißvortrauen, so der zwiespaltigen religion halben

68 Vgl. ebd., S. 360.

69 Vgl. die Beratungen zu Friede und Recht in Teilband 3. Da es sich dort um Entwürfe und Stellungnahmen zu einzelnen Fragen handelte, die teils wenig Veränderung in der Sache zuließen, wurde insbesondere die Formel vom »mißvertrauen« oder »schedtlich mißvertrauen« geradezu mechanisch wiederholt, vgl. ebd., Teilband 3, S. 1336, S. 1343, S. 1355, S. 1363, S. 1386, S. 1394 usw.

70 Vgl. ebd., Teilband 4, S. 2270 und S. 2272.

71 Vgl. Friedrich Roth (Hg.), Aus dem Briefwechsel Gereon Sailers mit den Augsburger Bürgermeistern Georg Herwart und Limprecht Hofer (April bis Juni 1544), in: ARG 1 (1903), S. 101–171, hier S. 129, Sailer an Herwart und Hoser am 1. Mai 1544.

72 »In summa:«, schrieb Sailer im selben Brief, »es ist ain solichs mistrauen vnter fursten vnd stetten, auch vnter denen allen zwischen inen selber, das ich sog, wir miessen zw grundt gan.« Vgl. ebd., S. 134.

73 Vgl. Sailer an Herwart und Hoser am 25. Mai, ebd., S. 147: »es hatt schier kain eerliebender diener kain lust mer zw dienen, niemandt traudt dem andern, ain yeder hat sein aigen pedenkhen.« Daneben gab es für Sailer auch Anlässe zu ganz persönlichem Misstrauen, seine Post betreffend. Vgl. ebd., S. 162, aus einem Brief vom 14. Mai: »trauet niemand, es ist ja niemand zuertrauen. es werden etlich brieff an etliche ort geschriben, die mich verursachen, gewarsam zw gan, ich will niemand nennen.«

74 Schon nicht mehr in Speyer weilend, bilden die folgenden, in einem Brief vom 4. Juni festgehaltenen Urteile Sailers die ernüchternde, wenngleich sinnliche Bilanz seines Aufenthaltes am Reichstag, vgl. ebd., S. 168: »ich hab nichtz am selben ort [Speyer, H.Z.] kinden sehen, dann laster, nichtz horen dann lügen, vnd das gar nehend ain yeder anderst hat gerodt, dann ers gemaint. nichtz hab ich kinden riechen dann vnser verderben, nichtz schmokhen dann vnlust, nichtz greiffen dann vntreu unter vns allen, vnd das wir nit allain in zwo grosse parthen, lutherisch vnd papistisch, getailt, sunder das die parthen vnter inen solber also jemerlich zertrendt vnd gogen ainander in mistrauen gestanden, das ich gantzlich glaub, habs auch erfahren, das kain herr zwen reht gehabt, die mit hertzen vnd gleicher trew ain sach hetten peradtschlagt.«

75 Vgl. ebd., S. 148, aus einem Brief vom 25. Mai.

76 Vgl. Rosemarie Auling (Bearb.), Der Reichstag zu Worms 1545, München 2003, zweiter Teilband, S. 1219 und S. 1243. Erneut war nicht von Vertrauen, sondern von Misstrauen die Rede.

77 Vgl. Rosemarie Auling (Bearb.), Der Reichstag zu Regensburg 1546, München 2005, S. 393.

zwischen den fürsten und stenden deuzscher nacion hergeflossen«. ⁷⁸ Ähnlich klang das auf dem Augsburger Reichstag 1547/1548, den Kaiser Karl V. zur Erzwingung des Interims nach seinem Sieg im Schmalkaldischen Krieg einberufen hatte. Welche theologischen Bedenken das Interim auslöste, war oben bereits angeklungen. Auch politisch stieß es auf Gegenwind, was Karl nicht an der Durchsetzung hinderte. Wieder wiesen Proposition ⁷⁹ und Abschied ⁸⁰ formelhaft auf das Misstrauen im Reich hin. Aufschlussreich ist zudem, was der Erzbischof von Mainz über die Arbeit in der Kommission zur Abfassung des Interims berichtete: Er schrieb, dass eine Anzahl der Räte einhellig der Meinung sei, »das die strittigkeit der religion die einig ursach des mißtrauens und widerwillens, so sich zwuschen den stenden erhelte«. ⁸¹ Daneben ist die Vorsicht interessant, die im Umfeld Ferdinands mit Blick auf die Situation der Reichsstände nach dem Krieg herrschte. Die Räte befürchteten, die Stände würden wenig »vertrauen« zum Kaiser haben, ihn »mehr furchten als lieben«. Der Kaiser müsse den Reichstag väterlich angehen, damit die Reichsstände ihm »ze vertrauen dest mehr ursach haben mugen«. ⁸² Das gleiche gelte für Ferdinand, der Sorge tragen müsse, dass er sich »mehrer liebe und vertrauen« verdiene. ⁸³ Ob die Stände dies nun spürten oder nicht, jedenfalls versicherten sie im Verlauf der Verhandlungen, zum Kaiser »kein mistrauen [zu] tragen«; stattdessen stellten sie »ir gantz vertrauen« dahin, dass der Kaiser das Reich nach bestem Vermögen fördern werde. ⁸⁴

Der Zusammenhang der Reichstage seit 1541, der hier auf sprachlicher Ebene verfolgt wird, ist auch ein inhaltlicher Zusammenhang. Seit 1541 begann sich die Ahnung zu erhärten, dass eine Wiedervereinigung der Konfessionen keine Option für das Reich war, zumindest keine, die sich innerhalb kurzer Zeit umsetzen ließe. Gleichzeitig brach sich die Ansicht Bahn, dass nur ein unbeschränkter politischer Friedstand zwischen den Konfessionen, der die religiöse Wahrheitsfrage bewusst hintan stellte, den Frieden im Reich dauerhaft bewahren konnte. Die Reihe der Reichstage seit 1541, ihr Umgang mit der Religionsfrage und die erkennbare Herausbildung eines neuen Vokabulars für die Verhandlung dieser politischen Religionsfrage stehen dementsprechend in einem engen Zusammenhang. ⁸⁵ Nichtsdestotrotz bedurfte es eines Krieges und eines Fürstenaufstandes,

78 Vgl. ebd., S. 407. Weiter hielten sie fest: »Dan aus den beiden, nemlich zwayunge der religion und niderlegunge des rechten, erfolgte nichts gewissers dan der unfride, zwayunge der gemuter und misvortrauen, welchs dan die lenge nicht bestehen kann und endlich zue retlicher handelunge geraichen mus, doraus dan vorterb deuzscher nacion ervolgt.« Vgl. ebd., S. 407f.

79 Vgl. Ursula Machoczek (Bearb.), *Der Reichstag zu Augsburg 1547/48*, München 2006, Teilband 1, S. 217.

80 Vgl. ebd., Teilband 3, S. 2653.

81 Und weiter: »und das one vergleichung derselben nit christlich, gotseliglich oder fridlich gelebt werden mocht.« Vgl. ebd., Teilband 2, S. 1737.

82 Ebd., S. 122.

83 Ebd., S. 123.

84 Erklärung der weltlichen Kurfürsten auf das kaiserliche Ersuchen um Bildung einer Interimskommission, ebd., Teilband 2, S. 1697.

85 Vgl. Eltz, *Reichstag 1544*, Teil 1, S. 127. Vgl. zum Reichsfriedensproblem auf den Reichstagen der 1540er Jahre Luttenberger, *Glaubenseinheit*, S. 250 ff. sowie Eike Wolgast, *Die Religionsfrage auf den Reichstagen von 1521 bis 1550/51*, in: Winfried Becker (Hg.), *Der Passauer Vertrag. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung*, Neustadt/Aisch 2003, S. 9–28. Grundlegend Winfried Schulze, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 1997, S. 154 ff.

um der Einsicht um die Notwendigkeit eines Religionsfriedens im Reich zur Durchsetzung zu verhelfen. 1552, mit dem Passauer Vertrag, wurde diese Einsicht in eine politische Willensbekundung umgesetzt, die noch nicht den Religionsfrieden selbst besiegelte, ihn aber von einer vagen Möglichkeit zu einem echten politischen Projekt werden ließ. Vor diesem Hintergrund ist es nur folgerichtig, dass der Religionsfrieden nun mit »Vertrauen« gleichgesetzt wurde, würde er doch in den Augen seiner Befürworter all jene Missstände beheben, die zuvor als Produkt von »unvertrauen« und »schemlichem misstrauen« bezeichnet worden waren.

Im Umfeld des Passauer Vertrages häufte sich entsprechend die positiv formulierte Forderung nach Vertrauen im Reich. Dies geschah zunächst auf persönlicher Ebene: In den sogenannten Passauer Gravamina, die sich in Teilen auf den Herrschaftsstil Kaiser Karls bezogen, wurde festgehalten, dass man bisher im Reich »nicht uff solche weyse gehandelt« habe, »das darauß ein recht bestendigs vertrauen« zwischen dem Kaiser und den Ständen habe erfolgen können.⁸⁶ Und während der Passauer Vertrag vom Vertrauen selbst schwieg, griff Karl in seiner Kommunikation mit den Fürsten in der Vorbereitung des in Passau verabredeten Reichstages häufig auf diesen Begriff zurück, wenn es um die Behandlung der Religionsfrage ging. In einem Schreiben vom 17. März 1553 wollte er nicht nur alle Trennung und Spaltung aufgehoben sehen, sondern ein »freundtlich, gnedig, undterthenig und gleichformig vertrauen« im Reich stiften.⁸⁷

In den meisten Fällen wurde also bis 1552 eher dem Misstrauen Ausdruck verliehen als dem Vertrauen. Außerdem bezog sich dieses Misstrauen meist auf die unglücklichen politischen Folgen der religiösen Spaltung im Reich – also auf die Religion – ohne zugleich theologischer Begriff zu sein. Kaum anders waren die Erwähnungen, die das Misstrauen im Rahmen des Heidelberger Vereins fand. Neben anderen politischen Projekten gehörte dieser Verein zu jenen Landfriedensprojekten, die Mitte der fünfziger Jahre unter dem Eindruck der Markgrafenkriege entstanden.⁸⁸ Im Rahmen der Verhandlungen zum Heidelberger Bund fand im März 1553 eine Versammlung etlicher Fürsten, darunter Württemberg, Pfalz, Jülich und Bayern, in Heidelberg statt. Die Tagesordnung nannte drei Verhandlungspunkte: »Misstrauen, Friede, Irrungen.«⁸⁹ Die Pfälzer, denen der Heidelberger Bund ein besonderes Anliegen war, konkretisierten den ersten Punkt in ihren Vorbesprechungen so: Im Passauer Vertrag sei das Ziel eines allgemeinen Friedens festgehalten, doch müsse ihrer Meinung nach dafür »zuvor das mistrauen ufgehept werden,

⁸⁶ Vgl. Rosemarie Aulinger / Erwein H. Eltz / Ursula Machoczek (Bearb.), *Der Reichstag zu Augsburg 1555*, Erster Teilband, München 2009, S. 115.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 139.

⁸⁸ Zum Heidelberger Verein Bernhard Sicken, *Der Heidelberger Verein (1553–1556)*. Zugleich ein Beitrag zur Reichspolitik Herzog Christophs von Württemberg in den ersten Jahren seiner Regierung, in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 32 (1973), S. 320–435, sowie Albrecht Luttenberger, *Landfriedensbund und Reichsexekution*. Erster Teil: Friedenssicherung und Bündnispolitik 1552/1553, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchives* 35 (1982), S. 1–35.

⁸⁹ Vgl. das Protokoll der Verhandlungen vom 20.–28.3. bei August von Druffel, *Beiträge zur Reichsgeschichte 1535–1555*, München 1898, S. 72–90, hier S. 72.

die religion etlichermassen verglichen, sonst werde der fried wenig erfolgen«. ⁹⁰ Da es ihnen aber nicht um den allgemeinen Frieden, dessen Beratung auf den Reichstag gehöre, sondern um ein Bündnis ging, wollte man dieses Misstrauen möglichst schnell erledigen. Angesichts der unterschiedlichen Religion müsse man zunächst Vertrauen zwischen den anwesenden Ständen schaffen. Mit anderen Worten: Die Pfälzer Räte konnten präzise antizipieren, dass die anwesenden Stände, die unterschiedlicher Konfession waren, über die Religion in Streit geraten könnten, und wollten dieses Problem umschiffen. Im Verlauf der Beratungen musste also die Frage erledigt werden, ob man über das Misstrauen (im Reich) und seine Ursachen beraten, mit anderen Worten den Religionsstreit diskutieren wolle, oder ob man trotz des Misstrauens einen »freundlichen Verstand«, also einen Bund, errichten wolle. Das Hin und Her der Verhandlungen zeigt, dass sich alle Anwesenden in zwei Punkten einig waren: Die Religionsspaltung war die Ursache des Misstrauens. Und: Abhilfe konnte nur ein Reichstag schaffen. Gemeinsam verfassten sie am 29. März 1553 einen Brief an Kaiser Karl V., in dem sie die förmliche Bitte unterbrachten, der Kaiser möge auf dem geplanten Reichstag das Misstrauen beheben:

Nachdem sich aber [...] allerlei unruhe und krieg widerumben im HI. Reich teutscher nation von neuem ereugen, [...] so sein wir der tröstlichen hofnung, euer Mt. werden dissem irem löblichen vorhaben mit verkundung angeregtz reichstags zu erledigung der obliegenden, notwendigen reichshandlung und abschaffung des schedlichen misvertrauens, auch erlangung algemaines, bestendigen friedens, gnedigist nachsetzen.⁹¹

Augsburg 1555: der »Anfang« des Vertrauens

Der Reichstag des Jahres 1555 ist gut erforscht. Hinsichtlich der Bestimmungen zu Land- und Religionsfrieden, den wichtigsten Ergebnissen, herrscht kein Mangel an Untersuchungen, ebenso zur Rolle einzelner Stände auf dem Reichstag und ihrer Beteiligung an den Etappen der Verhandlungen.⁹² Daneben gibt es zahlreiche Einordnungen des Friedens und seiner Leistungen und Mängel im Rahmen einer europäischen Geschichte der Religionskriege. Wer sich dem Jahr von der Reformation her nähert, betont dabei gerne die Leistungen des Friedens; wer von ihm aus auf Dreißigjährigen Krieg und

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 80.

⁹¹ Vgl. den Abdruck des Briefes in der Edition des Augsburger Reichstages von Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, Nr. 6 (die in Heidelberg versammelten Fürsten an Karl V. am 29. März 1553) S. 141–143, hier S. 142.

⁹² Stellvertretend und mit weiterführenden Verweisen die Monographie von Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, die mehr umfasst als eine Analyse des Augsburger Reichstages. Vor allem die Rezeption und Fortwirkung des Religionsfriedens nach 1555 spielen eine besondere Rolle. Gute Überblicke und Forschungsstände zu Teilaspekten bieten ein 2005 erschienener Ausstellungsband und ein 2007 erschienener Sammelband, vgl. Carl A. Hoffmann (Hg.), *Als Frieden möglich war – 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, Regensburg 2005, und Heinz Schilling / Heribert Smolinsky (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21. bis 25. Sept. 2005, Münster 2007.

Westfälischen Frieden blickt, sieht hingegen gerne seine Mängel.⁹³ In jedem Falle gilt das Jahr 1555 im Rahmen deutscher Geschichte als Epochenjahr. Was im Folgenden hervorgehoben wird, ist vor diesem Hintergrund nur ein Detail. Für die Geschichte des Vertrauens im Konfessionellen Zeitalter ist dieses Detail allerdings entscheidend. Dazu ist es notwendig, neben der bekannten sachlichen Ebene der Verhandlungen die sprachliche Ebene in den Blick zu nehmen.

Vertrauen und Misstrauen, so lässt sich zeigen, machten im Rahmen des Reichstages Karriere als politische Begriffe und wurden damit zu einer festen Größe im politischen Wortschatz des Reiches. Wer die Verhandlungsakten und Korrespondenzen des Augsburger Reichstages mit Aufmerksamkeit auf die Begriffe liest, dem fallen schnell Besonderheiten auf. Wenn Vertrauen bisweilen als allgemeine Respekts- und Ehrbezeugung in verschiedenen Korrespondenzen auftauchte, auch oft und gerne ›vertreulich‹ kommuniziert wurde, um einen gewissen Grad der Vertraulichkeit anzuzeigen oder einzufordern, so sind damit eher übliche Verwendungsweisen benannt. Auffallend ist jedoch, dass Vertrauen und Misstrauen häufig als Beschreibungskategorien für den vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Zustand des Reiches Verwendung fanden. In einem Atemzug wurde Vertrauen dann mit Frieden, Ruhe und Einigkeit genannt, Misstrauen dagegen mit Unruhe und »Weiterung«. Ein zweiter Blick zeigt, dass diese Verwendungsweisen nicht beliebig auftraten. Sie tauchten immer dann mit großer Zuverlässigkeit auf, wenn es um die Notwendigkeit eines allgemeinen Religionsfriedens im Reich ging. Die genauen Votenprotokolle der einzelnen Kurien des Reichstages lassen sogar noch exaktere Schlüsse zu: So waren es nicht nur in erster Linie die Stände der Augsburger Konfession, die sich diese Sprechweise zu eigen machten, sondern vor allem Württemberg im Fürsten- und Kursachsen im Kurfürstenrat. Nach einer Übernahme dieser Formulierungen durch andere protestantische Stände schaffte es der Hinweis auf das Vertrauen im Reich sogar in den Reichsabschied. Diese spezifische Verwendung der Begriffe legt die Vermutung nahe, dass es sich nicht um alltägliche Floskeln handelte, zumal sie sonst keine hohe Frequenz hatten. Was war gemeint, wenn die protestantischen Verhandlungsführer vom Vertrauen sprachen? Um was für eine Art von Misstrauen handelte es sich?

Auffällig ist der Zusammenhang zwischen der Frage des Religionsfriedens und den Vertrauensformeln an vier Punkten: im Rahmen der Vorbereitungen und Vorverhandlungen zum Reichstag sowie nach Beginn der Beratungen Anfang März 1555, als es um den Vorschlag zum Religionsfrieden und die Reihenfolge der Beratungspunkte ging. Auch bei den Beratungen über die Form und den Wortlaut des Religionsfriedens kann man das Insistieren auf bestimmte Formulierungen beobachten. Und schließlich wurde der Zusammenhang zwischen Religionsfrieden und Vertrauen noch einmal in den kritischen Wochen Ende August und Anfang September hergestellt, als die Prorogation auf einen anderen Termin und das Scheitern des Reichstages zu befürchten waren.⁹⁴

⁹³ So eine Beobachtung von Winfried Schulze, *Geschichte*, S. 161 ff.

⁹⁴ Einen guten Überblick über den ereignisgeschichtlichen Verlauf der Verhandlungen bietet Aulinger u. a. *Reichstag 1555 I*, S. 70–109.

Der Reichstag begann erst im Februar 1555, obwohl er für die unmittelbare Folgezeit nach den Passauer Verhandlungen 1552 geplant gewesen war. In der Zwischenzeit hatte sich Karl V. aus den Reichsgeschäften vollständig zurückgezogen und seinem Bruder Ferdinand weitreichende Vollmachten zur Verhandlung in Augsburg eingeräumt. Ferdinand bemühte sich, viele Fürsten des Reiches persönlich nach Augsburg zu laden, aber außer Albrecht von Bayern, einigen niederen Ständen und Christoph von Württemberg folgte diesen Einladungen niemand.⁹⁵ Auch August von Sachsen erschien nicht.⁹⁶ Trotzdem zeigte er sich engagiert in der Frage, was der Reichstag zu leisten habe. So stimmte er sich mit den Kurfürsten von Brandenburg, Joachim II., und Pfalz, Friedrich II., über die Beratungsgegenstände bereits im Vorfeld ab. Zudem sorgte er dafür, dass seine Ansichten bei König Ferdinand prominent platziert wurden. Dieser Einsatz und die Formulierungen, mit denen er vorangetrieben wurde, hatten bleibende Folgen für die politische Sprache des Reiches.

Um die Jahreswende 1554/1555 einigten sich August von Sachsen und Joachim II. von Brandenburg auf eine gemeinsame Linie für den nahenden Reichstag: Konsequenz sollten die in Passau lediglich als zukünftige Aufgaben festgehaltenen Anliegen durchgesetzt werden, namentlich der Frieden im Reich.⁹⁷ Zur Beförderung dieses »ewigen, beständigen und unvordingten friedstands der religion«, wie August präzierte, beschlossen die beiden eine Gesandtschaft zu Friedrich II. von der Pfalz.⁹⁸ Mitte Januar erhielten Franz Kram (Sachsen) und Jakob Schilling (Brandenburg) die entsprechende Instruktion für die Reise nach Heidelberg, wo die Angelegenheit Mitte Februar im Geheimen Rat diskutiert wurde. Sie verwiesen in der Werbung auf die Spaltung des Reiches und die Gefahr durch die Türken und brachten auch eine Diagnose vor: Die Spaltung des Reiches rühre daher, dass in Religionsachen kein beständiger Friede gemacht worden sei, sondern nur zeitlich begrenzte Friedstände. Dadurch habe man sich auf Seiten der Augsburger Konfession stets in Gefahr gewähnt und sich durch Bündnisse sichern und schützen müssen. Wenn »solch beschwerlich misvertrauen der religion und frides halben« auf diesem Reichstag »nicht solt aufgehoben werden«, so müsse daraus Schlimmes erfolgen.⁹⁹ Sie baten daher den Kurpfälzer um Rat, »wie solch mistrauen zu verkommen und ein rechtschaffen vertrauen zwischen den stenden des Reichs unthereinander möchte widerumb gepflantz« werden.¹⁰⁰ Ihr Vorschlag war der folgende: Der Passauer Vertrag nenne Mittel zur Vergleichung der Religion, darunter ein Kolloquium oder ein Konzil. Dies sei oft versucht, dabei aber wenig erhalten worden.

95 Zur Vorgeschichte des Augsburger Reichstages, dem Zusammenhang mit den Passauer Verhandlungen, der konkreten Vorbereitung und dem sich verändernden Verhältnis von Kaiser Karl und König Ferdinand vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 59–70.

96 Vgl. die kaiserlichen und königlichen Werbungen in SächsHStA Dresden, Loc. 10190/2.

97 Vgl. die Instruktion des Brandenburgers auf Eustachius von Schlieben in Aulinger u. a., Reichstag 1555 IV, Nr. 312, S. 2816–2823.

98 Vgl. Augusts Antwort auf obige Werbung ebd., Nr. 313, S. 2823–2825, hier S. 2824.

99 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 IV, S. 2826.

100 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 IV, S. 2827.

Wichtig sei, bei dieser Gelegenheit einen Religionsfrieden im Reich aufzurichten; wenn die Vergleichung auch scheitern sollte, so wäre man durch diesen Frieden immer noch versichert. Nachdem die Pfälzer die Werbung beraten hatten, antwortete Friedrich II. den Gesandten persönlich. Am 17. Februar konnten sie aus Heidelberg berichten, dass man ihre Werbung gut aufgenommen habe. Der Kurfürst der Pfalz habe versichert, sich in Augsburg in keine Sache einzulassen als die Erledigung der Passauer Gravamina und die Aufrichtung eines unbedingten Religionsfriedens, zumal das erwähnte Misstrauen bekanntermaßen aus dem Zwiespalt der Religion herrühre.¹⁰¹

August gab sich aber nicht damit zufrieden, einzelne Stände von seinem Anliegen zu überzeugen. Neben seiner Reichstagsinstruktion gab er den Räten, darunter Franz Kram und Lorenz Lindemann, eine Weisung für eine gesonderte Werbung bei König Ferdinand mit. Gleich nach ihrer Ankunft in Augsburg Anfang Februar verrichteten die Gesandten diese Werbung im Rahmen einer Audienz. August zeigte darin großes Verständnis für die Last, die wegen der Bedrohung durch die Türken auf dem Reich und auf Ferdinand lastete. Gerne wolle er dabei helfen, sobald endlich »das hochschedlich mistrauen« im Reich abgeschafft wäre.¹⁰² Unter den gegenwärtigen Umständen sei zu befürchten, dass alle Mühe im Kampf gegen die Türken vergeblich sei, wenn das Misstrauen nicht abgestellt werde. Nun sei zu solchem Zweck bislang auf ein Kolloquium oder ein Konzil gedacht worden, doch seien »die gemüter der menschen« so weit voneinander entfernt, dass auf eine Religionsvergleichung »bei leben derer so itzundt sein« kaum zu hoffen sei.¹⁰³ Sollte aber keine Vergleichung erfolgen und kein Frieden gemacht werden, so würde die Verbitterung im Reich weiter zunehmen. Gemäß dem Passauer Vertrag solle Ferdinand daher die Aufgabe eines unbedingten Religionsfriedens auf diesem Reichstag angehen. Zudem solle er hinsichtlich der in Passau beschlossenen Religionsvergleichung dafür sorgen, dass man sich »des uberstimmens« nicht »zu befahren« habe und dass der Religionsfrieden als erster Punkt auf dem Reichstag beraten werde.¹⁰⁴

Die Gesandten versicherten August, die Werbung wörtlich angebracht und keine Worte geändert oder ausgelassen zu haben. Statt zu antworten, bat König Ferdinand aber nur um Abschrift der Werbung und um persönlichen Besuch des Reichstages durch August.¹⁰⁵ Erst Tage später und auf Nachfrage durch Lindemann erhielten die kursächsischen Gesandten Neuigkeiten. Man habe nicht gedacht, so wurde signalisiert, dass eine Antwort erwartet werde, darum sei bislang keine erfolgt. Doch zeigten die kaiserlichen Kommissare, Felix Hornung und Kardinal Otto von Augsburg, an, dass

101 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 IV, S. 2834: »Dann, nachdeme aller unfriede und mißtrauen zwischen den stenden des Reichs bis anhero auß dem zwiespalt der religion entstanden, damit nun demselben durch ein colloquium durch uns selbst sovil muglichen abgeholfen werden möchte, wolten seine kfstl. Gn., da es den andern stenden auch also gefallen wurde, dartzu ordenen, doch das in allwege (wie beide euer kfstl. Gn. bedechten) ein ewiger und unbedingter friedtstandt in der religion und conscientsachen zwischen der röm. ksl. Mtt. und allen stenden des Reichs aufgerichtet wurde.«

102 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10190/2, Fol. 58.

103 Ebd., Fol. 59.

104 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 629.

105 Vgl. die Relation der Gesandten vom 6. Febr. 1555 in SächsHStA Dresden, Loc. 10190/2, Fol. 79–87.

man im Umfeld des Königs die Werbung gut aufgenommen habe: Es »were die rechte meynung, den solchs der ainige weg were den misvortrauen im Reiche abzuwenden.«¹⁰⁶ Doch gab Hornung vor, dass man nicht wisse, was die sächsische Werbung recht eigentlich beinhalte. Es seien zwei Punkte darin genannt – die Religionsvergleichung und der Religionsfrieden – auch seien einige Passagen der Werbung ein wenig »tunkel«.¹⁰⁷ Die Punkte, die August in der Werbung angebracht habe, seien in der Proposition zum Reichstag bereits enthalten, weitere Erörterung erübrige sich daher. Auch wenn Ferdinand dem offenen Gespräch also vorerst auswich, war August zufrieden, dass der König und er einer Meinung waren, wie das Misstrauen abzuschaffen war.¹⁰⁸

Dafür, dass diese Meinung auch ohne Anwesenheit der Kurfürsten präsent blieb, sorgten die Instruktionen Kurbrandenburgs und Kursachsens für ihre Gesandten. Joachim von Brandenburg instruierte ganz im Sinne des Anbringens in Heidelberg und entsprechend der Übereinkunft mit August.¹⁰⁹ Ähnliche Töne fanden sich in der gemeinsamen Instruktion der ernestinischen Herzöge von Sachsen, Johann Friedrich II., Johann Wilhelm I. und Johann Friedrich III.,¹¹⁰ und der Instruktion des Markgrafen Johann von Brandenburg-Küstrin.¹¹¹ Stets wurde der Konnex zwischen Religionsfrieden und Vertrauen gemacht, was eine Abstimmung dieser Formulierungen unter den Ständen der Augsburger Konfession nahelegt. Doch auch die Instruktion des Herzogs von Jülich wusste vom Misstrauen unter den Ständen,¹¹² ebenso die Instruktion des Herzogs von Pommern.¹¹³ Prominent fand sich dieser Zusammenhang zudem in der Württemberger Instruktion. Zwar stand

106 Das berichteten die Gesandten in der Relation vom 15. Febr., ebd., Fol. 110–116, hier Fol. 110.

107 Ebd., Fol. 111.

108 Aus der undatierten Resolution Augusts, ebd., Fol. 122–124.

109 Die Instruktion in Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 474–503. So ging der Brandenburger pflichtgemäß auf die Passauer Gravamina ein und erörterte auch Wege zur Vergleichung der Religion, auf dem Reichstag oder durch ein Kolloquium oder Konzil. Direkt nach dem Religionspunkt aber verwies er darauf, dass er es wohl leiden möge, wenn ein beständiger Frieden im Reich aufgerichtet würde. »Wann wir aber den anfangk und ursprungk aller im Hl. Reich nun etzliche jar hero entstanden unruhe und emporung bey uns erwegen, befinden wir, das die spaltige religion dozu nicht die geringste ursach geben, dann auß derselben zwischen der oberkeit und undertonen, auch den stenden selbst, ain schedlich mißtrauen erwachsen und dorauf hernacher weiter unwill, kriegk und empörung erfolget.« Vgl. ebd., S. 483. Dieser Frieden solle daher ein Religionsfrieden sein.

110 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, Nr. 142, S. 629–641. Weit deutlicher als in der Instruktion, die stärker auf den Landfrieden abhebt, allerdings erst einige Monate später im Verlauf der Verhandlungen, vgl. etwa Zasius' Protokoll der Beratungen im Fürstenrat vom 22. Aug., Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1462: »Aber die substanzt belangendt, da mueß man dahin sehen, daß mißtrauen abgestellt, daß ain bestendiger frid in religion- und prophansachen aufgericht, das sey scopus.«

111 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, Nr. 128, S. 516–525. In der Instruktion wurde der Religionspunkt knapp erwähnt, dann aber unter dem Punkt von Frieden und Recht auf die Notwendigkeit eines beständigen Friedens im Reich hingewiesen. Sie ergab sich aus dem »zwispalt der religion«, denn es sei »aus teglicher erfahrung« erwiesen, dass das Reich in Zerrüttung gerate, wenn die Dinge im »mistrauen« verblieben. Vgl. ebd., S. 522.

112 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, Nr. 130, S. 528–536.

113 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, Nr. 138, S. 582–609. In der Tat war dieses Vokabular in der pommerischen Instruktion besonders ausgeprägt. Mehrfach bat Herzog Philipp I. seine Gesandten, auf das Misstrauen im Reich und seine Ursache, die Spaltung der Religion, hinzuweisen. Ausführlich verwies er darauf, dass die in Passau vorgeschlagenen Mittel der Religionsvergleichung und eines Friedstandes um einen Religionsfrieden zu ergänzen waren, wollte man das Misstrauen abschaffen. Es ist aufgrund der sehr ähnlichen Argumentation zu vermuten, dass in dieser Frage eine Abstimmung mit Kursachsen oder Kurbrandenburg stattgefunden hatte. In jedem Falle instruierte Philipp seine Gesandten mehrfach, im Sinne eines »guth vortrauen« oder eines »rechtschaffen vortrauen« zu verhandeln. Vgl. ebd., S. 586 und S. 591.

für Herzog Christoph von Württemberg die Religionsvergleichung im Mittelpunkt und nicht der Religionsfrieden, doch lautete die Argumentation, die dem zugrunde lag, ganz ähnlich. Mitte 1554 hielt er in einem Memorial fest, dass auf dem Reichstag die Passauer Gravamina beraten würden, »auch wie die entpörung, trennung, irrung, spaltung und misstrauen im reich teutscher nation aufgehept und dargegen gleichformigs vertrauen und naigung, auch guter, bestendiger fried anzerichten.«¹¹⁴ In seiner Anfang Februar in Augsburg ausgestellten Instruktion behandelte Christoph erneut primär die Frage der Religionsvergleichung, doch sah er im Zusammenhang mit Landfrieden und gegenseitiger »gewisse[r] assecuration« das Vertrauen als wichtigen Faktor.¹¹⁵

Dieser Zusammenhang schien auch bei anderen Ständen auf: Von der Religionsvergleichung und dem Religionsfrieden abgesehen fielen die Begriffe bisweilen im Zusammenhang mit dem Landfrieden; damit war jedoch im Grunde dasselbe Problem angesprochen, ging man doch davon aus, dass sich die Landfriedensprobleme aus dem Religionszwiespalt ergaben, mit einem Religionsfrieden also behoben wären.¹¹⁶ Am deutlichsten war hier die kursächsische Instruktion. Viele Weisungen unterschieden in einen Punkt der Religion und einen Punkt des Friedens und meinten entsprechend der Passauer Gravamina Religionsvergleichung und Landfrieden. Völlig unumwunden nannte August von Sachsen dagegen den entsprechenden Punkt seiner Instruktion »Religion und friede«. Die Notwendigkeit dieses Religionsfriedens blieb für ihn zentral. Er war *vor* allen Versuchen zur Religionsvergleichung zu behandeln und unabhängig von der Religionsvergleichung in Geltung zu bringen und zwar nicht nur auf wenige Jahre, sondern dauerhaft und beständig.

Do es durch derselben mittel keins zu einer vogleichung kome, das nichtsdestoweniger der fridstand festiglich und unwiderrufflich gehalten werde, dann solchs werde der einige weg und mittel zu abstellung des mißtrauen zwischen den stenden des Reichs und widerpflanzung fried, ruhe und einigkeit.¹¹⁷

114 Vgl. Viktor Ernst (Hg.), Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg, 4 Bände, Stuttgart 1899–1907, hier Band III, S. 1–33, hier S. 8. Das Gutachten diskutierte die Frage der Religionsvergleichung; das Misstrauen im Reich schrieb auch Christoph ausdrücklich der Religionspaltung zu. Vgl. ebd., S. 8 ff.

115 Vgl. Ernst, Briefwechsel III, S. 58–68, hier S. 67 f.

116 Deutlich wird das etwa in der Pommerschen Instruktion, Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, Nr. 138, S. 582–609, insbesondere S. 604 f. So entstanden die Landfriedensprobleme, weil »kein rechtschaffen vortrauen« unter den Ständen herrsche. Im Gegenteil besorge die Religionsspaltung ein allgemeines »mißtrauen«, vgl. ebd., S. 604 und S. 605. Dieses Problem abschaffen, hieß auch das Landfriedensproblem zu mildern. Auch die Württemberger diskutierten die Landfriedensfrage Anfang 1555 in diesem Sinne, wenn sie in einem Brief an Herzog Christoph über die kurz zuvor in Frankfurt gemachten Ergänzungen zum Landfrieden schrieben, dass dies viel Jammer verhüten könne, so das »darin auf das papier gepraucht vertrauen der reichsstend also in die herzen eingepflanzt« würde. Vgl. Ernst, Briefwechsel III, S. 53. Zur Frage des Landfriedens und des Frankfurter Reichskreistages vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 68 f.

117 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10190/2, Fol. 66–77, hier Fol. 70. Sowie ebd.: »Ob man nhun ein frieden uff ein anzahl jahr oder biß fernerer reichsversammlung machen wolte, sollen unser rethe darein nicht willigen, sondern anzeigen, das das mißvortrauen dadurch nit wurde aufgehoben, dan es bliebe allzeit in der leute gemuet die sorgfeligkeit, das man zu anderer bequemeigkeit unsere religion dempfen oder dieselb andern wolte.«

Von Beginn an hatten die kursächsische und die württembergische Position großen Einfluss auf die übrigen Stände der Augsburger Konfession. So waren es diese beiden Positionen, die auf dem Reichstag Vorbildcharakter gewannen; die explizite Anweisung Philipps von Hessen an seine Gesandten lautete beispielsweise, sich in Religionsfragen ganz nach Kurfürst August und Herzog Christoph zu richten.¹¹⁸

Die Proposition vom 5. Februar nahm einige der Formulierungen auf, die in den Briefen und Instruktionen der protestantischen Stände kursierten.¹¹⁹ Doch fokussierte sie entsprechend den Passauer Gravamina auf die Frage des Landfriedens und die Klärung der Religionsfrage. Hinzu kam, dass angesichts der unsicheren Lage im Reich von Seiten der kaiserlichen Verhandlungsführer eine vorgängige Beratung der Landfriedensfrage vorgesehen war. Mit dieser Eröffnung des Reichstages waren die Protestanten wenig zufrieden. Johannes Brenz schrieb für Herzog Christoph von Württemberg am 26. Februar ein langes Gutachten, in dem er den Ton der Proposition als den Augsburger Konfessionsverwandten ungehörig bemängelte.¹²⁰ Auch hinsichtlich des Religionsartikels trug Brenz große Sorge, dass die Angelegenheit zum Nachteil der Protestanten ausgelegt werde. Doch das war nicht alles:

[...] nachdem die proposition dieses reichstags furgibt, sie sehe furnehmlich dahin, das der schedlich mistrauen der stenden udereinander ufgehebt und vortragen werde, so ist nöttig, das man bequemlich mittel und wege suche, wie und werlcher [sic!] gestalt dasselb nutzlich und das mistrauen in ein gruntlich vortrauen gebracht werden mocht. [...] Darumb erfordert die nodt, dahin zu gedencken, das die ursach des misvortrauen hinweg genummen wurde, dardurch mhan hernach entweder zu einem nutzlichen concilio und colloquio oder sunst zu guetem weltlichem frieden beyeinander wohnen mocht.¹²¹

Offenbar trugen die außerhalb der Reichsräte gehaltenen Beratungen mit den kursächsischen Gesandten Früchte.¹²² Denn Brenz schlug Herzog Christoph vor, zunächst einen beständigen Religionsfrieden zu schließen, die Religionsvergleichung aber danach und

118 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 529.

119 So sprach die Vorrede davon, dass Karl V. auf den Reichsversammlungen alle Mühe angewandt hatte, »auf das im Hl. Reiche teutscher nation bestendiger frid, rue und ainighkheit gefurdert, gepflanzt und erhalten, die unzimblischen thaten und vergwaltigungen, so sich bißsheer zuegetragen, außgerichtet, das sorglich und geuerlich mißvertrauen zwischen den stenden hinwegkghenommen, die furgefallne und entstandne merckhliche mengl, gebrechen und unrichtigkhaiten abgethan« würden. Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1689. An anderer Stelle wurde das in den Propositionsentwurf gesetzte »mißvertrauen« herausgestrichen und durch »mißverstanden« ersetzt, vgl. ebd., S. 1697.

120 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, Nr. 150, S. 1700–1706. Ausführlicher gedruckt bei Ernst, Briefwechsel III, Nr. 41, S. 88–97.

121 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, S. 1703.

122 Vgl. entsprechende Hinweise auf Absprachen unter den Reichstagsgesandten bei Ernst, Briefwechsel III, Nr. 28, S. 70 f. Christoph von Württemberg hatte sich schon Anfang Febr. mit den sächsischen Räten in dieser Sache verglichen. Ähnliches geht aus den Berichten der kursächsischen Gesandten hervor, etwa aus der Relation vom 8. Febr., also vor Beginn der Verhandlungen, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10190/2, Fol. 98 ff.

dann jedoch umso fruchtbarer vorzunehmen. Auch Brenz behauptete nun, dass dies »der einig, bestendig wegk [sei], dadurch das misvortrauen der stende uffgehabt«.¹²³

Unterdessen waren die sächsischen Herzöge, Albertiner wie Ernestiner, zusammen mit dem Kurfürsten von Brandenburg und Philipp von Hessen in Naumburg versammelt, um die Erbeinung ihrer Häuser zu erneuern. Von dort aus kommentierten sie Mitte März 1555 die Entwicklungen in einem Brief an König Ferdinand. Sie unterstrichen ihren Einsatz für die Religionsvergleichung, wiesen aber auf die Vergeblichkeit solcher Bemühungen angesichts des Misstrauens im Reich hin. Sollte dieses nicht abgestellt werden, so würden es noch ihre Kindeskinde zu beklagen haben, während sich der Türke der Unterjochung der Christen erfreuen dürfe.¹²⁴ Die Notwendigkeit eines Religionsfriedens, der sich zwar die meisten protestantischen Stände angeschlossen hatten, musste Anfang März, als die Beratungen in den Reichsräten begannen, allerdings erst durchgesetzt werden. Im Kurfürstenrat geschah dies zügig, jedoch votierte der Fürstenrat für die Behandlung des Landfriedens an erster Stelle. Erst am 9. März setzte sich der Beschluss des Kurfürstenrates durch.¹²⁵ Kursachsen und Württemberg sorgten in beiden Kurien für die richtige Perspektive.

Schon im Februar hatten die kursächsischen Räte eifrig agitiert, damit die Frage des Religionsfriedens nicht in einen Ausschuss verschoben wurde, sondern in den Reichsräten verblieb.¹²⁶ Gleichzeitig machten sie Stimmung für ihr Projekt eines Religionsfriedens. Damit stießen sie selbst dort auf positive Resonanz, wo sie es nicht erwartet hatten. So berichtete Lorenz Lindemann seinem Fürsten überrascht, dass ihm der Trierer Gesandte ohne Anlass angezeigt habe, dass vor allen Dingen ein Friede in Religionssachen aufgerichtet werden solle und »die [sic!] misvortrauen unter den Stenden (welchs mit Euer Churf. G. bedenken uber ein trift, und zu gmeinem frid Inen ein gutter vorstand ist) dadurch aufgehoben.«¹²⁷ Als daher am 5. März im Kurfürstenrat über die kaiserliche Proposition und den »modus procedendi« beraten wurde, stellten die sächsischen Räte gleich die Prioritäten klar: Landfrieden und Religionsvergleich seien wichtige Punkte,

123 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, S. 1704. Brenz schlug, abermals kursächsische Argumente aufgreifend, dem Herzog folgende nach außen zu vertretende Position vor: Er (der Herzog) wolle nichts lieber sehen als die Vergleichung der Religion. Doch wisse er nicht, wie man ein Kolloquium oder ein Konzil anstellen könne, »ehe dan zuvor das schedlich mißvortrauen der stenden aufgehoben wurde. Dan die erfahrung bezeuge, das durch die colloquia, so bis anher mehrmals gehalten, das mißvortrauen also gar nicht aufgehoben, das es vilmehr gewachsen und zugenomen hatt. So gedencen auch sein fstl. Gn., so ein colloquium vor ufhabung des misvortrauens furgenomen werden solt, die bischof und ander geistlich stende des Reichs wurden nicht dahin bewilligen, das sie annehmen wolten, wes man sich im colloquio zu beiden seiten vermuge der hl. gottlichen schrift christlich vergleiche, wie die furgende colloquia solchs bezeugen. Darumb mocht irer fstl. Gn. gutt ansehen nach ein weg sein, das vor allen dingen, ehe man zu einem colloquio oder concilio come, das mittel furgenomen wurde, das das schedlich misvortrauen ufgehoben und hinandgesetzt werde.« Vgl. ebd.

124 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, Nr. 154, S. 1717–1721.

125 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 71.

126 Vgl. die Relation der Gesandten vom 21. Febr., in der sie über entsprechende Versuche von Seiten des Fürstenrates berichten, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10190/2, Fol. 126–132. Den kursächsischen Gesandten kamen diese im Kurfürstenrat vorgetragene Erwägungen des Fürstenrates »sehr vordechtig und suspect« vor; weil die Abgesandten des Fürstenrates auch auf Nachfrage nichts erläutern wollten, glaubten die Kursachsen, dass dieser Vorschlag im Fürstenrat durch »überstimmen« entstanden war. Vgl. ebd., Fol. 128.

127 Das wird in der Relation vom 8. Febr. berichtet, vgl. ebd., Fol. 98–102, hier Fol. 101.

doch gaben sie zu bedenken »was fur mißvertrauen under den stenden gewesen und das die ursach der zweispalt der religion gebaret.«¹²⁸ Um dem abzuhelfen, komme allein ein Religionsfrieden in Frage. Auch die brandenburgischen Räte wollten nichts lieber, als »das einmal fride und sicherhait der religion halben zwischen den stenden sei und das mißvertrauen abgeschafft.«¹²⁹

Die anderen kurfürstlichen Räte schlossen sich dem brandenburgisch-sächsischen Votum der Reihe nach, wenn auch zögernd, an. Weil sie »kein spaltung wellen machen«, gaben nach Beratungen mit dem Fürstenrat zunächst die Trierer, schließlich auch die Kölner und Mainzer nach.¹³⁰ Die Kursachsen hatten ihre Mitstände überzeugt, dass weder die Handlung zum Religionsvergleich noch die Handlung zum Landfrieden ohne vorherigen Beschluss eines Religionsfriedens Früchte tragen könne. Das Misstrauen sei nicht nur der Religionsvergleichung abträglich, worauf die kursächsischen Räte wiederholt hinwiesen, sondern auch ein »obstaculum und hindernis des landtfridens.«¹³¹ Zuversichtlich gingen sie davon aus, dass der Fürstenrat sich dieser Meinung anschließen werde. Dort waren die Mehrheiten aber anders gelagert. Schon am 6. März wurde das Votum »ex parte electorum« im Fürstenrat diskutiert.¹³² Dabei hatte sich die Meinung gebildet, dass der Landfrieden entsprechend der kaiserlichen Proposition zuerst beraten werden müsse. Erst nach längeren Beratungen verglich sich der Fürstenrat mit dem Votum des Kurfürstenrates. Dabei half es, dass der vom Kurfürstenrat vorgeschlagene Modus auch im Fürstenrat nicht ohne Fürsprecher war. Die württembergischen Räte hatten im Februar der Beratung des Religionsfriedens im Rahmen eines Ausschusses entgegen gearbeitet.¹³³ Nun forderten sie im Fürstenrat, diesen Punkt in den Reichsräten, und zwar vor allen anderen Punkten, zu erörtern. Für dieses Projekt tat auch der Herzog seinen Teil: Mit einem »aignes munds« vorgetragenen Votum war Christoph persönlich im Fürstenrat aufgetreten und hatte für die vorrangige Beratung des Religionsfriedens votiert. »In betrachtung des hochshedlichen missvertrauens« sei zunächst dafür zu sorgen, dass man einen allgemeinen und beständigen Frieden im Reich beschließe.¹³⁴

128 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 669. Und weiter: »Dan sie wissen sich zu erinnern, wie der religionspartheyen beiderseitig gegeneinander affectioniert, derhalben achten hoch vonnoten, das ein algemeiner fride im Hl. Reich ausserhalb der religion getroffen.« Ebd. In ähnlichen Formulierungen erneut am 6. März, ebd., S. 677. Ebenso beschworen sie am 12. März die unbedingte Notwendigkeit des Religionsfriedens, »domit alles mißvertrauen auß der menschen hertzen gereut.« Vgl. ebd., S. 699 f.

129 Ebd., S. 676.

130 Ebd., S. 682.

131 Ebd., S. 683: Hier verbarg sich eine kursächsische Interpretation zur Geschichte des Reiches: »Dagegen aller unradt auß der zweispaltung entstanden, als schmalkaldisch krig, der fursten custodia, der darauf gefolgt krieg biß zu dem Passauer vertrag und handlung. Sol nun solch mißvertrauen außgereut werden, so must man widerumb in gleichen verstandt der religion komen und ein lauters und gewiß sein, was der zum andern sich zu versehen. Sei das mißvertrauen ein obstaculum und hindernis des landtfridens, wie cantzler wol furzutragen.«

132 Das geht aus dem Protokoll über die Beratungen des Fürstenrates hervor, das aus der Feder von Johann Ulrich Zasius stammt, ebd., S. 1272–1536, hier S. 1283.

133 Vgl. Ernst, Briefwechsel II, Nr. 37, S. 80–84.

134 Ebd., Nr. 42, S. 98–99, hier S. 98 und S. 99; vgl. auch unter 42a die Überlegungen der Württemberger vom 8. März, wie weiter vorzugehen war, ebd., S. 100–102. Zu den Beratungen des Fürstenrates das Protokoll Zasius', vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1272–1536 und das Passauer Protokoll, S. 1536–1677.

Da die Beratungen zum Religionsfrieden jetzt in Gang gerieten, verzichteten die Kursachsen im Kurfürstenrat nun auf Äußerungen in grundsätzlicher Form. Über den Sommer wurde, neben anderen Beratungspunkten, an einer passenden Form des Religionsfriedens gearbeitet.¹³⁵ Dabei kam es durchaus auf einzelne Formulierungen an. Man müsse dafür sorgen, schrieb August Anfang April an seine Gesandten, »das in solchem friden nicht thüren oder fenster zu neuem gezenck, widerwillen und Unruhe offen gelassen werden.«¹³⁶ Auch war es ihm wichtig, dass der Friede nicht nur ein gemeiner, »sonder auch unbedingt bestendiger immerwehrender und beharlicher fride genant würde.«¹³⁷ Daneben ging es um die Frage, wie in den Konzepten die Konfessionen zu benennen waren, ob etwa die Religion der Protestanten alt, christlich oder evangelisch zu nennen sei.¹³⁸ Das waren keine Lappalien: Die Katholiken wollten sich etwa die Bezeichnung »Papisten« nicht gefallen lassen.¹³⁹ Aber auch andere Formulierungen wurden diskutiert. Als am 19. März das von Österreich und Bayern bearbeitete Konzept¹⁴⁰ für den Religionsfrieden im Fürstenrat zur Debatte stand, kreierte Württemberg unter anderem das Folgende an:

Bei den worten »das mißvertrauen gemildert« sei sein her dahin gesinneth, daß nit allain gemildert, sonder gar hinwegk genomen, daß nichtz mehr überbleibe, darumb zu setzen »das mißtrauen abgethan« etc.¹⁴¹

Den Württembergern gefielen auch jene Formulierungen nicht, die die Wirkung des Passauer Vertrages als befristet bis zum gegenwärtigen Reichstag ansahen. Die Formulierung solle dementsprechend angepasst und die unbefristete Geltung klargestellt werden.

Dan wo fridstand temporal, wäre auch das vertrauen temporal. Darumb, wo ain ewig vertrauen zu machen, sei auch ain ewiger friden aufzurichten etc.¹⁴²

Dem widersprachen die bayerischen Gesandten vehement. Die Worte »milderung mißtrauens« befänden sich in etlichen vormals gemachten Reichsabschieden. Es wäre wohl gut, gaben sie zu, das Misstrauen vollständig abzustellen, doch das könne man nur erreichen, indem man den Religionsstreit und damit die eigentliche Ursache des Misstrauens, gänzlich abstelle.¹⁴³ Doch Württemberg ließ nicht locker:

135 Vgl. die zahlreichen Entwürfe über eine passende inhaltliche und sprachliche Form des Religionsfriedens in SächsHStA Dresden, Loc. 10191/1.

136 Aus der Resolution vom 8. April, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10190/2, Fol. 356–358, hier Fol. 358.

137 Aus der Resolution vom 20. April, ebd., Fol. 389–395, hier Fol. 390.

138 Vgl. beispielsweise Ernst, Briefwechsel III, Nr. 60, S. 123 f.

139 Aus der Sitzung vom 19. März, vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1319–1324, hier S. 1323. Vgl. zum Problem der konfessionellen Selbst- und Fremdbezeichnungen Bent Jörgensen, Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen. Zur Terminologie der Religionsparteien im 16. Jahrhundert, Berlin 2014.

140 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, Nr. 165, S. 1779–1787.

141 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1322.

142 Ebd.

143 Ebd., S. 1323.

Mißtrauen halb wer guth, daß wir allen rancorem hinweg thäten, [...] liessen einander unbekumert und hielten treuen und glauben und hassethe kain tail den andern. [...] Darumb wer guth, daß die hinnemung deß schädlichen mißtrauens nit allain auf papier, sonder in die hertzen geschriben wurde, und wol dem, der kain privat affectum darin suecht.¹⁴⁴

Zunächst wurde diese Frage jedoch vertagt; mit Blick auf die noch ausstehende Beratung und Vergleichung mit dem Kurfürstenrat wollten die katholischen Stände im Fürstenrat keine kleinteilige Kommentierung des Konzepts zulassen.¹⁴⁵ In der abschließenden Fassung des Fürstenrates, die für die Diskussion mit dem Kurfürstenrat als Entwurf dienen sollte, stand schließlich, dass man das genannte Misstrauen weder mildern noch abtun, sondern dass es »sovil muglich abgestellt« werden solle.¹⁴⁶

Die Sitzungen im Kurfürstenrat verliefen reibungsfreier, immerhin hatte man es dort nicht mit Gesandten zu tun, die wie der Augsburger Kanzler Konrad Braun grundsätzlich gegen eine Bewilligung des Religionsfriedens redeten und seinen Abschluss zu sabotieren suchten.¹⁴⁷ Nachdem in beiden Kurien ein Konzept für den Religionsfrieden beschlossen war, beriet man sich über eine gemeinsame Fassung. In diesem Stadium berichtete Franz Kram Kurfürst August von »disputationes und gezencke«.¹⁴⁸ Kram stand während des Reichstages in enger Korrespondenz mit Kurfürst August.¹⁴⁹ Sie waren sich einig, dass eine dauerhafte Trennung im Reich zu befürchten war, wenn man den Frieden nicht jetzt schließe. Noch immer wusste August keinen anderen Weg »dodurch das vortrauen zwischen den Stenden widerumb mochte gepflanzt und erhalten werden«.¹⁵⁰ Doch machte ihm das Klima auf dem Reichstag Sorgen, denn er merke, »wie vorbittert und misstreuisch nochmals die gemüter der Reichsstende gegen einander sein.«¹⁵¹ Er bat Kram, die Sache durch Gespräche außerhalb der Reichsräte zu befördern; er solle auch den Geistlichen versichern, dass der Landfriede im Anschluss beraten würde. Auch dies bewirkte wenig. Allen Beteuerungen zum Trotz waren die sachlichen Differenzen zu groß und bis Mitte Juni war keine Einigung erzielt: Die Frage der geistlichen Jurisdiktion und der »Freistellung« – also des freien Religionswechsels – der Geistlichen blieben unverglichen, sodass dem König am 21. Juni ein gespaltenes Bedenken aus den Reichsräten übergeben werden musste.¹⁵²

144 Ebd., S. 1324.

145 Ebd., S. 1328 f.

146 Vgl. das Konzept in Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, Nr. 165, S. 1779–1787, hier S. 1780.

147 Vgl. zu Konrad Braun und seiner Rolle auf dem Reichstag Maria B. Rössner, Konrad Braun (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter, Münster 1991, S. 270–286. Daneben Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 76, sowie die grundsätzlich gegen den Abschluss eines Friedens gerichteten Gutachten Brauns, ebd., Nr. 163, Nr. 167 und Nr. 168. Für die Frage der Geltung des Religionsfriedens sind diese rechtlichen Einwände Brauns auch nach 1555 von Bedeutung, vgl. Kap. 5.

148 Aus der Relation Franz Krams an August am 2. Juni 1555, vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 IV, Nr. 325, S. 2856–2860, hier S. 2856.

149 Vgl. insbesondere die Bücher Loc. 10190/2 und Loc. 10190/3 in SächsHStA Dresden.

150 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10190/3, Fol. 130–134, hier Fol. 130.

151 Ebd., Fol. 131.

152 Vgl. die entsprechende Passage aus dem Kurfürstenratsprotokoll, Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1001 ff. Das Bedenken aus den Reichsräten ebd., Nr. 195, S. 1938–1945.

Angesichts der Uneinigkeit in den Räten erwog König Ferdinand einige Wochen lang, den Reichstag auf einen anderen Termin zu prorogieren. Die Protestanten reagierten alarmiert. August mutmaßte schon am 25. Juni von einer möglichen Prorogation und erwog Mittel und Wege, den Reichstag nicht scheitern zu lassen.¹⁵³ Tatsächlich verhielt sich König Ferdinand über den Juli abwartend und zögerte seine Resolution auf das Bedenken der Reichsräte ungebührlich hinaus. Endlich ließ er bei etlichen Fürsten und den sechs Kurfürsten um die Prorogation des Reichstages auf einen anderen Termin werben. Das erhöhte prompt den Druck auf die Verhandelnden, eine Einigung zu erzielen und entsprang unter Umständen genau diesem Kalkül.¹⁵⁴ Mit großer Dringlichkeit instruierte August seine Gesandten erneut, den Abschluss des Friedens in jedem Falle zu ermöglichen, notfalls durch Zugeständnisse. Ferner beklagte er dabei das »höchste«, das »hochschedliche misvertrauen« und malte die Zukunft in dunklen Farben.¹⁵⁵ Wenn man einmal diesen Frieden schliesse, dann kämen irgendwann die Zeiten und die Leute, denen eine Vergleichung der Religion gelänge.

Dan inn dem frieden, nach aufgehobenem misvertrauen, ist leichter, besser und fruchtbarer zuhandeln, dan ohne dasselbig. Nun finden wir, das die gröste hinderung ist, das kein theil dem andern, trauen noch glauben will, und ein iedes hat besorgnus daraus dan bisher nichts guthes erfolgt.¹⁵⁶

Hier beschwor August ein Dilemma: Um den Religionsfrieden zu beschließen und das Misstrauen abzuschaffen, war vor allem eines nötig – Vertrauen. Gleichzeitig schuf die Emphase auf den Religionsfrieden als Vertrauensinstrument für den Fall des Scheiterns eine trübe Prognose. Auch Christoph von Württemberg schlug in dieser Phase gegenüber seinen Gesandten düstere Töne an: Könne man auf diesem Reichstag keine Einigung erzielen und den Frieden beschließen, so könne das nur zu gefährlicher »weiterung« führen. Auch sorgte er sich, dass »das schedlich, verderblich mistrauen under den stenden dester mer gehaufet würde.«¹⁵⁷ Mitte August schickte er seine Gesandten zu König Ferdinand und

153 Vgl. das Schreiben Augusts an seine Gesandten unter dem Datum des 25. Juni, Aulinger u. a. Reichstag IV, Nr. 376, S. 3043–3048, sowie SächsHStA Dresden, Loc. 10190/4, Fol. 97–102. Sollte der Reichstag auf diese Weise enden, schrieb August, dann wäre es fast besser, man hätte dieses Problem gar nicht erst thematisiert: »Dan es kan gleichwol irer kgl. Mt. und den andern reichsstenden zu gemut gefurt werden, was doraus erfolgen und wie hoch ezlichen unruigen leuten der mut wachsen wurde, wan sie erfahren, das auf diesem reichstag nichts ausgericht und das dadurch des schedlichen misvortrauens nicht allein nicht abgeschafft sonder auch gemeret worden, das es also vil beßer gewest, das di ding nicht weren erregt worden, dan das man itzundt eine solche vorsehung thuen solte, die einigem teil nachteils oder billich bedencklich.« Vgl. ebd., Fol. 98–99.

154 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 82.

155 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10190/4, August an die Gesandten am 17. Aug., Fol. 483–486, hier Fol. 483: »Nun es aber letztlich dohin kommen, das inn deutscher nation, nicht allein eine treffentliche spaltung, sondern vhasst das höchste misvertrauen zwüschen den stendenn vorgefallenn, als kan nichts nöthers erdacht werdenn, dan das zwischen ihnen, ein freundlicher und friedlicher verstand vhor allen dingenn gemacht, unnd das hochschedliche misvertrauen aufgehobenn, und dan die innerliche kriege im Reich verkommen, und weiter ein beharrlicher widerstandt wieder den Türckenn gewilliget, geschlossen, unnd ins werck bracht würde.«

156 Vgl. ebd., Fol. 484.

157 Vgl. Ernst, Briefwechsel II, Nr. 139, S. 286–288, hier S. 287.

riet unter Verweis auf das Misstrauen von einer Prorogation ab.¹⁵⁸ Mit dieser Ablehnung stand Württemberg nicht allein.¹⁵⁹ August von Sachsen griff in seiner Ablehnung auf die schon bekannte Argumentation zurück, dass das Misstrauen unter den Ständen im Reich weiter wachsen werde, wenn man keinen beständigen Frieden schließe. Wie immer, wenn er seine Argumente gegenüber Ferdinand darlegte, spielte die Türkengefahr eine Rolle, daneben auch die schwindenden Aussichten auf eine Religionsvergleichung. Diesen Problemen könne man erst dann beikommen, wenn einmal das »vorterbliche mistrawen« aufgehört habe.¹⁶⁰

Die Verhandlungen in Augsburg wurden von den Prorogationsverhandlungen derweil kaum berührt. Die Verhandlungsführer in Augsburg ahnten, dass die Gesandtschaften an ihre Fürsten kaum zu einer Prorogation führen würden, daher berieten sie in der Zwischenzeit weiter. In den Tagen, als die königliche Gesandtschaft im Reich unterwegs war, adressierte man im Kurfürstenrat die Frage der Religionsvergleichung und das dazu geeignete Prozedere. Am 3. August weigerten sich die sächsischen Räte aber, darüber in Beratungen einzutreten; zuvor müsse der Religionsfrieden abgeschlossen werden. Die Mainzer Räte wiesen höflich darauf hin, dass die Religionsfrage im Passauer Vertrag der erste Artikel sei, diese Beratung wegen des Religionsfriedens nur zurückgestellt sei, aber doch irgendwann einmal beginnen müsse. Die Sachsen wussten sich zwar zu erinnern, dass der Religionsartikel im Passauer Vertrag an erster Stelle stünde, aber doch mit diesen »grundtbeartickel[n], das ein gmeiner fride anzustellen und das vertrauen widerumb zu pauen.«¹⁶¹ Erst, wenn man sich gegenseitig dergestalt versichert habe, könne man über andere Fragen beraten. In den folgenden Tagen kam die Frage erneut auf die Tagesordnung. Am 8. August stand eine Abstimmung mit dem Fürstenrat zur Debatte; dabei erklärten die kursächsischen Gesandten unumwunden, dass der Fürstenrat sich vernehmen lasse, »das der religionfride fundamentum des vertrauens« sei.¹⁶² Ehe Ferdinand sich nicht zum Frieden resolvieren, sei mit ihnen keine Beratung zu machen.¹⁶³

158 Ebd., Nr. 149, S. 296.

159 Selbst Felix Hornung, kaiserlicher Kommissar und Berater Ferdinands, riet von einer Prorogation ab, die er für wenig aussichtsreich erachtete. Zudem sah er bereits voraus, mit welchen Argumenten die Protestanten eine Prorogation ablehnen würden: »Und were zu besorgen, das dieselbig doruf geen wurden, dieweil die handlung des religionfriedens so weit bracht, das es allein zu der Ko. Mt. repliken und resolution stunde, das sie keinswegs ferner aufzuschieben, zu dem das es ein merklich misvertrauen erwecken wurd und villeicht dorus nichts guts ervolgen.« Vgl. Heinrich Lutz / Alfred Kohler (Hg.), Das Reichstagsprotokoll des kaiserlichen Kommissars Felix Hornung vom Augsburger Reichstag 1555. Mit einem Anhang: Die Denkschrift des Reichsvizekanzlers Georg Sigmund Seld für den Augsburger Reichstag, Wien 1971, S. 91.

160 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10190/5, Fol. 24. Und diesem Misstrauen war eben nicht beizukommen, »es sey dann das in religionssachenn, so woll als sonst in andernn Sachenn, ein gemeiner und unbedingter, bestendiger unnd solcher fride, darauff mann sich zuvorlassenn, mit gemeiner bewilligung aller ReichsStendenn, und gnedigstgenn Consens und bestettigung (des Kaisers und des Königs) auffgericht«, vgl. ebd., Fol. 23. Ähnliche Wendungen auch in der kurbrandenburgischen Ablehnung der Prorogation, vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, Nr. 210, und in den Heidelberger Beratungen über die Prorogation, ebd., Nr. 204.

161 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1116.

162 Ebd., S. 1138.

163 Unter diesen Bedingungen wurde eine Anmahnung zur Resolution beim Kaiser diskutiert. Dagegen wiederum hatten die Mainzer Räte Einwände, vgl. ebd., S. 1139: »Der anmanung aber trugen sie bedenkens, den wen ire Mt. sich resolvieren wolte, wurden sie es für sich selbst thun, und wurde bei irer Mt. das nachdenckens geperen, obe man irer Mt. nit vertrauen wolte, sonder hette ein fug.«

Ende August hatte Ferdinand die vielstimmige Ablehnung der Prorogation schriftlich vorliegen. Es blieb ihm nichts, als eine Resolution zum Religionsfrieden vorzulegen – was am 30. August geschah – und in weitere Verhandlungen einzutreten. Diese zogen sich über den ganzen September und wurden von Ferdinand mit den Katholischen und den Evangelischen streckenweise getrennt geführt. Lange war unklar, ob die Protestanten in den Frieden einwilligen würden, da er noch immer für sie nachteilige Punkte enthielt. Schließlich war es die mit Kursachsen am 24. September ausgehandelte Nebendeclaration – die sogenannte *Declaratio Ferdinanda* –, die den Ausschlag gab und zu einer Zustimmung der Protestanten führte. Das war für Kursachsen ein harter Kompromiss, schließlich hatte man am 2. September im Kurfürstenrat verlauten lassen, dass der Friede mit »claren, lautern worthen« zu fassen sei. »Dan da ein punctlin in dem fridstandt were, so den confession[sverwandten] zu nachdencken verplieben, were kein bestendiger fride zu erhalten und wurde das mißtrauen dardurch nit aufgehoben.«¹⁶⁴ Tatsächlich zeigten sich die Gesandten der Stände Augsburger Konfession mit der Resolution wenig zufrieden. So wiesen die ernestinischen Gesandten im Fürstenrat auf Unstimmigkeiten und Mängel hin und ließen keine Gelegenheit aus, auf das daraus entstehende Misstrauen hinzuweisen; würde man eine zeitliche Beschränkung in den Frieden schreiben, so würde das Misstrauen »stercker als nie« wachsen. »Dann was hilft es, ain zeit lang ain friden zu geben und hernach zur gelegenhaitt mit der tatt darein zu platzen.«¹⁶⁵ Unter diesem Stern verliefen auch die Beratungen mit König Ferdinand, in denen es um die Frage ging, ob die Evangelischen gewillt waren, den Artikel des Geistlichen Vorbehaltes zu bewilligen. Darüber waren die Stände so unterschiedlicher Ansicht, dass eine Spaltung im protestantischen Lager drohte. Kurbrandenburg und Kurpfalz stimmten gegen die Bewilligung des Geistlichen Vorbehaltes, Kursachsen mit Hessen und anderen Ständen dafür. Am 9. September drohte das Zerwürfnis. Noch einmal wandten die kursächsischen Gesandten ihre ganze Überredungskunst an:

Die einiche ursachen alles mistragens und unfriedens, so im Reich, weren die gewesen auf unser seiten, daß wir nie keinen bestendigen frieden der religion halben erlangen konnten; auf der geistlichen seithen, daß sie sich besorgen, wir wolden inen die gutter nhemen. Weil nun die ursachen des mistragens bei uns aufgehoben, so muste die ihres theils auch aufgehoben werden, sonsten konde kein bestendiger friden sein. Darzu were dieser artickel der rechte wegk, dan dadurch wurden sie irer stift und gutter gesichert.¹⁶⁶

Doch die sächsischen Argumente verfringen diesmal nicht bei allen Ständen der Augsburger Konfession. Als sich von protestantischer Seite keine Zustimmung zum Geistlichen Vorbehalt ergab, bot Ferdinand an, den Artikel aus eigener Machtbefugnis – »ex plenitudine potestatis« – in den Religionsfrieden zu setzen und die Ablehnung der Protestanten

164 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1208.

165 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, Nr. 215, S. 2044–2051, hier S. 2049. Ähnlich dann das gemeinsame Bedenken der Augsburger Konfessionsverwandten im Fürstenrat, Nr. 216, S. 2052–2056.

166 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 III, Nr. 222, S. 2080–2104, hier S. 2093.

entsprechend zu notieren. Es war dieser Kompromissvorschlag, der verfiel und den Protestanten die Annahme des Religionsfriedens erlaubte.¹⁶⁷ Der Frieden erforderte so von beiden Seiten Kompromisse und Zugeständnisse, doch das erklärte kursächsische Verhandlungsziel war damit erfüllt: Ein »fundamentum des vertrauens« war geschaffen, ein »anfang des vertrauens« gemacht.¹⁶⁸

Am 25. September wurde der Reichsabschied auf dem Augsburger Rathaus publiziert. Erneut ließ König Ferdinand anmahnen, dass die Stände allen Fleiß »fürwenden« sollten, »domit einer gegen dem andern alles mißvertrauen etc. abstellen und gemeinen nutz fürdern« werde.¹⁶⁹ Dann wurde der Abschied verlesen. Die Vorrede verwies darauf, dass des Friedens und der Sicherheit halber beraten worden sei, und wie die Stände »in ein guets vertrauen gegeneinander zu setzen« waren.¹⁷⁰ Die eigentlichen Artikel des Religionsfriedens hielten fest, dass man den Frieden geschlossen habe, um »das hochschedlich mißvertrauen« im Reich aufzuheben, um leichter und besser zur Religionsvergleichung zu kommen. Solange diese aber nicht erfolgt war, sei der Frieden »steet, vest und unverbrüchlich zu halten«.¹⁷¹

Es besteht Anlass für Zweifel, ob man den unter Streitereien, faulen Kompromissen und konfessionellem Hader ausgehandelten Religionsfrieden mit seinem komplizierten Nachleben bis 1648 aus heutiger Sicht als einen Markstein des Vertrauens bezeichnen darf. Darauf kommt es hier nicht an. Denn einige an der Aushandlung des Friedens maßgeblich beteiligte Akteure waren selbst nachhaltig daran interessiert, den Frieden und die von ihm ausgehende Wirkung auf diesen Nenner zu bringen. Und solche Formulierungen wurden sehr ernst genommen: Weil die Proposition des Reichstages vorgeschrieben hatte, das Misstrauen zu bekämpfen, so hatte Johannes Brenz an Herzog Christoph geschrieben, musste man nun auch tatsächlich genau das tun. Darum waren auch jene nur auf den ersten Blick harmlosen Formulierungen so wichtig, die von der Milderung oder der Aufhebung des Misstrauens sprachen. Das Vertrauen wurde, in den Augen einiger Stände, zum eigentlichen Zweck des Friedens und für alle Ohren hörbar wurde das öffentlich so verlesen und dem Reich in Form des Reichsabschiedes dauerhaft eingeschrieben. Darauf konnte und darauf würde man sich berufen. Damit wurde Vertrauen zu einem politischen Grundbegriff des Heiligen Römischen Reiches, denn er bezeichnete eine seiner grundlegendsten Ordnungsstiftungen und damit indirekt seine politische Ordnung. Wer im Reich nach 1555 von Vertrauen sprach, der konnte damit noch immer sein persönliches Verhältnis zu Gott meinen. Auch das alltägliche Verhältnis zum Nachbarn oder Lehensmann konnte damit angesprochen sein. Oft wurde mit dem Begriff aber mehr und Grundsätzlicheres aufgerufen: der ›modus vivendi‹ im

167 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 I, S. 84 ff.

168 Das erste Zitat Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1138; das zweite Zitat stammt nicht aus den Augsburger Reichstagsverhandlungen, sondern ist kurz darauf, im Mai 1556, in den zwischen Kurfürst August und König Ferdinand in Leitmeritz stattfindenden Verhandlungen belegt, siehe unten, Kapitel 2.3.

169 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 II, S. 1272.

170 Vgl. Aulinger u. a., Reichstag 1555 IV, Nr. 390, S. 3102–3159, hier S. 3107.

171 Vgl. ebd., S. 3112.

Heiligen Römischen Reich unter den Bedingungen des Religionsfriedens. Ein Anfang des Vertrauens war der Augsburger Reichstag 1555 in diesem Sinne tatsächlich: ein Anfang des politischen Begriffes mit diesem Bedeutungszuschnitt.

2.3. Die Verhandlung von Leitmeritz im Mai 1556

Diese Bedeutung steht jedoch nicht isoliert. Sie markiert *einen* Aspekt von Vertrauen in der politischen Kultur des Alten Reiches im Konfessionellen Zeitalter. Daneben lässt sich eine Reihe weiterer Bedeutungen und Bedeutungsebenen unterscheiden, die ebenfalls Gegenstand der weiteren Untersuchung sein werden. Die Unterscheidung dieser verschiedenen Ebenen soll an dieser Stelle allerdings nicht theoretisch vollzogen, sondern an einem konkreten Beispiel entwickelt werden. Die Leitmeritzer Zusammenkunft zwischen König Ferdinand und Kurfürst August von Sachsen im Mai 1556 bietet hierfür einen guten Ansatzpunkt.

In den Monaten nach Abschluss des Reichstages setzte rege Korrespondenz unter den Ständen ein. Für den Anfang 1556 ausgeschriebenen Folgereichstag in Regensburg hielt der Augsburger Reichsabschied die Aufgabe fest, »die nottwendig und hailsam vergleichung« der Religion vorzunehmen.¹⁷² Eilig versuchten sich die Stände in Stellung zu bringen. August von Sachsen, der sich in Augsburg als zentrale Figur im Reichsgefüge entpuppt hatte, stand auch im Zentrum dieser diplomatischen Bemühungen. Herzog Christoph von Württemberg arbeitete schon seit 1554 an einer politischen und religiösen Einigung der Protestanten und schlug dazu mehrfach das Zusammenkommen der evangelischen Fürsten vor.¹⁷³ Der Herzog verfolgte damit in religiöser Hinsicht das Ziel einer Einigung in Lehr- und Bekenntnisfragen unter den zerstrittenen evangelischen Bekenntnissen, in politischer Hinsicht die Bildung einer protestantischen Partei, die willens und in der Lage war, gegenüber den Katholiken politisch »für einen man zustehn«.¹⁷⁴ Mit beiden Anliegen scheiterte er in Dresden. Entsprechend der Ratschläge Melanchthons hielt

172 So die entsprechende Formulierung des Augsburger Reichsabschiedes, vgl. Aulinger et al., Reichstag 1555 IV, S. 3148. Vgl. zum Regensburger Reichstag die Edition durch Josef Leeb (Bearb.), Der Reichstag zu Regensburg 1556/57, 2 Bände, München 2013. Zu den langwierigen Verhandlungen bezüglich der Einberufung ebd., Bd. I, S. 82–94.

173 Vgl. zu den Bemühungen Christophs von Württemberg Ritter, Deutsche Geschichte I, S. 121–127 sowie Gustav Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555–1559, nebst einem Anhang von archivalischen Beilagen, Berlin 1888, S. 7–13. Mit Einbettung in die Situation des Reiches und mit Blick auf die württembergische Politik während der Regierungsdauer Christophs die Studie von Matthias Langensteiner, Für Land und Luthertum. Die Politik Herzog Christophs von Württemberg (1550–1568), Köln/Weimar/Wien 2008, insbesondere S. 275–370.

174 Eine oft wiederholte Formulierung Württembergs, aber auch des Kurfürsten Ottheinrich von der Pfalz, hier lediglich ein Beispiel aus den Beratungen der evangelischen Stände vor Beginn des Reichstages in Regensburg am 22. Aug. 1556, vgl. Leeb, Reichstag 1556/57 II, S. 771.

August eine protestantische Synode für wenig aussichtsreich und verhielt sich abwartend.¹⁷⁵ Ein politisches Bündnis lehnte August, wie andere Stände, rundheraus ab: An einer Polarisierung des Reiches durch konfessionelle Parteinahmen war ihm nicht gelegen.¹⁷⁶ Gegenüber König Christian III. von Dänemark – seinem Schwiegervater – zeigte er sich den württembergischen Vorschlägen abgeneigt, schon eine Zusammenkunft »hätte das Ansehen, als wollte man wieder ein neues Bündnis machen«; August wollte nicht »bei den hohen Häusern in Verdacht kommen.«¹⁷⁷ Auch einen Pfälzer Vorschlag lehnte er ab: Der Pfälzer Kurfürst Ottheinrich begehrte vor dem Reichstag ein Treffen zur Abrede des Religionspunktes. August schlug ihm ausweichend vor, diese Abstimmung nicht vor, sondern auf dem Reichstag vorzunehmen, wobei es verblieb.¹⁷⁸

Vielsagend ist daher, dass August eine Vorabsprache mit König Ferdinand nicht nur nicht ablehnte, sondern gezielt forcierte. Anlässlich einer Werbung des Königs, August möge den Reichstag persönlich besuchen, ließ August Gesprächsbereitschaft durchblicken. Prompt reagierte Ferdinand mit einer Einladung zu einem persönlichen Treffen, zu dem ursprünglich auch Kurfürst Joachim von Brandenburg kommen sollte, der allerdings ablehnte.¹⁷⁹ Je nach Interpretation war dieses Treffen Begründung, Bestätigung oder schlicht Ausdruck des engen Verhältnisses und der engen Abstimmung habsburgischer und albertinischer Reichspolitik, die »für Jahrzehnte Eckpfeiler der politischen Stabilität des Reiches« blieb.¹⁸⁰ Zudem war die Verhandlung mit Blick auf den kommenden Reichstag ein »beachtlicher Erfolg« und zwar für beide Seiten.¹⁸¹ Wie passend, dass sich die Reichsfürsten auch räumlich auf halbem Wege treffen konnten: in der böhmischen Stadt Leitmeritz, zwischen Augusts Hoflager Dresden und Prag gelegen, wo Ferdinand gerade dem böhmischen Landtag beiwohnte.

175 Vgl. Wolf, *Geschichte*, S. 11 f.

176 Eine Charakterisierung der politischen Einstellung Augusts bei Ritter, *Deutsche Geschichte I*, S. 123–125. Dieses Bild Augusts bestimmt noch immer die Literatur. Vgl. dazu Kapitel 6.1. Dort Verweise auf die Literatur. Die Ablehnung der Württemberger Vorschläge vom Jan. 1556 bei Ernst, *Briefwechsel III*, S. 367, Anm. 3.

177 Aus einem Brief an Christian von Dänemark vom Sept. 1555, zitiert nach Wolf, *Geschichte*, S. 10. Das gute Verhältnis des dänischen Königshauses zu den Albertinern gründet sich auf Traditionen der Zusammenarbeit beider Dynastien wie auch auf die Heirat Augusts mit der dänischen Königstochter Anna. Zu den dänisch-sächsischen Beziehungen Walter Fröbe, *Kurfürst August von Sachsen und sein Verhältnis zu Dänemark bis zum Frieden von Stettin 1570*, Diss. Leipzig 1912, sowie Jens E. Olesen, *Die dänischen Beziehungen zu Kursachsen 1555 bis 1618*, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 33–50. Zu Herzogin Anna und ihrer Beziehung zu August die Biographie von Katrin Keller, *Kurfürstin Anna von Sachsen (1532–1585)*, Regensburg 2010.

178 Vgl. Augusts Antwort aus dem Jan. 1556 bei Wolf, *Geschichte*, S. 217.

179 Zum Zustandekommen des Treffens Benno v. Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557*, unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik, Münster 1988, S. 110–116. Bundschuh berichtet aus der kaiserlichen Überlieferung in Wien. Offenbar gab es dort Unsicherheit, ob August den Brandenburger beim Treffen dabei haben wollte, vgl. zu dieser Frage Leeb, *Reichstag 1556/57*, S. 102, Anm. 45. Die Frage erübrigte sich aber, da Joachim ohnehin ablehnte, ebd., Anm. 46.

180 So die Einschätzung von Heinrich Lutz, *Christianitas Afflicta*. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556), Göttingen 1964, S. 468. Unterschiedliche Bewertungen des Treffens bei Leeb, *Reichstag 1556/57*, S. 104; Bundschuh, *Religionsgespräch*, S. 114; Ernst Laubach, *Ferdinand I. als Kaiser. Politik und Herrschaftsauffassung des Nachfolgers Karls V.*, Münster 2001, S. 147–150; Luttenberger, *Kurfürsten*, S. 268, Anm. 53.

181 Vgl. Laubach, *Ferdinand*, S. 150.

Das Treffen fand am 4. Mai statt. Kurfürst August reiste mit wenigen Räten an, König Ferdinand gar nur mit einem, doch brachte er seinen Sohn Erzherzog Ferdinand mit, der den Verhandlungen beiwohnte. Nach einer kurzen »mündtlichen« Aussprache zwischen König und Kurfürst fand der Verhandlungsgang unter Hinzuziehung der Räte statt.¹⁸² Der Habsburger erbat Augusts Rat und Antwort in insgesamt vier Prinzipal- und zwei Beiautikeln, von denen sich die ersteren auf den kommenden Reichstag bezogen. Zunächst bat Ferdinand um Augusts Meinung, wie die Religionsvergleichung anzugehen und wie die Türkenhilfe von den Reichsständen zu erhalten sei. Unter Erwähnung des Markgrafen Albrecht Alkibiades von Brandenburg-Kulmbach fragte er weiterhin, welchen Rat August in der Aufrechterhaltung des Landfriedens zu geben habe und bat viertens, wie zuvor bereits schriftlich geschehen, um das persönliche Erscheinen Augusts auf dem Reichstag.¹⁸³

August nahm nach kurzer Bedenkzeit zu allen Punkten Stellung und räumte ein, dass er für eine Religionsvergleichung auf dem Reichstag »wenig hoffnung« sehe. Im Gegenteil, sollte Ferdinand zu sehr darauf dringen, könne das der Bewilligung der Türkenhilfe hinderlich sein und »dazu allerlei misvertrauen und andere weytleutigkeit [sic!] zwischen den Stenden des Reiches« erregen.¹⁸⁴ August begründete dies mit einem Gerücht, das ihm zugetragen worden sei: Angeblich versuche der Papst bei Karl V. die Kassation des Religionsfriedens zu erreichen, jenes Friedens, durch den, wie der Kurfürst betonte, »auch widerumb ein anfang eines vertrauens zwischen den Stenden zum teil gemacht worden« sei.¹⁸⁵ Es gebe Leute, die die Aussichten des Papstes für nicht schlecht hielten und nicht zögerten, diesen Argwohn anderen einzubilden. August traue solches dem Kaiser zwar nicht zu, besonders weil er nicht glaube, dass Ferdinand den Frieden in Augsburg ausgehandelt hätte, wenn er nicht sicher gewusst hätte, dass auch Karl bereit sei, den Frieden zu halten, zumal der König »anders nicht dan mit offenem deutschen herzen [...] zu handeln pflegte«. Sollte Ferdinand aber auf die Religionsvergleichung drängen, dann könne es geschehen, »das solcher gefaster wahn desto mehr gesterckt« werde. Stattdessen riet August ihm, »mit guter bescheidenheit [...] sanftmutig und gar nicht drenglichen« zu verhandeln, damit »ein guter vertrauter freundlicher und undertheniger wille« zwischen ihm und den Ständen herrsche.¹⁸⁶ Auch was die Türkenhilfe anging – über deren Notwendigkeit zwischen König und Kurfürst Einigkeit herrschte –, wies er darauf hin, dass es nicht leicht sei, eine Türkenhilfe zu erhalten, »do innerliche

182 Zum Verhandlungsgang Wolf, *Geschichte*, S. 13–14 mit Abdruck des sächsischen Verhandlungsprotokolls, ebd., S. 220–226. Das Protokoll in voller Länge in SächsHStA Dresden, Locat 8790/4, Fol. 4–35.

183 Der Konflikt um Markgraf Albrecht bildete »das zentrale Landfriedensproblem« in der Mitte des 16. Jahrhunderts, vgl. Pflüger, *Kommissare*, S. 33–52, das Zitat S. 33. König Ferdinand und Kurfürst August nahmen mit diesem Verhandlungspunkt eine Diskussion wieder auf, die bereits 1553 begonnen hatte und sich bis zum Tod des Markgrafen 1557 hinziehen würde; im Wesentlichen ging es dabei um die Frage, ob Markgraf Albrecht am ehesten durch friedliche Verhandlung oder durch Reichsexekution beizukommen sei, wobei mehrfach die mögliche Rolle des sächsischen Kurfürsten zur Diskussion stand, vgl. ebd., S. 38–41.

184 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8790/4, Fol. 10.

185 Ebd., Fol. 10.

186 Ebd., Fol. 11.

kriege unter den Stenden des Reichs entstehen solten«. Daher riet er Ferdinand, »alles das zu underlassen, so zu einigem mistrauen oder vorbitterung zwischen den stenden mochte ursach geben.«¹⁸⁷

König Ferdinand stimmte zu, dass »zu vorhütung mistrauens« auf eine Vergleichung der Religion nicht heftig gedrungen werden dürfe. Regelrecht empört zeigte er sich allerdings über das von August kolportierte Gerücht bezüglich seines Bruders: »das aber etzliche Leute von der Rom. Key. Mait. argwon schepfen und andern einzubilden understunden, als solte« der Kaiser sich dazu bewegen lassen, den Religionsfrieden aufzuheben, das wäre ihm »nicht wenig befremdblich«. Er habe von einem solchen Vorhaben weder gehört, noch sei er bereit, es zu glauben oder dem Kaiser zuzutrauen. Kurfürst August solle diesem Gerücht »nicht stadt noch glauben geben« und sich auch bei anderen dementsprechend einsetzen.¹⁸⁸ Er, Ferdinand, werde die Proposition für den Reichstag so stellen, »domit vorbitterung vorhütet [...] werdenn mochte«.¹⁸⁹ August entgegnete erneut: An eine Vergleichung der Religion auf dem Reichstag glaube er nicht, sie sei oft versucht, doch außer Verbitterung nichts erlangt worden. Nun aber sei »der Religionsfride geschlossen, und also dardurch das schedliche mistrauen im Reich zum teil gestillet.«¹⁹⁰ Das Gerücht über Kaiser Karl glaube er nicht, habe es aber erwähnen wollen, damit der König sehe, wie verstockt der Leute Gemüter in Religionsssachen waren. Er selbst sei sicher, dass Kaiser wie König den Religionsfrieden zu halten gewillt waren. Am Ende der Unterredung sprach König Ferdinand »aus offenem herzen und vortreulich« und bat August, er möge ihm »wohl trauen«.¹⁹¹ Ferdinand versicherte, worauf es August besonders ankam: »es sollte der einsmals beschlossene Religionsfride treulich in esse gehalten werden, es erfolgte die vorgleichung oder nicht«.¹⁹² In großem Einvernehmen trennten sich die Fürsten am selben Abend.

In der Beurteilung der Verhandlung ist sich die Forschung einig: Das wesentliche Ziel, die Position des anderen hinsichtlich der Propositionspunkte des Reichstages zu erfahren, war mit dem Treffen erreicht. Ferdinand erhielt Aufschlüsse, wie Kursachsen zu den einzelnen Punkten stand und konnte die Reichstagsproposition entsprechend aufsetzen, um der für ihn zentralen Frage der Türkenhilfe beste Aussichten zu verschaffen. Zudem war August bereit, die Angelegenheit mit dem Kurfürsten von Brandenburg vor dem Reichstag abzustimmen.¹⁹³ August hingegen gelang es, beim König die Ansicht zu

187 Ebd., Fol. 14.

188 Ebd., Fol. 20.

189 Ebd., Fol. 21.

190 Ebd., Fol. 24–25.

191 Ebd., Fol. 30 und 31.

192 Ebd., Fol. 31.

193 Vgl. SächsHStA, Loc. 8790/4, Fol. 36–38; im Juli 1556 besprachen sich die Kursachsen mit dem kurbrandenburgischen Rat Eustachius von Schlieben und hielten fest: »di beide Churfursten weren in affecten einig das di Religionsvorgleichung uf disem reichstag nicht vorzunemen dan es wurde die Türckenhulf hindern«, vgl. ebd., Fol. 36. Stattdessen wolle man versuchen, die Religionsfrage in einen Ausschuss zu verschieben und die Möglichkeit eines Kolloquiums zu erwägen. Man vereinbarte, die Instruktionen für den Reichstag auszutauschen. Im Grunde gelang es damit, auch Kurbrandenburg auf die mit König Ferdinand vereinbarte Linie zu bringen. Vgl. auch Wolf, Geschichte, S. 15, und den Teilabdruck des Besprechungsprotokolls auf S. 226f.

platzieren, dass der Religionsfrieden um keinen Preis anzutasten sei: Man dürfe ihn nicht in Gefahr bringen, indem man jetzt an die Aufgabe der Religionsvergleichung rührte. Ausdrücklich hatte der König versichert, den Religionsfrieden halten zu wollen, es erfolge die Vergleichung oder nicht.¹⁹⁴ Neben dieser auf das Ergebnis abhebenden Bewertung der Leitmeritzer Zusammenkunft war jedoch zu sehen, dass in den Verhandlungen Vertrauen in mehr als einer Hinsicht sowohl implizit zum Ausdruck kam als auch explizit thematisiert wurde. Es lassen sich vier Ebenen unterscheiden.

Zunächst ist das Zustandekommen des Treffens selbst, ganz ohne eine ausdrückliche Thematisierung, Ausdruck eines besonderen Verhältnisses zwischen den beiden Fürsten. Die Anbahnung, das Zustandekommen und die Durchführung der Zusammenkunft waren mit geringen Kosten verbunden, sie erfolgte sehr rasch, ohne große Zugeständnisse an Rang und Zeremoniell und unter Hinzuziehung nur weniger Personen. Die Hinzuziehung weniger Räte – geheime und vertraute Räte allesamt – deutet an, dass das Treffen zudem unter dem Siegel der Verschwiegenheit stattfand. Zwar blieb das Ereignis nicht lange ein Geheimnis und auch das Besprochene drang schnell nach außen.¹⁹⁵ Trotzdem spiegelt sich darin ein besonderes Kooperationsverhältnis, das mit den dynastischen Verflechtungen korrespondierte. So diente das Treffen auch zur Vorbereitung der sächsisch-böhmischen Erbeinung, die erneuert werden sollte, einer Erbeinung, die als »vertrauensbildende Maßnahme« bezeichnet worden ist.¹⁹⁶ Schließlich spricht die Offenheit, mit der beide Seiten ihre Interessen mit Blick sowohl auf kurzfristige wie auch langfristige Ziele darlegten, für den Vorschuss an Vertrauen, der damit gewährt wurde. Vertrauen war eine Voraussetzung des Treffens (Anbahnung, Geheimhaltung) und brachte für die Durchführung des Treffens Vorteile (Offenheit, Schlichtheit). Auch mit Blick auf das Ergebnis, also die kurzfristige (Reichstag) und die langfristige (Wahrung des Religionsfriedens; Reichspolitik) Kooperation der beiden Fürsten, kann man von einer Stabilisierung des Vertrauensverhältnisses ausgehen.

Zweitens wurde das Vertrauensverhältnis sprachlich markiert: Ferdinand bezeichnete August als »vortrauten lieben Oheimen und gutten nachbarn«, zu dem er »ein sonderlich gut hertz hette«.¹⁹⁷ August »vormerckte« aus dem Anbringen Ferdinands dessen »gutwilligkeit« und sein »treues und freundliches gemuet.«¹⁹⁸ Auch dem Willen zur

194 Vgl. die zusammenfassende Bewertung der Zusammenkunft bei Leeb, Reichstag 1556/57, S. 104. Weitere Bewertungen wie oben. Zum Regensburger Reichstag und der Bestätigung des Religionsfriedens unten.

195 Vgl. Ernst, Briefwechsel IV, Nr. 94, S. 105f. Herzog Christoph von Württemberg berichtete Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz Ende Juni 1556, er habe »ganz zuverlässig gehört«, Kurfürst August sei bei König Ferdinand gewesen und habe diesem unter anderem dazu geraten, den Religionspunkt auf dem kommenden Reichstag nicht zu thematisieren, vgl. ebd., S. 105.

196 Zur Erbverbrüderung Thomas Ott, Präzedenz und Nachbarschaft. Das albertinische Sachsen und seine Zuordnung zu Kaiser und Reich im 16. Jahrhundert, Mainz 2008, S. 291–299. Ott betont, der Landsberger Bund und die böhmisch-sächsische Erbeinung »flankierten« den Friedensprozess im Reich, letztere sei als »vertrauensbildende Maßnahme« zwischen Wettinern und Habsburgern nach den turbulenten Jahren vor Abschluss des Religionsfriedens anzusehen, daneben als eine entscheidende Verbindung »zwischen den beiden Architekten und Bürgen des Religionsfriedens, Ferdinand und August«, vgl. ebd., S. 293, S. 294, S. 295.

197 SächsHStA Dresden, Loc. 8790/4, Fol. 5.

198 Ebd., Fol. 9.

Geheimhaltung wurde mehrfach Ausdruck verliehen, es wurde »vortreulichen geredt«¹⁹⁹, »vortraulich angezeigt«²⁰⁰ und »aus offenem herzen vortreulich« geredet.²⁰¹ Die verhandelten Vorwürfe hinsichtlich des Religionsfriedens traute August weder dem Kaiser noch Ferdinand zu und auch Ferdinand im Gegenzug beteuerte, August möge und könne ihm »wol trauen«,²⁰² ja er bat ihn abschließend, der Kurfürst möge die verhandelten Anliegen »dem vortrauen nach«,²⁰³ welches zwischen ihnen bestehe, bei anderen Fürsten befördern. Bis zu einem gewissen Grad sind solche Beteuerungen zweifellos Ausdruck einer spezifischen Höflichkeit, in ihrer Häufung und ihrem Nachdruck verweisen sie hier jedoch auf ein Verhältnis, das schon Moriz Ritter als »herzlich« bezeichnet hat.²⁰⁴ Das bestätigt sich, wenn man vom konkreten Anlass absieht: Bereits zwei Jahre zuvor, im April 1554, hatte König Ferdinand unter Verweis auf die bisherigen guten Beziehungen versprochen, sich »auch hinfüro desselben alzeit zubefleissen.« Auch ging er davon aus, dass August sich »unnserm freundtlichen und genädigen vertrauen nach« jederzeit gutwillig und freundschaftlich zeigen werde. Neben anderen Andeutungen fehlte dabei nicht der Verweis auf die bestehende Erbeinung.²⁰⁵ Die Sprache des Vertrauens war also nicht nur bloße Höflichkeit, sondern korrespondierte mit realen Verflechtungen und erfüllte im Rahmen politischer Kommunikation eine wichtige Funktion.

Mit Blick auf diese beiden Ebenen lässt sich von einem im engeren Sinne politischen Vertrauensverhältnis sprechen, d. h. einer säkular bestimmten Beziehung zweier Fürsten, deren enge Kooperation sich sowohl praktisch-politisch als auch sprachlich äußerte. Diesen politischen Vertrauensverhältnissen und ihren Dynamiken widmet sich Kapitel 4. Vertrauen kam in den Verhandlungen jedoch auch auf anderer Ebene zur Sprache, denn es lassen sich nicht alle Wendungen einwandfrei auf die Ebene der politischen Beziehung reduzieren.

In den kursächsischen Positionen wurde mehrfach die Geltung des Religionsfriedens zum Gegenstand des Vertrauens. Mit der Erwähnung des Gerüchts über die Kassationspläne Kaiser Karls wurde die Erwartung formuliert, den Religionsfrieden bedingungslos zu halten. Das angebliche Misstrauen, das gewisse Reichsstände gegenüber dem Kaiser spürten, wurde argumentativ eingesetzt, um Ferdinand zu einer Ausräumung dieser Zweifel herauszufordern und ihn persönlich auf die Einhaltung des Religionsfriedens zu verpflichten. Dabei wurde von kursächsischer Seite mit der Ungewissheit gespielt, dass es nicht Karl, sondern Ferdinand war, der für Aushandlung und Einhaltung des Religionsfriedens einstand. Würde Karl das Wort halten, das sein Bruder gegeben hatte? Würde Ferdinand das Wort halten, das er in Namen und Auftrag eines anderen gegeben hatte? Was August Ferdinand in dieser Hinsicht abrang, hatte den Charakter eines Versprechens:

199 Ebd., Fol. 5.

200 Ebd., Fol. 4.

201 Ebd., Fol. 30.

202 Ebd., Fol. 31.

203 Ebd., Fol. 33.

204 Vgl. Ritter, *Deutsche Geschichte I*, S. 192.

205 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8790/4, Fol. 1f., Ferdinand an August am 24. April 1554.

Der Religionsfrieden galt und wurde gehalten!²⁰⁶ Über Vertrauen zu sprechen hatte hier also, erstens, strategische Funktion. Zweitens richtete sich Vertrauen auf ein konkretes Objekt: die Geltung des Religionsfriedens. Dieses Vertrauen war abstrakterer Natur und gehorchte anderen Regeln als die auf konkrete Beziehungen fokussierte Ebene. Es richtete sich auf eine von einzelnen Personen prinzipiell unabhängige, gegen individuelle Angriffe aber nicht immune normative Ordnung. Die Frage der Geltung des Religionsfriedens als Gegenstand des Vertrauens wird in Kapitel 5 analysiert.

Vertrauen scheint in den Verhandlungen aber noch in einer vierten Bedeutung auf. Hier war es konkreten politischen Beziehungen gänzlich enthoben und bezeichnete auch keine Verhaltensnorm. Weil der Religionsfrieden – in kursächsischer Deutung – das Fundament des Vertrauens war, weil er das Misstrauen abschaffte, wurde ›Vertrawen‹ zur Chiffre für das, was der Frieden leistete: politische Koexistenz unter den Bedingungen religiöser Differenz. Ohne zwangsweise in Beziehung mit konkretem Handeln zu stehen, war Vertrauen ein abstraktes normatives Ideal, das den Geist des Religionsfriedens auf den Punkt brachte. Wo ›Vertrawen‹ in dieser Form zur Beschreibung der politischen Situation des Reiches nach 1555 genannt wurde, lag in vielen Fällen diese Bedeutung zu Grunde. Bestes Zeugnis dieser diskursiven Funktion des Vertrauensbegriffes gibt die Diskussion um die sogenannte Freistellung; sie ist Gegenstand des nachfolgenden Kapitels.

206 So wurde die Haltung des Religionsfriedens keine zwei Jahre später auf dem Kurfürstentag zu Frankfurt als Bestandteil der Wahlkapitulation aufgenommen. In den Überlegungen der weltlichen Kurfürsten spielte dabei eine Absicherung des Friedens vor Einsprüchen des Papstes eine wichtige Rolle; so war »Sachsen gnugsam bericht, was in neben obligation für bedencken und mißvertrawen biß anhero im Reich erwachsen. Demnach ersucht Sachsen hern, das sie nit auf frembde potentaten sovil achtung geben«. Auch Brandenburg votierte, dass eine Nichtaufnahme des Religionsfriedens in die Kapitulation »groß mißvertrawen under den stenden geperen mochte«. Vgl. Josef Leeb (Bearb.), Der Kurfürstentag zu Frankfurt 1558 und der Reichstag zu Augsburg 1559, 3 Teilbände, Göttingen 1999, hier Band I, S. 327–336, die Beratungen über die Aufnahme des Religionsfriedens in die Kapitulation, die Zitate S. 334 und S. 335.

3. Reichspolitische Grundbegriffe

Anders als heute war Vertrauen im 16. Jahrhundert kein Begriff, mit dem sich beliebig viele Sachverhalte zum Ausdruck bringen ließen. In der politischen Sprache des Reiches wurde vor allem der Augsburger Religionsfrieden auf diese Weise beschrieben. Denn als rechtliche und politische Ordnung wurde er zur zentralen Orientierung, an der sich politisches und konfessionspolitisches Verhalten künftig messen lassen musste. Weil der Religionsfrieden in der Sprache der Reichsstände als Ordnung verstanden wurde, die das Misstrauen beenden und Vertrauen stiften würde, wurde jenes Verhalten, das dieser Ordnung zuwiderlief, als Quelle von Misstrauen qualifiziert; dagegen galt jenes Verhalten, das der Augsburger Ordnung entsprach, als Stiftung oder Bewahrung von Vertrauen im Reich. Vertrauen und Misstrauen markierten somit das begriffliche und argumentative Zentrum eines Diskurses, der sich um Nutzen und Nachteil des Religionsfriedens drehte. Damit wurde der Religionsfrieden im Rahmen dieses Diskurses letztlich zu einer normativen Ordnung stilisiert, auf deren Grundlage vertrauensvolles Miteinander im Reich prinzipiell möglich wurde.

Dieses Kapitel nimmt diese diskursive Konstellation in den Blick. Die Diskussion um die sogenannte Freistellung, die sich um die Inhalte des Augsburger Religionsfriedens drehte, wurde in den Jahrzehnten nach 1556 zu dem Ort, an dem ›Vertrawen‹ auf den Reichstagen öffentlich verhandelt wurde. Einzelne Akteure arbeiteten sich an Formulierungen des Religionsfriedens ab, um eigene Interessen durchzusetzen. Dabei wandelte sich der Begriff ›Vertrawen‹ von einem sinnstiftenden Ideal jedoch allmählich zu einem politischen Kampfbegriff und wurde Gegenstand interessegeleiteter Instrumentalisierungen. Verstärkt wurde der Begriff mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt. Ähnliche Entwicklungen sind auch am Rande und jenseits der Reichstage erkennbar: Im Streit zwischen Lazarus Schwendi und Andreas Erstenberger um die Möglichkeiten der Freistellung wurde der Begriff ›Vertrawen‹ konträren Deutungen ausgesetzt. Die Interpretation des Begriffes ›Vertrawen‹ rührte so an das Kernproblem des Reiches: die Möglichkeit politischer Koexistenz unter den Bedingungen religiöser Differenz. Die Begriffe ›Vertrawen‹ und ›Misstrauen‹ erlangten auf diese Weise und aus diesem Grund eine zentrale diskursive Funktion in der politischen Sprache des Reiches.

3.1. Freistellung und Vertrauen 1556–1576

Für die Verhandlungen zum Religionsfrieden war ›Vertrauen‹ zu einem zentralen Schlagwort geworden. Dieser politische Gebrauch setzte sich nach dem Reichstag fort. ›Vertrauen‹ stand dabei in emphatischer Überhöhung als Chiffre für den Religionsfrieden selbst, also für die Notwendigkeit politischer Koexistenz unter den Bedingungen konfessioneller Differenz. Einmal in diesem Sinne verwendet und im Reichsabschied so festgeschrieben, machte der Begriff eine Karriere, die stets implizit oder explizit auf diese Bedeutung rekurrierte. Damit entwickelte sich eine religionspolitische Bedeutung von ›Vertrauen‹. Weit davon entfernt, eine Vertrauenspraxis zu sein, handelte es sich hierbei um einen diskursiven, gleichwohl argumentativen Gebrauch von ›Vertrauen‹ in politischen Kontexten.

Es überrascht nicht, dass diese Entwicklung dort zu beobachten ist, wo die wesentliche Errungenschaft des Augsburger Reichstages Gegenstand grundsätzlicher Konfrontationen wurde. Mit dem Geistlichen Vorbehalt wies der Frieden aus Sicht der Protestanten einen Mangel auf: die strukturelle konfessionspolitische Benachteiligung protestantischer Fürsten. So durften geistliche Fürsten zur Augsburger Konfession übertreten, gingen aber damit ihrer Güter verlustig. Diese Ausnahme vom ›ius reformandi‹ war ein erheblicher Nachteil für den Protestantismus im Reich. Mit der Freistellung wurde versucht, die Gleichberechtigung der Konfessionen zu erreichen.¹ Weil einige Stände meinten, den Religionsfrieden damit nur zu vervollständigen, unterlegten sie die Forderung nach Freistellung mit ähnlichen Argumenten wie die Forderung nach einem unbedingten Religionsfrieden, namentlich mit dem Argument des ›Vertrauens‹. Denn die Freistellung betraf den Religionsfrieden in seinem Kern: Auch wenn vordergründig nur die Frage verhandelt wurde, unter welchen *Bedingungen* religiöse Koexistenz im Reich möglich war, so warf ein Zuendedenken des Problems die Frage auf, ob Koexistenz überhaupt möglich war. Das führte zu einer Infragestellung des Konsenses, auf dem das Reich nach 1555 beruhte. Dass dies kurz nach Abschluss des Religionsfriedens allen Beteiligten vor Augen geführt wurde, machte den Frieden von Beginn an »glesern«.²

Die Freistellung wurde auf dem Reichstag in Regensburg 1556 und 1557 erstmals verhandelt. Trotz der Mühen König Ferdinands nahm dieser Reichstag nur langsam Fortgang. Zwischen der Proposition Mitte Juli 1556 und der Verlesung des Abschieds

¹ Vgl. zur Freistellung die Arbeit von Gudrun Westphal, *Der Kampf um die Freistellung auf den Reichstagen zwischen 1556 und 1576*, Diss. Marburg 1975, dort auch mit weiterer Literatur. Aus der älteren Forschung mit Fokus auf dem Regensburger Reichstag 1576 Moritz, Wahl.

² Eigentlich ein Urteil Martin Bucers aus dem Jahr 1545, mit dem er einen rein politischen Frieden ohne eine Einigung in religiösen Fragen verunglimpfte; dies war jedoch genau die Form, die 1555 tatsächlich umgesetzt wurde. Vgl. Winfried Schulze, ›Ex dictamine ratione sapere‹. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden, in: Michael Erbe u. a. (Hg.), *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim 1996, S. 223–239, hier S. 226 f.

Mitte März 1557 traten lange Verzögerungen ein.³ Wichtigstes Ergebnis des Reichstages war neben der Bewilligung einer Türkenhilfe die Einigung auf ein Kolloquium zur Vergleichung der Religion.⁴ Was den Reichstag entscheidend behinderte, war allerdings die Diskussion um die Freistellung.

Noch vor Reichstagsbeginn hatte sich die Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts als Forderung einiger protestantischer Fürsten herauskristallisiert. Besonders Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz warb um eine strenge Haltung der protestantischen Stände und bat darum, »dz man sich auf disem Reichstag in kein annder handlung einlasse, es sey dann zuvor [...] di freistellung in Relligion sachen erörtert und erlangt«.⁵ Nur ungenau war hier enthalten, was später klarer hervortreten sollte: dass die Pfälzer keine Türkenhilfe bewilligen wollten, ohne die Freistellung erhalten zu haben.⁶ Dazu konträr stellte sich die kursächsische Haltung dar. Während an der Wichtigkeit der Freistellung nicht zu zweifeln sei, dürfe man den Religionsfrieden nicht in Disput ziehen und durch ein Beharren auf der Freistellung die Türkenhilfe hindern.⁷ Joachim von Brandenburg schloss sich der Haltung Kursachsens an, doch gab es im Fürstenrat Stände, die der Kurpfälzer Richtung folgten, wie Württemberg.⁸ Andere neigten zu Kursachsen.⁹ Noch vor Beginn des Reichstags deutete sich also an, dass die Freistellung eine Belastung für die Verhandlungen darstellen würde.

3 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Leeb, Reichstag 1556/57, S. 71–167; Westphal, Freistellung, S. 28–73; Bundschuh, Religionsgespräch, S. 75–247. Daneben auch Rolf Decot, Religionsgespräch und Reichstag. Der Regensburger Reichstag von 1556/57 und das Problem der Religionsgespräche auf den Reichstagen, in: Erich Meuthen (Hg.), Reichstage und Kirche. Kolloquium der historischen Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 9.3.1990, Göttingen 1991, S. 220–235; ders., Katholische Stände und Theologen auf den Reichsversammlungen 1555–1557 in kommunikationsgeschichtlicher Perspektive, in: Maximilian Lanzinner / Arno Strohmeyer (Hg.), Der Reichstag 1486–1613: Kommunikation – Wahrnehmung – Öffentlichkeiten, Göttingen 2006, 357–374. Daneben abermals Wolf, Geschichte, S. 7–59, und das kursächsische Protokoll des Reichstages in SächsHStA Dresden, Loc. 10193/1.

4 Vgl. zum Wormser Kolloquium umfassend Bundschuh, Religionsgespräch, S. 370–567.

5 Vgl. Kurfürst Ottheinrich an Kurfürst August am 31. Juli 1556, SächsHStA Dresden, Loc. 10298/4, Fol. 127–128, hier Fol. 127. Vgl. auch Wolf, Geschichte, S. 250f.

6 So die Kurpfälzer Forderung in den entsprechenden Beratungen der Stände der Augsburger Konfession am Rande des Reichstages, insbesondere am 24. Sept. 1556, vgl. Leeb, Reichstag 1556/57 II, S. 786–794.

7 So in der Antwort Kurfürst Augusts an Kurfürst Ottheinrich Ende Aug., vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10298/4, Fol. 131–133. Seinen beiden Bedenken verlieh August wortreich Ausdruck, indem er darauf hinwies, dass Kurfürst Ottheinrich, wie er selbst, nicht die Absicht haben könne »den jüngst auffgerichtenn unnd mit vieler mühe erhaltenen beständigen Religionsfriedenn zuzurüttenn oder auch dadurch die hochnotwendige Türckenhülff auffzuziehen oder zuweygerenn«. Ebd., Fol. 133.

8 Zu Württembergs Haltung vgl. Langensteiner, Land, S. 277f. Zur Haltung der sächsischen Herzöge, Johann Friedrichs des Mittleren, Johann Wilhelms und Johann Friedrichs des Jüngeren, und ihrer Korrespondenz mit August etwa SächsHStA Dresden, Loc. 10298/4, Fol. 135–136. Mehrfach drangen die Herzöge auf August ein, er möge in Regensburg die Freistellung befördern. August verlieh seinem Unmut über das aufdringliche Verhalten der sächsischen Herzöge gegenüber seinen Räten deutlichen Ausdruck: »Sovil nun den arttigk die freistellung der Relligion betrifft, werdet Ir befinden mit was hefftigenn wortten bey unns gesucht wirdet. [...] Würde unns auch zuletzt ursach gebenn, das wir daruff gar nicht anntworten, dann solche hinunndtwider schriften zu erhaltung freuntlichs willenns wenig diennstlich.« Vgl. ebd., Fol. 137.

9 So schrieb Landgraf Philipp von Hessen im August als Antwort auf eine Werbung Kurfürst Ottheinrichs, er würde ungern Anlass zur Aufhebung des Religionsfriedens geben: »Das nit gesagt würde wir weren der, welcher ander [...] stende in die beschwerung gefürth, dan sie hetten ein guten friden gehabt, den hetten wir helffen umbstossen, und auf ein ungewisses, sie dahrin bewegt und geführt.« Vgl. Philipp v. Hessen an Ottheinrich am 12. Aug. 1556 (Kopie) in SächsHStA Dresden, Loc. 10298/4, Fol. 123–125, hier Fol. 125.

König Ferdinand war diesbezüglich keineswegs ahnungslos. Einer seiner wichtigsten Kommissare, Johann Ulrich Zasius,¹⁰ erfuhr im September durch einen Informanten, dass einige protestantische Stände die Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts als Bedingung für die Bewilligung einer Türkenhilfe ins Spiel bringen würden.¹¹ Auf Zasius' Anraten zog Ferdinand Konsequenzen. Die ersten Instruktionen für seine Kommissare hatten das Gewicht auf die Türkenhilfe gelegt und den Punkt der Religion in den Hintergrund gestellt. Damit folgte er dem von August von Sachsen in Leitmeritz erteilten Ratschlag, nicht auf die Religionsvergleichung zu drängen, um die Bewilligung einer Türkenhilfe nicht zu erschweren.¹² Da Zasius erfahren hatte, dass die Religion ohnehin auf die Tagesordnung gebracht würde, schlug er vor, durch die Bewilligung eines Kolloquiums den Protestanten entgegenzukommen und damit die Wucht aus der Freistellungsforderung zu nehmen.¹³ Von einer Prorogation des Reichstags, kurzzeitig im Umfeld Ferdinands erwogen, rieten die Kommissare ab. Sie hatten klar vor Augen, »wz unlust widerwillen und höchstes mißvertrauen«¹⁴ entstünde und in welche »neue verdächtlichkeit«¹⁵ Ferdinand geriete, wenn sie auf einer Prorogation des Religionspunktes bestünden. Ferdinand änderte seine Instruktionen daher kurz vor Verhandlungsbeginn noch einmal deutlich ab.

Auch Zasius ahnte also, dass Misstrauen im Zusammenhang mit der Religion zum Problem werden könnte. Tatsächlich begegnet man den Begriffen ›Vertrauen‹ und ›Misstrauen‹ im Laufe der Verhandlungen insgesamt selten: So kam das Vertrauen zu den Zahlmeistern zur Sprache, die für die Türkensteuer zuständig waren, ebenso das Vertrauen zum Generalfeldobersten für den Türkenkrieg und das Vertrauen in die Gesandten anderer Stände.¹⁶ Insgesamt sind das vereinzelte Fälle. Umso auffälliger ist, dass die Begriffe zuverlässig immer dann auftauchten, wenn es in den Beratungsgremien und Ausschüssen um die Frage der Freistellung bzw. um die Aufhebung des Geistlichen Vorbehaltes ging.

Die Proposition legte den Schwerpunkt auf die Türkenhilfe. Ferdinand ging es darum, die Türkenhilfe vor den anderen Punkten beraten zu lassen und damit die für ihn drängendste Frage rasch zu erledigen.¹⁷ Diese Hoffnung war vergeblich. Schon in den

10 Zu Zasius selbst wie auch zu seiner Funktion für die königliche Reichspolitik vgl. Pflüger, Kommissare sowie Anja Meußner, Für Kaiser und Reich. Politische Kommunikation in der frühen Neuzeit: Johann Ulrich Zasius (1521–1570) als Rat und Gesandter der Kaiser Ferdinand I. und Maximilian II., Husum 2004.

11 Vgl. Zasius an König Ferdinand, 15. Sept. 1556, in: Bundschuh, Religionsgespräch, S. 575–580.

12 Siehe oben, Kapitel 2.3.

13 Zasius spricht in diesem Zusammenhang von einer »galgenfrist«, vgl. Johann Ulrich Zasius an König Ferdinand, 15.09.1556, in: Bundschuh, Religionsgespräch, S. 575.

14 Vgl. Johann Ulrich Zasius an König Ferdinand am 11.09.1556, in: Bundschuh, Religionsgespräch, S. 570–574, hier S. 573. So würden die »confessionisten allzumal dahin dringen und davon nit abweichen« die Religion zu traktieren und wenn sie merkten, dass der König dazu keine »naigung« habe, »so würdeth Euer Mt. erfahren, daz alles vertrauen gegen derselben dermassen fallen und erlöschen würdet«, dass niemand dazu raten könne, »daz sy mitt wüssenlicher erwegung newen und hochgefährlichen unwillens und unvertrauens« sich diese Blöße gebe, vgl. ebd., S. 572–573.

15 Bericht der Kommissare an König Ferdinand am 24.09.1556, zit. nach Leeb, Reichstag 1556/57 I, S. 101.

16 Vgl. Leeb, Reichstag 1556/57 II, S. 1155, sowie I, S. 329 f. und S. 607.

17 Ebd. I, S. 169–182. Ferdinand bat darum, die Stände mögen den Punkt der Türkenhilfe »alsbald furnemen«, da sie »kainen verzug noch lange handlung erliden kann«, vgl. ebd., S. 182.

ersten Sitzungen des Kurfürstenrates entzündete sich eine Debatte: Der Kurfürstenrat war geschlossen für die Vorziehung der Religionsfrage, der Fürstenrat mehrheitlich für Beratung der Türkenhilfe. Man einigte sich, keinen der Punkte vorzuziehen. Stattdessen sollte die Vergleichung in einem Ausschuss behandelt werden, die Türkenfrage dagegen gleichzeitig in den Reichsräten. Nachdem die Beratungsreihenfolge geregelt war, hofften die königlichen Kommissare auf zügigen Fortgang der Beratung. Stattdessen brachte Pfalz im Kurfürstenrat die Freistellung zur Debatte und votierte dafür »dissen puncten der gaistlichen freistellung widerumb abzuthun.«¹⁸ Die kursächsischen Gesandten schlossen sich dieser Forderung an:

Wusten ire kfl. Gn. sich auch des religion fridens, zu Augspurg aufgericht, zu erinnern. Darob gedechte sein kfl. Gn. zu halten. Bethen, die andere churfursten wolten gleichfals thun. Es erinnern sich auch sein kfl. Gn. des punctes der geistlichen freistellung, darin die confessions verwandten nie gewilliget. Darauß erfolgen wurde, das in kunfftiger handlung dißes verhinderlich, nambllich, wie Pfaltz, das nit jederman libere reden durffen. Zu deme so were allerhandt mißvertrauen darauß zu gewarten.¹⁹

Der Kurfürst von Sachsen habe nicht die Absicht, den Religionsfrieden in Zweifel zu ziehen, aber der Geistliche Vorbehalt gehöre nicht zum Frieden, ihn abzuschaffen wäre daher »dem vertrauen dienlich.«²⁰ Während nun die Gesandten der weltlichen Kurfürsten geschlossen auf diesen Punkt der Freistellung drangen, lehnten die Gesandten der geistlichen Kurfürsten dies zwar nicht ab, beriefen sich aber darauf, in dieser Frage nicht instruiert zu sein. Trotzdem geriet die Freistellungsfrage in der nächsten Sitzung des Kurfürstenrates erneut auf die Tagesordnung. Ohne Umschweife wiederholte Kur-sachsen die Vorteile der Freistellung: »Mißvertrauen werde dardurch abgeschafft, und were ein gute vorbereitung zur tractation der religion; zu deme in den religion friden nit gehorig.«²¹ Als nach mehreren Umfragen keine Einigung abzusehen war, beschloss man, die Frage mit dem Fürstenrat abzustimmen. So fand eine gemeinsame Sitzung der beiden Räte statt. Nachdem die Gesandten der Kurfürsten ihre Meinung zu dieser Frage referiert hatten, stellte sich jedoch heraus, dass auch die Fürstenbank in der Frage

18 Vgl. Leeb, Reichstag 1556/57 I, S. 217.

19 Vgl. Leeb, Reichstag 1556/57 I, S. 217. Dass »nit jederman libere reden« dürfe, meinte lediglich die protestantische Befürchtung, dass Geistliche aus der Furcht heraus, ihrer Güter verlustig zu gehen, es nicht wagen würden, sich zur Augsburger Konfession zu bekennen, vgl. ebd., Fn. 8.

20 Vgl. ebd. I, S. 219.

21 Vgl. ebd. I, S. 221. Und nochmals am selben Tag nach der Entscheidung, die noch offene Frage im Fürstenrat referieren zu lassen: »Ir her wolt nit liebers, dan einigkait in diessem rathe sehen. Wie sie darzu dan befelch, yederzeit anmanung zethun, zu erhaltung dissers rathes hocheit, [wo] von noten. Derwegen sie pitten wie vor. Da aber die relation ye geschehen solt, mit zuvermelden, das die weltlichen churfursten sonst den religion friden in seinen crefften bestehen lassen. Aber dweil dissers punct nit darin gehorig, zum ausschuß ein gute vorberaitung und zu aufneming des missvertrauens dienstlich, das auß den ursachen sie den puncten angefochten und sonst den friden nit locherich machen wolten.« Ebd., S. 222.

des Geistlichen Vorbehaltes gespalten war. Nur eine Minderheit bestand hier wie die weltlichen Kurfürsten auf der Aufhebung des Geistlichen Vorbehaltes, denn dieser trage »ein hochschedlich mißvertrauen auf ime«. ²²

Der Uneinigkeit im Fürstenrat war ein ähnlicher Beratungsverlauf vorangegangen. Dort war die Frage des Geistlichen Vorbehaltes ebenfalls am 30. September aufgebracht worden, in diesem Fall von den ernestinischen Herzögen von Sachsen; andere protestantische Stände hatten sich der Forderung angeschlossen. Brandenburg-Küstrin erkannte wohl an, dass König Ferdinand die Bewilligung des Geistlichen Vorbehaltes in Augsburg gut gemeint habe und dies in der Hoffnung geschehen sei, das Misstrauen unter den Ständen aufzuheben. Jedoch sei das Misstrauen seitdem »nur mehr worden.« ²³ Auch Hessen war dieser Ansicht. Die Gesandten des württembergischen Herzoges wurden ausführlicher:

Weyll dann auff allen hievorigen reichstagen alle deliberationes dahinn gestanden, damitt dz schädlich mißvertrauen im Hailligen Reich abgewennt unnd ain guett, bestennidig vertrauen gepflanzet unnd auffgericht werden möchtt, [...] so were dem allem nach zuerlangung aines solchen bestendigen vertrauens khain annder mittl, alß daß denn stennenden der augspurgischen confession diser infamia, so der vilberürtt anhang audruckhlich mitt sich brächt, abgeholfen unnd die freystellung on alle condition oder bedinguß in genere gelassen. ²⁴

So führte auch die Abstimmung des Kurfürstenrates mit dem Fürstenrat zu keiner Einigung. Es blieb nichts, als den königlichen Kommissaren eine getrennte Antwort auf die Proposition zu übergeben. ²⁵ Sie versprachen, die Forderung nach Aufhebung des Geistlichen Vorbehaltes an den König weiterzureichen. Sie verlangten aber, die Verhandlungen zu Religionsvergleich und Türkenhilfe ohne Verzögerung aufzunehmen. ²⁶ Da die Antwort des Königs allerdings auf sich warten ließ, verlor die Frage jeglichen Schwung. Nach ihrer Wiederaufnahme einigte man sich, dass die Räte der geistlichen Kurfürsten um Instruktion bitten würden, doch waren die Hauptverhandlungen längst aufgenommen. ²⁷ Dies verdrängte die Frage der Freistellung vollends, zumal König Ferdinand Ende Dezember in seiner Antwort nicht mehr auf den Geistlichen Vorbehalt

²² Ebd. I, S. 225.

²³ Ebd. I, S. 455.

²⁴ Ebd. I, S. 456 f. Ähnlich eine Passage aus einem »Bedenken die freystellung belangende«, das sich unter den kursächsischen Akten befindet und wohl aus württembergischer Feder stammt: »Zum andern, so wer uf allen hievor gehaltenen Reichstäggen auch sonderbaren fridts handlungen, in sonderheit aber uf jüngst gehaltenem Reichstagk, vormog der kon Mait gethaner Proposition und allen doruff gevolgten und gepflogenen handlungen, dis der Einig und furnemste Scopus aller zusammenkufften, deliberation und Ratschlege gewesen, das mit gnaden des almechtigen im Reich deuzscher Nation unserm geliebten Vaterlandt und unter allen Stenden desselbigen, das langwirig, schedlich und hochvorderlich mistrauen, uff gehebt, hinwider aller freundtlicher gutherziger will, zwischen den Stenden zu erhaltung eins bestendigen fridens gepflanzt, und auch alles, so disen dingen zu wider, weggethan und abgeschafft würde.« So wäre aber der Geistliche Vorbehalt »wie gemelt dem eusserlichen zeitlichen friden, guthertzigem Bruderlichem vortrauen auch handthabung desselbigen zum hochsten zuwider.« Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10146/14, Fol. 85.

²⁵ Vgl. Leeb, Reichstag 1556/57 II, S. 907.

²⁶ Ebd. II, S. 913.

²⁷ Ebd. I, S. 255 ff.

inging.²⁸ Um die Verhandlungsniederlage zu mildern, entschlossen sich die Stände der Augsburger Konfession, wenigstens per Supplikation beim König auf ihren Standpunkt aufmerksam zu machen. Das Konzept für diese Supplikation war von Lorenz Lindemann, einem kursächsischen Gesandten, aufgesetzt worden. Es überrascht daher nicht, dass es im Tonfall relativ mild blieb, auch wenn Pfalz mehrfach in das Konzept hineinredigierte.²⁹ Auch hier setzte sich dementsprechend die sächsische Sprechweise durch: Der Religionsfrieden sei aufgerichtet worden, um das Misstrauen zu beheben. Ein Hindernis stelle der Geistliche Vorbehalt dar, durch seine Aufhebung werde »mehr guts vortrauens gestiftet und gepflantzt«.³⁰ Die Unterzeichner baten daher, den Artikel zur »aufhebung alles missvortrauens«³¹ und zur Pflanzung von Vertrauen aufzuheben, auf diese Weise könne man »die religion desto schleuniger zu christlicher vergleichung und reformation bringen«.³² Ferdinand war zu diesem Zugeständnis allerdings weder berechtigt noch willens. Nach ausweichenden Antworten endete der Einspruch in einer formalen Protestation gegen den Geistlichen Vorbehalt. Für die Augen aller Mitstände wurde darin offiziell der Enttäuschung darüber Ausdruck verliehen, dass ihre Beschwerden so schlechte Aufnahme gefunden hatten. Den Vorbehalt wollten sie ohne Protest »auf ihren gewissen nicht liegen [...] lassen«.³³

Hinsichtlich der Freistellung mussten die Augsburger Konfessionsverwandten auf dem Regensburger Reichstag eine Niederlage hinnehmen. Mehr als die formale Protestation und Kenntnisnahme durch den König und die katholischen Stände war nicht erreicht; der Vorbehalt blieb Bestandteil des Religionsfriedens. Nicht für alle protestantischen Stände war das ein Problem. Kursachsen hatte sein Ziel erreicht: Der Augsburger Religionsfrieden blieb unangetastet und wurde durch den Reichsabschied bestätigt. Er tat dies in der von Kursachsen gewünschten Form: »Obe gleich die vergleichung erfolge oder nit, das nichtst desto weniger der fride solle bestehen bleiben.«³⁴ Auf diese Weise war gewährleistet, dass die Geltung des Religionsfriedens auch durch die Bemühungen um die Religionsvergleichung nicht in Zweifel gezogen wurde. Dies war auch deshalb von Bedeutung, weil niemand darauf zu hoffen schien, dass die Religion vergleichbar

²⁸ Vgl. ebd. II, S. 920 ff.

²⁹ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10146/14, Fol. 8–19. Die in den Marginalien angefügten Vorschläge von Pfalz und Württemberg sind regelmäßig schärfer formuliert als der sächsische Vorschlag, etwa wenn Württemberg angemerkt wissen wollte, dass ohne die Abschaffung des Geistlichen Vorbehaltes keine Religionsvergleichung zu erhalten sei, ebd., Fol. 18. Pfalz konnte es nicht unterlassen, den Zusammenhang mit der Türkenhilfe anzudeuten. So würde es den Ständen der Augsburger Konfession »gedenkens machen was guts vortrauens daraus zu vormercken« und daher auch schwer fallen, »viel gelts« für die Türkenhilfe auszulegen, ebd., Fol. 18.

³⁰ Vgl. Leeb, Reichstag 1556/57 II, S. 1223.

³¹ Ebd. II, S. 1224.

³² Ebd. II, S. 1250.

³³ Ebd. II, S. 1251.

³⁴ Ebd. I, S. 260. Hier das Einverständnis der katholischen Stände aus dem Protokoll des Kurfürstenrates. Die Formulierung in Artikel 8 des Reichsabschiedes lautet: »Setzen, ordnen vnnnd woellen, das im fahl, die vergleichung der strittigen Religion sich etwas verweilen oder entlich nicht getroffen wuerde, derselbig Friedt in Religion- vnnnd Prophan sachen alles seines jnhalts bestendig inn seinen krefftten bleiben vnd jimmerwerendt gehalten vnd durch dise fürgenommene Tractation der Religion demselbigen nichts derogirt, endtzozen oder abgebrochen werden soll.« Vgl. ebd. II, S. 1383.

sei.³⁵ Kurfürst August hatte bereits in der Instruktion für seine Gesandten klar gemacht, dass durch ein Kolloquium »mehr vorbitterunge der gemüter und mistrauenn mochte erregt werdenn.«³⁶

Die Freistellungsdiskussion fand mit dem Reichstag 1556/57 kein Ende. Protestantischerseits wurde sie beharrlich fortgesetzt, bis sie auf dem Reichstag 1576, erneut in Regensburg, ihren Höhepunkt fand. Die Konstellationen änderten sich unterdessen kaum: Die Ablehnung der katholischen Stände einschließlich Kaiser Ferdinands bzw. Kaiser Maximilians II. blieb ebenso bestehen, wie sich andererseits die Spaltung des protestantischen Lagers in eine gemäßigte Partei um Kursachsen und eine extreme Partei um Pfalz verfestigte. Daran änderte auch eine zeitweilige Abkühlung des sächsisch-habsburgischen Verhältnisses und die vorübergehende Annäherung Kursachsens und der Kurpfalz wenig.³⁷ Sieht man vom Eintritt des Wetterauer Grafenvereins in die Debatte ab, verlief die Freistellungsdiskussion in den 1556/57 vorgezeichneten Bahnen.

Der Augsburger Reichstag 1559 brachte hinsichtlich der Freistellung nichts Neues. Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz, Nachfolger Ottheinrichs, zeigte eine mildere Haltung in der Freistellungsfrage, gab sie aber nicht auf. Da die Freistellung kein Propositionspunkt war, wurde von den Augsburger Konfessionsverwandten beschlossen, die Freistellung erneut per Supplikation beim Kaiser anzumahnen.³⁸ Diese Supplikation wurde dem Kaiser am 13. Mai 1559 überreicht. Auf Vorschlag der kursächsischen Räte wurden Vorlagen vom Reichstag 1556/57 verwendet. Das entsprach dem Wunsch Kurfürst Augusts, der seine Räte instruiert hatte, in dieser Angelegenheit so wie auf dem vorangegangenen Reichstag zu verfahren.³⁹ Auch Kurbrandenburg befürwortete dieses Vorgehen mit dem Hinweis, »was fur ein recht christlich vertrauen [...] under den religion stenden sein wurde«, wenn man die Freistellung erhalte.⁴⁰ Die Supplikation ähnelte daher im Wortlaut stark den vorangegangenen Supplikationen, erinnerte auch eingangs an die bereits 1556/57 übergebenen Beschwerden und forderte die Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts, denn er sei

35 Gerade Kursachsen war der Meinung, dass der Religionsfrieden wichtiger war als die Religionsvergleiche. In Regensburg trugen die Räte dazu vor: »so were alsdan auf der auspurgischen Confession vorwandten seiten, so sehr nicht zuachten, ob die wege, dardurch die Religion zu vorgleichung solte gebracht werden, baldt oder langsam für die handt genomen würde, dann wie itzundt im Reich der Leut gemüter stünden, so were keine vorgleichung der Religion zu hoffen, zu dem das solche tractation mer vorbitterung erregen, dan diselbige zu fride dienen konte.« Vgl. die Relation der Räte aus Regensburg vom 24. Aug. 1556, SächsHStA Dresden, Loc. 10192/4, Fol. 108–115, hier Fol. 111 f.

36 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10192/5, Fol. 9.

37 Zu den Beziehungen der Kurpfalz zu Kursachsen über den Zeitraum zwischen 1555 und 1618 die vergleichende Überblicksdarstellung bei Eike Wolgast, Die kurpfälzischen Beziehungen zu Kursachsen, in: Junghans (Hg.), Kurfürsten, S. 13–31, zu Friedrich III. S. 16–23. Zusammenfassend zur Pfälzer Politik im Konfessionellen Zeitalter ders., Konfessionsbestimmte Faktoren der Reichs- und Außenpolitik der Kurpfalz 1559–1620, in: Heinz Schilling (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007, S. 167–187.

38 Vgl. die Beratungen der Stände der Augsburger Konfession in der Edition der Reichstagsakten durch Josef Leeb, Kurfürstentag 1558 und Reichstag 1559 II, S. 1096–1197. Die Proposition ebd. II, S. 537–548.

39 Vgl. Westphal, Freistellung, S. 79.

40 Vgl. Leeb, Kurfürstentag 1558 und Reichstag 1559 II, S. 1133.

zubeförderung gueter ainigkeit unnd vertrauens im Heiligen Reich nit dienstlich, sonnderlich auch seithero der zeit, nach gehabtem villem nachdenkhen unnd erfahrung gespürt und befunden, das durch solche unerledigte unrichtigkhait ein sonnder müßvertrauen unnder den stennden beider wiederlichen religion stennde gestiftet unnd die verschaffte religions vergleichung dardurch nit wenig gehindert.⁴¹

Die Supplikation blieb, kaum überraschend, folgenlos. Auch auf dem Augsburger Reichstag 1566 blieb die Freistellungsfrage am Rande des Geschehens.⁴² Während Friedrich III. von der Pfalz vor dem Reichstag erneut um die Freistellung warb und damit auf wenig Gegenliebe stieß,⁴³ zogen sich über seinem Haupt dunkle Wolken zusammen: 1563 mit dem Heidelberger Katechismus zum calvinistischen Bekenntnis übergetreten, stieß Friedrich nicht nur auf heftige Abwehr unter den lutherischen Fürsten. Auch von Seiten der Katholiken hatte er verstärkt mit Gegenwind zu rechnen. In der Person des 1564 gewählten Kaisers Maximilian II. erwuchs ihm ein erbitterter Gegner. Unter diesen Vorzeichen geriet der Reichstag 1566 zur Machtprobe.⁴⁴ Schon in der Proposition war von der Vergleichung der Religion nicht die Rede gewesen, stattdessen wurden in zweideutiger Weise Schritte gegen das Sektenwesen angeregt.⁴⁵ Der Reichstag war in der Folge von einem Ringen um die alles entscheidende Frage geprägt, ob die Glaubenssätze, die Friedrich III. präsentierte, vereinbar waren mit dem Augsburger Bekenntnis von 1530 und ob die Kurpfalz auf dem Boden und unter dem Schutz des Augsburger Religionsfriedens stand.⁴⁶ Auch durch kursächsische Bemühungen wurde die Frage zugunsten Friedrichs

⁴¹ Die Supplikation vom 13. Mai ebd. III, S. 1503–1509, hier S. 1505. Ähnliche Formulierungen wiederholt in der Supplikation, etwa S. 1506 f. und S. 1508.

⁴² Vgl. die Akteneidition durch Maximilian Lanzinner / Dietmar Heil (Bearb.), *Der Reichstag zu Augsburg 1566*, 2 Bände, München 2002.

⁴³ Vgl. zu den Werbungen Friedrichs Westphal, *Freistellung*, S. 109 f. August lehnte unter Verweis auf die Gefahr für den Religionsfrieden ab: August von Kluckhohn (Hg.), *Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz mit verwandten Schriftstücken*, 2 Bände, Braunschweig 1868–1872, hier Band I, Nr. 323, S. 610–613. Diese Ablehnung schlug sich auch in Augusts Reichstagsinstruktion nieder. Er wies die Gesandten an, »daß nicht durch vergebliches Drängen das Mißtrauen unter den Ständen vergrößert, sondern der Religionsfrieden erhalten wird.« Vgl. Lanzinner/Heil, *Reichstag 1566 I*, S. 162.

⁴⁴ Zum Augsburger Reichstag 1566 vgl. Westphal, *Freistellung*, S. 131 ff., und ausführlich Edel, *Kaiser*, S. 190–249. Dort auch zum Verhältnis von Kaiser Maximilian und Kurfürst Friedrich, S. 161–444 passim. Sowie Walter Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*, Neukirchen-Vluyn 1964. Die Auseinandersetzung zwischen Maximilian und Friedrich hatte sich früh angekündigt; Maximilian hatte Friedrich schon im April 1563 bezüglich des Heidelberger Katechismus gewarnt, vgl. den Abdruck des Briefes bei Otto Hopfen, *Kaiser Maximilian II. und der Kompromißkatholizismus*, München 1895, S. 203 f.

⁴⁵ Die Proposition sprach von »abscheuliche[n] secten«, die es abzuschaffen gelte, da sie die Einigkeit und den Bestand des Religionsfriedens bedrohten, vgl. Lanzinner/Heil, *Reichstag 1566 I*, S. 175 f. Obwohl sicher mancher ahnte, wer damit konkret gemeint war, stellte man sich im Kurfürstenrat zunächst unwissend, selbst der Kurfürst von Trier behauptete, er »wiß von kein secten«, ebd., S. 313. Zum Verlauf der weiteren Auseinandersetzung um das Kurpfälzer Bekenntnis vgl. Edel, *Kaiser*, S. 210 ff.

⁴⁶ Hierzu Matthias Pohl, *Wahrheit als Lüge oder: Schloss der Augsburger Religionsfrieden den Calvinismus aus?*, in: Andreas Pietsch / Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013, S. 142–169.

entschieden.⁴⁷ Vielleicht um dieser Diskussion zuvorzukommen, hatten die kurpfälzischen Gesandten bei der Beratung des Religionspunktes die Freistellung angeregt und mit den anderen weltlichen Kurfürsten für eine Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts geworben. Dieser Punkt schaffte es aber nicht in die gemeinsame Resolution des Kurfürstenrates als Antwort auf die kaiserliche Proposition: Der Widerstand der Geistlichen erwies sich als zu stark, Kursachsen als zu kompromissbereit. Die Freistellungsfrage wurde daher in einer geteilten Resolution und somit alleine von den Protestanten beim Kaiser angemahnt. Interessant ist auch hier das deutliche Insistieren auf den Formulierungen des Religionsfriedens. Ausführlich wurde hier eine Reihe protestantischer Gravamina aufgeführt, um deren Abschaffung die Stände baten,

dieweil der religionsfriden (wie auch die wort desselbigen mit sich bringen) darumb im Hailigen Reich ufgerichtet ist, das gemeine rhue und sicherhait inn teutscher nation erbawt und erhalten, auch das hochschedlich mißstrawen im Reich uffgehebt und die stende inn ein guets vertrauen gegen ainander gesetzt werden.⁴⁸

Im Speziellen seien die Verfolgung ihrer Glaubensgenossen durch katholische Obrigkeiten »ein rechter prun, quell und ursprung alles ubels, mißstrawens und unfalls«⁴⁹. Desweiteren baten sie erneut um die Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts, dieser »haubt wurtzel« des Misstrauens im Reich, der dem Religionsfriedens insofern widerspreche, als dieser ja explizit dahin gemeint sei, im Reich Vertrauen zu stiften.⁵⁰ Trotzdem die protestantischen Stände besondere Erwartungen gegenüber Kaiser Maximilian II. hatten – was sich in einer privaten Zusammenkunft zwischen Maximilian und Kurfürst August am Rande des Reichstages widerspiegelte⁵¹ –, war vom Kaiser in der Freistellungsfrage auf diesem Reichstag nichts zu erhalten. Für die Protestanten durfte es ohnehin bereits als Sieg gelten, den Ausschluss der Kurpfalz aus dem Religionsfrieden erfolgreich verhindert zu haben.

⁴⁷ August von Sachsen zog sich dadurch den Unwillen Maximilians zu. Auch aus diesem Grund begann das habsburgisch-sächsische Verhältnis ein wenig abzukühlen. August hatte just im Augenblick der Entscheidung Augsburg verlassen und war nach München weitergezogen, ohne seine Räte ausreichend zu instruieren. Diese verhandelten dann aber ganz im Sinne des Pfälzer Kurfürsten und gegen seinen Ausschluss aus dem Augsburger Bekenntnis, vgl. Edel, Kaiser, S. 227 f. Zum Verhältnis Augusts zu Friedrich III. Moriz Ritter, August von Sachsen und Friedrich III. von der Pfalz, in: Archiv für sächsische Geschichte. Neue Folge 5 (1879), S. 289–362.

⁴⁸ Vgl. Lanzinner/Heil, Reichstag 1566 II, S. 1202.

⁴⁹ Ebd. II, S. 1210.

⁵⁰ Ebd. II, S. 1212.

⁵¹ Vgl. das eigenhändige Protokoll Augusts über die Zusammenkunft mit Kaiser Maximilian, Lanzinner / Heil, Reichstag 1566 II, S. 1047–1050. August drückte die Hoffnung aus, Maximilian würde sich den Protestanten geneigter zeigen, weil er »tzu mererem erkenntnus des evangelii kummen« (S. 1048) als sein Vater. Hinter dieser Andeutung verbarg sich das Wissen, dass Maximilian einst mit dem lutherischen Bekenntnis geliebäugelt hatte, vgl. dazu auch Kapitel 4.2. So vermerkte er positiv, dass sich Maximilian laut der Proposition darum bemühe »dye bysher schedliche mistrew unter beyderley religion« (ebd.) aufzuheben. Maximilian verwies in seiner Antwort auf seine schwierige Position: »Dye andacht wer aber also, das dye pebstler ir Mt. vor luterisch und dye luterischen ir Mt. vor papistisch hiltten, und wer ir Mt. daran am aller ubelsten.« Ebd., S. 1049.

Unterdessen differenzierte sich die Freistellungsbewegung weiter aus. Erstmals traten auf dem Reichstag 1566 auch die Wetterauer Grafen für die Freistellung der Religion ein.⁵² Sie verlangten zwar nicht die Aufhebung des Geistlichen Vorbehalts, vielmehr ging es ihnen um die geistlichen Pfründen: Da es sich dabei oft um Domherrenplätze der umliegenden katholischen Bistümer handelte, hierfür aber eine Vereidigung auf den katholischen Glauben notwendig wurde, sahen die protestantischen Grafen die Zukunft ihrer Geschlechter, ja sogar die Zukunft ihres Standes, bedroht.⁵³ Ihre Forderung richtete sich daher auf die Aufhebung dieser Eide und es gelang ihnen, dies unter dem Begriff der Freistellung zu führen. Im Zuge dessen intensivierten sich Mitte der 1570er Jahre die Beziehungen zur Kurpfalz.⁵⁴ Trotz dieser Stärkung der Bewegung kam sie nach dem Reichstag von 1566 aber weitgehend zum Erliegen. Die Reichstage von 1567 und 1570 befassten sich stärker mit den Folgen der in den Niederlanden und in Frankreich entbrannten religiösen Auseinandersetzungen.⁵⁵

Das änderte sich in dem Moment, als die Freistellung durch die Wiederentdeckung der *Declaratio Ferdinandea* 1574 neuen Schub gewann und den Protestanten durch die Frage der Sukzession im Kaiseramt neue Druckmittel an die Hand gegeben wurden. Den Hintergrund dieser Entwicklungen bildeten gegenreformatorische Maßnahmen katholischer Stände. So hatte der Mainzer Kurfürst unter Anleitung der Jesuiten auf dem Eichsfeld Maßnahmen zur Rekatholisierung eingeleitet.⁵⁶ Und seit 1573 hatte Abt Balthasar von Fulda nicht nur die Jesuiten ins Land geholt, sondern auch die evangelische Predigt verboten. Auf Bitten des Rates der Stadt Fulda setzten sich Hessen und Sachsen für die bedrängten Protestanten ein und verwiesen auf einen Zusatz zum Religionsfrieden, der die protestantischen Untertanen in geistlichen Gebieten ausdrücklich vor solchen Zwangsmaßnahmen schützte: die *Declaratio Ferdinandea*.⁵⁷ Sie war 1555 von Ferdinand ausgestellt worden und sicherte protestantischen Rittern und Städten Religionsfreiheit selbst dann zu, wenn sie sich in geistlichen Territorien befanden und dem landesherrlichen Reformationsrecht unterlagen. Die Erklärung war aber nur gegenüber Kurmainz und Kursachsen gegeben worden, war nicht Teil des Reichsabschieds und ruhte bis 1574 vergessen unter den kursächsischen Akten. Ihr Status als reichsrechtlich verbindliches Dokument war so von Beginn an zweifelhaft.⁵⁸

52 Vgl. Westphal, *Freistellung*, S. 124 ff. sowie Georg Schmidt, *Der Wetterauer Grafenverein. Organisation und Politik einer Reichskorporation zwischen Reformation und Westfälischem Frieden*, Marburg 1989, S. 259–372.

53 Schmidt, *Grafenverein*, S. 270.

54 Ebd., S. 273.

55 Vgl. zum Problem der Friedenssicherung ab den 1560er Jahren Lanzinner, *Friedenssicherung*, S. 77–372.

56 Vgl. Mathilde Krause, *Die Politik des Mainzer Kurfürsten Daniel Brendel von Homburg (1555–1582)*, Diss. Frankfurt/Main 1931, S. 70–87.

57 Vgl. zur Gegenreformation unter Abt Balthasar in Fulda Gerrit Walther, *Abt Balthasars Mission. Politische Mentalitäten, Gegenreformation und eine Adelsverschwörung im Hochstift Fulda*, Göttingen 2002.

58 Zur Wiederentdeckung wie zur Problematik der *Declaratio Ferdinandea* Moritz, *Wahl*, S. 21–33.

Unter den Protestanten fand die *Declaratio* freudige Aufnahme. Ohnehin hatten Kurfürst Friedrich III. und die Wetterauer mit Blick auf den Kurfürstentag zur Wahl eines Nachfolgers Maximilians ihre Anstrengungen um die Freistellung verstärkt.⁵⁹ Als es 1575 zur Wahl kam, machte sich Friedrich mit Kurbrandenburg und Kursachsen die Bestätigung der *Declaratio* zum Anliegen. Daher entbrannte auf dem Wahltag in Regensburg eine Diskussion um die Frage, ob man Rudolf, dem Nachfolger Maximilians, die Bestätigung der *Declaratio Ferdinanda* in die Wahlkapitulation schreiben sollte.⁶⁰ Während Pfalz diese Bestätigung zur Bedingung der Wahl machte, wiesen die geistlichen Kurfürsten dieses Anliegen zurück und fochten die Echtheit des Dokumentes an. Kursachsen stand in guter Tradition zwischen den Fronten: Während er von einem Junktim zwischen Wahl und Bestätigung der *Declaratio* Abstand nahm, war Kurfürst August nicht bereit, die Berechtigung der protestantischen Forderung oder die Echtheit des Dokumentes anzweifeln zu lassen. Empört reagierte er im Oktober 1575 auf die kategorische Ablehnung der *Declaratio* durch die Geistlichen: Nicht nur »eine zerrüttung Im Reich« sei hiervon zu erwarten, sondern es bestehe die Gefahr, dass die Kurfürsten den Wahltag verließen. Man werde sich die von Ferdinand gegebene *Declaratio* »nicht lassen zu wasser machen«.⁶¹

Als Maximilian II. als Kompromiss die Verschiebung der Frage auf andere Gelegenheit anregte, lehnten Pfalz und Brandenburg dies ab. Maximilian war erneut auf Kurfürst August angewiesen: Unter Berufung auf das Vertrauensverhältnis zwischen ihnen bat Maximilian darum, er möge tunlichst dazu helfen, »damit man in lieb und ainikeit verblaibe und nit was ergers daraus entschtee«.⁶² Erst das Eingreifen Kursachsens überzeugte die anderen weltlichen Kurfürsten von der Verschiebung des Artikels auf den kommenden Reichstag. Interessant ist die Argumentation, mit der August Ludwig, den Sohn Friedrichs III. von der Pfalz, und Johann von Brandenburg überzeugte. In einem eigenhändig verfassten Memorial legte er die Gründe dafür dar, dem Druck des Kaisers nachzugeben. Der Kaiser sei nicht bereit, das Anliegen der weltlichen Kurfürsten hinsichtlich der Deklaration zu akzeptieren. Dieser Streit sei es nicht wert, die Wahl scheitern zu lassen, weshalb man die Beratungen wieder aufnehmen müsse. »Den wan man nimmer zuratt gehett, so werden dye gemütter jhe lenger je mistrauer gegen eyinander«. Es sei zu vermeiden, dass man sich »in eynem heftigen mistrauen« trenne, ohne die Wahl vollzogen zu haben.

⁵⁹ Friedrichs Werbungen bei August bei Westphal, Freistellung, S. 178; zu den Wetterauern ebd., S. 183–187.

⁶⁰ Zur Freistellungsfrage auf dem und um den Wahltag 1575 vgl. Westphal, Freistellung, S. 188–197; Edel, Kaiser, S. 367–370; Luttenberger, Kurfürsten, S. 146–185; Moritz, Wahl, S. 137–184. Vgl. auch die auf dem Wahltag angefallenen Schriften und Memoriale in SächsHStA Dresden, Loc. 10675/3.

⁶¹ August an Kaiser Maximilian am 18. Okt. 1575, SächsHStA Dresden, Loc. 10671/4.

⁶² Maximilian an August, ohne Dat., SächsHStA Dresden, Loc. 10671/4. Für die Erlangung des Kompromisses war das Verhältnis der beiden in der Tat entscheidend: Während August sich bei Brandenburg und Pfalz für den Kompromiss einsetzte, versuchte Maximilian sein Übriges bei den geistlichen Kurfürsten, wenn auch ohne Erfolg. Vgl. zur Stellung dieser Bitte Maximilians im Verhandlungsgang Moritz, Wahl, S. 159 f. Zum besonderen Vertrauensverhältnis zwischen August und Maximilian ausführlicher in Kapitel 4.2.

Und weyll ich hirin nictes anders, Gott weys es, suche, den Ruhe und friden und gutt vorthrauen im heyligen Reych so were dys meyn eynfeltigk bedencken.⁶³

Die Argumente Augusts führten zum gewünschten Ziel. Die weltlichen Kurfürsten sahen von ihrer Forderung für den Moment ab, die Wahl Rudolfs erfolgte ohne Anerkennung der *Declaratio*, deren Behandlung auf den nächsten Reichstag verschoben wurde.

Dieser Ausgang des Wahltages war nicht nach dem Geschmack des Kurfürsten von der Pfalz.⁶⁴ Umso entschlossener war er, die Freistellung auf dem Reichstag durchzusetzen. Dabei hatte sich der Inhalt der Forderung verschoben: Nicht die Aufhebung des Vorbehaltes, sondern die Bestätigung der *Declaratio Ferdinanda* stand im Mittelpunkt seines Interesses.⁶⁵ Daneben reifte der Plan, die Bestätigung von der Bewilligung einer Türkenhilfe abhängig zu machen. Schon zu Beginn des Reichstages, der von Juni bis Oktober 1576 in Regensburg stattfand, ging Kursachsen zu dieser Position auf Distanz.⁶⁶ August untersagte seinen Gesandten, sich mit den Gesandten der anderen Stände der Augsburger Konfession zu Versammlungen zu treffen, wie dies seit 1556 üblich war.⁶⁷ Zum anderen dirigierte August mit strenger Hand, welchen Forderungen sich seine Gesandten anhängig machen sollten und welchen nicht. So unterstützte er zwar die Bestätigung der *Declaratio*, nicht aber das Junktim mit der Türkenhilfe.⁶⁸ Dies jedoch hatte Kurpfalz zur Kernforderung erklärt. Unter Kurpfälzer Führung mahnten die Stände ihre *Gravamina* beim Kaiser durch Supplikationen an. Die kursächsischen Räte schlossen sich dem zwar an, waren aber bemüht, alle Supplikationen an den Kaiser abzumildern.⁶⁹ Weil der Kaiser alle Forderungen ablehnte, außerdem jeweils nur mit Verzögerung überhaupt antwortete, sahen sich die Protestanten zur Verschärfung der Supplikationen herausgefordert. So kam es zu dem offenen Bruch, den August von Sachsen hatte vermeiden wollen: Der Supplikation vom 9. September 1576 schloss sich Kursachsen nicht mehr an und verabschiedete sich damit bewusst von der protestantischen Solidarität.

⁶³ Das Memorial in SächsHStA Dresden, Loc. 10671/4.

⁶⁴ Scheinbar überzeugte Kurfürst August den anstelle von Kurfürst Friedrich III. anwesenden Pfälzer Kronprinzen Ludwig persönlich und ohne Mitwissen der Pfälzer Räte, vgl. Westphal, *Freistellung*, S. 195 f.

⁶⁵ Auch in der Kommunikation mit seinen Räten geriet für Friedrich die Freistellung zur Nebensache, vgl. Kluckhohn, *Briefe II/2*, S. 969, Fn. 1.

⁶⁶ Zum Regensburger Reichstag Westphal, *Freistellung*, S. 198–244; Edel, *Kaiser*, S. 372–444; Moritz, *Wahl*, S. 261–464. Zur sächsisch-pfälzischen Differenz siehe Edel, *Kaiser*, S. 377 f.

⁶⁷ Diese Weisung widersprach der Instruktion an seine Gesandten, datiert vom 23. April 1576: Er glaube nicht, dass in Religionssachen etwas proponiert werde, gehe aber davon aus, dass dies protestantischerseits dennoch angeregt werde und bitte, dass sich die Gesandten bemühen sollten, dass die Augsburger Konfessionsverwandten »sich miteinander einer zuhauffkunfft vorglichen, und davon redeten und berathschlageten, wie dieser Punct inn Reichs Räthen zuerwegen«, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10200/2, Fol. 15, die gesamte Instruktion Fol. 13–21. Kurz darauf lobte er die Räte dafür, sich nicht auf Beratungen eingelassen zu haben, vgl. die Resolution Augusts vom 28. Juni 1576, ebd., Fol. 40.

⁶⁸ Vgl. dazu die entsprechenden Passagen der Proposition, ebd., Fol. 13–21, sowie die Resolution Augusts vom 30. Juli 1576, ebd., Fol. 80–83, die zeigt, dass es erneut die Sorge um den Religionsfrieden war, die August von einem Beharren auf der *Declaratio*, insbesondere mittels eines Junktims, absehen ließ, vgl. ebd., Fol. 81.

⁶⁹ So wies August seine Räte an, sie sollten zu »gebürlicher moderation vormahnen«, falls jemand allzu heftig gegen die Katholischen rede, vgl. die Resolution Augusts vom 30. Aug. 1576, SächsHStA Dresden, Loc. 10200/2, Fol. 110–113. Zur Milderung der Supplikationen durch Kursachsen Westphal, *Freistellung*, S. 219.

Das Ausscheren Kursachsens führte zu Verwerfungen im protestantischen Lager. Mehrfach war August genötigt, sich mit Rechtfertigungsschreiben gegen Vorwürfe zu wehren.⁷⁰ Noch Hugo Moritz hat August »Verrat an der evangelischen Sache« vorgeworfen; nicht nur habe er versucht, seine Politik vor den Glaubensgenossen zu verheimlichen, sondern er habe diese zu täuschen gesucht.⁷¹ Wie immer man Augusts Verhalten bewertet, der kursächsische Abfall hatte großen Einfluss auf die Reichstagsverhandlungen. Trotz tapferen Agitierens seitens der Kurpfalz und der protestantischen Stände im Fürstenrat war das Urteil über die Freistellung gesprochen. Der Kaiser und die katholischen Stände schöpften Mut, die protestantische Front bröckelte; auch Kurbrandenburg scherte schließlich aus und die angedrohte Verweigerung der Türkenhilfe verlief sich im Nichts. Zwar setzten die Protestanten ihre Supplikationsflut fleißig fort, doch der Reichstag schloss mit Bewilligung einer äußerst stattlichen Türkenhilfe und ohne Zugeständnisse in der Freistellungssache.

Angesichts der Verschärfung der Freistellungsdiskussion auf dem Wahltag 1575 und dem Reichstag 1576 stand ›Vertrawen‹ hoch im Kurs. Schon auf dem Wahltag hatte August das Argument vielfach genutzt. Das setzte sich auf dem Reichstag fort. In der Schrift vom 9. September schlugen die Augsburger Konfessionsverwandten wohlbekannte Töne an. Sie bezeugten, dass sie zur Erhaltung des Religionsfriedens und »pflanzung guten Vertrawens zwischen den Ständen« geneigt seien, dann aber begann ihre Liste der Gravamina:

Und erstlich ist E. Ka. Ma. unverborgen/ daß vielgemelter ReligionFried darumb im H. Reich auffgericht/ damit ein beständiges Vertrawen/ Fried/ Ruhe und Einigkeit/ [...] erhalten/ und also alle nachdenckliche unsicherheit im H. Reich uffgehoben werden möge/ welches gut Vertrawen aber also/ das Ende und scopus deß ReligionFriedens und Fundament alles Wohlstands/ durch solche Verfolgung gänzlich umbgestossen/ oder je mercklich geschwecht wird/ [...] dahero dann nothwendiglich erfolgt/ daß wegen solchs gefährlichen mißtrawens des Heyl. Reichs obliegende und von Tag zu Tag sich mehrende schwere Sachen und nothwendige Geschäfte/ nicht allein mit ungeferbter Verwerlichkeit nit berathschlagt/ sondern auch in fürfallenden Nöthen/ es an rechter zusammensetzung mangelt/ [...].⁷²

⁷⁰ Friedrich von der Pfalz hegte generell Misstrauen gegenüber Augusts Nähe zu den katholischen Ständen, etwa zum Herzog von Bayern, vgl. Moritz, Wahl, S. 348, Fn. 5. Der Landgraf von Hessen hingegen konfrontierte August offen mit seiner mangelnden Solidarität zur protestantischen Sache, worauf August mit einer scharfen Zurückweisung der Anfechtung reagierte, vgl. ebd., S. 376 f. Vgl. zu den Anfeindungen und Verdächtigungen Augusts im Kreise der Protestanten auch Edel, Kaiser, S. 417–424, und Westphal, Freistellung, S. 240 f. Der Brief Wilhelms von Hessen an August von Sachsen vom Okt. 1576 in SächsHStA, Loc. 102015, Fol. 10–17.

⁷¹ Vgl. Moritz, Wahl, S. 327, ähnliche scharfe Vorwürfe S. 455 ff.

⁷² Die Supplikation der Protestanten vom 9. Sept. gedruckt in Christoph Lehenmann, *De Pace Religionis Acta Publica et Originalia*, Das ist: Reichshandlungen, Schrifften und Protocollen über die Constitution deß ReligionsFriedens in drey Büchern abgetheilet, Frankfurt 1631, S. 318–365, die Zitate auf S. 318 und S. 319.

Wie August von Sachsen nach der Lektüre dieser Supplikation erkannte, war die Frage der Freistellung aus ihrer Engführung hinsichtlich der Bestätigung der Declaratio gelöst worden; stattdessen wurde die Freistellung der Religion in allgemeiner Form gefordert.⁷³ Abermals wurde dies mit dem Argument verknüpft, die Freistellung führe zu mehr Vertrauen im Reich. Wenn diese Argumentation August kaum missfallen konnte – stammte sie doch ursprünglich aus kursächsischer Feder –, so musste ihn die Art, wie diese Forderungen vorgetragen wurden, doch beunruhigen. Auf rechtlicher und politischer Ebene stellten sie eine Bedrohung für den Religionsfrieden dar, den sie selbst als die Grundlage des Vertrauens bezeichneten. Rechtlich, weil der Frieden keine Zusätze erlaubte und die nachträgliche Aufnahme der Declaratio damit unmöglich war. Und politisch, weil eine Diskussion über den Religionsfrieden den fragilen Konsens im Reich erschüttern würde. An seiner Entfernung vom restlichen protestantischen Lager auf dem Reichstag wird dementsprechend deutlich, dass Kursachsen ›Vertrauen‹ in anderem Sinne verstand und verwendete. Nach wie vor verband August ›Vertrauen‹ mit dem Religionsfrieden selbst. Er verstehe nicht, schrieb er an seine Gesandten,

was doch die angehengte Condition der nicht bewilligung wirken soll, dan wir wollen setzen, das auch gleich der gantze Religionsfriede, do Gott fur sey, aufgehoben, unnd ein ewigk mißvortrauen vorursacht würde.⁷⁴

Was man zusätzlich zum Religionsfrieden gütlich erhalten konnte, das schien ihm zur Hebung des Vertrauens gut. So war das Eintreten für die Deklaration an sich kein Widerspruch, zumal »dys declaration nictes anders dan eyne erklerunck des Religyons friedens were.«⁷⁵ Was ihn aber in Frage stellte – wie das Drängen auf Bestätigung der Declaratio – sei dem Vertrauen abträglich. In diesem Sinne hatte August schon auf dem Wahltag 1575 für Milde plädiert:

was es uns vor eyn vorthrauen, bey I Kay und allen Catolischen stenden bryngen wurde, und ob wyr uns durch dys mistrauen so wyr uns selber vorursachett nyctt mer schaden thetten, den wenn wyr der Declaration halben still geschwigen, und der selbygen nye gedacht hetten, sonder schlicht beym Religyon friden blyben.⁷⁶

Unter diesen Umständen war es nur verständlich, dass August es nach dem Reichstag bereute, dass die Delcaratio Ferdinanda überhaupt aufgetaucht war. Lorenz Lindemann, der sie 1574 hervorgekramt hatte, bekam die Unzufriedenheit des Kurfürsten deutlich zu spüren.⁷⁷

⁷³ »Sovil nun berurte schrifft anlangt, befinden wir das dieselbe nicht furnemlichen auff Keiser Ferdinandi Declaration, sondern In genere auff aller Geistlichen underthanen gehet, das denselben die Religion indistincte freigelassen werden soll.« Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10200/2, Fol. 123. Dazu auch Moritz, Wahl, S. 374f.

⁷⁴ SächsHStA Dresden, Loc. 10200/2, Fol. 81.

⁷⁵ SächsHStA Dresden, Loc. 10671/4, eigenh. Memorial über die Verbindung von Declaratio und Wahl, unfol.

⁷⁶ SächsHStA Dresden, Loc. 10671/4, ebd.

⁷⁷ Vgl. Moritz, Wahl, S. 417.

Neben den Dissonanzen im protestantischen Lager lässt sich mit dem Reichstag 1576 eine weitere Entwicklung beobachten. Die protestantischen Stände waren nicht mehr die einzigen, die mit den Begriffen ›Vertrauen‹ und ›Misvortrauen‹ argumentierten. Wenn Kaiser Maximilian und seine Kommissare selbst vermehrt von Vertrauen sprachen, dann entsprach das zwar dem Herkommen einerseits – auch Kaiser Ferdinand und seine Kommissare hatten das ja getan – wie auch der besonderen Stimmung am kaiserlichen Hofe andererseits.⁷⁸ Dass aber auch die katholischen Reichsstände in aller Deutlichkeit gegenüber Maximilian die Aufrechterhaltung des Vertrauens forderten, damit aber ihre ganz eigenen und von den protestantischen Anliegen gänzlich verschiedenen Forderungen verbanden, war neu.⁷⁹ Einen ganz anderen Klang bekam das ›Misvortrauen‹ schließlich durch die Tatsache, dass zunehmend nicht mehr nach Mitteln und Wegen seiner Beseitigung und der Herstellung von Vertrauen gesucht wurde. Stattdessen häufte sich der pejorative Gebrauch in Form gezielter Schuldzuweisungen: So provozierten Albrecht von Bayern und die Erzbischöfe von Köln und Salzburg durch den Besuch einer Predigt, die am Rande des Reichstages den »Konfessionisten« die Schuld am Misstrauen im Reich zuschrieb.⁸⁰ Andererseits wurden die Protestanten selbst immer konkreter, wenn sie das Misstrauen durch jene geistlichen Fürsten verschuldet sahen, die ihre Untertanen wegen ihrer Religion verfolgten. Eine zwar allgemeine Formulierung, die aber angesichts der Entwicklungen in Fulda und auf dem Eichsfeld keinen Zweifel daran ließ, wer hier Schuld auf sich geladen hatte. Auch Kurfürst August hatte in seiner Instruktion vermerkt, dass das Vorgehen von Fulda und Mainz gegen die Bestimmung der Declaratio Ferdinanda liefe. Man könne »auch woll erachten wan sie also fortfahren würden, zu was mißtrauen es im Römischen Reiche gelangen wurde«.⁸¹

Diese Entwicklungen zeigen in aller Deutlichkeit: Formulierungen, die einmal in einer speziellen Situation ein spezielles Problem beschrieben hatten, waren durch formelhaften Gebrauch und gezielte Verfremdung disponibel geworden, für jedermann verfügbar, in ihrer Bedeutung nicht immer klar und in ihrer Verwendung sachlich nicht mehr restlos adäquat. Mit anderen Worten: ›Vertrauen‹ und ›Misvortrauen‹ wurden zu politischen Kampfbegriffen. In aller Deutlichkeit zeigt das die Auseinandersetzung um Vertrauen zwischen Lazarus von Schwendi und Andreas Erstenberger am Rande der Reichstage.

78 So bat Maximilian die Stände der Augsburger Konfession in just jener Resolution, in der er die Bestätigung der Declaratio knapp ablehnte, ihm »gewißlich zuvertrauen«, er werde auf Mittel und Wege denken, damit im Reich »gute freundliche aufrichtige vertrewlichkeit gepflanzt und erhalten« werde, vgl. Lehenmann, Pace I, S. 308–310, Zitate S. 309 und S. 310.

79 Vgl. die Supplikation der katholischen Stände an den Kaiser, in der sie auf ihrerseits erfahrene Zumutungen durch die protestantischen Stände aufmerksam machen. Sie bitten den Kaiser, er möge jene, »so daran schuldig«, ermahnen und den Frieden mit »rechter Vertrewlichkeit« erhalten und das »Mißtrauen« abschaffen, vgl. Lehenmann, Pace I, S. 368–370, Zitate S. 369 und 370.

80 Siehe Moritz, Wahl, S. 359.

81 SächsHStA Dresden, Loc. 10200/2, Fol. 16. August lieferte sich im Vorfeld des Reichstages 1576 auch einen scharfzüngigen Briefwechsel mit Daniel von Mainz hinsichtlich der gegenreformatorischen Maßnahmen Daniels, vgl. die Briefe in SächsHStA Dresden, Loc. 8506/3.

3.2. Vertrauen und Toleranz bei Lazarus von Schwendi

Zu den engeren Beratern Kaiser Maximilians II. gehörte seit Ende der sechziger Jahre der Elsässer Niederadlige Lazarus von Schwendi.⁸² Unter den Kaisern Karl und Ferdinand als Diplomat und Feldherr tätig, hatte er lange Jahre in spanischen Diensten in den Niederlanden verbracht und in diplomatischen Missionen das Reich bereist (1556–64); im Anschluss daran hatte er in österreichischen Diensten die Türkenabwehr als Oberkommandierender in Ungarn organisiert (1564–68). Nebenbei erschrieb er sich eine weitverzweigte Korrespondenz, die zwar in der Regel kaiserliche Interessen vertrat, aber von einem eigenständigen Standpunkt aus formuliert wurde.⁸³ So konnte er auch gegenüber dem Kaiser unabhängige politische Konzeptionen entwickeln und diese, so sie gefielen, nach außen mit kaiserlicher Autorität vertreten.⁸⁴ Zwar zeigte das Gehör, das man ihm im Reich schenkte, dieselbe Verlaufskurve wie seine Kaisernähe – als unter Rudolf II. sein Stern sank, schwand auch sein Einfluss im Reich –, doch solange er des Kaisers Gunst besaß, gelang es ihm wie keinem zweiten, seine ehrgeizigen politischen Ideen prominent in Szene zu setzen.⁸⁵

Schwendis tätigste Zeit als politischer Berater war die erste Hälfte der siebziger Jahre. Im Umfeld des Speyerer Reichstages 1570 hatte er sich mit viel Elan für die Reichspolitik engagiert und verschiedene Reformvorschläge eingebracht, immer mit Blick auf eine starke politische Rolle des Kaisers im Reich.⁸⁶ Als sich diese Ideen längst im Sand verlaufen hatten, mischte er sich im Vorfeld des Wahltages 1575 nicht nur in die Sukzessionsfrage,

82 Schwendi war früh Gegenstand von Biographien, etwa bei Wilhelm Janko, Lazarus von Schwendi. Oberster Feldhauptmann und Rath Kaiser Maximilians II., Wien 1871; Johann König, Lazarus von Schwendi. Röm. Kaiserl. Majestät Rat und Feldoberst 1522–1583, Schwendi 1934; Rudolf Krone, Lazarus von Schwendi 1522–1584. Kaiserlicher General und Geheimer Rat. Seine kirchenpolitische Tätigkeit und seine Stellung zur Reformation, Leipzig 1912. Sowie zuletzt Thomas Nicklas, Um Macht und Einheit des Reiches. Konzeption und Wirklichkeit der Politik bei Lazarus von Schwendi (1522–1583), Husum 1995. Zum politischen Denken Schwendis Zwierlein, *Discorso*, S. 709–716.

83 So war er nicht erst seit 1568 als eifriger Korrespondent aufgetreten, sondern hatte bereits in den fünfziger Jahren politische Kontakte gepflegt. Rege Korrespondenz trieb er bpsw. mit Herzog Julius von Braunschweig und versuchte 1558 über diesen Kanal auch Verbindungen zu Kurfürst August von Sachsen herzustellen, was aber misslang. Zu Schwendis Kontakten vgl. Thomas Nicklas, Reichspolitische Beziehungsgeflechte im 16. Jahrhundert, in: Johannes Kunisch (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1997, S. 181–206. Der Dresdner Briefwechsel vom Sommer 1558: SächsHStA Dresden, Loc. 8507/2. Teilabdruck der Schwendischen Korrespondenz mit Braunschweig bei Eduard Bodemann, Herzog Julius von Braunschweig als deutscher Reichsfürst 1568–1589, mit einem Anhang: Briefwechsel des Herzogs mit Lazarus von Schwendi, in: *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen* 1887, S. 1–92.

84 Vgl. Maximilian Lanzinner, Geheime Räte und Berater Kaiser Maximilians II. (1564–1576), in: *MIÖG* 102 (1994), S. 296–315, hier S. 308f.

85 Die Konjunkturen des Schwendischen Einflusses im Reich beschreibt Nicklas, *Macht*, passim, den Verlust an Einfluss nach dem Tod Maximilians II. insbesondere S. 165ff.

86 Vgl. zu Schwendis politischer Rolle um den Speyerer Reichstag 1570 vor allem Lanzinner, *Friedenssicherung*, S. 294–311. Daneben auch die Einleitung zu Schwendis Gutachten von 1570, vgl. ders., *Die Denkschrift des Lazarus Schwendi zur Reichspolitik (1570)*, in: Johannes Kunisch (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1987, S. 141–185. Vgl. auch Kap. 5.3.

sondern auch in religionspolitische Fragen ein.⁸⁷ Eine Beschäftigung mit der Freistellung konnte da nicht ausbleiben. Tatsächlich setzte sich Schwendi nicht nur ausdrücklich für die Gewährung der Freistellung ein, sondern für die weitreichendste Variante: eine allgemeine Gewissensfreiheit. Dass er dafür den Begriff ›Toleranz‹ verwendete, hat zu überspannten Elogen auf Schwendis scheinbare Modernität Anlass gegeben. Schwendi erlitt so das Schicksal vieler anderer früherer Stichwortgeber der Ideengeschichte: Es hat ihm eine Geschichte recht gegeben, die es noch nicht gab.⁸⁸ Mit Vorsicht sind vor diesem Hintergrund Geschichten zu lesen, die von Schwendi ausgehend eine Genealogie der Toleranz konstruieren. Gerne übersehen wird dabei, dass der Begriff der Toleranz durchaus nicht eindeutig positiv besetzt war. Im Gegenteil, für die Protestanten geriet der Begriff zunehmend zum politischen Reizwort.⁸⁹ Nicht einmal die Art, wie Schwendi selbst den Begriff verwendete, konnte den Augen kritischer Zeitgenossen standhalten: Denn Toleranz war bei Schwendi kein überzeitlich und bedingungslos gültiges Prinzip, sondern ein zweckorientiertes Manöver mit klarem Verfallsdatum.⁹⁰ Schwendi selbst ließ keine Gelegenheit aus, diesen Zweck, diese zentrale Idee seiner politischen Vorstellungen, in aller Deutlichkeit auszusprechen. Es ging, auch bei Schwendi, um ›Vertrauen‹.

Schwendis Schriften und Briefe zeigen, dass Vertrauen in seinem politischen Denken eine Schlüsselstellung einnahm. Nicht immer ging es dabei allein um die Religion.⁹¹ Für den vorliegenden Zusammenhang ist aber festzuhalten, dass Schwendi in dieselbe Kerbe schlug wie die protestantischen Reichsstände mit ihren Freistellungsforderungen. Ein überliefertes Memorial für den Regensburger Reichstag 1576 belegt, dass Lazarus Schwendi ›Vertrauen‹ ebenfalls im Bereich der religiösen Differenz verortete und in

87 So übersandte Schwendi seinem Korrespondenzpartner am Dresdner Hof, Christoph Carlowitz, 1575 ein Gutachten über die Sukzessionsfrage. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10671/4, unfoliert. Eine Kopie findet sich auch in Loc. 10674/10. Das Gutachten ist abgedruckt bei Nicklas, *Beziehungsgeflechte*, S. 198–206. Vgl. zum Gutachten auch Moritz, *Wahl*, S. 91 f.

88 So ist es schlicht irreführend, Schwendis »Toleranz« in eine Linie mit den Ideen Lessings zu stellen oder ihn als »Vorkämpfer der Toleranzidee« zu feiern und damit als »Erscheinung von frapperanter Modernität inmitten der Fanatismen des konfessionellen Zeitalters« zu charakterisieren. Derartige Transzendierungen werfen am Ende mehr Fragen auf, als sie beantworten. Die zitierten Stellen bei Nicklas, *Macht*, S. 140 (Lessing) und S. 162.

89 Eine an den Kaiser formulierte Klage protestantischer Stände verstand 1590 Toleranz als eindeutig negativ besetzten Begriff. Gerade weil es eine Duldung konfessioneller Differenz von lediglich begrenzter Dauer war, die der Begriff evozierte, sahen sich die Protestanten zur Beschwerde veranlasst. Konkret ging es dabei um die Frage der Geltung des Religionsfriedens. War dieser lediglich eine »Toleranz« und mit Abschluss des Trienter Konzils erledigt, so gab das den Protestanten Anlass zu berechtigter Sorge. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10735/7, Fol. 43–68, Kurpfälzischer Entwurf für eine Gesandtschaft an den Kaiser aus dem Frühjahr 1590. Ähnlich erneut auf dem Reichstag 1608. Dort wehrte sich Kurfürst Christian II. von Sachsen vehement gegen die Interpretation des Religionsfriedens als bloße »toleranz«; vgl. die Resolution des Kurfürsten vom 14. Jan. 1608, SächsHStA Dresden, Loc. 10209/4, Fol. 54–67, hier 65.

90 So urteilt auch Edel, *Kaiser*, S. 65. Ähnlich Gerhard Besier / Klaus Schreiner, *Art. Toleranz*, in: Otto Brunner u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 6, Stuttgart 1990, S. 445–605, hier S. 488. Auch Luther sprach 1541 von der Toleranz in negativem Sinne, vgl. Winfried Schulze, *Concordia, Discordia, Tolerantia. Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter*, in: Johannes Kunisch (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1997, S. 43–79, hier S. 54. Mögliche theoretische Zusammenhänge zwischen Vertrauen und Toleranz diskutiert Richard H. Dees, *Trust and the Rationality of Toleration*, in: *Noûs* 32 (1998), S. 82–98.

91 Vgl. Kapitel 4.3.

ebenso engen Zusammenhang zur Freistellung brachte, wie das die Freisteller taten.⁹² In knappen Worten und insgesamt zwölf Punkten umriss Schwendi in dem Schreiben das mögliche Programm für den Reichstag. Neben Fragen der Türkenhilfe und -abwehr trat Schwendi dabei für eine Vereinheitlichung und Verbesserung des Rechtswesens ein. Die dritte Aufgabe fasste er unter der Überschrift »Mißvortrauen aufheben« und führte knapp aus, dass es ihm hierbei um eine »anrichtung bessers vertrauens im Reich zwischen den Stenden« ging und um die Abschaffung des »mißtrauen[s]«. ⁹³ Zwar scheinen die kaiserlichen Räte dieses Programm für die Vorbereitung des Reichstages wenig beachtet zu haben, auch gab es über viele Punkte selbst in diesem engen Kreis Differenzen, doch stand er während des Reichstages eigensinnig für seine Ideen ein. Um zu verstehen, was Schwendi zur Unterstützung der Freistellung veranlasste, ist ein Blick auf das Bedenken des Jahres 1574 hilfreich, in dem er sich zu religionspolitischen Fragen äußerte. Das Bedenken ist, mit Schwerpunkt auf die Toleranz, oft analysiert worden. Selten fiel auf, dass in dieser »Denkschrift über die politische Lage des deutschen Reiches«⁹⁴ Vertrauen und Misstrauen die wesentlichen Faktoren waren, nach denen die politische Lage beurteilt wurde.⁹⁵ Durchgängig organisierte Schwendi seine Erzählung so, dass Misstrauen und Vertrauen zugleich zur Konstruktion des Problems – im Sinne einer Geschichte – wie zur Beschreibung der Lösung – im Sinne politischer Maßnahmen – dienen konnten. So wurde Vertrauen zu dem Leitmotiv, das die von Schwendi diskutierten Themen verband.

Das Bedenken richtete sich im Ton des persönlichen Ratschlags an Kaiser Maximilian II. Wie im Falle des Gutachtens von 1570 hieß es die Schrift missverstehen, wollte man darin grundsätzliche Ausführungen über das Reich sehen.⁹⁶ Zwar führte Schwendi einzelne Punkte weitläufig aus und gab mehrfach seinem Hang zu historischen Herleitungen nach, aber das gesamte Bedenken kreiste um die eine, ganz pragmatisch und ganz aktuell zu verstehende Kernfrage: »Was soll dann jetzt nun Ew. Majestät thun?«⁹⁷ Die Art, wie diese Frage formuliert war, deutet schon an, dass es in Schwendis Augen um das Reich und die Position Maximilians nicht unbedingt zum Besten bestellt war. Schuld daran sei, nach Schwendi, das Misstrauen im Reich. Karl V. habe sein Bestes versucht, die Spaltung der Religion zu beheben, aber seine Maßnahmen, fehlgeleitet durch fremde Berater, hätten zu »verdacht und Misstrauens« nur neuen Anlass gegeben.⁹⁸ Erst Kaiser Ferdinand I. habe erkannt, dass nur ein beständiger Religionsfrieden diesem Übel abhelfen könne. Ferdinands Einsatz für den Passauer Vertrag und den Abschluss des Friedens

⁹² Zum Gutachten Westphal, Freistellung, S. 199; Edel, Kaiser, S. 375 f.; Nicklas, Macht, S. 150 f. Das Gutachten findet sich in HHStA Wien, RK RTA 53, Fol. 105–107.

⁹³ Vgl. ebd., Fol. 105.

⁹⁴ So die Titelschrift der Edition durch Eugen von Frauenholz, *Des Lazarus von Schwendi Denkschrift über die politische Lage des Deutschen Reiches von 1574*, München 1939. Im Folgenden wird nach dieser Edition zitiert.

⁹⁵ Vgl. aber Schmidt, *Vaterlandsliebe*, S. 234: »Sein [Schwendis, H.Z.] Zentralbegriff ist ›Vertrauen‹.« Auch an anderer Stelle weist Schmidt auf die Zentralität des Diskursbegriffes Vertrauen – nicht nur bei Schwendi – hin, ohne aber etwas aus dieser Beobachtung zu machen, vgl. ebd., S. 277.

⁹⁶ Vgl. Lanzinner, *Denkschrift*, S. 151.

⁹⁷ Vgl. Frauenholz, *Denkschrift*, S. 21.

⁹⁸ Ebd., S. 11.

hätten dazu verholfen, »dass auch unter den Ständten selbst das grosse Misstrauen sich gemildert und endlich durch Verleihung des Allmechtigen Teutschland von innerlichen Kriegen und aus höchster Gefahr ist entlediget worden«. ⁹⁹ Als Maximilian seinem Vater nachgefolgt war, habe man anfangs auch zu ihm »gutes Vertrauen« gehabt. ¹⁰⁰ Doch liefe er nun Gefahr, dieses Vertrauen zu verspielen. Er hätte sich beim spanischen König gegen die Verfolgung der Protestanten in den Niederlanden einsetzen sollen, auch rege sich Verdacht, der Kaiser gehorche Einflüssen aus dem Ausland.

Und aus dem Allen erfolgt, wie derohalben bei vielen das Vertrauen und Liebe zu E. Mt. abnimmt, dass auch das Aufsehen und die gehorsame nit grösser wird, sondern dass aus dem Misstrauen zuletzt andere und weitere Spannung zu besorgen. [...]

Denn nicht weniger, dass der Religion halben, bei den neuern Religionsverwandten allerlei grosser Verdacht und Misstrauen nicht allein der frembden Potentaten halben, sondern gegen E. Mt. selbst und gegen anderen catholische Ständen ein Zeit hero eingefallen. ¹⁰¹

Besorgniserregend sei, dass die Stände der alten Religion wie auch jene der Augsburger Konfession immer mehr Anlässe zu Misstrauen gegeneinander und gegenüber dem Kaiser fänden. Daraus müsse innerliche Zertrennung des Reiches und sein Untergang erfolgen.

Was war in dieser Situation die Aufgabe, was waren die Möglichkeiten des Kaisers? Hier kommt Schwendis Politikverständnis ins Spiel: Zu Beginn des Bedenkens hatte er in guter Tradition den Lenker des Staates mit dem Steuermann eines Schiffes verglichen. Diesen Vergleich griff er nun wieder auf: Ein guter Steuermann wisse, wann er dem widrigen Wind nachgeben müsse, um das Schiff zu retten. Wie auf dem Meer gelte es in der Politik angesichts drohender Konfrontationen bisweilen einzulenken. Dem Steuermann gleich, solle Maximilian lernen, an jenen Punkten nachzugeben, an denen ein Beharren nur Schlimmeres bedeute, zumal ihm nicht nur widrige Winde drohten: Mit dem konfessionell gespaltenen Reich befinde er sich auch auf einem schlechten Schiff. Da eine Vergleichung der Religion im Augenblick vergebens sei, gelte es, die Spaltung der Religion für den Moment zu akzeptieren, um angesichts äußerer und innerer Krisen Unruhe und Krieg im Reich zu vermeiden. Erneut stand Ferdinand als Beispiel parat: Hätte dieser sich nicht in den Religionsfrieden gefügt, so hätte es im Reich Krieg gegeben. Folglich müsse es Maximilians Grundsatz sein, den Religionsfrieden »stet, fest, aufrichtig und unparteiisch« zu halten, »damit bey den jetzigen gefehrlichen Lauffen das innerlich Misstrauen zu keiner Thätlichkeit und öffentlichen gewaltsam auspreche«. ¹⁰² Auch müsse Maximilian darauf achten, das Vertrauen der Stände in seine Person zu festigen und jeden Verdacht und jedes Misstrauen von sich abzuwenden.

⁹⁹ Ebd., S. 12.

¹⁰⁰ Ebd., S. 13.

¹⁰¹ Ebd., S. 14 und S. 15.

¹⁰² Ebd., S. 23.

Dann da E. Mt. Vertrauen und Einigkeit unter den Ständen will pflanzen und wiederbringen, so muss sie nun zum ersten diesen Eckstein und dieses Fundament legen, dass sie ihr selbst guten Willen und Vertrauen bei den Ständen verursache und mache.¹⁰³

Voraussetzung aller kaiserlichen Vertrauensmaßnahmen im Reich sei, dass der Kaiser selbst ausreichend Vertrauen besitze. In welchen Bereichen und mit welchen Maßnahmen er sich an eine Hebung des Vertrauens im Reich und zwischen den Ständen beider Religion machen könne, schilderte Schwendi anschließend ausführlich. Entscheidend für die religionspolitische Situation sei aber, dass alle diese kaiserlichen Maßnahmen nicht ausreichend waren, um das Misstrauen unter den Ständen unterschiedlicher Religion zu beseitigen:

Wiewol nun jetzt angezogene Wege bey diesen Läuften zur erhaltung gemeines Friedens und besseres Vertrauens im Reich [...] nützlich sein, so sein Sie doch nit genugsam, obgemelt innerlich Misstrauen und böss einbildungen, so ein Theil gegen dem andern, auch gegen E. Mt. hat, gar wegzunehmen [...], sondern es muss den Sachen weiter Rath geschafft werden.¹⁰⁴

Dazu gebe es überhaupt nur ein einziges Mittel, namentlich die Toleranz »beider Religionen, dergestalt, dass es mit solcher Freystellung und Toleranz vermög des Religionsfriedens so vil möglich und leidlich bei der Augspurgischen Confession und der catholisch-römischen Religion verbleibe«. ¹⁰⁵ Nur Toleranz, Rechtssicherheit, bedingungslose Aufrechterhaltung des Religionsfriedens und der Verzicht auf gegenseitige Schmähungen könnten Vertrauen und Frieden im Reich garantieren. Dies zu ermöglichen sei die Pflicht des Kaisers. Durch die Einführung der Toleranz in seinen Erbländern könne er eine Präzedenz schaffen und »das Fundament und die Grundfeste besseres [sic!] Vertrauens ins Reich« legen; dadurch wäre dann die Freistellung durch Beschluss auf einem Reichstag umso leichter zu erhalten.¹⁰⁶ All dies sei Vorbereitung »zu mehrer Milderung der beiderseits im Reich misstraulichen und verbitterten Gemüther.«¹⁰⁷ War der Weg dahin beschritten, dem widrigen Wind gewichen, Friede und Sicherheit im Reich hergestellt, dann sei zu hoffen, dass man irgendwann zur alten Einigkeit gelangen könne. Toleranz war in Schwendis Ausführungen Grundlage und Fundament des Vertrauens; und das Vertrauen barg die Möglichkeit der politischen und religiösen Einigkeit.

Offen riet Schwendi folglich dem Kaiser, den Freistellungsorderungen nachzugeben. Auch wenn es seiner Pflicht als katholischem Kaiser widerspreche, solle er, um des Friedens willen, Zugeständnisse machen. Schwendi verwendete den Begriff an dieser Stelle zwar nicht, doch schlug er eine Methode vor, die ihre Gegner als ›Temporisieren‹ bezeichneten: Um des Friedens willen sich in das Unvermeidliche – in diesem Fall die

103 Ebd.

104 Ebd., S. 27.

105 Ebd.

106 Ebd., S. 29.

107 Ebd.

Religionsspaltung – zu schicken und offene Konfrontationen zu vermeiden. Das Bild der vor den widrigen Winden weichenden Seeleute war eine gelungene Beschreibung für diese Methode. Sehr prägnant formulierte Schwendi dies am Schluss seines Bedenkens: »Und wie man pflegt zu sagen: kompt Tag so kombt auch Rath«. ¹⁰⁸

Diese politischen Ansichten mögen bei einem engen Vertrauten Maximilians zunächst erstaunen; sie passen auf den ersten Blick kaum in das unmittelbare Umfeld des katholischen Oberhauptes des Heiligen Römischen Reiches. Tatsächlich fügten sie sich aber sehr gut in dieses Umfeld, solange Maximilian II. es war, der das Zentrum bildete. Schon früh ist die unmittelbare Umgebung des Kaisers am Wiener Hof im Einklang mit der religiösen Haltung Maximilians selbst als »kompromisskatholisch« bezeichnet worden. ¹⁰⁹ Zwar hat sich über diese Charakterisierung auch berechtigte Kritik erhoben, doch ist nicht zu leugnen, dass am Hof Maximilians eine irenische Stimmung herrschte. ¹¹⁰ Zwar schien der Kaiser, der als junger Mann mit dem Augsburger Bekenntnis geliebäugelt hatte, seit seiner Wahl zum Kaiser fest im katholischen Glauben zu verharren – immerhin hatten seine Sympathien nicht nur handfesten Zwist mit dem kaiserlichen Vater Ferdinand hervorgerufen, sondern auch seine Nachfolge im Reich ernsthaft gefährdet. ¹¹¹ Auch achtete Maximilian sorgfältig darauf, das engere Gremium des Geheimen Rates stets mit guten Katholiken zu besetzen. ¹¹² Auf der anderen Seite war er aber nicht kleinlich, wenn es darum ging, den Ständen in seinen österreichischen Erbländern weitreichende Konzessionen im Umgang mit der Religion zuzugestehen. ¹¹³ So hielt sich in seinem weiteren Umfeld eine gewisse Freiheit im Umgang mit religiösen Fragen. Maximilian – indem er sich in vielen Fragen unentschieden oder indifferent gab – trug sein Übriges zu diesen Freiheiten bei. Nicht ohne Grund herrschte unter den Protestanten teils bis zu seinem Tod Unsicherheit, in welchem Bekenntnis er gelebt hatte und verstorben war. ¹¹⁴ Maximilian blieb bis zuletzt ein Meister des Temporisierens, was ihm sowohl seitens der Zeitgenossen als auch seitens der Historiographie viel Schelte eingetragen hat. ¹¹⁵

108 Ebd., S. 38. Zur Praxis des Temporisierens Winfried Schulze, *Zeit und Konfession oder die Erfindung des »Temporisierens«*, in: Arndt Brendecke / Ralf-Peter Fuchs / Edith Koller (Hg.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2007, S. 333–351.

109 Geprägt wurde der Begriff bei Hopfen, Maximilian. Kritik bei Walter Goetz, *Der »Kompromißkatholizismus« und Kaiser Maximilian II.*, in: HZ 77 (1896), S. 193–206. Vgl. die übersichtliche Darstellung über die Forschungspositionen und die klärenden Untersuchungen zu dieser Frage bei Edel, Kaiser, S. 13–20, S. 74–120.

110 Eingehender analysiert hat dies auf unterschiedlichen Feldern, doch stets mit Bezug auf Wien, Howard Louthan, *The Quest for Compromise. Peacemakers in Counter-Reformation Vienna*, New York 1997.

111 Vgl. Edel, Kaiser, S. 74–87. Kaiser Ferdinand I. setzte seinen Sohn in Glaubensfragen hart unter Druck, wie auch ein Brief vom Augsburger Reichstag 1555 belegt, in dem er Maximilian zur Ordnung (respektive zum katholischen Glauben) rief, vgl. HHStA Wien, HausA, Familienkorrespondenz A 2, Fol. 108–113. Die Situation war in diesem Jahr kritisch, denn Maximilian weigerte sich, der katholischen Messe beizuwohnen, vgl. Edel, Kaiser, S. 80. Erst 1560 setzte Ferdinand aber das Druckmittel der Erbfolge ein, ebd., S. 81 f.

112 Siehe Lanzinner, Räte, S. 311–315.

113 Siehe Edel, Kaiser, S. 63 ff.

114 Vgl. Edel, Kaiser, S. 109–120 zur Frage des Bekenntnisses bei Maximilians Tod.

115 Besonders Otto Hopfen erkannte und charakterisierte Maximilians Stil zwar sehr zutreffend, hatte aber keinerlei Sympathie dafür übrig, vgl. Hopfen, Maximilian, S. 91 und passim. Zum Problem des Temporisierens im maximilianischen Politikstil noch einmal an anderer Stelle mit weiteren Belegen, vgl. Kapitel 4.3.

Durch das Fehlen einer klaren, ordnenden Autorität des Kaisers in religiösen Fragen ergaben sich freilich nicht nur Spielräume, sondern auch zahlreiche Konflikte. Sein Hof war keineswegs durchgängig irenisch gestimmt. So befanden sich in seinem Umfeld nicht nur moderate, Rom fern stehende Katholiken wie Johann Ulrich Zasius, sondern auch scharfe und selbstbewusste Glaubensvertreter wie Andreas Erstenberger oder Georg Eder.¹¹⁶ Letzterer fiel durch die Publikation des polemischen Druckes *Evangelische Inquisition* auf eine Weise auf, bei der selbst Maximilian nicht umhin konnte, maßregelnd einzugreifen. Eder erhielt strenge Rüge und ein Publikationsverbot und dies gerade nicht, weil er vom katholischen Glauben abgewichen war, sondern weil er die Polemik gegen die Protestanten übertrieben hatte.¹¹⁷ Deutlich zeigten sich diese Konflikte auch in der Freistellung und am deutlichsten auf dem Reichstag 1576. Mit den Ansichten des Bedenkens von 1574 im Hintergrund wurde Lazarus Schwendi in Regensburg zu einem Advokaten der Freistellung.¹¹⁸ Dazu passte es, dass er Kontakte zum Wetterauer Grafenverein aufgebaut hatte, die sich nach dem Reichstag noch intensivieren sollten.¹¹⁹ Die Notwendigkeit der Freistellung war bei Schwendi auch nicht einfach eine Laune, sondern echtes Anliegen: Dafür spricht, dass er später voller Bitterkeit konstatierte, dass man auf diesem Regensburger Reichstag die Freistellung hätte erhalten können, sofern nicht Kurfürst August von Sachsen sich dem in den Weg gestellt hätte.¹²⁰

In einem äußerst prägnant gehaltenen Katalog politischer Argumentationen für und wider die Freistellung legte Schwendi seine Ansichten auf dem Reichstag 1576 schriftlich dar.¹²¹ Es ist wahrscheinlich, dass der Katalog als Argumentationshilfe dienen sollte, wenn es zum Streit um die Freistellung kam. In dem Katalog nannte er potentielle Einwände gegen die Freistellung – wie den möglichen Widerstand der katholischen Stände, die Missbilligung des Papstes oder die Verletzung des Religionsfriedens. Knapp lehnte er diese Einwände ab: Die Freistellung sei dem Religionsfrieden gemäß und nicht zuwider, der Papst und Spanien hätten sich auch bei Aufrichtung des Friedens nicht eingemischt und die katholischen Stände würden sich aus eigenem Interesse hüten, aufzubegehren und dadurch »zu allerlei misstrauen« Anlass zu geben.¹²² Dann nannte er fünfzehn Gründe, warum die Freistellung zu befürworten sei. Erstens: »beständigere einigkeit und mehr vertrauen im reich«.¹²³ Auch die anderen Gründe – größere Autorität der Reichsgerichte, Sicherheit für die Stände, größerer Widerstand gegen die Türken – zeichneten ein durchweg

116 Vgl. Elaine Fulton, *Catholic Belief and Survival in Late Sixteenth-Century Vienna. The Case of Georg Eder (1523–87)*, Aldershot 2007.

117 Vgl. zur Auseinandersetzung um Eders Publikationen Edel, *Kaiser*, S. 279–282.

118 Vgl. dazu Edel, *Kaiser*, S. 408, und Moritz, *Wahl*, S. 360 ff.

119 Zu den Kontakten zwischen den Wetterauern und Schwendi vgl. Schmidt, *Grafenverein*, S. 308, sowie Moritz, *Wahl*, S. 125 f., und Nicklas, *Macht*, S. 179 ff.

120 Lutz Hatzfeld, *Schwendis Denkschrift über den Reichsgrafenstand von 1581/82*, in: *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins* 102 (1954), S. 771–779. Zum Kontext Nicklas, *Macht*, S. 181.

121 Das Gutachten bei Adolf Eiermann, *Lazarus von Schwendi, Freiherr von Hohenlandsberg, ein deutscher Feldoberst und Staatsmann des XVI. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br. 1904, S. 145–151. Nicklas, *Macht*, S. 150 f.

122 Eiermann, *Schwendi*, S. 146.

123 Ebd., S. 148.

positives Bild. Abschließend folgten achtzehn Punkte, die belegten, welche nachteiligen Konsequenzen es habe, die Freistellung nicht zu gewähren. Den Anfang machte die »verbitterung, erregung und entzündung der teutschen gemieter gegen einander«. ¹²⁴ Auch die weiteren Punkte trafen diesen Ton, etwa wenn der zehnte Punkte »misstrauung und abfall der teutschen gemieter gegen Ir. Mt.« prophezeite. ¹²⁵

Schwendis Gutachten zeigen, dass die Freistellung auch ein Anliegen innerhalb der kaiserlichen Partei war: Im Zuge dessen wurden Vertrauen und Misstrauen zu offiziellen, katalogisierbaren und seriösen politischen Argumenten. Doch auch wenn der Kaiser solche Ideen persönlich geschätzt haben mag, politisch konnte er sie nicht vertreten. Keinen Schritt kam er den Freistellern auf dem Reichstag entgegen. Stattdessen stieß Schwendi unter den Räten des Kaisers auf heftige Ablehnung. Namentlich mit dem Hofrat Andreas Erstenberger geriet er aneinander, der in Sachen Freistellung anderer Meinung war, wenn es ihm seine Stellung auch nicht erlaubte, diese Meinung offen zu vertreten. Erstenberger, lediglich Konzipist des Geheimen Rates, wurde auf dem Reichstag von dem erfahrenen Diplomaten und Feldherren Schwendi sogar harsch zurechtgewiesen. ¹²⁶ Doch Erstenberger erwies sich als nachtragend. Jahre später legte er seine Ansichten in einem Werk nieder, das sich mit aller Gelehrsamkeit gegen die Freistellung richtete. Nicht zufällig kam es ihm auf die gründliche Ablehnung der Argumente Schwendis besonders an.

3.3. Andreas Erstenberger: *De Autonomia*

Im Jahr 1586 erschien, etliche Jahre nach ihrer Fertigstellung, eine gegenreformatorische Schrift mit großer Wirkung für die politische Kultur des Reiches: *De Autonomia, Das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben*. ¹²⁷ Laut des Druckes war ihr Autor der 1584 verstorbene kurkölnische Kanzler Franz Burkhard, doch verbarg sich hinter

¹²⁴ Ebd., S. 149.

¹²⁵ Ebd., S. 150.

¹²⁶ Die Auseinandersetzung Erstenbergers mit Schwendi geht aus einem Brief des bayerischen Gesandten Nadler vom 25. Aug. 1576 hervor. Er berichtet das Folgende: »Er Schwendi hat auch an dem guten erlichen man, den secretari Erstenberger (der mirs im vertrauen geklagt), gesetzt, er sol das federl wider die A.C. verwandten nit zu ser spitzen, mit andern schimpfflichen worten.« Zitiert nach Moritz, Wahl, S. 361. Zu Lazarus von Schwendi und seiner im Vergleich zu Erstenberger konträren politischen Haltung erneut im nachfolgenden Kapitel.

¹²⁷ Der vollständige Titel des Werkes lautet: *De Autonomia, Das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben/ Was vnd wie mancherlay die sey/ was auch derhalben biß daher im Reich Teutscher Nation fůrgangen/ und ob dieselbig von der Christlichen Obrigkeit möge bewilligt vnd gestattet werden. Durch weilend den Edlen und Hochgelehrten Herrn Franciscvm Bvrgkardvm, beyder Rechten Doctorn/ Churfürstlichen Cölnischen gehaimen Rath und Cantzlern/ Zu dienst vnd bericht allen liebhabern der wahren Christlichen Ainigkeit vnd Fridens mit fleiß zusammen getragen. In der Ausgabe von 1586 erschienen die drei Teile des Werkes noch als Einzeldrucke, erst in der nachfolgenden Ausgabe von 1593 wurden sie in einem Druck zusammengefasst. Alle nachfolgenden Zitate aus der Ausgabe von 1593.*

dem Pseudonym Andreas Erstenberger, ein in kaiserlichem Dienst stehender Jurist.¹²⁸ Er kannte die Diskussion um die Freistellung der vergangenen Reichstage aufs Genaueste und seine Schrift schloss nahtlos daran an. Schon in der vom Münchner Verleger Adam Berg gezeichneten Dedikation, die sich an den Kurfürsten von Köln – seit 1583 Ernst von Bayern¹²⁹ – richtete, wurden Anlass und Stoßrichtung des Werkes klar zusammengefasst. Im Reich gebe es

under andern enstandnen neuen und zuvor unerhörten widersinnigen Lehren/ auch diß Paradoxum von vilen hohen und nider Standts Personen/ sehr gerüembt/ getrieben/ und in deß heyligen Reichs versamblungen und Räthen als für ein sonders nützlichs und ainiges mittel/ dadurch man widerumb zu einer bestendigen Ainigkeit kommen/ und die alte Teutsche vertreweligkait zwischen den Stenden auffrichten möchte/ offermals erreget/ unnd fürgeschlagen würdet/ Nemblich das man die Gewissen der Menschen frey/ unnd einen jeden glauben lassen soll/ was er wil/ mit vorgebung/ das solches nit allein dem wort GOTTes/ sondern auch dem auffgerichten Religionfriden gemäß/ und ohne solche Freystellung nit möglich sey/ das man zu einer bestendigen ainigkeit in der Religion oder auch Politischen sachen kommen/ oder zwischen den Stenden rechte vertreweligkait und friden pflanzen und erhalten könde.¹³⁰

Bereits hier wird deutlich, dass die Schrift das zentrale Argument der Freisteller diskutierte: dass die Freistellung zu Vertrauen im Reich führe. Freilich wird in der einleitenden Passage auch die Tendenz der Schrift erkennbar, bezeichnete sie doch diese Forderung – Vertrauen durch Freistellung – als ›Paradoxum‹ und konnte so als eindeutig katholische Perspektive identifiziert werden. Das durfte angesichts des Verfassers kaum verwundern. Erstenberger stammte aus Bischofsheim an der Tauber.¹³¹ Als Licentiat der Rechte war er Mitte der 1560er Jahre Sekretär des Erzbischofs Daniel von Mainz, wechselte später als Protonotar zum Reichskammergericht in Speyer; Ende der 1560er war er Sekretär in der Reichshofkanzlei. Hier war er nicht nur Protokollführer im Reichshofrat, sondern auch

128 Das Pseudonym Erstenbergers blieb erstaunlich lange intakt: Felix Stieve erwähnt, dass seine Autorschaft wohl erst nach seinem Tod, also nach 1592, bekannt wurde, vgl. Felix Stieve, *Die Politik Baierns 1597–1607*, Zweite Hälfte, München 1883, S. 927. Dem entspricht, dass man 1590 auf protestantischer Seite offenbar noch nicht um die wahre Autorschaft der *Autonomia* wusste, vgl. den kurpfälzischen Entwurf einer Instruktion für eine kurbrandenburgische, kursächsische und kurpfälzische Sendung nach Prag Anfang 1590, in der die *Autonomia* mehrfach erwähnt wird. Wenn man um Erstenbergers Autorschaft auch nicht wusste, so hatte man aber Zweifel an der Autorschaft Burkhardts: Gerade weil die Schrift heftig gegen den Religionsfrieden stritt, Burkhard aber bei dessen Abschluss dabei gewesen war, wollte man ihm dieses Buch nicht zutrauen, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10735/7, Fol. 43–68 (die Instruktion), Fol. 49 (zur Frage der Autorschaft).

129 Die Widmung war kein Zufall: Ernst von Bayern war Protagonist des ›Kölner Krieges‹, dessen Anlass der Geistliche Vorbehalt war. Wenn die Freistellung zur Zeit der Publikation der *Autonomia* irgendwo im Reich notorisch war, dann hier. Vgl. zum Kölner Krieg Schnurr, Religionskonflikt, dort auch zur Freistellungsdebatte S. 248–278. Aus der älteren Literatur mit Schwerpunkt auf die Ereignisgeschichte Max Lossen, *Der Kölnische Krieg*, 2 Bände, Gotha 1882/1887. Aus dem von Max Lossen untersuchten Briefwechsel zwischen Herzog Wilhelm V. von Bayern und Andreas Erstenberger geht zudem hervor, dass ersterer das Werk gerne früher publiziert gesehen hätte, weil er es für die Rechtfertigung der katholischen Sache in der Kölner Frage als geeignet erachtete, vgl. Max Lossen, *Zwei Streitschriften der Gegenreformation*, in: *Sitzungsberichte der philol.-philol. und historischen Classe der k. bayer. Akademie der Wiss.* 1891, S. 128–172, hier S. 134–137 und S. 166 f.

130 Vgl. Erstenberger, *Autonomia*, S. Aii.

131 Alle Angaben zur Person Erstenbergers aus Lothar Gross, *Die Geschichte der deutschen Reichshofkanzlei von 1559 bis 1806*, Wien 1933, vgl. insbesondere S. 368 ff., sowie Lossen, *Streitschriften*, S. 127–140.

Sekretär des Geheimen Rates und in wachsendem Maße mit Reichssachen betraut.¹³² Nicht nur für einen Großteil der kaiserlichen Schreiben in der Reichspolitik zeichnete er damit verantwortlich, er war es auch, der den Reichstag 1576 und den Reichstag 1582 vorbereitete.¹³³ Zudem betreute er den Verhandlungsgang der beiden Reichstage: Zahlreiche der dort angefallenen Schreiben tragen seine Unterschrift als Sekretär und Konzipist. Erstenberger kannte dementsprechend die Argumente der Freisteller nicht nur durch Anschauung, oft war er selbst gezwungen gewesen, Antworten darauf zu konzipieren.¹³⁴

Über Erstenbergers religiöse und politische Gesinnung gibt die *Autonomia* deutliche Auskunft, sie war aber auch vor deren Publikation am Kaiserhof kein Geheimnis gewesen: Erstenberger war nicht nur ein überzeugter, sondern ein sehr kämpferischer Katholik. Gerade im »kompromisskatholischen« Umfeld Kaiser Maximilians II. fiel Erstenberger auf, und zwar nach innen wie nach außen. Während er gute Beziehungen zu den Herzögen von Bayern pflegte und in Rom positiv wahrgenommen wurde, geriet er innerhalb des kaiserlichen Umfelds mit Lazarus von Schwendi aneinander, der, wie Maximilian selbst, im gemäßigten Lager zu verorten war.¹³⁵ Trotz dieser Haltung plagten Erstenberger aber reichlich Skrupel, als es um die Publikation der *Autonomia* ging. Bereits 1580 fertiggestellt, bedurfte es sowohl des Pseudonyms als auch einiger Überzeugung von Seiten des bayerischen Herzogs Wilhelm V., um Erstenberger zum Druck zu bewegen, der erst 1586 in München erfolgte.¹³⁶ Zwei Nachdrucke von 1593 und 1602 erschienen ebenfalls bei Adam Berg in München.

132 Über den Zuständigkeits- und Aufgabenbereich der Sekretäre vgl. Gross, Reichshofkanzlei, S. 99–106. Über Erstenbergers Tätigkeit als Protokollant, ebd., S. 170–172. Grundlegend zur Institution des Reichshofrates, seines Personals und seiner Funktionsweise ist die Arbeit von Stefan Ehrenpreis, Kaiserliche Gerichtsbarkeit und Konfessionskonflikt. Der Reichshofrat unter Rudolf II. 1576–1612, Göttingen 2006.

133 Vgl. Gross, Reichshofkanzlei, S. 369.

134 Ab 1569/70 war es Erstenberger, der fast alle Schreiben der Reichskorrespondenz konzipierte, vgl. Lanzinner, Räte, S. 305. Er war es auch, der 1576 die Proposition verlas und die Geschäfte des Reichstages begleitete, vgl. Westphal, Freistellung, S. 208. Davon abgesehen nahm Erstenberger den Streit um die Declaratio zum Anlass, sich mit den Reichstagsakten auseinanderzusetzen. Bereits 1574 berichtete er Albrecht von Bayern von seinen Nachforschungen bezüglich der Echtheit der Declaratio. Vgl. Erstenberger an Albrecht am 17. Juli 1574, abgedruckt bei Lossen, Streitschriften, S. 158–160. Offenbar intensivierte Erstenberger diese Nachforschungen auf Bitten Albrechts und konnte schon 1576 ein erstes schriftliches Gutachten über die Freistellungsfrage sowie eine erste Aktsammlung vorlegen, die später als Teil der *Autonomia* gedruckt wurde, vgl. ebd., S. 132 f.

135 Zu diesen Beziehungen vgl. Gross, Reichshofkanzlei, S. 369 f. Teile des Briefwechsels mit dem Münchner Hof bezüglich der *Autonomia* gedruckt bei Lossen, Streitschriften, S. 158–167, einige Schriftstücke bei Friedrich von Bezold (Hg.), Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir mit verwandten Schriftstücken, 3 Bände, München 1882–1903, etwa Nr. 502 und 512. Zum Aufeinandertreffen mit Schwendi siehe oben.

136 Vgl. zu Erstenbergers Bedenken Gross, Reichshofkanzlei, S. 370 und Lossen, Streitschriften, S. 133 ff. Laut Erstenberger war das Werk »also geschaffen, wan es für andere kommen sollte, das es mir in vil weg nit ringe beschwerden, sowol bei etlichen laulichten catholischen als den freistellern selbst verursachen konte.« Aus einem Brief an Herzog Wilhelm V. vom 26. Dez. 1580, zitiert nach Lossen, Streitschriften, S. 161. Als es 1582 erneut um die Publikation ging, machte Erstenberger erneut Bedenken geltend, befürchtete gar, die Publikation des Buches könne ihn seinen Posten kosten, ebd., S. 162. Wohl erst 1584 konnte Erstenberger überzeugt werden, nachdem er noch am 29. Mai 1583 geschrieben hatte, »das solch buch dahin nit gemaint noch qualificirt, das es publicirt werden sol.« Aus einem Brief an Wilhelm von Bayern, zitiert nach ebd., S. 165. Erst die Möglichkeit erneuter Überarbeitung, eines Pseudonyms, die Übernahme der Druckkosten durch den Herzog und eine in Aussicht gestellte Entlohnung überzeugten Erstenberger, vgl. ebd., S. 166 f.

Die *Autonomia* gliedert sich in drei Teile.¹³⁷ Der erste Teil identifizierte innerhalb der Freistellungsdiskussion fünf unterschiedliche Arten der Freistellung; sie beziehen sich jeweils auf unterschiedliche Gruppen von Akteuren, die auf unterschiedliche Art freizustellen waren: erstens die freie Religionswahl der weltlichen, zweitens der geistlichen Reichsstände, drittens den Zugang der Grafen zu den geistlichen Pfründen und Stiftern, zum vierten die Städte und den landsässigen Adel in geistlichen Territorien und zum fünften – die am weitesten gehende Forderung – die Religionsfreiheit für alle Untertanen. Entlang der Reichsakten seit 1555 wurden diese Forderungen nachvollzogen und eine Vielzahl von Schriften zu diesem Zweck abgedruckt.¹³⁸ Der zweite Teil diskutierte die für die Freistellung vorgebrachten Argumente. In einer beeindruckenden theologisch-juristischen Erörterung wurden diese Argumente der Reihe nach abgelehnt. Drei Fragen standen dabei im Vordergrund: Ob die Gewissen frei seien von der grundsätzlichen Gehorsamspflicht der Untertanen gegenüber ihren Herren, zweitens, ob die Freistellung geeignet sei, die alte politische Einigkeit im Reich wiederherzustellen und ob drittens eine solche politische Einigkeit, sofern möglich, jemals Gottes Wille und Ordnung entsprechen könne. Der dritte Teil griff die im ersten Teil beschriebenen fünf Arten der Freistellung erneut auf und lehnte sie der Reihe nach ab, nicht ohne zuvor die Unvereinbarkeit der Augsburger Konfession mit Heiliger Schrift und Reichsverfassung bewiesen zu haben.

Der Ton der Schrift ist insgesamt scharf, Erstenberger sparte nicht mit polemischen Bemerkungen.¹³⁹ Doch darin liegt, wie schon Felix Stieve angemerkt hat, nicht die Bedeutung der Schrift: Ihr Anliegen war sachlich.¹⁴⁰ Im Kern handelte es sich um die mit theologischen und juristischen Argumenten geführte, gelehrte Ablehnung der Ansicht, dass die Koexistenz verschiedener Religionen in einem einzelnen politischen Körper möglich oder von Dauer sein könne. Alle Zugeständnisse an die Augsburger Konfession – namentlich der Religionsfrieden von 1555 – waren nach Erstenberger temporäre Zugeständnisse, das zentrale Ziel blieb die Wiedervereinigung der Konfessionen in dem einen katholischen Glauben.¹⁴¹ Wichtig zum Verständnis der Schrift sind daher zwei

137 Die Literatur zur *Autonomia* ist insgesamt überschaubar. Schon im 19. Jh. hat sie Beachtung erfahren, vgl. aus der älteren Literatur BuA 4, S. 159–164, sowie Max Lossen, Streitschriften. Aus der neueren Literatur insbesondere Martin Heckel, *Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation*, in: ZRG Kan. Abt. 45 (1959), S. 141–248. Westphal, *Freistellung*, S. 245–272.

138 Erstenberger dürfte es qua Funktion nicht schwer gehabt haben, zu diesen Aktenstücken Zugang zu erlangen, liefen doch spätestens seit 1570 diese Schriftstücke auch über seinen Schreibtisch. Gudrun Westphal hat einzelne dieser abgedruckten Schriftstücke mit den Originalen abgeglichen und keine mutwillige Veränderung oder Verfälschung festgestellt. Vgl. Westphal, *Freistellung*, S. 257.

139 So bezeichnet er Martin Luther etwa als »außgesprungenen mainaidigen Münch« und spart auch sonst nicht mit derlei Schmähungen, vgl. Erstenberger, *Autonomia*, S. III.

140 Vgl. etwa BuA 4, S. 162. Ebenso Heckel, *Autonomia*, S. 144 ff.

141 Demnach ist es ein Missverständnis der Protestanten den Religionsfrieden für eine, freilich unvollständige, Freistellung zu halten. Er ist keine dauerhafte Zulassung der Augsburger Konfession im Reich, sondern ein politischer Frieden, ein Friedgebot unter streitenden Parteien, vgl. Erstenberger, *Autonomia*, S. 2: »Unnd solches ist fast die Summa berührtes Religionsfriden/ darumb jetziger zeit auch nit sondern gestritten wirdet. Diweil solcher erst Punct nit so viel die Religion selbst/ sonder mehr den zeitlichen friden unnd der Reichs Stendt bayderlay Religion Politische ainigkeit belanget/ unnd also proprie kein Freystellung/ sonder vil mehr ein Vertrag unnd Friedgebott ist.« Dass das einzige Mittel zur Wiederherstellung der alten Einigkeit im Reich die Wiederherstellung der einen Religion ist, macht er an anderer Stelle deutlich, vgl. etwa ebd., S. 197.

Aspekte: Einmal ruhte die gesamte Argumentation auf einer Unterscheidung hinsichtlich des Friedens im Reich. So gab es nach Erstenberger einen inneren Frieden im Reich und einen bloß äußeren, politischen Frieden. Der wahre und echte Frieden war der innere Frieden, alles andere bloßes Flickwerk.¹⁴² Entsprechend dieser Unterscheidung befand sich Erstenberger in zweifacher Frontstellung: Sein vorrangiges Ziel war die Ablehnung der Forderung nach Gleichberechtigung des evangelischen Glaubens. Denn diese Forderung beruhe auf der falschen Vorannahme, die Existenz dieses Glaubens im Reich sei ein Dauerzustand. Damit verbunden waren Angriffe auf diejenigen Katholiken, die aus der Notwendigkeit dauerhafter Koexistenz Zugeständnisse an die Protestanten in Betracht zogen. In den Augen jener ›Temporisanten‹ seien die Zugeständnisse nötig, um den Frieden zu wahren, doch verkannten sie, dass sie damit nur einen zeitlichen, politischen Frieden erreichen konnten, nie den wahren, inneren Frieden.¹⁴³ Es ist nicht schwer zu erraten, dass Erstenberger hier in erster Linie gegen Lazarus Schwendi Front machte.

Im Spannungsfeld von innerlichem und äußerem Frieden verhandelte Erstenberger auch die Frage des Vertrauens. Das Textarrangement belegt, dass das Vertrauensargument für ihn von zentraler Bedeutung war: Denn auf dieses Argument richtet sich die zweite (von drei) Hauptfragen innerhalb des zweiten (von drei) Teilen des Werkes. Auch mit Blick auf den Inhalt offenbart sich an dieser Stelle Erstenbergers kluge Argumentation: Das Argument des Vertrauens war für die Freisteller bedeutsam; wollte er ihr Anliegen ablehnen, so musste er ihre Argumente gänzlich widerlegen. Doch der Fokus auf das Vertrauen erlaubte es zugleich, gegen die ›Temporisanten‹ zu schreiben, denn auch deren Argumente drehten sich, wie am Beispiel Schwendis gezeigt, um das Vertrauen.¹⁴⁴ Doch damit nicht genug. Nicht nur konnte er hier mit einem einzelnen Streich zugleich zwei sehr unterschiedliche Gruppen von Gegnern angreifen, sondern sein Standpunkt gestattete ihm eine sehr effektive Art der Widerlegung: Er entlarvte die Forderungen als widersprüchlich. Dies gelang, indem er seinen Gegner das rechte Verständnis dafür absprach, was Vertrauen eigentlich bedeutete.

Dabei ist zunächst festzuhalten, dass Erstenberger den Begriff ›Vertrauen‹ für geeignet hielt, um die aktuelle Situation des Reiches zu beschreiben. Auch für Erstenberger war ›Vertrauen‹ ein politischer Grundbegriff. Es habe, schrieb er, im Reich einst ein »recht Teutsch vertrauen« geherrscht, jedoch bevor Martin Luther »auß der Kutten gesprungen«. ¹⁴⁵ Die Reformation ist für Erstenberger aber der Wendepunkt: Der Satan habe die »Ainigkeit« des Reiches nicht ertragen und sich Luthers bedient, um sie zu

142 Vgl. ebd., S. 183–198. Insbesondere sei der politische Frieden »ein Gottloser Frid unnd mit Sünden vermengt unnd besudelt.« Ebd., S. 191.

143 So widmet Erstenberger ein Kapitel dem Nachweis, »daß die Obrigkeit in Religionsachen vleissiger unnd eyferiger als in Politischen Hendln sein/ unnd keines wegs temporisirn/ oder durch die Finger sehen soll.« Ebd., S. 173–182. Ähnlich auch S. 140 ff.

144 Erstenberger identifiziert diese »Temporisanten« nicht namentlich. Es ist offensichtlich, dass Erstenberger jemand bestimmten im Auge hatte, wenn er gegen die »Temporisanten«, »politische Hoffleut« (ebd., S. 142) und gegen »hoffweyse Christen« (ebd., S. 141) wetterte. Vgl. dazu oben Kapitel 3.3. zu Lazarus Schwendi.

145 Erstenberger, *Autonomia*, S. 134.

zerstören. So habe er »nicht allein ein gefehrlich Schisma und Trennung angericht/ sonder auch etlich ansehnliche Stend [...] des Reichs gar vertilget/ und zwischen den ubrigen ein solch Mißstrawen/ Verbitterung und Distraction der Gemüeter verursacht«. Zwar habe es nicht an Leuten gemangelt, die »die alte Vertrewligkeit zwischen den Stenden widerumb auffzurichten/ verhoffet und understanden.« Doch sei dies vergeblich gewesen »sintemal die Wurtzel unnd ursach deß Mißvertrawens/ Nemblich die Spaltung [...] im Glauben« gemehrt worden sei. So sei es zum Religionsfrieden gekommen.¹⁴⁶ Den Religionsfrieden hätten die »Confessionisten« – wie schon den Passauer Vertrag – »mit Gewalt und mit dem Schwerdt« erhalten. Um dies zu beschönigen, hätten sie etliche »Scheinsgrundt« erdacht: Dass der Glaube frei sei und dass es in Gewissensdingen keine Obrigkeit gebe;

Zum dritten/ daß dardurch frid unnd ainigkeit im Reich befördert/ dann wo fern ihre Religion im Reich nicht frey gestelt/ so werde nimmermehr kein vertrewligkeit zwischen den Stenden/ unnd daher auch kein Friden und Ruhe im Reich nicht zuhoffen noch zuerhalten sein/ Innmaßen dann solche ursachen/ thails im Passawischen Vertrag/ theils aber im eingang deß Reichs Abschidt Anno 1555 zu Augspurg auffgericht/ eingefürt unnd angedeutet worden. Deren sie aber doch nicht sonders hoch bedörfftet/ Sintemal es damals bei ihnen/ wie jener ad Lucretiam sagt: Ferrum in manu est, gehaissen.¹⁴⁷

Auch Erstenberger anerkannte also die Bedeutung der politischen Vokabel ›Vertrawen‹ im Religionsfrieden, doch wollte er sie als bloße Rhetorik entlarven. Von diesem Punkt aus lässt sich Erstenbergers weitere Argumentation verstehen: Das ›Mißstrawen‹ war durchaus eine Tatsache, und ein beklagenswerte dazu. Jedoch bewegte sich das Problem nicht auf der Ebene des Politischen, sondern es war letzthin eine Frage der Religion. Am Beginn des zweiten Teils baute er die Argumente seiner Gegner, der »Confessionisten« wie auch der »Temporisanten«, auf. Beide argumentierten, wie er zeigte, mit Vertrauen. Die »Confessionisten« behaupteten, dass die im Religionsfrieden verankerte Ungleichheit ein »immerwehrend mißstrawen«¹⁴⁸ verursache, die Freistellung aber »vertreuligkeit«¹⁴⁹. Von einer anderen Warte und auf einer anderen Ebene argumentierten dagegen die »Temporisanten«. Auch sie fänden, man solle die Freistellung einführen, jedoch nicht, weil sie sie selbst beehrten, sondern aus politischen Überlegungen heraus. So wüssten sie zwar »daß es nit herkommen/ auch nicht Göttlich noch Recht sey/ mehr als ein Glauben zuzulassen/ unnd reden darumb etwas beschaidener von der sachen/ unnd dennoch

146 Ebd., S. III f.

147 Ebd., S. 135.

148 Ebd., S. 136.

149 Ebd., S. 137. An dieser Stelle bespricht Erstenberger die Gründe für die zweite Art der Freistellung, also die Freistellung der Geistlichen; auch wo es um die dritte Art, also um die Zulassung der Weltlichen zu geistlichen Gütern geht, identifiziert er als Argument der Befürworter, dass diese Art der Freistellung recht (aequum), nützlich (utile) und möglich (possibile) sei. Nützlich sei sie demnach vor allem deshalb, weil sie »eine rechte unverfälschte Vertrewligkeit« zwischen den Ständen beider Religion schaffe, ebd., S. 138 f. Korrespondierend dazu schaffen jene Fürsten, die ihren Untertanen die Freistellung nicht gewähren (dies ist die vierte Art der Freistellung), »zwischen den Stenden mißstrawen«, ebd., S. 140.

weil sie sehen/ daß die Spaltungen der Religion/ und daß mißstrawen und verbitterung zwischen den Stenden und Underthonen je lenger je mehr zunimbt.« Aus einer Angst heraus, die sie politische Weisheit nannten, seien sie aber bereit, die Freistellung zu gewähren.¹⁵⁰ Bevor Erstenberger zur Ablehnung dieser Argumente schritt, nahm er einen wichtigen Einschub vor. Um dem Leser einen klaren Blick auf den Sachverhalt zu erlauben, sei auf den rechten »Verstand« der Worte zu achten:

Dieweil aber inn denselben etliche sondere termini, als da seind Freyheit/ Gewissen/ Frid/ Vertreulichkeit/ Religion/ Religionfriden/ unnd dergleichen Wörter gebraucht werden/ welche etwas zweyffelich unnd mehr als einen Verstand haben/ unnd derwegen vor allen dingen zuverhütung vergeblichs Wortgezäncks erklärt sein müssen/ damit der guthertzig Leser durch dergleichen zweifelhaftige Wörter und deren unrechte Deutung nit verführt werde.¹⁵¹

Immer wieder streute Erstenberger Erklärungen solcher »zweifelhaftigen Wörter« ein, etwa zur Freiheit, zum Gewissen oder zum Vertrauen. Wichtig war diese Klärung besonders für die zweite Hauptfrage, »ob auß begerter Freystellung Frid unnd Ainigkeit zuhoffen seye«.¹⁵² An dieser Stelle konstruierte er die Argumentation der Freisteller als paradox:

Welche die allerwitzigisten und eyferigisten under den Freystellern sein wöllen/ die geben für/ und wöllen zwar die Leuth mit Gewalt uberreden/ es seye unmöglich im heiligen Reich Teutscher Nation/ die alte vertreulichkeit/ bestendigen Friden unnd Ainigkeit widerumb aufzurichten/ oder auch zu erhalten wann man die Religion nit werde frey lassen/ und solches darumb/ weil sie sehen/ daß die Spaltung inn der Religion dermassen uberhand genommen/ und derselben (Menschlich davon zureden) schier nimmer zuhelffen/ unnd daher auch das Mißstrawen zwischen den Stenden/ immer je mehr unnd mehr wächset/ also daß ein jeder sein Religion unnd Glauben vertädigen/ und der andern Parthey nichts nachgeben/ vil weniger vertrauen wil. Da vermainen sie nun/ wann die Religion auff ein Ort gesetzt/ unnd man sich derselben nit so hoch bekümmert/ oder eines oder deß andern theyils annehme/ so würde auch die Unainigkeit und Mißstrawens auffhören/ unnd alles widerumb wol und fridlich zugehen/ zumal weil der Luder sovil guets und fridens/ so sein Evangelium (dann also nennt ers) mit bringen unnd würcken sol/ allenthalben rhümet/ Wie es nun umb solch fürgeben geschaffen/ und ob dem also oder nit seye/ das soll jetzo etwas aygentlicher erwegen werden.¹⁵³

150 Ebd., S. 141. Ähnlich an anderer Stelle: »Andere die etwas verstendiger/ als dise sein/ und etwa auch für Catholische angesehen werden wöllen/ die geben für/ unnd wöllen es menniglich bereden/ Es seye nit recht/ daß man in Religionsachen so heftig unnd eyferig seye/ sonder es müsse die Obrigkeit fürnemblich zu disen jetzigen beschwerlichen zeiten sich inn Religion Spaltungen aller beschaidenheit gebrauchen/ und zu verhütung Auflauffts/ Verbitterung unnd Mißstrawens etwas dissimulirn, und durch die Finger sehen/ sintemal solches auch (wie sie sagen) vil alter hochuerstendiger Christlicher Kayser nach dem Sprichwort: Nescit imperare, qui nescit dissimulare, gethan/ und dardurch vil guts erhalten/ unnd böses verhüter haben/ und solche Connuientz und Temporisation würdt jetziger zeit für ein sondere hohe Weißheit und Moderation gerühmet.« Ebd., S. 173 f.

151 Ebd., S. 143 f. Vgl. dazu Heckel, *Autonomia*, der die Konsequenzen dieses Wortgezänks auf rechtlicher Ebene diskutiert: »Die Spaltung des Rechts war in ihrer Tiefe auch unüberbrückbar geworden. Im Grunde gab es kein Ausweichen auf eine »neutrale« Ebene. Die Allgemeinbegriffe wie Friede und Einigkeit, Freiheit und Gewissen, Gehorsam und Zwang, ratio und aequitas hartten der theologischen Ergänzung.« Ebd., S. 180.

152 Vgl. Erstenberger, *Autonomia*, S. 182.

153 Ebd., S. 182 f.

In diesem Punkt aber irrten sich die Freisteller, zumal es »ja nichts ungereumbteres köndte oder möchte gedacht noch gesagt werden/ dann daß Unainigkeit durch Unainigkeit sol auffgehoben Scismata Scismatibus gestillet/ unnd die Teutschen durch das jenig (nemblich spaltige Religion) dadurch sie zu Unainigkeit unnd Mißtrawen gerathen/ widerumb solten verainiget werden«. Wer so argumentiere, sei ein Fantast. Worauf es wirklich ankomme, sei »vor allen dingen zuwissen/ von was Friden unnd Vertrewligkeit alhie geredt werde«. ¹⁵⁴

Hier griff Erstenbergers Unterscheidung in den inneren und den äußeren Frieden. Der innere Friede bestehe nur dort, wo die Menschen eines Glaubens waren, denn die »Spaltung inn Religion bringt Spaltung der Gemüter«. ¹⁵⁵ Es könne daher nicht dieser Friede sein, den die Freisteller wollten; was sie wollten, sei ein bloß politischer Friede und ganz in diesem politischen, äußeren Sinne sei auch der Augsburger Religionsfrieden zu verstehen. ¹⁵⁶ Die Frage sei demnach, ob ein solcher politischer Friede durch die geforderte Freistellung möglich war. Es überrascht kaum, dass Erstenberger auch dies verneinte. Die Religion sei das Fundament aller Herrschaft; wo Gott nicht geehrt werde, da sei »es mit allen eusserlichen Verbindungen/ Verainigungen/ Fridstenden/ Religion und Prophanfriden vergeblich«. ¹⁵⁷ Der äußere Frieden beruhe folglich auf dem inneren Frieden, auf der Einheit im Glauben. Von dort rühre alle Gerechtigkeit im Regiment und ohne Gerechtigkeit gebe es keine Herrschaft. Mit anderen Worten: Man konnte das Misstrauen im Reich nicht durch das beheben, was das Misstrauen verursacht hatte. Erstenbergers Urteil über das Vertrauensargument der Freisteller war vernichtend: Die Freistellung führe mitnichten zu mehr Vertrauen im Reich, sie leiste das gerade Gegenteil, weil sie jenen Riss vertiefe, der das Misstrauen in die Welt gebracht habe. Der einzige Weg zur Erlangung des Vertrauens sei die Einheit der Religion. ¹⁵⁸

Erstenbergers Ausführungen sind schlüssig, seine Argumentation einleuchtend. Wenn die Freistellung nicht zu Vertrauen im Reich führt, dann sind die Absichten der Freisteller, deren Rechtfertigung auf diesem Argument beruht, in der Tat nichtig. Doch ist unübersehbar, dass diese Argumentation auf einem Verständnis von Vertrauen fußt, dessen wesentliches Element die Einheit im Gemüt und damit die Einheit im Glauben darstellt. Widersprüchlich wurde das Argument erst, wenn man, wie Erstenberger, diesen

154 Ebd., S. 183.

155 Ebd., S. 183.

156 »Aber es ist velleicht überflüssig und unnötig von disen Puncten deß Geistlichen unnd innerlichen Fridens weitläuffig zu tractirn/ diweil die Freysteller auff denselben nit hefftig gehen/ wie solches [...] der Textus deß Religionfridens und Passawischen vertrags/ darinnen allenthalben nur vom zeitlichen Friden/ Ruhe/ Ainigkeit unnd vertrewligkeit zwischen den Stenden deß Reichs gemeldet wird/ genugsam außweisen/ [...] und das Wort oder Titul/ Religion Friden [...] gar den Verstand unnd Maynung nit hat/ daß es ein vergleichung deß Glaubens unnd Religion sein soll/ dann dieselbig vergleichung gleich im eingang deß Religionfridens unnd Reichs Abschieds Anno 55 zu Augspurg auffgericht/ mit bayder Thail bewilligung/ auff ein andere zeit und Tractation oder Definition eines gemainen Concilii verschoben.« Ebd., S. 187 f.

157 Ebd., S. 190.

158 Der Weg dazu ist jedoch nicht die so oft gescheiterte Religionsvergleichung durch Kolloquien. Erstenberger besteht auf der Vergeblichkeit eines solchen Vorhabens, stattdessen sollten die Reformierten ihren Irrglauben aufgeben und zur alten Religion zurückkehren, vgl. ebd., S. 188–189.

Vertrauensbegriff unterstellte. Von kaum zu überschätzender Bedeutung sind daher Erstenbergers Ansichten zur Frage, was Vertrauen ist, denn es ist die unterschiedliche Auffassung vom Wesen des Vertrauens, die die Ablehnung der Freistellungsargumente erlaubt. Erstenberger war hier nicht um klare Worte verlegen. Unter der Marginalie »Vertrewligkeit was die sey« gab er folgende Definition:

Und solches zwar wirdt noch lautterer auß der beschreibung der Freundschaftt und Vertrewligkeit/ dann auch auß dem Mittel dardurch die Freundschaftt fürnemblich gemacht und erhalten würdt/ bewisen/ dann weil Amicitia, das ist/ Freundschaftt und vertrewligkeit nichts anders als ein höchste verainigung ist/ in allen Geistlichen und Weltlichen dingen/ in unverfleschter lieb und gutwilligkeit/ und fürnemblich in der gleichheit der Sitten/ willen und mainungen bestehet/ als solches daß Buch der Weißheit bezeugt Omnis caro ad similem sibi coniungetur, & omnis homo simili sui sociabitur. Und zwar die Natur selbst gibts also/ daß sich gleich zugleich hettet unnd gefellet/ Unnd aber solche Verainigung/ Lieb und Gutwilligkeit/ also auch die gleichheit der Sitten/ deß Willens und mainungen/ nirgends weniger sein kan/ als bey unterschiedlichen und zwispaltigen Religionen/ als da eben der Stritt unnd Dissensio über den grössesten und höchsten Handel deß Menschlichen Lebens ist/ als da einer die Warheit/ der ander die Lügen verthädigt/ einer demütig/ der ander stolz ist/ einer betet/ der ander lästert einer fastet und ist so nüchtern/ der ander vol und toll/ einer feyret/ unnd wartet dem Dienst Gottes auß/ der ander gehet seiner Arbeit unnd Weltlichen geschäften nach/ ainer klagt und murret/ der ander lachet und spottet sein/ und in summa/ alles wider einander lauffet.¹⁵⁹

Mehrere Dinge sind hier bezeichnend. Zunächst fällt auf, dass Erstenberger in der Passage von »Vertrewligkeit«, nicht von »Vertrawen« sprach. Andernorts gebrauchte er die Begriffe synonym, in der Erörterung dieser Hauptfrage verzichtete er aber vollständig auf letzteren und setzte ersteren stattdessen häufig mit der »Ainigkeit« synonym.¹⁶⁰ Damit rückte er den Begriff zum einen in die Nähe der »Concordia« und evozierte damit ein wirkmächtiges religiöses wie politisches Einheitsideal.¹⁶¹ In eine andere Bedeutung verschob Erstenberger den Begriff aber in der zitierten Passage, in der er »Vertrewligkeit« mit »amicitia« oder – unter Bezug auf Cicero – »Freundschaftt« gleichsetzte.¹⁶² Damit bewegte sich der Begriff im Bedeutungsfeld der »familiaritas« oder Vertraulichkeit, die deutliche Unterschiede zu Vertrauen aufweist.¹⁶³ Erstenberger kann sich der damit

159 Ebd., S. 193–194.

160 So etwa schon in der Überschrift zur Hauptfrage, ebd., S. 182.

161 Vgl. Schulze, Concordia. Zu Erstenbergers Idee der Reichseinheit Westphal, Freistellung, S. 264–266.

162 Zur Freundschaft bei Cicero vgl. Beryl Rawson, *The Politics of Friendship. Pompey and Cicero*, Sydney 1978, und Horst Hutter, *Politics as Friendship. The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Waterloo 1978, S. 133–174. Zur Freundschaft Oschema, Freundschaft oder amitié. Bernadette Descharmes / Eric Anton Heuser / Caroline Krüger / Thomas Loy (Hg.), *Varieties of Friendship. Interdisciplinary Perspectives on Social Relations*, Göttingen 2011. Guten Überblick über das Feld gibt Kühner, Freundschaft, S. 15–32. Ders. auch zu Freundschaftskonzepten im französischen Adel in der Frühen Neuzeit, ebd., S. 303–323.

163 Vgl. die theoretischen Überlegungen bei Niklas Luhmann, Vertrautheit. Ebenso ders., Vertrauen, S. 20–27. Dort ist Vertrautheit eine Voraussetzung von Vertrauen (und Misstrauen); sie bringt ein Verhältnis zur vorgefundenen Welt zum Ausdruck und kein auf Handlungen gerichtetes Denken. »Sie ist Struktur der Existenz, nicht Struktur der Handlung.« (ebd., S. 23) Vertrautheit richtet sich auf die Vergangenheit (auf die »bekannte Welt«), wohingegen sich Vertrauen auf die Zukunft richtet, auf die Ungewissheit, was geschehen kann und wird.

vollzogenen Verzerrung nicht unbewusst gewesen sein, übersetzte er doch an anderer Stelle Vertrauen aus dem lateinischen ›fides‹, der üblicheren Entsprechung, mit ganz anderen Bedeutungsimplicationen als ›amicitia‹.¹⁶⁴

Erst mit dieser bewussten Verzerrung des Arguments der Freisteller – die selten genug von ›Vertrewligkeit‹, so gut wie nie von ›Freundschaft‹ sprachen – gelang es Erstenberger, ihr Argument ad absurdum zu führen. Im frühneuzeitlichen Diskurs über Freundschaft wurde in der Tat meist von der Notwendigkeit ausgegangen, dass die betreffenden Subjekte einander möglichst ähnlich waren, bis hin zu ihrer Verschmelzung, etwa bei Michel de Montaigne.¹⁶⁵ Freundschaft, so verstanden, erschwerte sich mit der zunehmenden Distanz der betreffenden Individuen, etwa hinsichtlich ihrer Religion. Und auch der Zusammenhang von Vertrauen bzw. Vertrautheit und Freundschaft, den Erstenberger hier postulierte, ist nicht von der Hand zu weisen.¹⁶⁶ Indem sie Vertrautheit schafft, erleichtert Freundschaft Vertrauen. Folglich ist es in diesem Sinn wahr, dass Vertrauen an Unmöglichkeit grenzt, wenn die betreffenden Individuen sich in einem so wesentlichen Merkmal wie der Religion unterscheiden.¹⁶⁷

Zu hinterfragen wäre aber, inwiefern die Einheit in der Religion sich tatsächlich als eine Einheit im Gemüt manifestiert, zumal bis zu einem Grad, wo jegliche Abweichung in Handlung (beten/lästern) oder Haltung (klagen/lachen) gänzlich verschwindet. Selbst wenn es für das durch Montaigne vertretene Ideal weitgehend zutrif, für den zitierten Cicero war das nicht der Fall.¹⁶⁸ Und doch stand Erstenberger mit seinem Verständnis von Vertrauen nicht allein. Der Freiburger Professor Jodokus Lorichius hatte sich 1583 – noch vor Erstenberger – gegen die Freistellung gestellt und ihre theologische Unsinnigkeit nachgewiesen. In seinem Traktat hatte auch er das Argument der Freisteller angegriffen, »das namlich die Freystellung der Religion/ zwischen beyderley Völckern guts und gewisses vertrauen der Gemüther oder hertzen gebäre und erhalte.«¹⁶⁹ Dieses Argument sei nichtig, denn es müsse jeder eingestehen, er könne »keinem recht und von hertzen vertrauen/ den er nit zuvor lieb hab«. Wie könne er aber jemanden lieb haben, der in der Religion anderer Meinung sei? Die Apostel lehrten, dass man mit jenen, die eine andere Religion hatten, keine Gemeinschaft haben solle. »Wie kan er sich dann eim solchen gar vertrauen?«¹⁷⁰

164 Vgl. zum Problem der lateinischen Übersetzung und zum ›fides‹-Begriff Kapitel 2.1.

165 Vgl. Tanja Zeeb, *Die Dynamik der Freundschaft. Eine philosophische Untersuchung der Konzeptionen Montaignes, La Rochefoucaulds, Chamforts und Foucaults*, Göttingen 2011, S. 29–111.

166 Vgl. Misztal, *Trust*, S. 176–191; Hartmann, *Praxis*, S. 430–437; Silver, *Friendship*. Anders Mauelshagen, *Netzwerke*. Zeeb, *Dynamik*, S. 220–227.

167 Vgl. Erstenberger, *Autonomia*, S. 193: »daß Frid und Vertrewligkeit in keinem Regiment mag bestehen noch erhalten werden/ wo man in dem Stuck welches den Menschen vor allen andern dingen hoch angelegen/ mißhellig und unainig ist«.

168 Vgl. Zeeb, *Dynamik*, S. 75–77.

169 Vgl. Jodokus Lorichius, *Religions Fried. Wider die hochschädliche begären und Rathschläg/ von Freystellung der Religion [...]*, Köln 1593, S. 21. Zur Person Stephan Eheses, Jodocus Lorichius, katholischer Theologe und Polemiker des 16. Jahrhunderts, in: ders. (Hg.), *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg/Breisgau 1897*, S. 242–255.

170 Vgl. Lorichius, *Religions Fried*, S. 21.

Im Gegenteil sei der Christ dazu angehalten, seinen Nächsten, der von der rechten Religion abgewichen war, auf den richtigen Weg zurückzuführen, oder ihn, falls dies misslinge, vor das Kirchengewicht zu bringen.

Derwegen/ ob schon die Catholischen/ mit den andern/ die von der H. Römischen Christlichen Kirchen abgewichen/ in weltlichen sachen/ wie auch sie mit uns gemeinschaft halten/ und halten müssen/ So ists doch unmöglich/ das ein rechts und gewiß vertragen der Gemüter under inen sein und erhalten mög werden.¹⁷¹

Auch bei Lorichius wird deutlich, dass letztlich unterschiedliche Vertrauensbegriffe ins Feld geführt wurden. Erstenberger betonte den Aspekt der Vertrautheit bis zu einem Grad, an dem Vertrauen obsolet wurde. Die Möglichkeit von Vertrauen in einer Freundschaft, deren Ziel auf Verschmelzung angelegt ist, verringert sich mit dem Grad der Perfektionierung der Freundschaft: Bei absoluter Verschmelzung ist kein Vertrauen mehr notwendig, die durch die Existenz des ›alter ego‹ in die Welt gebrachte Unsicherheit verschwindet, löst sich auf in Vertrautheit.¹⁷² Dies war aber nicht der Sinn, den die protestantische Argumentation dem Wort ›Vertrauen‹ beilegte. Für seine Notwendigkeit war die konfessionelle Differenz erst der Anlass und die durch die Existenz eines »grundlegenden Dissenses« entstandene Unsicherheit erst der Grund für die Notwendigkeit des Vertrauens.¹⁷³ Die Protestanten forderten Vertrauen, *weil* man unterschiedlicher Meinung war; Erstenberger forderte Gleichheit der Meinungen, *damit* Vertrauen möglich war. Das Paradox lag nicht in der protestantischen Argumentation, sondern in unterschiedlichen Ansichten über die Natur des Vertrauens.

Es erübrigt sich, zu entscheiden, welche Auslegung die richtige ist. Sicherlich war es eher unüblich, Vertrauen so zu denken wie Erstenberger oder Lorichius: Die allgegenwärtige Warnung des ›Traw, (aber) Schaw Wem‹ verweist gerade auf die dem Vertrauen inhärente Gefahr, das Risiko, enttäuscht zu werden, auch jenseits der Frage der Religionszugehörigkeit. Da beide Ansichten auf konfessionellen Mentalitäten beruhen, muss die Frage unentschieden bleiben. Anlass für die vertretene Meinung war nicht die Auffassung von Vertrauen, sondern die Perspektivierung auf unterschiedliche Zielvorstellungen hinsichtlich der religiösen und politischen Situation im Reich. Wo auf katholischer Seite die Idee politischer *und* religiöser Reichseinheit (›concordia‹) hochgehalten wurde, ging es auf protestantischer Seite um eine politisch moderierte Organisation der ›discordia‹.¹⁷⁴ Erstenbergers Auseinandersetzung mit dem Argument der Freisteller zeigt aber, dass sich Vertrauen und Misstrauen als Begriffe für die Verhandlung politischer und konfessioneller Koexistenz etabliert hatten.

171 Vgl. ebd., S. 22.

172 Hartmann, Praxis, S. 433: »Die im wörtlichen Sinne totale Vertrautheit mit dem anderen hingegen lässt die Möglichkeit eines Vertrauens verblassen.« Vgl. auch die Verschmelzungsrhetorik Montaignes, beschrieben bei Zeeb, Dynamik, S. 78–91, hier gibt es kein wirkliches alter ego, sondern einen Geist in zwei Körpern, ebd.

173 Vgl. Schulze, Concordia, hier S. 51.

174 Vgl. zu den unterschiedlichen Einheitsvorstellungen abermals Schulze, Concordia.

3.4. Misstrauen als Chiffre religiöser Differenz nach 1555

Was war gemeint, wenn im Reich nach 1555 von ›Vertrauen‹ und von ›Missvertrauen‹ die Rede war? Die Begriffe tauchten in manchen diskursiven Konstellationen mit einer solchen Häufigkeit auf, dass Alexander Schmidt Vertrauen für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts als »zentralen diskursorganisierenden Begriff« bezeichnet hat. Doch hat er nicht präzisiert, welche Diskurse der Begriff organisierte.¹⁷⁵ Tatsächlich fällt aber auf, dass die Begriffe in spezifischen Konstellationen auftauchen. Sie lassen sich als (politische) Diskussionen um religiöse Differenz und politische Koexistenz charakterisieren. Es sind diese Diskurse, auf die Winfried Schulze in seinem Aufsatz über ›Concordia, Discordia, Tolerantia‹ verwiesen hat.¹⁷⁶ Mit einer begriffs- und ideengeschichtlichen Analyse hat er auf die Bedeutung hingewiesen, die einem veränderten Verständnis von ›Concordia‹ im Reich nach 1555 zukam: Angesichts des Verlustes einer allumfassenden ›Concordia‹, die sowohl eine politische wie eine religiöse Einigkeit meinte, entwickelten sich abgestufte, in ihrer Reichweite geringere Bedeutungen. So unterschied Schulze neben der umfassenden ›Concordia‹ der vorreformatorischen Zeit eine ›Concordia‹, die sich auf innerkonfessionelle Einigkeit beschränkte, und eine politische ›Concordia‹, die die religiöse Wahrheitsfrage bewusst ausklammerte und die in Passau 1552 und Augsburg 1555 zur politischen Grundlage des Reiches wurde.

Unklar blieb bei Schulze, ob der Tatbestand einer anders gedachten ›Concordia‹ auch einen anderen Begriff erforderte, und wenn ja, welcher dies war. Die Diskussionen um einen politischen Frieden zwischen den Konfessionen im Reich, einen Frieden, der die kirchliche Einheit bewusst ausschloss, zeigen, dass es eine Vielzahl von begrifflichen Angeboten gab, um diesen Tatbestand auf den Punkt zu bringen. Frieden, Ruhe oder Einigkeit waren solche Begriffe. Die obigen Ausführungen haben aber gezeigt, dass Vertrauen der üblichere Begriff war, um den Sachverhalt präzise zu fassen und von anderen Vorstellungen abzugrenzen und um die Erfahrung des Verlustes einer umfassenden ›Concordia‹ mit einer positiven Konnotation zu versehen. Es war kein Zufall, dass mit den Lutheranern gerade jene Stände mit dem Begriff hantierten, die diesen nur politischen Frieden durchsetzen und erhalten wollten. Und es war andersherum kein Zufall, dass jene Stände, die an der Vorstellung der alten ›Concordia‹ festhielten, selten so über den Religionsfrieden sprachen. Erstenberger macht deutlich, wo die Differenzen lagen: Für die protestantische Argumentation in der Freistellungsdebatte war Vertrauen Ausdruck einer neuen Ordnung, die in der Aufgabe alter Einheitsvorstellungen zugunsten eines politischen Friedens bestand. Erstenberger aber blieb, wie viele Katholiken, der

¹⁷⁵ Vgl. Schmidt, Vaterlandsliebe, S. 277. Vgl. zur weiteren Einbettung der Beobachtung ebd. S. 270–283. Hier verortet Schmidt Vertrauen als Begriff zwar in einen irenischen Zusammenhang, liefert aber keine darüber hinausgehende Einordnung des Begriffes in einzelne Diskussionsstränge.

¹⁷⁶ Vgl. Schulze, Concordia.

vorreformatorischen Einigkeit verhaftet; das war es, worin sich sein Verständnis von ›Vertrauen‹ von dem der Protestanten unterschied, das war, wenn es nach ihm ging, des Wortes richtiger »Verstand«.

Der Diskurs um Vertrauen und Misstrauen im Reich fand Mitte der 1580er Jahre kein Ende. Allenfalls erreichte er ein neues Stadium. Die obigen Ausführungen dienten dazu, die Bedeutung der Begriffe im Zusammenhang mit konkreten politischen Diskussionen zu zeigen. Dabei wurde deutlich, dass sich ursprünglich klare Verwendungsweisen schnell entgrenzten und sich die Begriffe vom sachlichen Argument zum politischen Kampfbegriff wandelten. In welcher Form und mit welchen Konsequenzen das geschah, wird in Kapitel 5 analysiert. Hinsichtlich der beschriebenen Zusammenhänge darf aber der Hinweis nicht fehlen, dass sich auch diese Diskussionen über ihren eigentlichen ›Ort‹ hinaus fortsetzten. Dafür sorgte die Fortführung einzelner Argumentationsstränge in den Auseinandersetzungen um den Geistlichen Vorbehalt in den 1580er und 1590er Jahren, dafür sorgte aber auch die Rezeption der Schriften Schwendis und Erstenbergers. Die Freistellung verschwand nach 1582 zwar weitgehend von der Bühne des Reichstages, als grundsätzliches Problem blieb sie aber bestehen und sorgte für erhebliche Konflikte, wie im Kölner Krieg und im Straßburger Kapitelstreit, in denen das Vertrauensargument darum ebenfalls auftauchte.¹⁷⁷ Zum anderen beschränkte sich die Wirkung der Ideen Schwendis nicht auf das Umfeld, in dem sie entstanden. Lange nach seinem Tod wurden seine Gutachten wieder abgedruckt, seine Ideen in reichsständischen Korrespondenzen noch Jahrzehnte später aufgenommen.¹⁷⁸ Diese Rezeption verstärkte sich genau dann, als in den sogenannten Compositionsverhandlungen die alten Probleme des Religionsfriedens erneut – jedoch in anderer Zuspitzung – zur Debatte standen.¹⁷⁹

Schließlich war auch die *Autonomia* Erstenbergers kein Schlusspunkt einer Debatte. Sie war es, die die Diskussion um die Freistellung in eine Öffentlichkeit hob, die über das Forum des Reichstages hinausreichte. Die Art, wie Erstenberger in der *Autonomia* mit den Argumenten der Freisteller umsprang, führte unter den Reformierten zu großer Unruhe. Verschiedentlich bemühten sich protestantische Fürsten nach 1586 um ein Verbot des Buches oder eine offizielle Gegendarstellung aus protestantischer Sicht. Im Mai 1593 schlug Ludwig von Württemberg dem Kurfürsten von Brandenburg, Johann Georg, eine Verdammung dieses und anderer katholischer Bücher vor, doch lehnte Johann Georg dies ausdrücklich ab.¹⁸⁰ Eine Gegendarstellung kam auch in den Folgejahren nicht zustande. Schon einige Jahre zuvor hatte sich Kurfürst Johann Casimir von Pfalz-Simmern für eine offene Beschwerde über das Buch bei Kaiser Rudolf II. eingesetzt: Bei einem Treffen mit Kurbrandenburg und Kursachsen im Frühjahr 1590 kam auch die *Autonomia* zur Sprache.

¹⁷⁷ Vgl. etwa Schnurr, Religionskonflikt, S. 249 f.

¹⁷⁸ Vgl. Lazarus von Schwendi, Consilium oder Bedenken [...], Frankfurt 1612. Noch 1614 wurde Lazarus Schwendi als wichtige Referenz genannt, vgl. bspw. SächsHStA Dresden, Loc. 10214/4, Fol. 76–85.

¹⁷⁹ Vgl. Kapitel 7.

¹⁸⁰ Vgl. Lossen, Streitschriften, S. 139 und S. 167.

Beklagt wurde etwa die katholische Behauptung, Passauer Vertrag und Religionsfrieden seien »dem andern theyl mit gewalt abgetrungen worden, undt sie [die katholischen Reichsstände, H.Z.] derwegen solches zuhalten nicht schuldig«. ¹⁸¹ Daneben wurde die *Autonomia* eines eigenen Beschwerdepunktes gewürdigt, habe ihr Verfasser sich doch erlaubt, die Frage, ob die Augsburgische Konfession im Reich zugelassen sei, nicht nur zu stellen, sondern »in partem negativam zuschließen, sich angemast«. Außerdem seien alle gegen den Religionsfrieden vorgebrachten Argumente »in angeregtem buch durch und durch viel gröber und unverschamter als zuvor vielleicht nie beschehen an: und ausgeben worden«. ¹⁸² Daher bitte man den Kaiser, die Identität des Dichters zu klären, ihn »mit allen ungnaden als einen zerstörer des gemeinen friedens ernstlichen straffen« und das Buch zu verbieten, »uff daß wir im werck spüren möchten, daß Ire Mtt: ob solcher zerrüttung undt famosbüchern kein gefallens trügen, sonder daß Reich, deßen Stendt und underthanen bey Rhue zerhalten gedechten.« ¹⁸³

So sah man nun in der *Autonomia* selbst eine Ursache von Misstrauen im Reich; durch die Vorhaben der Katholiken, die die Geltung des Religionsfriedens in Frage stellten, sei jedenfalls »keine verträwligkeit zu erhalten, sonder das widerspiel leztlich entstehn müste«. ¹⁸⁴ Die kurfürstlichen Räte, die diese Zeilen zu Papier brachten, wussten noch nicht, wie Recht sie mit ihren Einschätzungen behalten würden.

181 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10735/7, Kurpfälzer Entwurf für eine Gesandtschaftsinstruktion (Konzept), Fol. 43–68, hier Fol. 46.

182 Vgl. ebd., Fol. 49.

183 Ebd., Fol. 50.

184 Ebd., Fol. 47.

4. Politische Praktiken des Vertrauens

In diesem Kapitel geht es um Vertrauen als Grundlage politischen Handelns. In welcher Form und auf welche Weise, so die zentrale Frage, sind bestimmte Vorstellungen von Vertrauen in den Entwürfen politischen Handelns von Fürsten in den Jahrzehnten um 1600 wirksam? Der Bereich politischen Handelns ist dabei weit gefasst: Es geht zunächst um die Frage, welche Normen – wie die Ehre – politisches Handeln prinzipiell vorstrukturieren. Außerdem wird der gesamte Bereich politischer Korrespondenzen als eine Form politischen Handelns betrachtet: Der Briefwechsel zwischen einzelnen Fürsten ist nicht allein Ausdruck, sondern wesentliches Gestaltungsmittel politischer Beziehungen. Welche Regeln müssen beachtet, welche Worte müssen gewählt werden, wenn die Herstellung von Vertrauen das Ziel ist? Und schließlich gehört auch der Bereich des aktiven politischen Entscheidungshandelns in dieses Kapitel. Gab es stabile Parameter, nach denen ein Fürst antizipieren konnte, welche Reaktionen – etwa in Form eines gesteigerten Misstrauens – seine Entscheidungen hervorrufen würden?

Der erste Blick gilt der Person des Fürsten. Fürstliches Handeln ist in ein Geflecht aus normativen Vorstellungen eingebunden und unterliegt einer Vielzahl von Regeln. Unter den zeitgenössischen Tugendkatalogen finden sich dabei immer auch Empfehlungen, die die Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit des Fürsten betreffen. Hinter der offenkundigen Orientierung an Ehre und Reputation verbergen sich aber auch weniger explizite, stärker praxisorientierte Verhaltensformen. Zu diesen gehört das in diesem Zusammenhang bisher nicht untersuchte Ideal ›Trauen und Glauben‹. Im Sinne einer sozialen Währung bezeichnet es den Kredit einer Person im gesellschaftlichen Verkehr; für den Fürsten hingegen bezeichnet es auch eine Währung politischer Art, die politisches Handeln zugleich ermöglicht wie auch beschränkt. Von der Person des Fürsten erfolgt anschließend ein Schwenk auf die Beziehung zwischen Fürsten. Sie, die sich selten persönlich treffen, benötigen vor dem Hintergrund sich wandelnder politischer Konstellationen ein Mittel, sich des anderen zu versichern. Ihr Briefverkehr ist daher ein wichtiges Gestaltungsmittel ihrer Beziehung: Sowohl durch seine Formen als auch durch seinen Inhalt arbeitet er stets an der Herstellung und Aufrechterhaltung ›guter Correspondenz‹, ein Ausdruck, der in diesem Kontext nicht zufällig weitgehend synonym zu Vertrauen gebraucht wird. Schließlich stellt sich drittens die Frage, auf welche Weise Vertrauen politischem Handeln im engeren Sinne handlungsleitend zugrunde liegt. Auch wenn hierbei überwiegend situativ entschieden wird, so lässt sich doch mit der Idee konfessioneller Unparteilichkeit ein Maßstab identifizieren, nach dem politisches Handeln zielsicher als vertrauenswürdig oder als verdächtig geordnet werden kann und geordnet wird.

4.1. ›Trauen und Glauben‹

Fürstliches Handeln um 1600 im Heiligen Römischen Reich war – bei aller Kontingenz – an Normen orientiert. Von der eigenen Person über die unmittelbare Umgebung bis hin zu Haus und Dynastie bestimmte eine Vielzahl dieser Normen, im Rahmen welcher Möglichkeiten politisches Handeln stattfinden konnte. Die Spielräume in der Praxis waren sicher groß; das ändert nichts daran, dass politisches Handeln, wo es etwa der Rechtfertigung bedurfte, anschlussfähig an akzeptierte Normen sein musste.¹ Wenn es unter diesen Normen einen gemeinsamen Nenner gibt, dann die Ehre des Fürsten. Eine Fülle politischer Tugendlehren, von Machiavelli bis Melchior von Osse, belegt dabei, dass eine Reihe von Tugenden in diesen Kanon gehörte, die auf Verlässlichkeit des Fürsten abzielten. Seine Vertrauenswürdigkeit, gleichgültig ob aufrichtig vorhanden oder kunstvoll inszeniert, bildete so einen wichtigen Teil seiner Reputation. Wendet man den Blick von den Fürstenspiegeln auf weniger normative Quellen wie politische Korrespondenzen, dann bestätigt sich die Rolle der Reputation. Zugleich gerät eine Norm in den Blick, die im gesellschaftlichen Verkehr in rechtlichen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen auftaucht: ›Trauen und Glauben‹. Sie bezeichnete den allgemeinen politischen Kredit einer Person und diejenige Norm, nach der sich Vertrauen und Misstrauen im politischen Verkehr aus Sicht der Zeitgenossen zuverlässig bestimmen ließen: Verlässlich war, wer ›Trauen und Glauben‹ besaß; wer es nicht besaß, oder wessen ›Trauen und Glauben‹ verdächtig war, der verdiente kein Vertrauen. In der Erhaltung von ›Trauen und Glauben‹ manifestierte sich daher politisches Handeln, das von einer zeitgenössischen Vorstellung von Vertrauen geleitet wurde.

›fides‹ und ›veritas‹ in den politischen Tugendlehren

Der mittelalterliche und frühneuzeitliche Fürsten- oder Regentenspiegel offenbart eine reiche Fülle an Verhaltensmaßstäben und -idealen, die den Fürsten, sofern er ihnen entsprach, zu einer politischen Person machten, der man vertrauen konnte. Bezeichnend

¹ Das Verständnis von politischer Norm, das hier zugrunde liegt, stützt sich auf die Überlegung Winfried Schulzes, dass Normen als Leitbegriffe »für das Verständnis historischer Gesellschaften« von großer Bedeutung sind. »Aus Begriffen dieser Art lassen sich ganze Normensysteme zusammenstellen, die uns in idealtypischer Weise über jene Verhaltensweisen Auskunft geben können, die als legitim, erwünscht, sozial nützlich angesehen wurden.« Vgl. Winfried Schulze, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, München 1987, hier S. 9. Ähnlich sieht Volker Seresse politische Normen und stellt sie in den Zusammenhang begriffs- und argumentationsgeschichtlicher Herangehensweisen, vgl. Volker Seresse, *Politische Normen in Kleve-Mark während des 17. Jahrhunderts. Argumentationsgeschichtliche und herrschaftstheoretische Zugänge zur politischen Kultur der frühen Neuzeit*, Epfendorf/Neckar 2005, besonders Kapitel 3, S. 84–99. Als früher Ideengeber für diese Herangehensweise darf Paul Münch gelten, vgl. ders., *Grundwerte der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft? Aufriß einer vernachlässigten Thematik*, in: Winfried Schulze (Hg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München 1988, S. 53–72.

ist jedoch zunächst, dass sich die Frage des Vertrauens im Rahmen dieser Literatur nicht explizit stellte. Das hängt damit zusammen, dass die Fürstenspiegel in erster Linie den Themenkomplex der Herrschaft thematisierten, mithin also asymmetrische Machtbeziehungen. Diese Beziehungen wurden nicht als solche begriffen, die auf Vertrauen angewiesen waren, allenfalls und lediglich am Rande als solche, die von gegenseitigem Vertrauen profitieren konnten.² In der Forschung ist diese Tatsache als Ursache dafür gewertet worden, dass Vertrauen für die politische Kultur und die Ideengeschichte von Fürstenherrschaft und Absolutismus auf dem Kontinent keine Rolle gespielt und auch in den politischen Wortschatz des Reiches keinen Eingang gefunden habe. Stattdessen habe sich diese Frage erst im Rahmen der konstitutionellen Entwicklungen im England des 17. Jahrhunderts gestellt, namentlich bei Hobbes und Locke. Obwohl auch diese Machtbeziehungen asymmetrisch waren, habe sich dort durch stärkere parlamentarische Partizipation und über die Idee des Gesellschaftsvertrages die Vorstellung gegenseitigen Vertrauens zu einer politischen Idee im engeren Sinne entwickelt.³

Diese Interpretation übersieht, dass es auch auf dem Kontinent politische Konstellationen gab, die die Frage des Vertrauens virulent werden ließen. Schon Machiavelli thematisierte etwa den Fürsten in seiner Interaktion mit anderen Fürsten und beschrieb damit eine, wenn man so will, Interaktion auf Augenhöhe, die im *Principe* Treue und Redlichkeit als Themenkomplexe auftauchen ließ.⁴ Bodin folgte diesem Beispiel mit seinen Ausführungen über die Festigkeit von Bündnissen und Verträgen zwischen Fürsten.⁵ Hier, wo Politik nicht allein als Herrschaft, sondern auch als Interaktion begriffen wurde, stellten sich folglich die Fragen von Glaubwürdigkeit, Verlässlichkeit und Bündnistreue durchaus.⁶ Ähnliches gilt für das Heilige Römische Reich, wo die Interaktionen der Territorialfürsten sich nicht oder nicht primär über klare Machthierarchien beschreiben lassen und wo das politische Funktionieren des Gesamtkörpers in hohem Maße in der Kooperation der Einzelnen bestand. Wann immer vor diesem Hintergrund der Fürst in einer Gesellschaft von Fürsten thematisiert wurde, gibt es dementsprechend vielfach Hinweise auf das Problem der Vertrauenswürdigkeit.

² Vgl. die Belege bei Seresse, Normen, S. 140 ff. Seresse untersucht mit den Beziehungen zwischen Fürst und Landständen eine asymmetrische Herrschaftsbeziehung. Einschlägiger für die Beziehung des Herrschers zu den Untertanen ist sicherlich die Treue, die Seresse an anderer Stelle diskutiert, ohne jedoch die semantisch und sachlich nah beieinander liegenden Begriffe Treue und Vertrauen in einen Zusammenhang zu stellen. So wäre zu fragen, welche Norm in der Benennung und Aushandlung asymmetrischer Machtbeziehungen überwiegt.

³ Diese Interpretation findet sich vor allem in Aufsätzen von Ute Frevert, vgl. etwa dies., Vertrauen, S. 20–35.

⁴ Vgl. Niccolò Machiavelli, *Il Principe / Der Fürst*. Italienisch/Deutsch. Herausgegeben von Philipp Rippel, Stuttgart 1986, insbesondere Kapitel 18: »Inwiefern Fürsten ihr Wort halten müssen«.

⁵ Vgl. Jean Bodin, *Sechs Bücher über den Staat*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, 2 Bände, München 1981–1986, hier Band 2, Kapitel 6.

⁶ Vgl. zu diesem Themenkomplex aus ideengeschichtlicher Perspektive die Arbeiten von Peter Schröder, *Sine fide nulla pax – Überlegungen zu Vertrauen und Krieg in den politischen Theorien von Machiavelli, Gentili und Grotius*, in: Marco Formisano / Hartmut Böhme (Hg.), *War in Words. Transformations of War from Antiquity to Clausewitz*, Berlin/New York 2011, S. 37–60, sowie ders., *Taming the Fox and the Lion – Some Aspects of the Sixteenth-Century's Debate on Inter-State Relations*, in: Olaf Asbach / Peter Schröder (Hg.), *War, the State and International Law in Seventeenth-Century Europe*, Farnham u. a. 2010, S. 83–102.

Der Blick auf die Gattung der Fürstenspiegel ist deshalb vielversprechend, weil hier, im Gegensatz zu eher staatsrechtlichen Betrachtungen, der Fokus vielfach auf ethischen und moralischen Kategorien lag, der Staat also nicht vom Recht, sondern von der Person des Fürsten aus betrachtet wurde.⁷ Dabei speiste sich der Tugendkanon der Fürstenspiegel des 16. Jahrhunderts sowohl aus christlichem Erbe wie aus klassisch-antiken Ideen. Während der Humanismus für eine Orientierung an klassischen Texten sorgte, darunter prominent Ciceros *De Officiis*, führte der Einfluss der Reformation seit den 1530er Jahren zu einer Hinwendung zur Bibel. Wesentliches Ziel der Ratgeber war die Anleitung und Stilisierung des Fürsten zu einem Vorbild für seine Untertanen und Nachkommen und zur bestmöglichen Verwaltung seines Territoriums.⁸ Dabei arbeiteten die meisten Fürstenspiegel formal mit der Darstellung von Exempla aus Bibel und Historie gleichermaßen und standen damit ganz in der Tradition der ›historia magistra vitae‹. Prägend war für das 16. Jahrhundert das Vorbild der *Institutio Principis Christiani* des Erasmus, der für sein Traktat über die Fürstenerziehung biblische und historische Exempla verwendete und sich gegen die moralische Doppelbödigkeit wandte, die Machiavelli kurz zuvor im *Principe* verhandelt hatte. Wenn insgesamt in der Gattung sowohl streng systematische als auch konkret handlungspraktische Erörterungen eher selten waren, neben Exempeln auch eine Reihe klassischer Topoi vertreten waren, dann schränkt dies den Quellenwert der Fürstenspiegel hinsichtlich politischen Handelns stark ein. Dennoch verraten die Ideale viel über zeitgenössische normative Ansichten vom idealen Fürsten.

Zum Tugendarsenal des idealen Fürsten gehörten Treue (›fides‹), Wahrhaftigkeit (›veritas‹) und Beständigkeit (›constantia‹).⁹ Sie alle bilden ersichtlich eine wesentliche Grundlage für die Glaub- und Vertrauenswürdigkeit des Fürsten. »Proprium est Principis«, schrieb Jakob Omphalius in seinen zwei Büchern *De officio et potestate Principis* von 1550, »sine ullis ambagibus commoveri veritate.«¹⁰ Der in der Verbindung von Herrscherethik und Fürstenrechtslehre gewiss besondere, hinsichtlich der verhandelten Motive aber typische Fürstenspiegel verband eine humanistische Prägung mit dezidiert antimachiavellistischen Pointen.¹¹ So betonte Omphalius neben der ›veritas‹ die Notwendigkeit der ›constantia‹ und widmete diesem Thema zwei Kapitel seiner Lehre. In aller Klarheit akzentuierte er zudem die zentrale Position fürstlicher ›fides‹. »Pincipis esse, omnibus in rebus datam

7 Vgl. Bruno Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, München 1980, S. 22 ff. Die folgenden Ausführungen zum Fürstenspiegel beruhen auf Singer. Daneben Hans-Otto Mühleisen / Theo Stammen (Hg.), *Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Studien zum Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1990, sowie Hans-Otto Mühleisen / Theo Stammen / Michael Philipp (Hg.), *Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. und Leipzig 1997.

8 Singer, *Fürstenspiegel*, S. 25.

9 Vgl. auch Michaela Bautz, *VIRTUTES. Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*, Berlin 1999.

10 Vgl. Jakob Omphalius, *De officio et potestate Principis in Republica bene ac sancte gerenda, libri duo*, Basel 1550, S. 40.

11 Zu Omphalius Ingmar Ahl, *Humanistische Politik zwischen Reformation und Gegenreformation. Der Fürstenspiegel des Jakob Omphalius*, Stuttgart 2004, sowie knapp Singer, *Fürstenspiegel*, S. 96–97.

fidem servare.«¹² Stets sei der Fürst verpflichtet, seinen Zusagen aufrichtig und beständig zu entsprechen, denn die Konsequenzen seien sowohl für das Gemeinwesen wie auch für seine Person nachteilig. Bezeichnend ist, dass Omphalius ganz selbstverständlich den Zusammenhang mit der Ehre herstellte: »Princeps datam fidem violans, indignus est omni honore.«¹³ Diese klassische Motivik findet sich auch bei anderen Autoren des 16. Jahrhunderts. Bruno Singer hat in seiner Überblicksstudie einen Katalog an wiederkehrenden Tugenden zusammengestellt, zu denen er auch ›fides‹ und ›veritas‹ zählt.¹⁴ Er stützt sich dabei auf das Studium einer langen Reihe von Fürstenspiegeln vom mittleren 15. bis ins frühe 17. Jahrhundert. Immer wieder, so zeigt der Überblick, tauchten Treue und Wahrhaftigkeit für sich oder im Zusammenhang auf.

In seinem berühmten ›politischen Testament‹ ging der kursächsische Rat Melchior von Osse auch auf die Herrschertugenden ein, zu denen er zählte, dass ein Fürst »guten glauben halte«.¹⁵ Die Notwendigkeit dafür deutete er sowohl rechtlich als auch ethisch, bezog sich etwa auf die »rechtslehrer«, wenn er darauf hinwies, dass nicht nur die Fürsten, sondern auch die Kaiser gegebenen Zusagen verpflichtet waren.¹⁶ Dagegen standen ethische Vorstellungen im Vordergrund, wenn er vor der abschreckenden Wirkung gebrochenen Glaubens warnte und darauf hinwies, dass nicht allein »dem hern sondern auch land und leuten merklicher nachteil erfolgen kan.«¹⁷ Schließlich fehlte nicht der Hinweis auf den engen Zusammenhang mit der fürstlichen Ehre: Es sei, so Osse, »aller schade am gut weniger zu achten dan der wenigste nachteil an ehr, leumat [= Leumund, H.Z.], gutem glauben und geruchte.«¹⁸ Zwei Jahrzehnte später fasste Konrad Heresbach die beiden Tugenden der ›fides‹ und der ›veritas‹ unter einer gemeinsamen Überschrift zusammen. Er tat dies charakteristischerweise unter Verweis auf die klassische Passage aus Ciceros *De Officiis*, die oft in diesem Zusammenhang zitiert wurde und die relevanten Tugenden zusammenband: »Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas.«¹⁹ Nicht nur, aber auch mit Blick auf die Gerechtigkeit – eines der Ziele fürstlicher Herrschaft – bildete ›fides‹ die ethische Grundlage. Diese bestand in der Beständigkeit und Wahrheit der Zusagen und Übereinkünfte.

12 Vgl. Omphalius, *Officio*, S. 37.

13 Vgl. ebd.

14 Vgl. Singer, *Fürstenspiegel*, S. 31.

15 Vgl. Melchior von Osse, *Politisches Testament*, in: Oswald Artur Hecker (Hg.), *Schriften Dr. Melchiors von Osse*. Mit einem Lebensabriss und einem Anhang von Briefen und Akten, Leipzig und Berlin 1922, S. 259–475, hier S. 334; der eigentliche Titel der Schrift, die aus den Jahren 1555/1556 datiert und dem Kurfürsten August zugewidmet ist, lautet »Welchergestalt ein cristliche obrigkeit ingemein in irem regiment mit gots hulfe ein gotselige, weisliche, vornunfftige und rechtmelßige justicien erhalten kann.« Vgl. neben den einleitenden Worten Heckers zu Osse auch Singer, *Fürstenspiegel*, S. 102–106.

16 Vgl. Osse, *Testament*, S. 335.

17 Vgl. ebd., S. 335.

18 Vgl. ebd., S. 335 f.

19 Siehe Marcus Tullius Cicero, *De officiis*. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann, Stuttgart 1976, S. 22. Vgl. die Verwendung bei Konrad Heresbach, *De educandis erudiendisque Principum Liberis* [...], Frankfurt a. M. 1570, S. 52 f.; zu Heresbach Singer, *Fürstenspiegel*, S. 118–121.

Auch der Jurist und sächsische Rat Johann Lauterbach, um ein letztes Beispiel zu nennen, beschäftigte sich in seinem Fürstenspiegel *Princeps Christianus* von 1598 ausführlich mit der Frage der ›fides‹ bzw. ›veritas‹.²⁰ Das Werk war dem kursächsischen Administrator Herzog Friedrich Wilhelm und seinem Mündel, dem späteren Kurfürsten Christian II., gewidmet. Das neunte Kapitel beschrieb, dass »in Principe fidem magnopere requiri.«²¹ Bedeutsam ist nach Singer, dass hierbei die antiken Exempel hinter zeitgenössische Geschichte(n) zurücktraten. Tatsächlich wurde die Bedeutung der Tugend der ›fides‹ neben biblischem Schriftgut auch an Beispielen aus der Geschichte des Hauses der Albertiner entwickelt. Besser als jene, die Lüge und Simulation für ein Mittel der Politik ansähen, so Lauterbach, habe es der biblische König David gehalten, »qui cum innocentiam suam coram DEO testaretur, dicit se animo simplici esse«.²² Besonders den Fürsten gebühre, abermals klang Cicero an, »constantia dictorum«.²³ Zugleich wandte sich Lauterbach gegen die Formel des »nescit regnare qui nescit simulare«, eine politische Weisheit, die im 17. Jahrhundert den Rang eines Topos in den Schriften zur Staatsräson einnahm.²⁴ Daneben ließ Lauterbach nicht unerwähnt, dass die Deutschen einen besonderen Anspruch auf die Tugend der ›fides‹ genossen und charakterisierte schließlich das Lehnsverhältnis der Fürsten als ein Vertrauensverhältnis, das durch den Eid Bekräftigung erfahre. Der wichtigste Imperativ für den Fürsten blieb: »Fidem proinde sancte colendam esse scias & observandam, etiam hosti, multo magis subditis.«²⁵ Neben den Fürstenspiegeln nahmen diese Tugenden auch einen Platz in anderen Gattungen politischer Ratgeberliteratur ein, darunter politische Testamente. So hinterließ August von Sachsen seinem Sohn Christian die Verhaltensregel: »Stehet einem Regenten wol und rühmlichen an, wan er wahrhaftig ist, das er das was er zusage halte.«²⁶

Eine besondere Rolle für die Reputation des Fürsten hatte neben einzelnen Tugenden weiterhin die innere Organisation seiner Herrschaft, namentlich die Auswahl seiner Berater und Geheimen Räte. Eine Vielzahl von Fürstenspiegeln widmete diesem Themenkomplex lange Passagen, wobei sich das enorme Interesse auch aus der Tatsache speiste, dass viele der Verfasser genau diese Position am Fürstenhofe einnahmen oder anstrebten.²⁷ Interessant ist hierbei zunächst, dass im Verhältnis zwischen Fürst und

20 Vgl. Johann Lauterbach, *Princeps Christianus/ vel/ Simulacrum Saxonicum [...]*, Leipzig 1598. Vgl. dazu Singer, *Fürstenspiegel*, S. 141–143.

21 Vgl. Lauterbach, *Princeps*, S. 100ff.

22 Ebd., S. 100.

23 Ebd., S. 101.

24 Vgl. Adrianna E. Bakos, ›Qui nescit dissimulare, nescit regnare‹: Louis XI and Raison d'état during the Reign of Louis XIII, in: *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), S. 399–416.

25 Vgl. Lauterbach, *Princeps*, S. 101. Im Buch über den Krieg im Rahmen des Regentenbuches vertritt auch Lauterbeck die Ansicht, dass Zusagen selbst den Feinden zu halten sind. Strafe ist bei Lauterbeck nicht in erster Linie der Verlust der Ehre, sondern Strafe Gottes. Vgl. Georg Lauterbeck, *Regentenbuch*, Leipzig 1556, 3. Buch, Kapitel 5 und 11. Dazu Michael Philipp, *Das ›Regentenbuch‹ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte im Konfessionellen Zeitalter, Augsburg 1995.

26 Vgl. Sächsische Landesbibliothek Dresden, Mscr.Dresd.C.49, Fol. 447–451, hier Fol. 447. Vgl. zur Gattung der Fürstentestamente Susan Richter, *Fürstentestamente der Frühen Neuzeit*. Politische Programme und Medien intergenerationaler Kommunikation, Göttingen 2009, S. 197–226.

27 Vgl. Ahl, *Politik*, S. 229.

Rat das Problem des Vertrauens bzw. der Treue immer wieder explizit adressiert wurde. Tatsächlich ist offensichtlich, dass in der potentiellen Abhängigkeit des Fürsten von guten Beratern zugleich Chance und Gefahr lag, und die Betonung des einen oder anderen variierte sehr stark nach Anlage der jeweiligen Fürstenspiegel und dem Temperament des Autors. Für ein vertrauensvolles Verhältnis kam es einerseits auf die Qualitäten der betreffenden Person an, die gottesfürchtig und loyal sein sollte,²⁸ andererseits hatte auch die Arbeitsorganisation Einfluss auf die Möglichkeit des Fürsten, seinen Räten zu vertrauen. Melchior von Osse schlug vor, sich keinesfalls auf einen Rat zu verlassen, sondern die Räte durch Kollegialität gegenseitiger Kontrolle auszusetzen.²⁹

Allgemeinen Vorbildcharakter, mindestens für die protestantische Tradition, hatte hier die für die protestantische Obrigkeitslehre grundlegende Auslegung des Psalms 101 durch Martin Luther. In seinen Überlegungen zum sechsten Vers des Psalms – »Meine Augen sehen nach den treuen im lande/ das sie bey mir wonen/ Und habe gerne frome diener«³⁰ – hatte Luther den Fürsten die sorgfältige Auswahl der Diener empfohlen. Bis ins 17. Jahrhundert wurde diese entlang des Ideals politischen Vertrauens argumentierende Deutung für den lutherischen Fürstenspiegel prägend, so in der neuerlichen Auslegung des Psalms durch Polycarp Leyser am Ende des 16. Jahrhunderts.³¹ Obwohl sich hier im Verhältnis zwischen Fürst und Rat ein interessantes und spannungsreiches Feld eröffnet, kann sich die Arbeit diesem Aspekt nicht eingehender widmen.³² Doch die Auswahl der Räte hatte, von der voraussetzungsreichen Beziehung zwischen Fürst und Rat abgesehen, Konsequenzen für die fürstliche Reputation, denn die kluge Auswahl von Beratern hatte Einfluss auf die Wahrnehmung der fürstlichen Politik durch andere. Ersichtlich ist das dort, wo der Fürst in der Ausübung seiner Herrschaft gänzlich von seinen Räten abhing. Da sie es waren, die seine Politik gestalteten, hing seine Vertrauenswürdigkeit

28 Jakob Wimpfeling nennt einen klassischen Kanon an Tugenden: »Iusti quoque principis est consiliarios habere non indiscretos aut tyrannos sed iustos, prudentes, sobrios, expertos, veraces, deum timentes, solidos et constantes, cum recto examine et bono deliberationis moderamine consilia sua discutientes, consiliorum secreta obtinentes, reipublica amatores, qui principi ausint dicere quid iustum, quid iniustum, quid aequum, quid iniquum, quid honestum, quid inhonestum.« Vgl. Jakob Wimpfeling, *Agatharchia*, Straßburg 1498, gedruckt in: Singer, *Fürstenspiegel*, S. 227–249, hier S. 234 f.

29 Vgl. Osse, *Testament*, S. 362: »Es ist auch ein her des nicht zu vordenken, daß er aus dem engen rat ein vortrefflichen man zu sich zihe, zu dem er von wegen seiner treu, geschicklichkeit und redlichen wandels ein sonderlich vertrauen hat, mit dem der her teglich von allen seinen sache [...] vortreulich reden möge. Doch soll ein her keinswegs sein gemute also auf ein solche einzele person werden, daß er im allein fulgen [...] wolte.«

30 Vgl. Luther, *Psalms*, S. Qii. Vgl. zu Luthers Psalmauslegung auch Singer, *Fürstenspiegel*, S. 42 und Fn. 222 mit weiteren Hinweisen auf Epigonen.

31 Vgl. Polycarp Leyser, *Regenten Spiegel/ gepredigt aus dem Cl. Psalm [...]*, Leipzig 1605, S. 127–137. Leyser folgt in seinen Exempeln, auch teils in seiner Wortwahl, eng der Auslegung Luthers, fügt aber eine Passage an, in der er in sechs Punkten erläutert, was einen treuen Rat ausmacht. Vgl. S. 135: »Die Alten haben gesagt/ die Trew bestehe und werde verrichtet/ in folgenden Stücken«: 1. Viriliter obediendo, 2. Deposita custodiendo, 3. Fideliter dispensando, 4. Bona domini multiplicando, 5. Pure diligendo, 6. Constanter perseverando.

32 Ich habe das an anderer Stelle getan, vgl. Hannes Ziegler, *Fürstliche Beratung zwischen Abhängigkeit und Kontrolle: Lutherische Obrigkeitslehre und persönliches Regiment unter Kurfürst August von Sachsen (1553–1586)*, in: *NASG* 86 (2015), S. 1–28. Vgl. auch Kapitel 6.1. Eine instruktive Analyse von Vertrauen bei Hofe bei Hirschbiegel, *Nahbeziehungen*.

wie seine Reputation an ihrer Qualität.³³ Andererseits empfahl Osse dringend, eine solche Abhängigkeit des Herrn möglichst nicht ruchbar werden zu lassen, da andernfalls seine Reputation darunter leide: Denn nicht von ihm, sondern von seinen Räten gehe nun die fürstliche Autorität aus.³⁴ Doch auch wo diese Abhängigkeit nicht bestand, hatten die Räte Einfluss auf die Außenwahrnehmung des Fürsten. Wolfgang Seidel empfahl in einer Denkschrift, dass der Fürst einen Vertrauten brauche, der ihn vor sich selbst schütze. Der Fürst dürfe »nichte jm selbs vertrauwen«, sondern müsse sich an seinen »vertrauwten« wenden, um nicht Opfer eigener Leidenschaften zu werden.³⁵ Hier wie anderswo galt es als zentrale Funktion der Räte, die Leidenschaften des Fürsten zu zügeln und ihm, wenigstens nach außen, die nötige ›temperantia‹ und ›constantia‹ zu verleihen.³⁶ Auch war bekannt, dass dessen Ehre litt, der sich schlechte Berater, Betrüger und Schmeichler an den Hof holte.³⁷ So beeinflussten die Räte die fürstliche Ehre und Glaubwürdigkeit in zweierlei Hinsicht: Nicht weniger als der Fürst selbst waren die Räte Bewahrer seiner Reputation. Zugleich war *ihre* Qualität Ausweis und Beleg der *seinigen*.

Die überdeutliche Betonung der ›fides‹ im Rahmen der humanistischen Fürstenspiegel ging an manchen Stellen über die pflichtschuldige Erwähnung eines hergebrachten Ideals deutlich hinaus. Dahinter verbarg sich mancherorts ein deutliches Wort gegen jenen Autor, der in Fragen der Fürstenmoral Anfang des 16. Jahrhunderts für eine Komplexitätssteigerung gesorgt hatte: Niccolò Machiavelli. In seinem *Principe* hatte er den klassischen Tugendkanon, darunter die ›fides‹, zwar aufgenommen, aber ausgenommen funktional zugespitzt.³⁸ Die Reputation des Fürsten wie die klassischen Tugenden wurden dem Zweck des Machterwerbs und der Machterhaltung nicht nur untergeordnet, ihr jeweiliges Gegenteil wurde als Mittel der Politik aufgewertet. Berüchtigt war in dieser Hinsicht das 18. Kapitel seines *Principe*. Machiavelli beschrieb hier die Treue und das Worthalten als moralisch überlegenes, als politisch jedoch klar unterlegenes Verhalten. Da stets diejenigen den Sieg errangen, die sich der List bedienten, dürfe ein Fürst vor der List nicht zurückschrecken. Nicht nur mit den Mitteln des Löwen – der Gewalt –,

33 »Von nicht geringer Wichtigkeit ist für einen Fürsten die Auswahl seiner Minister; ob diese gut sind oder nicht, hängt von der Klugheit des Fürsten ab. Das erste Urteil, das man sich über die Intelligenz eines Fürsten bildet, richtet sich nach den Männern seiner Umgebung.« Vgl. Machiavelli, Prinz, S. 181.

34 Vgl. Osse, Testament, S. 363.

35 Vgl. zu Seidel Singer, Fürstenspiegel, S. 250–270. Zitate aus dem Teilabdruck der Denkschrift durch Nikolaus von Websky in: Mühleisen / Stammen / Philipp (Hg.), Fürstenspiegel, S. 86–115, hier S. 100.

36 Vgl. Ahl, Politik, S. 228–233. Bezeichnend ist, dass für Omphalius ein schlechter Fürst immerhin erträglicher ist, als wenn ein guter Fürst durch einen schlechten Berater vertreten wird. Vgl. ebd., S. 230.

37 Auch der Problemkomplex der Schmeichelei hat einen festen Rang in der Fürstenspiegelliteratur, Machiavelli warnt davor ebenso wie Jakob Omphalius, vgl. Machiavelli, Fürst, S. 183–187, sowie zu Omphalius Ahl, Politik, S. 233. Siehe auch Klaus Oschema, Riskantes Vertrauen. Zur Unterscheidung von Freund und Schmeichler im späten Mittelalter, in: Gerhard Krieger (Hg.), Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter, Berlin 2009, S. 510–529.

38 Vgl. zum *Principe* Otfried Höffe (Hg.), Niccolò Machiavelli. Der Fürst, Berlin 2012, und darin für den vorliegenden Zusammenhang den Beitrag von Höffe, Provisorische Amoral (Kapitel 18–19), ebd. S. 107–120.

sondern mit der List des Fuchses müsse der Fürst sich durchzusetzen suchen.³⁹ Damit wandte sich Machiavelli nicht nur gegen die politischen Tugenden, die Cicero in *De Officiis* dargelegt hatte.⁴⁰ Machiavelli spitzte das Problem der Vertrauenswürdigkeit dramatisch zu, wenn er es zur Tugend erklärte, nicht allein mit List vorzugehen, sondern diese Tatsache zu verbergen. »Für einen Fürsten ist es also nicht erforderlich, alle oben genannten guten Eigenschaften wirklich zu besitzen, wohl aber den Anschein zu erwecken, sie zu besitzen.«⁴¹ Der Fürst müsse scheinen als sei er von Milde, Treue, Aufrichtigkeit, Menschlichkeit und Frömmigkeit erfüllt, ohne dabei wirklich treu oder aufrichtig sein zu müssen. Damit legte Machiavelli das Problem der Vertrauenswürdigkeit des Fürsten auf radikale Weise dar: Solange er den Schein der Glaubwürdigkeit zu wahren wusste, gab es für sein Gegenüber selbst im Falle der Lüge keine Möglichkeit, die Maske zu durchschauen. Das Spiel mit der Aufrichtigkeit wurde so zu einem Spiel der Macht und politisches Vertrauen zum politischen Problem.

Aus diesem Grund ist das Insistieren der Fürstenspiegel des 16. Jahrhunderts auf den Tugenden der ›fides‹ und der ›veritas‹ auch als Reflex gegen Machiavelli zu verstehen: Sein Angriff auf Cicero, der Grundlage der Fürstenspiegel war, erschütterte das moralische Fundament der Tugendlehren ebenso wie die moralische Integrität fürstlichen Handelns. Deutlich ist dieser Reflex bei der frühen und stilbildenden Fürstenschrift des Erasmus von Rotterdam, der *Institutio Principis Christiani*, die um 1515 verfasst wurde und auf der Basis humanistischen Gedankenguts zu gänzlich anderen Schlüssen hinsichtlich fürstlicher ›fides‹ kam.⁴² Jederzeit sollten Fürsten ihr gegebenes Wort – etwa im Hinblick auf Bündnisse – halten, und je weniger Papier und Vertragswerk man dazu nötig habe, umso besser, denn überflüssiges Papier, das zwischen Freunden wechsele, sei ein sicheres Zeichen für gegenseitiges Misstrauen, welches den Fürsten wie den Gemeinwesen schädlich sei. »Die Fürsten sollen Vertrauen erwecken, das zu leisten, was sie auf sich nehmen, und dieses Vertrauen soll so stark sein, daß ihr bloßes Versprechen verbindlicher ist als bei irgendwelchen anderen ein Eid.«⁴³ Mit dieser Forderung des Erasmus wird zugleich noch etwas anderes deutlich. Jenseits der Frage nach den legitimen Mitteln und Wegen liegt hier offenbar ein gemeinsamer Nenner der Fürstenerziehung des 16. Jahrhunderts vor, der selbst Machiavelli mit einschließt: Der ideale Fürst sollte durch sein Handeln nach Möglichkeit Vertrauen erwecken, er war einer, dem man musste vertrauen können.

³⁹ Die Metapher von Löwe und Fuchs war prägend für die weitere Debatte um dieses Problem, vgl. Michael Stolleis, Löwe und Fuchs. Eine politische Maxime im Frühabsolutismus, in: ders. (Hg.), Staats und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt a. M. 1990, S. 21–36.

⁴⁰ Vgl. Schröder, Machiavelli, S. 42–45.

⁴¹ Vgl. Machiavelli, Fürst, S. 139.

⁴² Vgl. Lester K. Born, Erasmus on Political Ethics: The Institutio Principis Christiani, in: Political Science Quarterly 43 (1928), S. 520–543.

⁴³ Vgl. Erasmus von Rotterdam, Fürstenerziehung. Institutio Principis Christiani. Die Erziehung eines christlichen Fürsten. Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von Anton J. Gail, Paderborn 1968, S. 193.

›Trauen und Glauben‹

Kristallisationspunkt der Fürstenethik, im humanistischen Fürstenspiegel⁴⁴ nicht weniger als bei Machiavelli,⁴⁵ sind nicht einzelne Tugenden, sondern die Reputation des Fürsten. Anders als alle Ideale der Fürstenspiegel, die in erster Linie im Bereich normativer Vorstellungen und »ethische[r] Imperative«⁴⁶ verbleiben, steht die Vorstellung der Ehre, zumal in der neueren Forschung, in stärkerem Zusammenhang mit Formen politischen Handelns. Seit den 1990er Jahren hat sich im Rahmen einer intensiven Forschungsdebatte gezeigt, wie sehr vormodernes Leben an der Kategorie der Ehre orientiert war.⁴⁷ Im Bereich der Frühneuzeitforschung stand dabei weniger politisches Handeln im Vordergrund der Überlegungen – eher trifft das auf die Mediävistik zu⁴⁸ –, doch hat Ralf-Peter Fuchs kürzlich noch einmal die Forschungen zur Ehre konsequent auf den Horizont fürstlichen Handelns bezogen.⁴⁹ Er zeigt dabei, dass Ehre verstanden werden kann als »eine Zuschreibung von Identität auf Basis gesellschaftlicher Normen«, die für die Akteure zur Legitimierung politischen Handelns zur Verfügung stand, in diesem Sinne also eine Art Kapital bezeichnete, andererseits aber zu einem zentralen Antrieb und Motiv fürstlichen Handelns werden konnte, wenn es darum ging, ihrem Anspruch gerecht zu werden.⁵⁰ Bezeichnend ist, dass die Ehre dabei inhaltlich unbestimmt blieb und je nach Einzelfall mit Inhalt gefüllt werden musste: Über welche Normen und Werte sich eine bestimmte Ehrvorstellung konstituierte, ist gesellschaftlich und historisch variabel.⁵¹ Doch tatsächlich weist Fuchs für die fürstlichen Ehrvorstellungen im Konfessionellen Zeitalter auf das Bedeutungsfeld der ›fides‹, also auf Glaubwürdigkeit, Treue und Vertrauen, als relevante Kategorien hin. Dieser Zusammenhang war bereits in der Betrachtung der Fürstenspiegel immer wieder aufgeschienen und auch Jean-Marie Moeglin bezeichnet »die Fähigkeit, Wort zu halten« als ein wesentliches Element spätmittelalterlicher Fürstenehre.⁵² Auch

⁴⁴ Vgl. Singer, Fürstenspiegel, S. 26.

⁴⁵ Vgl. Machiavelli, Fürst, Kap. XXI, S. 172–181 und passim.

⁴⁶ Vgl. Ahl, Politik, S. 228.

⁴⁷ Vgl. Klaus Schreiner / Gerd Schwerhoff (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1995. Sibylle Backmann / Hans-Jörg Künast / Sabine Ullmann / B. Ann Tlusty (Hg.), Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998.

⁴⁸ Etwa bei Knut Görlich, Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert, Darmstadt 2001. Sowie ders., Friedrich Barbarossa. Eine Biographie, München 2011, S. 176–191. Auch: Müller, Freundschaft, S. 155–181. Vgl. aber Michael Rohrschneider, Reputation als Leitfaktor in den internationalen Beziehungen der Frühen Neuzeit, HZ 291 (2010), S. 331–352.

⁴⁹ Vgl. Fuchs, Medium, S. 35–49.

⁵⁰ Ebd., S. 38. Der Kapitalbegriff wird dabei stets unter Verweis auf seine Verwendung bei Pierre Bourdieu gebraucht, der Ehre als eine Form symbolischen Kapitals bezeichnet, vgl. Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2009, S. 335 ff.

⁵¹ Vgl. Klaus Schreiner / Gerd Schwerhoff, Verletzte Ehre – Überlegungen zu einem Forschungskonzept, in: Dies. (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1995, S. 1–28. »Im Kontext verschiedener Zeiten, Situationen und sozialer Gruppen konnte der Ehrcode unterschiedliche, bisweilen sogar widersprüchliche Ausprägungen annehmen.« Ebd., S. 9.

⁵² Vgl. Jean-Marie Moeglin, Fürstliche Ehre und verletzte Ehre der Fürsten im spätmittelalterlichen Deutschen Reich, in: Klaus Schreiner / Gerd Schwerhoff (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1995, S. 77–91, hier S. 77.

Friedrich Zunkel verweist bezüglich der »Reputation im Fürstenstaat« darauf, dass »der Begriff der Reputation [...] auch Sympathie und vor allem Vertrauen von anderen aufgrund gewährter Vertragstreue und Loyalität« beinhalte.⁵³

Fürstliche Ehre, so lässt sich folgern, bestand nicht unwesentlich in Treue und Vertrauenswürdigkeit des Fürsten. Damit ergibt sich auf den ersten Blick die Chance, die normativen Vorstellungen der Tugendlehre über den Umweg fürstlicher Ehrvorstellungen in einen Zusammenhang mit politischem Handeln zu bringen. Wo immer fürstliche Ehre als Handlungsmotiv identifiziert werden kann, da war – irgendwie – die Glaubwürdigkeit des Fürsten betroffen. Da ›fides‹ aber allenfalls Bestandteil der Ehre ist – der Inhalt einer Ehrvorstellung also nicht nur historisch, sondern auch situativ kontingent ist –, bleibt dieser Zusammenhang mit politischem Handeln notwendig unscharf. Präziser ist eine anders gelagerte zeitgenössische Idee. Verstanden als Eigenschaft wie als Verhaltensmaßstab bringt ›Trauen und Glauben‹ den Zusammenhang zwischen Ehre und ›fides‹ nicht nur auf einen begrifflichen Nenner, sondern erweist sich als hochrelevant für politisches Handeln.

›Trauen und Glauben‹ (auch: Trew und Glauben, Trau und Glauben)⁵⁴ war, wenn man es von den in erster Linie rechtlichen Bedeutungen entkleidet, die sich im Verlauf der letzten Jahrhunderte akkumuliert haben, nichts Anderes als ein Ausdruck für jene Eigenschaft einer Person, die ihre Vertrauenswürdigkeit ausmachte.⁵⁵ Als solche ermöglichte sie bestimmtes Handeln: Sie erhöhte beispielsweise die Bereitschaft anderer zur Kooperation und erweiterte so das Feld der eigenen Handlungsmöglichkeiten. Zugleich beschränkte und formte sie das Handeln potentiell, weil jene Handlungen, die der Norm

53 Vgl. Friedrich Zunkel, Art. ›Ehre, Reputation‹, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 2, Stuttgart 1975, S. 1–63.

54 Ich wähle im Folgenden den zu den anderen Formulierungen synonym gebrauchten Ausdruck ›Trauen und Glauben‹. Die Formulierung leitet sich nach Strätz von dem verbalen ›trauen und glauben‹ ab, das stärker in Richtung Vertrauen weist als ›Treu und Glauben‹. Vgl. Wolfgang Strätz, *Treu und Glauben I. Beiträge und Materialien zur Entwicklung von ›Treu und Glauben‹ in deutschen Privatrechtsquellen vom 13. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Paderborn 1974, S. 94–102.

55 Dafür lässt sich eine Vielzahl Hinweise finden, ich beschränke mich auf den Verweis auf Strätz, *Treu und Glauben*, S. 188–191. In diesem Sinne auch der Art. ›Trauen, N.‹, in: DWB, Band 21, Leipzig 1935, Sp. 1353–1356, hier Sp. 1355: »trauen und glauben kann als eigenschaft eines menschen angesehen, als lobendes prädicat auf ihn angewandt werden, im sinne von glaub-, vertrauenswürdigkeit«. Damit ist ›Trauen und Glauben‹ die präzisere Übersetzung für ›fides‹ als ›Vertrauen‹, denn ›fides‹ ist in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht das Vertrauen, das man in andere setzt, sondern Voraussetzung dafür, dass Vertrauen in die eine Person möglich ist, also die Vertrauenswürdigkeit einer Person. Vgl. etwa Benveniste, *Institutionen*, S. 94–100. Siehe auch die zeitgenössische Definition durch Justus Schottelius: »Treu und Glaube ist die Befestigung des menschlichen Wohlergehens/ ist das einige Band/ so die Gemüther der Menschen zusammen bey gutem vertrauen erhält/ und die Versicherung bleibender Einigkeit/ und alles daher rührenden friedlichen Wohlwesens. Fides supremum vinculum est mortalium. Treu und Glauben halten heisset eigentlich dieses/ in allen reden/ verheissen/ bezeigen/ Handel und Wandel/ treu/ redlich/ warhaftig und beständig seyn/ nicht anders in der That selbst sich erweisen und verhalten/ als es die Worte selbst/ die Zusage/ die Gebärde und äusserliche Anzeigung es andeuten/ und nach algemeinem Verstande klarlich zuverstehen seyn. Solches erfordert die natürliche Gebürniß/ und algemeine Schuldigkeit unter uns Menschen/ daß was unser Mund spricht/ das Hertz muß meinen/ was Mund und Hand angelobet/ in der That muß erfüllet/ und unser Nechster/ der Worten und äusserlicher Bezeigung gläubt/ nicht darunter betrogen/ noch gefehret seyn. Sic fides inter homines est dictorum & factorum veritas & constantia. Treu und Glauben steht in Werken/ und nicht in Worten«. Ders., *Ethica. Die Sittenkunst oder Wollebenskunst*. Herausgegeben von Jörg Jochen Berns, München 1980, S. 520 f.

nicht entsprachen, soziale Sanktionen nach sich ziehen konnten. Die Nähe zu heutigen Vorstellungen von Vertrauen ist bereits etymologisch offensichtlich,⁵⁶ aber auch sachlich gegeben: Der Besitz von ›Trauen und Glauben‹ bildete die Voraussetzung dafür, zu einer Person Vertrauen haben zu können. Die tatsächliche Bedeutungsvielfalt der Formel war enorm groß, verbanden sich in ihr doch mit Glaube und Treue zwei Begriffe, die bereits für sich eine lange Geschichte und eine breite Bedeutungsvariation aufwiesen. Doch beide konnten – je nach Verwendung – die Bedeutung von Vertrauenswürdigkeit im Sinne einer Eigenschaft oder Haltung, aber auch das aktive Bemühen um Vertrauen im Sinne eines Verhaltensmaßstabes annehmen.⁵⁷ Ihre begriffliche Verbindung zur Formel stand daher für eine höhere Emphase wie für eine Verengung der sowohl in Glauben als auch in Treue enthaltenen Bedeutungsmöglichkeiten zur Bedeutung des Vertrauens bzw. der Vertrauenswürdigkeit.⁵⁸ Dabei übernahm die Formel auch die ebenfalls in beiden Begriffen enthaltene Konnotation mit der Ehre und trat mit dieser in untrennbaren Zusammenhang: Würde die enge Verflechtung von Ehre und Treue bereits offensichtlich,⁵⁹ kann ›Trauen und Glauben‹ geradezu als »Äquivalent« der Ehre oder persönlichen Ansehens einer Person verstanden werden.⁶⁰

Schon auf den ersten Blick birgt dies enormes Potential: Die Nähe zur Ehre gestattet es, ›Trauen und Glauben‹ in vergleichbarer Weise auf politisches Handeln zu beziehen; gleichzeitig eröffnet sich ein aussichtsreicher Blick auf zeitgenössische Vorstellungen von Vertrauen. Jedoch hat die Formel bislang lediglich geringe, zudem sehr spezielle Aufmerksamkeit erfahren. So haben sich in erster Linie die Rechtswissenschaft und die Rechtsgeschichte für die Herkunft und die Bedeutungsgeschichte der Formel interessiert. Dabei stand die Frage im Mittelpunkt, wie sich die römische ›fides‹ zur rechtlich relevanten ›bona fides‹ wandelte, welcher Zusammenhang sich desweiteren in der Rezeption römischen Rechts in der Frühen Neuzeit mit dem Rechtsgrundsatz von

56 Der Zusammenhang mit Vertrauen ist sprachlich eindeutig: ›trauen heizt zunächst vertrauen, fiducia«, vgl. Artikel ›Trauen, N.‹, in: DWB, Band 21, Leipzig 1935, Sp. 1353–1356, hier Sp. 1353. Davon abgesehen zeigt Strätz, dass sich auch der tatsächliche Gebrauch der Formel mit diesem Befund deckt: ›Zur Bezeichnung eines subjektiven Tatbestandsmerkmals im Sinne von ›Vertrauen‹ und von ›gutem Glauben‹ wird ›Treu und Glauben‹ im gesamten hier untersuchten Zeitraum verwendet.« Vgl. Strätz, Treu und Glauben, S. 94. In einigen Fällen findet sich auch synonyme Gebrauch, vgl. ebd., S. 181.

57 Vgl. Ulrich Pretzel, Artikel ›Treue«, Artikel ›treu«, in: DWB, Band 11, Leipzig 1873, Sp. 282–342, Sp. 243–275, sowie Hans Neumann, Artikel ›Glaube«, Artikel ›glauben«, in: DWB, Band 4, Leipzig 1878, Sp. 7777–7819, Sp. 7819–7874. Zur Treue auch Simone Schultz-Baluff, triuwe – Verwendungsweisen und semantischer Gehalt im Mittelhochdeutschen, in: Gerhard Krieger (Hg.), Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter, Berlin 2009, S. 271–294. Sowie Tanja Gloyna, ›Treue‹: Zur Geschichte des Begriffs, in: Archiv für Begriffsgeschichte 41 (1999), S. 64–85. Den Bedeutungsgehalt diskutiert Strätz, Treu und Glauben, S. 41–104.

58 Die Geschichte der Formelbildung rekonstruiert Strätz, Treu und Glauben, S. 41–104. Ihm zufolge besitzen beide Begriffe eine voneinander unterschiedene Bedeutungsnuance, wenn Glaube ›vor allem das persönliche Ansehen, das man verlieren kann, bzw. das in einen gesetzte Vertrauen, das man bricht, bedeutet, ›Treue‹ dagegen eher die Haltung meint, mit der man dem anderen gegenübertritt.« Vgl. ebd., S. 77. Dessen ungeachtet konvergieren in der Formelbildung die von vorneherein ähnlichen Bedeutungsebenen und verstärken sich.

59 In Ergänzung zu den oben genannten Belegen Strätz, Treu und Glauben, S. 60 und S. 184.

60 Vgl. Strätz, Treu und Glauben, S. 70, S. 188, S. 198, das Zitat auf S. 200.

Treu und Glauben ergab und wie dieser schließlich, in gewandelter Form, im deutschen Grundgesetz seinen Platz fand.⁶¹ Auch unter dem Eindruck vieler Hinweise darauf, dass die Formel mehr zu bedeuten hatte als die Benennung juristischer Sachverhalte, hat die Rechtsgeschichte bislang an einer Verengung auf diesen Bereich festgehalten, nur selten stand dagegen die Bedeutung der Formel im Sinne einer ethischen Kategorie für Handel und Wandel des gesellschaftlichen Alltags zur Debatte.

Doch gerade in dieser Hinsicht eignet sie sich in besonderer Weise, dem zeitgenössischen Maßstab und den zeitgenössischen Vorstellungen von politischem Vertrauen nachzugehen. Hans-Wolfgang Strätz, der sich intensiv mit der Formel auseinandergesetzt hat, bezeichnet ›Trauen und Glauben‹ als »spezifische Eigenschaft eines Menschen, deren Vorhandensein nicht dadurch bedingt ist, daß der andere zu diesem Menschen Vertrauen hat; eher ließe sich umgekehrt sagen, das Vorhandensein dieser Eigenschaft schaffe erst die Voraussetzung dafür, daß andere zu diesem Menschen Vertrauen fassen.« Ihre Zu- oder Aberkennung, so Strätz weiter, sei zwar nur über »subjektive Urteilsbildung« möglich, doch sei diese Urteilsbildung dadurch »objektiviert«, dass sie in einer Ständegesellschaft nach »allgemein anerkannten Kriterien« erfolge.⁶² ›Trauen und Glauben‹ besitze eine hohe Relevanz für gesellschaftliches Handeln: Die nach objektiven Kriterien beurteilbare Eigenschaft einer Person gebe dieser zugleich Verhaltensimpulse, indem sie jenen Maßstab bilde, »nach dem er [sein Träger, H.Z.] sich ausrichten muß, um diese Eigenschaft nicht zu verlieren.«⁶³ ›Trauen und Glauben‹ war also etwas, was man besaß oder erwarb, aber auch etwas, woran man sein Handeln orientierte. Diesem an ›Trauen und Glauben‹ orientierten Handeln liegt folglich eine zeitgenössische Vorstellung von Vertrauen zugrunde: Die Möglichkeit und die Notwendigkeit, Vertrauen zu erwerben und zu erhalten, bildeten die wesentlichen Impulse dieses Handelns.

›Treu und Glauben‹ ist heute eine in erster Linie juristisch relevante Kategorie. Doch in welchen Zusammenhängen fand ›Trauen und Glauben‹ im 16. Jahrhundert Erwähnung und Verwendung? Entsprechend seiner Frage und Quellenauswahl kommt Wolfgang Strätz zu dem Ergebnis, dass ›Trauen und Glauben‹ in dem von ihm behandelten Zeitraum »auch als Ausdruck für ein allgemeingültiges Rechtsprinzip verwendet wird.«⁶⁴ In der Tat leuchtet ein, dass der »Glauben in Contracten gehalten« werden musste, wenn Rechtsgeschäfte einen Sinn haben sollten.⁶⁵ Daneben lässt sich ›Trauen und Glauben‹

61 Vgl. in diesem Sinne Okko Behrends, *Treu und Glauben. Zu den christlichen Grundlagen der Willenstheorie im heutigen Vertragsrecht*, in: Gerhard Dilcher / Ilse Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt/Main 1984, S. 255–303. Rudolf Meyer, *Bona fides und lex mercatoria in der europäischen Rechtstradition*, Göttingen 1994. Lombardi, *Fides*. Martin Josef Schermaier, *Bona fides in Roman contract law*, in: Reinhard Zimmermann / Simon Whittaker (Hg.), *Good faith in European contract law*, Cambridge/New York 2000, S. 63–92. Weiter gefasst ist der Begriff von ›Treu und Glauben‹, den Wolfgang Strätz untersucht. Vgl. Strätz, *Treu und Glauben*, insbesondere S. 188 ff.

62 Vgl. Strätz, *Treu und Glauben*, S. 189.

63 Ebd., S. 190.

64 Ebd., S. 201.

65 Vgl. Detlev Langenbeck, *Der ander Teil des Regentenbuchs. De Iustitia, Iure et Aequitate. Von der Rechtfertigkeit*, Hamburg 1572, S. 36.

auf den ökonomischen Bereich als »allgemeines Prinzip des Handelsrechts« ausweiten.⁶⁶ Jenseits rechtlicher Dimensionen ging jedoch die ethische Bedeutung im Sinne einer persönlichen Eigenschaft nicht verloren, wie Mark Häberlein gezeigt hat.⁶⁷ Im Bereich kaufmännischen Handelns ist die Umschreibung als persönliches Kapital oder sozialer Kredit am einleuchtendsten und bereits zeitgenössisch belegt.⁶⁸ Auch Rudolf Meyer zeigt, dass der Begriff im ökonomischen Bereich keinesfalls nur im rechtlichen Sinne, sondern auch »zur Charakterisierung der Kaufmannstugenden, als Verhaltenspflicht« auftauchte.⁶⁹

Was dementsprechend als ethische Kategorie identifiziert wird, als Tugend, Verhaltensmaßstab und persönliche Eigenschaft, das lässt sich kaum sinnvoll auf einzelne gesellschaftliche Bereiche beschränken, allenfalls besaß ›Trauen und Glauben‹ für einzelne Bereiche höhere Relevanz als für andere. Interessant sind daher Belege, die ›Trauen und Glauben‹ als eine allgemeine, gesellschaftlichem Leben zugrundeliegende moralische Kategorie bezeichnen. Schon im 15. Jahrhundert wurde ›Trauen und Glauben‹ beispielsweise »als Grundlage menschl. Zusammenseins« besprochen.⁷⁰ Und Martin Luther begriff in seiner Psalmenauslegung ›Trauen und Glauben‹ als eine allgemeine Verkehrstugend unter Menschen statt als genuin juristischen Tatbestand. So zitierte er die verbreitete Klage »Es ist kein trew noch glauben mehr« als Beleg für einen Sittenzerfall ganz allgemeiner Art: Die Welt verliere an Verlässlichkeit, weil die Menschen die Lüge pflögten.⁷¹ Es sei »kein schedlicher laster auff erden [...] denn liegen und untrew beweisen/ welchs alle gemeinschaft der menschen zurtrennet.«⁷² Die Lüge trenne die Herzen, also den Willen zur Kooperation. Wo das eintrete, da könne keine menschliche Gemeinschaft mehr bestehen: »Denn wo trew und glaub auff höret/ da mus das Regiment auch ein ende haben.«⁷³ Belege dieser Art zeigen, dass ›Trauen und Glauben‹ im hier in Frage stehenden Zeitraum als ein im weiteren Sinne gesellschaftlicher Verhaltensmaßstab verstanden werden muss: Das ›Regiment‹ beschreibt die gesellschaftliche Ordnung in einem sehr umfassenden Sinne. Es verwundert daher nicht, dass die Verwendung von ›Trauen und Glauben‹ auch im politischen Bereich zu beobachten ist.

Es soll an dieser Stelle genügen, lediglich zwei Argumente zu plausibilisieren. Einmal ist zu zeigen, dass die Norm ›Trauen und Glauben‹ als Verhaltensmaßstab und Eigenschaft in ihrer rechtlichen und ökonomischen Dimension auch für Fürsten Gültigkeit besaß. In der Hauptsache möchte ich aber die These verfolgen, dass sich ›Trauen und Glauben‹

66 Vgl. Strätz, *Treu und Glauben*, S. 193, sowie S. 194 f.: »Im Zusammenhang mit Handel und Wandel ist ›Treu und Glauben‹ als abstraktes Prinzip des Handelsrechts gemeint.«

67 Vgl. Mark Häberlein, *Brüder, Freunde und Betrüger. Soziale Beziehungen, Normen und Konflikte in der Augsburger Kaufmannschaft um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1998, S. 274–287.

68 Vgl. Häberlein, *Brüder*, S. 275; Strätz, *Treu und Glauben*, S. 198–200 mit zahlreichen Belegen. Vgl. auch das Kapitel über »Merchants Promises« in Gerard Malynes, *Consuetudo, vel lex mercatoria, or the antient law-merchant, divided into three parts [...]*, London 1629. Vgl. dort S. 93: »bona fides inter mercatores est servanda«.

69 Vgl. Meyer, *Bona fides*, S. 68.

70 Vgl. Singer, *Fürstenspiegel*, S. 61.

71 Vgl. Luther, *Psalm*, S. Rii.

72 Ebd.

73 Ebd., S. Riii.

ebenso auf politische Zusammenhänge beziehen lässt. Auch hier hatte sie Einfluss auf die Identität und die Handlungsmöglichkeiten der Akteure. Trifft das zu, dann lässt sich daran eine dritte These festmachen: Politisches Handeln, das dem Maßstab von ›Trauen und Glauben‹ folgte, lässt sich als politisches Handeln beschreiben, dem eine im 16. Jahrhundert zeitgenössische, mit anderen Worten, eine historische Vorstellung von Vertrauen zugrunde lag.

In rechtlicher Hinsicht waren die Fürsten in ein Netz an Obligationen eingebunden, das ihnen die Orientierung an ›Trauen und Glauben‹ abnötigte. Ein sächsisches Lehenrecht von 1537 beschrieb, dass die Verbindung zwischen Lehnsherr und Lehensmann die wechselseitige Orientierung an »traw und glaub« verlange. Dabei war es hauptsächlich der Lehensmann, der seinem Herrn ›Trauen und Glauben‹ zu halten schuldig war, doch wirkte die Obligation auch umgekehrt: »Eben solchen trawen und glauben/ als ein lehenmann/ seinem herrn schuldig ist also ist auch der herr dem manne wider pflichtig.«⁷⁴ Auch Strätz zitiert vielfach Fälle aus privatrechtlichen Quellen, die in rechtlich relevanten Dingen eine fürstliche Orientierung an ›Trauen und Glauben‹ belegen. Doch greift diese Orientierung selbstverständlich nicht nur im Bereich des Privatrechts, sondern hat auch im Bereich der Bündnisse und Übereinkünfte zwischen Fürsten Geltung. Was in den Fürstenspiegeln in dieser Hinsicht ›fides‹ heißt, findet sich andernorts als ›Trauen und Glauben‹ wieder: Die Pflicht, Zusagen und Versprechen zu halten, bezog sich in erster Linie auf rechtliche Zusammenhänge. Der Besitz von ›Trauen und Glauben‹ erforderte rechts- und vereinbarungskonformes Verhalten. Dies ist auch in ökonomischer Hinsicht eindeutig. Bezeichnend ist etwa, dass sich Kaiser Maximilian in den Finanzangelegenheiten seines Hofes um die Erhaltung von ›Trauen und Glauben‹ sorgte, war damit doch die Kreditwürdigkeit seines Hofes sowie seiner Person betroffen und sein Verlust hätte eine deutliche Einbuße von Handlungsmöglichkeiten bedeutet.⁷⁵ Auch im Rahmen finanzieller Verpflichtungen fungierte ›Trauen und Glauben‹ zugleich als zu bewahrende Eigenschaft wie als Verhaltensmaßstab. Dies zeigt ein Beispiel aus der Korrespondenz Augusts von Sachsen: In einer Situation der Verschuldung schrieb August an einen seiner Räte, dass er sich um die Begleichung der Schuld aufrichtig bemühen wolle, »dyeweyll ich [...] mir nicht nachsagen will lassen das ich meynen thrauen und glauben nicht halte«.⁷⁶

Doch nicht allein in ökonomischen und rechtlichen Zusammenhängen wurde ›Trauen und Glauben‹ als Eigenschaft oder Kredit bzw. als Verhaltensmaßstab begriffen. Wer keinen ›Trauen und Glauben‹ besaß, mit dem kam auch politischer Verkehr nicht in Frage. Notorisch betraf das in jeder Hinsicht den Türken, das Feindbild des 16. Jahrhunderts schlechthin, der ›Trauen und Glauben‹ weder besaß, noch, das gebe die Erfahrung, danach handeln wollte. Daher wurde die Bündnisfähigkeit bzw. die Bereitschaft des Türken,

⁷⁴ Vgl. Sechsisch Weychbild und Lehenrecht [...], s.l. 1537, Register, S. Kkiiii.

⁷⁵ Den Fall zitiert Strätz, Treu und Glauben, S. 198, dort die entsprechenden Belege.

⁷⁶ Vgl. SächsHStA Dresden, Copial 350, Fol. 5, ohne Ort und Datum, Kurfürst August an Georg Craco. Aus dem Brief gehen die näheren Umstände des Geschäftes bzw. der Schuld nicht hervor.

eingegangene (Friedens-)Verträge zu halten, in sehr grundsätzlicher Weise angezweifelt, gelegentlich stand gar die Notwendigkeit in Abrede, mit dem Türken angesichts mangelnder Vertrauenswürdigkeit überhaupt erst zu verhandeln.⁷⁷ Gerade auf den Reichstagen, auf denen die Böswilligkeit des Türken im Interesse der Türkensteuer noch übertrieben wurde, galt er, wie 1566 in Augsburg, als »arglistig« und missachtete »allen menschlichen trawen und glauben«.⁷⁸ In Krisenzeiten verschwamm dabei gelegentlich die Grenze zu den christlichen Fürsten Siebenbürgens und Ungarns. Als im Rahmen des niedersächsischen Kreistages 1605 zwischen Kurbrandenburg und Kursachsen eine mögliche Gesandtschaft an die aufständischen Ungarn unter Stephan Bocskai im Gespräch war, machte man ›Trauen und Glauben‹ zum entscheidenden Argument dafür, dass Verhandlungen mit Bocskai kaum Sinn hätten. Es »wehr des Botschkays person also geschaffen das er weder trew noch glauben hielte wehr ihm ein verrätherisch gemut gleich von seinen eltern hero die auch solche hendel gestiftet, also angebohrt«.⁷⁹ Neben der Tatsache also, dass er sich mit den Türken eingelassen hatte, war Bocskais mangelnde Vertrauenswürdigkeit – und hier greift die These, wonach Kriterien der Vertrauenswürdigkeit in einer ständischen Gesellschaft objektivierbar sind – herkunftsbedingt, nämlich angeboren.

In ganz ähnlicher Weise traf diese mangelnde Vertrauenswürdigkeit, einem anderen Stereotyp des 16. Jahrhunderts entsprechend, für Ketzer zu, die keinen ›Trauen und Glauben‹ besaßen und denen daher auch kein ›Trauen und Glauben‹ zu halten sei. War man wirklich schuldig, so fragten die Jesuiten, den Calvinisten »Trew und Glauben/Eyd und Verheis« zu halten?⁸⁰ Der Ketzer und der Türke waren qua gesellschaftlicher Rolle nicht vertrauenswürdig, was den Christen zugleich von der Verpflichtung zu entbinden schien, ihnen gegenüber eingegangene Verpflichtungen einzuhalten. Welche Konsequenzen dies für die Beziehung der Konfessionen im Reich hatte, wird an anderer Stelle ausführlicher diskutiert.⁸¹ Festzuhalten bleibt, dass für den Bereich politischen Handelns ›Trauen und Glauben‹ eine wesentliche Voraussetzung war.

Darüber hinaus diente ›Trauen und Glauben‹ auch als Maßstab zur Beurteilung sowohl fremden als auch eigenen politischen Handelns. Zudem wurde es in die Begründung und Rechtfertigung politischen Handelns argumentativ eingeflochten. Besonders augenfällig ist beispielsweise die Art und Weise, wie Maximilian II. und Kurfürst August die erschütternde Nachricht über die Pariser Bartholomäusnacht vom August 1572 aufnahmen und diskutierten. Am 23. Dezember 1572 versorgte Maximilian August mit ausführlichen Nachrichten über das schreckliche Ereignis, in dessen Beurteilung

77 Vgl. beispielsweise Anon., Das der Türck/ ein erbeindt aller Christen/ weder traw noch glauben halte/ klare beweyung aus den geschichten bißher inn kurtzen jaren von ime begangen, s.l. 1542.

78 Vgl. Lanzinner / Heil, Reichstag 1566 I, S. 180. Kursachsen brachte dieses Argument, als es im Kurfürstenrat um eine Bewilligung einer Türkensteuer ging, und wies darauf hin, dass der Türke »weder treu und glauben« halte, ebd., S. 217. Zur Rolle der Türkenfrage auf den Reichstagen wie zu Türkenpropaganda und Türkenbild im Reich des späten 16. Jh.s Winfried Schulze, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung, München 1978, Kapitel II und III.

79 Vgl. BayHStA München, Kasten blau 117/4, Fol. 97f.

80 Vgl. Anon., Ein Catholisch Tisch-Gespräch [...], s.l. 1617.

81 Vgl. Kapitel 5.2. und 5.3.

er recht eindeutig wurde: Ein solches »bludbad« war »ain schentlich und unchristlich ding wider trauen und glauben«; daraus jedenfalls »sicht man wem und was man trauen solle«. ⁸² August konnte diesen Ausführungen nur zustimmen, auch er verurteilte das »tyrannisch und untrew werck«.

Ist auch zubesorgen, das dadurch ein schedlich mistrawen bey vieler köningreiche und lande herschaften und nderthanen, vorursacht werden möchte Sintemal nicht möglich, das die weldt, und dero Regimente bestehen können, wan geschworene Eide nicht gehalten, traw und glaube hindan gesezt wirt, und man sich solcher grossen untugent und tyranney noch rhuemen, oder dieselbe mit offenbarem ungrunde beschönen darff. ⁸³

Das Beispiel zeigt, dass das politische Verhalten einzelner Akteure von anderen bewusst über den Maßstab von ›Trauen und Glauben‹ beurteilt wurde, wo dieser Zusammenhang nahelag. Im Ernstfall ließen sich daraus Impulse für das eigene Verhalten entnehmen. So hatten die Drahtzieher der Bartholomäusnacht gegen ›Trauen und Glauben‹ verstoßen, indem sie anders handelten, als der Grundsatz von ihnen verlangte: Sie hatten das Massaker an den Hugenotten befohlen, obwohl diese sich aufgrund der der Versöhnung dienenden Hochzeit Heinrichs von Navarra in Paris befanden – sich also in gutem Glauben in die Hände der Katholiken begeben hatten. ⁸⁴

Einen bewussten Umgang mit eigenen und fremden Erwartungen an vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Verhalten zeigen auch die folgenden Beispiele vom Reichstag 1555. So konnten unter Appell an ›Trauen und Glauben‹ bestimmte Verhaltensweisen eingefordert werden, wenn sie in der Vergangenheit, etwa als Versprechen, zugesagt worden waren. In den Beratungen des Kurfürstenrates forderten die kurbrandenburgischen Räte die Gesandten der anderen Fürsten beispielsweise vehement dazu auf, den Bestimmungen des Passauer Vertrags auf diesem Reichstag zu entsprechen, da dies »bei fstl. eheren, trauen und glauben zugesagt« worden sei. ⁸⁵ Im Hinblick auf das eigene Verhalten sahen sich zu einem anderen Zeitpunkt die Mainzer zur Rechtfertigung eines Kurswechsels gezwungen, indem sie behaupteten, es »were diß nit, das ir her nit trauen oder glauben halten sollte«. ⁸⁶ Weil der Mainzer Kurfürst vom einmal zugesagten Standpunkt abwich, bedurfte es zur Wahrung seiner Ehre wie seines ›Trauen und Glauben‹ offenbar dieses Hinweises. Schließlich ließ sich auch zukünftiges Verhalten unter Verweis auf ›Trauen und Glauben‹ einfordern. »Mißtrauen halb wer guth,« äußerte etwa Württemberg über den zu beschließenden Frieden, »daß wir allen rancorem hinweg thäten, betten beederseits für ainander und liessen einander unbekumert und hielten treuen und glauben und

⁸² Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8499/7, Fol. 211.

⁸³ Aus der Antwort vom 29. Dez. 1572, ebd., Fol. 213.

⁸⁴ Vgl. zur Wahrnehmung der Bartholomäusnacht im Reich Lewis W. Spitz, *Imperialism, Particularism and Toleration in the Holy Roman Empire*, in: Alfred Soman (Hg.), *The Massacre of St. Bartolomew. Reappraisals and Documents*, The Hague 1974, S. 71–95. Zur Wahrnehmung der Religionskriege Zwierlein, *Discorso*.

⁸⁵ Vgl. Aulinger u. a., *Reichstag 1555 II*, S. 676.

⁸⁶ Ebd., S. 910.

hassethe kain tail den andern.«⁸⁷ Und der Reichsabschied bekräftigte zu guter Letzt, dass der Friede »bei treu und glauben [...] steet, vest, aufrichtig und unverbrüchlich zu halten« sei.⁸⁸ Hier standen Verhaltensregeln zur Debatte, die nicht nur davon ausgingen, dass die Angesprochenen ›Trauen und Glauben‹ besaßen, sondern dass sie diesem tatsächlich aktiv entsprochen. Würde diesen Erwartungen nicht entsprochen, stand die Möglichkeit politischer Zusammenarbeit – etwa zur Friedenssicherung – zur Disposition: Im Rahmen des Konfliktes zwischen Markgraf Albrecht Alkibiades von Brandenburg und den fränkischen Einigungsverwandten warf der Markgraf den Kontrahenten offen vor, dass sie »nie kein trau und glauben gehalten« hätten.⁸⁹ Daher könne er sich zu keiner »guetlichen handlung« durchringen, »diweil wider [= weder, H.Z.] trau oder glauben bey unsern feinden ist.«⁹⁰ Dagegen mussten sich die Einigungsverwandten wehren: Ihnen sei, versicherten sie, die »nit haltung [...] trauens und glaubens mit ungrundt andichtet« worden.⁹¹

Die Beispiele zeigen, dass sich ›Trauen und Glauben‹ – als Verhaltensmaßstab wie als Eigenschaft – nicht nur im ökonomischen und rechtlichen Sinne auf die Fürsten erstreckte, sondern dass auch politische Probleme davon betroffen waren. Hier wie dort war ›Trauen und Glauben‹ eine Idee, die das Handeln informierte, strukturierte und anleitete. Wenn sich diese Idee im Bereich des Politischen manifestierte, zeigt dies, dass die politischen Akteure sich, in für uns teils fremd gewordener Form, die bis heute relevanten Fragen nach Möglichkeit und Notwendigkeit politischen Vertrauens stellten. Ähnlich der Rechtsordnung, für die ›Treu und Glauben‹ nach Strätz »die Grundlage für das Vertrauen der Rechtsgenossen untereinander und zur Rechtsordnung schafft«, bildete ›Trauen und Glauben‹ die Grundlage für das Vertrauen der politischen Akteure untereinander und zur politischen Ordnung.⁹² Wer an dieser Ordnung partizipierte, musste sein Verhalten bis zu einem gewissen Grad danach ausrichten.

Zwischenfazit

»Jede Beziehung zwischen Menschen«, schreibt Georg Simmel, »läßt ein Bild des einen im andren entstehen und dieses steht ersichtlich in Wechselwirkung mit jener realen Beziehung: Während sie die Voraussetzungen schafft, auf die hin die Vorstellung des einen vom andren so und so ausfällt und ihre für diesen Fall legitimierte Wahrheit besitzt, gründet sich andererseits die reale Wechselwirkung der Individuen auf dem Bilde, das sie von einander erwerben.«⁹³ Simmel beschreibt das Verhältnis zwischen diesem Bild, das

⁸⁷ Ebd., S. 1324.

⁸⁸ Ebd., Band IV, S. 3113.

⁸⁹ Ebd., S. 2737.

⁹⁰ Ebd., S. 2739.

⁹¹ Ebd., S. 2743.

⁹² Vgl. Strätz, *Treu und Glauben*, S. 200.

⁹³ Vgl. Simmel, *Geheimnis*, S. 385.

zwei Menschen voneinander haben, und ihrer wirklichen Beziehung zueinander als einen Zirkel; sie wirken auf eine Weise aufeinander ein, die keine einfachen kausalen Relationen von Ursache und Wirkung kennt. Aufschlussreich ist, dass Simmel diese Feststellung in einem Essay über das Geheimnis trifft, in dem sich seine vielzitierten Sätze zum Vertrauen finden. Denn Vertrauen ist nie allein das Bild, das Menschen voneinander haben, sondern hat konkrete Wirkungen auf der Ebene ihrer ›realen‹ Beziehung. Andersherum ist Vertrauen nie nur die ›reale‹ Beziehung, ist beispielsweise auf den einvernehmlichen Handschlag oder die kooperative Handlung nicht reduzierbar, sondern speist sich aus dem, was man voneinander zu wissen glaubt. Konstitutiv für das Vertrauen ist mithin, dass das, was man voneinander weiß, auf Vertrauenswürdigkeit hindeutet, dass das Bild, das man vom Gegenüber gewinnt, Vertrauen rechtfertigt. Solcherlei Indizien sind unterschiedlichster Art und lassen sich auf unterschiedlichste Art erwerben. Ein wichtiges Kriterium aber ist, was Ralf Dahrendorf ›Rollenerwartung‹ genannt hat.⁹⁴ Sie erlaubt es, eine Person, noch ohne sie zu kennen, zu taxieren und, neben anderen Dingen, auch ihre Vertrauenswürdigkeit einzuschätzen. Bestimmte Dinge – Beruf, Stand, Geschlecht, Religion – kommunizieren Kriterien, nach denen Vertrauenswürdigkeit beurteilt werden kann. Für jene, in deren sozialem Verkehr Vertrauen eine Rolle spielt, gilt es daher, die Sprache dieser Kriterien zu verstehen. Zugleich müssen sie Sorge tragen, dass das von ihnen selbst kommunizierte Bild nicht durch gegenläufige Signale beeinträchtigt wird. Besonders wichtig ist das zweifellos für die Figur des Kaufmannes, die auch Simmel als Beispiel wählt. Seine Interaktionen finden unter hohem Risiko mit mehr oder minder Fremden statt; es gehört daher zu seinen zentralen Fertigkeiten, nicht nur das Auftreten anderer beständig zu beurteilen, sondern auch das eigene Verhalten entlang von Normen und Idealen zu maßregeln, das seine Vertrauenswürdigkeit, seinen Kredit im mehr als nur ökonomischen Sinne wahrt und bestenfalls vermehrt. Es ist unübersehbar, dass sich ähnliche Fragen auch auf die Figur des Fürsten und den Bereich des Politischen ausweiten lassen. Hierbei zeigt sich, dass auch politisches Handeln unter dem Blickwinkel der Vertrauenswürdigkeit Regeln unterlag. In den Fürstenspiegeln wurde die Figur des Fürsten zu einer Person idealisiert, der man vertrauen konnte. In der Wahrung dieser Normen, in der Aufrechterhaltung seiner Reputation und in der Erhaltung seines ›Trauen und Glauben‹ bestand sein politischer Kredit. Weil dieser Kredit politisches Handeln zugleich erlaubte wie beschränkte, hatte er auf die Möglichkeiten politischen Handelns gewichtigen Einfluss.

94 Vgl. Ralf Dahrendorf, *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, 16. Auflage, Wiesbaden 2006.

4.2. ›Gute Correspondentz‹

Ideale wie ›Trauen und Glauben‹ waren für die politische Interaktion der Fürsten im Heiligen Römischen Reich nicht ausreichend, um Vertrauen dauerhaft zu stabilisieren. Georg Simmel bezeichnet Vertrauen als eine »Hypothese künftigen Verhaltens, die sicher genug ist, um praktisches Handeln darauf zu gründen.« Diese Hypothese ist »ein mittlerer Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen um den Menschen. Der völlig Wissende braucht nicht zu *vertrauen*, der völlig *Nichtwissende* kann vernünftigerweise nicht einmal vertrauen.«⁹⁵ Greift man das Bild auf, dann wussten die Fürsten auch auf der Basis normativer Verhaltenserwartungen stets zu wenig voneinander. Zwar bestand in Form politischer Korrespondenz, in den vielfältigen Formen des Briefwechsels, stets die Möglichkeit, Informationen auszutauschen und einander Freundschaft zu bekunden. Doch selbst an sich sehr gute politische Beziehungen zwischen zwei Fürsten konnten angesichts sich beständig wandelnder politischer Rahmenbedingungen nie so aktuell gehalten werden, dass der Grad des Wissens eine völlig sichere Einschätzung des jeweils anderen erlaubte. Der tatsächliche Grad des Wissens in ihrer Beziehung pendelte sich also irgendwo in diesem mittleren Bereich ein, in dem Vertrauen mal überflüssig und mal unmöglich war. Anders als Simmels Begriff des mittleren *Zustandes* suggeriert, sollte man diesen Bereich jedoch nicht als statisch begreifen. Denn gerade hier bedurfte es beständiger Aktivität, die je nach Situation bedächtig oder hektisch ausfallen konnte: Weil sich die Umstände regelmäßig änderten, war die einmalige Offenbarung der Interessen, die einmalige Versicherung des Vertrauens niemals ausreichend. Politische Korrespondenz war eine Praxis, die beständiger Aktualisierung bedurfte und die durch Frage und Antwort, Appell und Drohung, Bitte und Versprechen fortgesetzt an der wechselseitigen Versicherung der Fürsten arbeitete und damit für die Gestaltung politischer Beziehungen eine zentrale Rolle einnahm. Durch die Formen und Inhalte ihres Briefwechsels arbeiteten die Fürsten im Falle guter Beziehungen an der Herstellung und Aufrechterhaltung ›guter Correspondentz‹. Dieser zeitgenössische Begriff bezeichnete eine besondere Qualität in der Beziehung zwischen zwei Fürsten, die im Rahmen und unter den Bedingungen fürstlicher Korrespondenz nicht bloß die Voraussetzung von Vertrauen war. ›Gute Correspondentz‹ war Vertrauen: Sie schuf die praktische kommunikative Grundlage der »Hypothese künftigen Verhaltens, die sicher genug ist, um praktisches Handeln darauf zu gründen.«

Ehe die Formen und Inhalte der Korrespondenzen in den Blick genommen werden können, gilt es kurz ihre Entstehungsbedingungen anzusprechen. Im Folgenden liegt das Augenmerk weniger auf den sachlich übermittelten Informationen, sondern auf dem Stil der Korrespondenz, in formaler Hinsicht etwa dem Anlass oder der Frequenz, inhaltlich aber auf jenen Passagen, die persönliche Eindrücke und Stimmungen verraten

95 Vgl. Simmel, *Geheimnis*, S. 393. Hervorhebungen im Original.

oder gezielt zum Ausdruck bringen. Gerade für den letzteren Bereich muss dabei erhöhte methodische Vorsicht gelten. Gefühlsbegriffe in politischen Korrespondenzen sind tückisch. Das gilt besonders für den betreffenden Zeitraum: Die Idee der *unmittelbaren*, persönlichen politischen Beziehung zwischen Fürsten ist Teil einer sorgsam gepflegten Fiktion seitens der politischen Akteure, einer Fiktion, die gerade auf dem Medium des Briefes basiert. Worin besteht sie? Gerhard Oestreich hat zur Beschreibung einer Regierung, die weitgehend durch den Fürsten geleistet wird, den Begriff des ›persönlichen Regiments‹ geprägt. Vor dem Hintergrund entstehender Zentralbehörden und institutionalisierter Ratsgremien sah Oestreich diesen Stil für das 16. Jahrhundert weitgehend im Niedergang, um 1600 längst im Verschwinden begriffen.⁹⁶ Auf sachlicher Ebene ist das richtig und wird von einer Vielzahl von Studien belegt.⁹⁷ Diese Sichtweise unterschlägt jedoch, dass der politische Brief um 1600 nach wie vor in gekonnter Weise suggerierte, dass der Fürst das sich darin Ausdruck verschaffende Subjekt war. In der sprachlichen Anlage politischer Korrespondenz wurde die Fiktion persönlichen Regiments aufrechterhalten. Das fällt besonders dort auf und ist besonders dort problematisch, wo es um persönliche Gefühle oder Gemütszustände geht. Denn in der Regel war um 1600 nicht mehr der Fürst der Verfasser der Briefe; in der Tat änderte sich hinsichtlich der Verfasserschaft politischer Korrespondenzen gerade in diesen Jahrzehnten Entscheidendes und zwar im Verlauf weniger Fürstengenerationen. So schrieb Kurfürst August von Sachsen zwar noch zahlreiche Briefe seiner umfangreichen persönlichen Korrespondenz mit eigener Hand, auch setzte er ausführliche Memoriale für persönlich und mündlich stattfindende Verhandlungen oft mit eigener Hand auf. Gesehen auf die Gesamtmenge seiner Korrespondenz beschränkte sich diese Praxis aber auf einige wenige, wichtige Gesprächspartner. Schon für seinen Enkel Johann Georg I. lässt sich in vielen Fällen nachweisen, dass ihm die Memoriale selbst für wichtige Gespräche als Handreichungen seitens seiner Räte detailliert vorbereitet wurden, dasselbe gilt selbstverständlich für Briefe aller Art.

Die Beteiligung des Fürsten am Verfassen seiner Korrespondenz schwand rapide. Doch änderte das zunächst wenig am Stil der Briefe. Sie blieben gerade im Hinblick auf Gemütszustände so gehalten, als habe sich der Fürst hier ganz unmittelbaren persönlichen Ausdruck verschafft. Tatsächlich benötigte es aber einen entsprechend geschulten Stab an Geheimen Räten und ein Archiv schriftlicher Vorlagen, um diesen Stil zu fingieren. Die Authentizität von Gefühlen, die in politischen Korrespondenzen benannt wurden, darf vor diesem Hintergrund mit Recht bezweifelt werden. Stattdessen

⁹⁶ Vgl. Gerhard Oestreich, *Das persönliche Regiment der deutschen Fürsten am Beginn der Neuzeit* (1935), in: ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, S. 201–234. In anderem Zuschnitt auch Manfred Rudersdorf, *Patriarchalisches Fürstenregiment und Reichsfriede. Zur Rolle des neuen lutherischen Regententyps im Zeitalter der Konfessionalisierung*, in: Heinz Duchhardt / Matthias Schnettger (Hg.), *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, Mainz 1999, S. 309–327.

⁹⁷ Für Bayern Maximilian Lanzinner, *Fürst, Räte und Landstände. Die Entstehung der Zentralbehörden in Bayern 1511–1598*, Göttingen 1980. Für die Pfalz Volker Press, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619*, Stuttgart 1970.

ist von überlegtem Einsatz der Begriffe auszugehen. Für die hier interessierenden Fragen stellt das kein Problem dar, im Gegenteil: Es bedeutet, dass die Verfasser der Briefe – seien es Fürsten oder Räte – ganz genau wussten, was sie schrieben und warum sie es taten. Begriffe wie Vertrauen oder Misstrauen wurden dementsprechend, wo sie auftauchten, sehr überlegt gesetzt und, auf Empfängerseite, sehr bewusst gelesen. Dadurch lässt sich die Herstellung und Aufrechterhaltung »guter Correspondenz«, die auch über den Einsatz von Gefühlsbegriffen funktionierte, als eine Form aktiven politischen Handelns beschreiben. Zugleich waren die Akteure in gewisser Weise Opfer ihrer eigenen Fiktion: Weil beide Seiten in dieser Situation in gleichem Maße an der Fiktion unmittelbarer Kommunikation partizipierten, wurden selbst dort, wo die benannten Gefühle nicht vorhanden oder authentisch waren, durch performative Schreibakte personale Bindungen und Verbindlichkeiten hergestellt. Die Beteuerung von Vertrauen musste, der Logik dieser kommunikativen Situation entsprechend, selbst dann ernst genommen und angemessen erwidert werden, wenn keiner der Beteiligten wirklich Vertrauen empfand. Ohne notwendigerweise tatsächlich von Emotionalität geprägt zu sein, unterlag politische Korrespondenz unter diesen Bedingungen emotionalen Dynamiken – und dies, wie zu zeigen sein wird, mit handfesten Konsequenzen für den Verlauf von Ereignissen.

Ich habe dieses Problem eingangs der Arbeit unter Bezug auf methodische Angebote der Emotionengeschichte heuristisch gefasst. Dies bildet den Versuch, eine von den Akteuren nicht explizit reflektierte kommunikative Praxis zum Gegenstand der Analyse zu machen. Es ist aber zu betonen, dass sich manche Akteure dieses Zusammenhangs zumindest teilweise bewusst waren. Ein außergewöhnliches Zeugnis davon gibt das Gutachten, das der bayerische Hofmeister Adolph Wolff von Metternich seinem Fürsten, Herzog Wilhelm V. von Bayern, im Sommer 1592 zukommen ließ.⁹⁸ Neben anderen Punkten verhandelte er darin die Frage, wie der Frieden im Reich zu wahren war. Basis seiner Überlegung war eine Definition des Friedens: Weil der Frieden in »animos quadam harmonia & concordia« bestehe, überlegte er, ob man »der protestirender gemüter« durch »correspondens« gewinnen könne, also durch freundliche Schreiben, Gesandtschaften und Besuche. Interessant ist, worauf sich seine Erwartung stützte, dass dies den gewünschten Erfolg haben könnte. Der Mensch sei ein »animal sociale« und »von naturam geneicht zu freundschaftt«.⁹⁹ Die Korrespondenz unter den Fürsten könne daher zu einer »politische[n] lieb« führen, die zur Erhaltung des Friedens beitrage. Was auf den ersten Blick politisch naiv klingt, entpuppt sich auf den zweiten Blick als kluge Beobachtung der Mechanismen politischer Korrespondenz: Für die Bekundung von Freundschaft im Sinne »politische[r] lieb« sei es gleichgültig, ob die Fürsten *wirklich* Freunde waren. Selbst wenn einer dem andern »im hertzen feindt« sei, so bewirke das »eusserliche ansehen« immerhin so viel, dass keiner mit seinen Handlungen in Diskrepanz zu dem stehen wolle, was er im Reden

⁹⁸ Vgl. BayHStA München, Kasten schwarz 902, Fol. 73–76. Das Gutachten ist nicht datiert, der Kontext legt jedoch nahe, dass es vom Juni oder Juli 1592 stammt.

⁹⁹ Vgl. ebd., Fol. 73.

und Schreiben versprochen hatte. »Und ihn solchen fhellen da man mistrawenn hatt, ist oft gut daß man sich eusserlich gwisser freundschaft ahnnhimbt, dann obwohl einer nicht freundt, so erheltdt er doch ghern die meinungh die er vermeint daß ein ander von ihm hatt.«¹⁰⁰ Für Metternich war es gleichgültig, ob das Gegenüber *empfand*, was es zum Ausdruck brachte, noch ob es *glaubte*, was man ihm gegenüber zum Ausdruck brachte. Wichtig waren die durch Briefe stabilisierten Bilder, die man voneinander hatte. Dieser Mechanismus liegt auch der Praxis ›guter Correspondentz‹ zugrunde.

Vor der Praxis ›guter Correspondentz‹ zunächst zum Begriff: Die Bedeutung des Ausdrucks ›gute Correspondentz‹ ist kaum eindeutig zu bestimmen, doch lassen sich grob vier Hauptbedeutungen ausmachen. In einigen Fällen bezeichnete ›Correspondentz‹ nichts anderes als den Vorgang der brieflichen Kommunikation zwischen zwei Fürsten, doch musste diese Kommunikation, um den Namen zu verdienen, bereits von einer recht hohen Frequenz und einem bestimmten Grad wechselseitiger Offenheit geprägt sein.¹⁰¹ Das traf beispielsweise auf den Briefwechsel zwischen Kurfürst August von Sachsen und Herzog Albrecht V. von Bayern zu, der im Hauptstaatsarchiv München noch heute mit seinem zeitgenössischen Titel als »Verthrauliche Correspondenz und aechte von niemand communicirte Zeitungen zwischen Chursachsen und Bayern« bezeichnet wird.¹⁰² Im Verlauf ihres Briefwechsels, der sich über die Jahre 1563 bis 1579 erstreckt, beschrieben auch die beiden Fürsten die Tatsache, dass sie miteinander in einem, mal spärlicher und mal stetiger ablaufenden, jedenfalls kontinuierlichen Kommunikationszusammenhang standen, als »freundliche gute correspondentz«¹⁰³ oder als »vertreuliche corresponndennts«.¹⁰⁴ Bereits die in diesem Zusammenhang typischen Adjektive deuten aber an, dass diese Korrespondenz in den meisten Fällen mehr war als die schlichte Tatsache des Briefverkehrs.

In einer zweiten Bedeutung markierte ›gute Correspondentz‹ eine besondere Beziehungsqualität, die sich über die Tatsache des Briefwechsels sowohl äußerte als auch durch sie zustande kam. Aufschlussreich ist, dass der Begriff häufig als abstrakte Größe

100 Vgl. ebd., Fol. 74.

101 Vgl. die Bemerkungen von Oschema / von Thiessen, *Freundschaft*, S. 48: »Freundschaft« bezeichnet also einen Verhaltenskodex für Kommunikationsbeziehungen wechselseitigen und auf einen längeren Zeitraum gerichteten, mehr oder weniger stark ausgeprägten Vertrauens. Im diplomatischen Alltag wurde dieser Zustand mit dem Begriff ›gute Korrespondenz‹ umschrieben, die ganz auf den Appell an den Freundschaftsdiskurs verzichtet, dafür aber den Kommunikationsaspekt hervorhebt.« Deziert auf die Bedeutung der Formel für den diplomatischen Verkehr des Konfessionellen Zeitalters hingewiesen hat Andreas Edel, *Politik und Macht bei Herzog Maximilian von Bayern. Die Jahre vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges*, in: Winfried Schulze (Hg.), *Friedliche Intentionen – Kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?*, St. Katharinen 2002, S. 107–139, hier S. 134. Hier bezeichnet Edel den Ausdruck als »Terminus technicus in der diplomatischen Sprache jener Zeit, der eine Art ›Informationspartnerschaft‹ bezeichnete«.

102 Vgl. BayHStA München, Kurbayern, Äußeres Archiv 4405. Der Bestand bildet zusammen mit dem Bestand Äußeres Archiv 4404 die Grundlage für die Teiledition des kursächsisch-bayerischen Briefwechsels durch Reiner Zimmermann, *Evangelisch-katholische Fürstenfreundschaft. Korrespondenzen zwischen den Kurfürsten von Sachsen und den Herzögen von Bayern von 1513–1586*, Frankfurt/Main 2004. In der Gegenüberlieferung im Hauptstaatsarchiv Dresden finden sich etliche Schreiben unter anderem unter folgenden Signaturen: SächsHStA Dresden, Loc. 8506/2, Loc. 8512/7, Loc. 8514/3 und Loc. 8516/1.

103 Vgl. August an Albrecht am 26. April 1565, zitiert nach Zimmermann, *Fürstenfreundschaft*, S. 87.

104 Vgl. Albrecht an August am 23. Dez. 1565, ebd., S. 124.

auftauchte, aus dem sich bestimmte Verhaltenserwartungen und Verhaltensweisen für die Kommunikation ableiten ließen. So versorgten sich die Fürsten gegenseitig mit Zeitungen ihrer »zuhauf habenden correspondentz nach«¹⁰⁵ und kommunizierten einander wichtige Entwicklungen wegen ihrer »mitainander habennder [sic!] vertreulichen correspondentz«.¹⁰⁶ Man vertraute sein Wissen dem anderen unter Verweis auf die bestehende ›Correspondentz‹ in der Erwartung an, dass dieser bei Gelegenheit die gewährte Offenheit erwidern würde. Der zentrale Wert und die besondere Funktion einer solchen Beziehung war dementsprechend nicht der einmal erlangte *Zustand* ›guter Correspondentz‹, sondern der *Vorgang* im Sinne einer kommunikativen Praxis. Interessant ist, dass man diesen Vorgang oft ganz direkt und bewusst als eine Form des politischen Handelns adressierte: August schickte Albrecht im Februar 1565 diverse Zeitungen »zu ferner *continuierung* unser mit Euer Libden freundlichen, vortreulichen *gemachten* correspondentz.«¹⁰⁷ In dieser auf Offenheit und Wechselseitigkeit beruhenden kommunikativen Praxis manifestierte sich wechselseitiges Vertrauen.

Unabhängig von der Kommunikationsform wurde ›gute Correspondentz‹ – drittens – häufig in der Bedeutung von Vertrauen gebraucht. Im Rahmen der Freistellungsdiskussion entschuldigte August von Sachsen sein von den übrigen Protestanten abweichendes Vorgehen auf dem Regensburger Reichstag 1576 gegenüber Ludwig von der Pfalz. Er tat dies auch, weil er selbst den Nutzen der Freistellung, wie er betonte, anerkannte: »Sintemal gemeinem nutz nicht wenig doran gelegen, und solches zu pflanzung und erhaltung guter Correspondentz und aufhebung alles mistruens im Reich sehr dienen und erspiessen würde.«¹⁰⁸ Die ›gute Correspondentz‹ unter den Ständen steht hier als Antonym zum Misstrauen im Reich und damit für Vertrauen. Und als es 1584 zu Missheiligkeiten zwischen Kaiser Rudolf II. und Kurfürst August kam, warb ersterer in einem Schreiben, die »hergebrachte allte unverfelschte Correspondenz und vertreulichkhait«¹⁰⁹ wiederzubeleben, da das Wohl des Reiches darauf ruhe, dass zwischen Kaiser und Kurfürsten »jeder zeit guete aufrichtige Correspondenz und vertreulichkhait gepflanzt und erhallten würde.«¹¹⁰ Diese Gleichsetzung von Vertrauen und ›Correspondentz‹ findet sich überaus häufig in den Akten, so auch noch 1613, als der Kurfürst von Mainz Kursachsen zum Beitritt zur katholischen Liga einlud, Johann Georg I. von Sachsen aber unter Hinweis darauf ablehnte, dass durch derlei Bündnisse »alle vertraulichkeit und correspondentz‹ aufgehoben würde.¹¹¹

105 Vgl. August an Albrecht am 14. Jan. 1581, ebd., S. 158.

106 Vgl. Albrecht an August am 19. Dez. 1564, ebd., S. 60.

107 Vgl. August an Albrecht am 20. Febr. 1565, ebd., S. 73. Hervorhebungen: H.Z.

108 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, August an Ludwig am 1. Febr. 1577, Fol. 18–33, hier 19.

109 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8284/3, Abschrift einer Werbung Rudolfs bei August, ohne Datum, doch vermutlich April 1584, Fol. 26–35, hier Fol. 35.

110 Ebd., Fol. 26.

111 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/26, Johann Georg an den Kurfürsten von Mainz, Johann Schweikhard von Kronberg, am 9. Febr. 1611 (Konzept), Fol. 6–8, hier Fol. 7.

Gerade im Umfeld der in den Jahren 1608 und 1609 entstandenen konfessionellen Bündnisse im Reich prägte sich schließlich noch eine vierte Bedeutung aus. Hier tauchte ›gute Correspondentz‹ für die Bezeichnung eines engen Verhältnisses nicht im Sinne von Vertrauen, sondern im Sinne einer konkreten Kooperation oder eines Bündnisses auf. Es kommt nicht von ungefähr, dass diejenigen Stände, die sich ab 1608 in der Union von Auhausen zusammengetan hatten, von sich wie von anderen nicht nur als ›Unirte‹, sondern etwa auch als ›correspondierende Stände‹ bezeichnet wurden. Bereits etliche Jahrzehnte zuvor sprach man von ›Correspondentz‹ in dieser Bedeutung. Im Verlauf des Jahres 1568 wurde zwischen Hessen, Württemberg und Kursachsen die Möglichkeit eines Bündnisses erwogen. Konsequenterweise bezeichnete man das Projekt als eine »Correspondenz«. ¹¹² Auch in dieser Bedeutung ist aber der Zusammenhang mit dem Vertrauen noch gegeben. In einem *Discurs uber die Bündtnüßen* von 1608 wurde die Möglichkeit eines Bündnisses als Ausdruck von Vertrauen dargestellt, das Bündnis selbst aber als »Correspondenz« bezeichnet:

Unter anderen aber hierzu dienstlichen mitteln, wirdt sonderlich das mittel einer auffrechten gleichmößigen voreinigung, oder Correspondenz uf die baahn gebracht, und dafür gehalten, weil ia dz gemeine wesen mercklich zerrütt, es solte zue Continuiren der wohlfarth diß der wegk seinn, das sich die benachtbarten nestgeseßenen in guttem vertrauen zusammen thetten, und mit zeitigen rath dahin voreinigttten und verglichen, wie sie sich auff künfttig, so wohl auch Ihrige bey erkanter wahren Religion und dem Landfrieden wieder befahrenden gewaltt in sicherheit erhalten möchttenn. ¹¹³

Dabei war allerdings, je länger und öfter man im Reich vor dem Dreißigjährigen Krieg über Bündnisse und ›Correspondenzen‹ sprach, eine zunehmende sprachliche Verwirrung nicht ausgeschlossen. Bisweilen lässt sich eine Vermengung der verschiedenen Bedeutungen bemerken. Im Dezember 1609 teilte beispielsweise Moritz von Hessen dem Kurfürsten von Sachsen, Christian II., in vorsichtigen Worten seinen Beitritt zur protestantischen Union mit. In diesem Brief bezeichnete er die Mitglieder der Union als »Evangelische correspondirende Churfürsten unndt Stände«, das Bündnis selbst aber zunächst nur als »vorstendnus«, dessen Ziel nichtsdestotrotz die »vortsetzung gutter correspondentz« sei. ¹¹⁴ Wenige Zeilen später wurde die »zusammensetzung« unter den Ständen wiederum als eine Form »vertrawlicher correspondentz« bezeichnet. ¹¹⁵ Und um die Uneindeutigkeiten noch zu vermehren, versprach Moritz von Hessen, mit Christian II. von Sachsen die hergebrachte »affection, correspondentz und freundschaftt« trotz des Unionsbeitrittes fortsetzen zu wollen. ¹¹⁶ Die Bedeutungsnuancen von Kommunikation, Vertrauen und Bündnis lagen derart eng beieinander, dass selbst bei einer vordergründig eindeutigen Verwendung die Nebenbedeutungen stets mitschwangen.

112 Beispielsweise in einer Instruktion Wilhelms von Hessen für eine Werbung bei Christoph von Württemberg vom Okt. 1568, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7271/13, Fol. 16–24, hier bspw. Fol. 20 und passim.

113 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 253–265, hier Fol. 254–255.

114 Vgl. ebd., Fol. 67–69, hier Fol. 67.

115 Ebd., Fol. 68.

116 Ebd., Fol. 69.

Von den vier Bedeutungsvarianten soll im Folgenden die zweite interessieren, ›gute Correspondenz‹ also als eine Form kommunikativer Praxis betrachtet werden. Dabei wird es um drei Fragekomplexe gehen: Wie wurde ›gute Correspondenz‹ hergestellt und stabilisiert und in welchem Verhältnis stand die briefliche Kommunikation zu anderen Formen, in Kontakt und Beziehung zu treten? Zum anderen ist zu fragen, welchen Mechanismen diese Praxis folgte und wie über die Mitteilung bestimmter Appelle und Erwartungen nicht nur die Beziehung selbst, sondern auch politisches Handeln geformt und gelenkt werden konnte. Weil ›gute Correspondenz‹ in diesem Sinne ein Vertrauensverhältnis bzw. eine Vertrauenspraxis darstellt, ist drittens der Frage nachzugehen, was es bedeutete, im Rahmen einer solchen Praxis explizit von Vertrauen und Misstrauen zu sprechen. Im Vordergrund steht dabei die Frage, welche performative Kraft von solchen Begriffen unter diesen Bedingungen ausging.

Keine dauerhaft gute politische Beziehung bestand aus Briefen allein. Verwandtschaften, dynastische Verbindungen, Erbverbrüderungen, traditionelle territoriale Partnerschaften und Verbindungen individueller und persönlicher Art bildeten vielfach die Grundlage und den Nährboden solcher Beziehungen. Verflechtungen dieser und anderer Art kreuzten sich in besonders dichter, aber keineswegs singulärer Weise in der Person Augusts von Sachsen: Seine enge Partnerschaft mit König Christian III. von Dänemark beruhte auf seiner Hochzeit mit der Königstochter Anna, das streckenweise gute Verhältnis zur Pfalz auf der Verheiratung seiner Tochter Elisabeth mit Pfalzgraf Johann Casimir. Die traditionell gute Verbindung zu Hessen, Brandenburg und Böhmen wurde von den jeweiligen Erbeinungen getragen, wohingegen das gute Verhältnis zu Kaiser Ferdinand I. neben anderen Anlässen auch darauf aufbaute, dass August in seiner Jugend einige Zeit am Innsbrucker Hof Ferdinands verbracht hatte. Aus dieser Zeit rührte auch sein dauerhaft gutes Verhältnis zu Albrecht V. von Bayern, der ebenfalls einige Zeit dort verbracht hatte und der dem Hause Habsburg wiederum durch Heirat verbunden war. Aus Innsbruck brachte August außerdem noch eine weitere, politisch hoch relevante und ungemein beständige Freundschaft zu Ferdinands Sohn Maximilian, später Kaiser Maximilian II., mit, die über viele Jahrzehnte den friedlichen Kurs des Reiches prägte.¹¹⁷

Mit diesen vielfältigen Rahmenbedingungen und Anlässen lag die Initiierung und Stabilisierung politischer Beziehungen für gewöhnlich außerhalb dessen, was durch Briefe erfasst und über Briefe erfassbar ist. Zwar bedurften auch Beziehungen dieser Art der Vergewisserung und Aktualisierung, doch auch dies konnte natürlich nicht allein durch Briefe geleistet werden. Sofern es die Gelegenheit und die körperliche Verfassung erlaubte, traf sich August mit Albrecht oder Maximilian persönlich. Dies konnte, wie zum Reichstag 1576, sowohl zu einem durch die Reichsaufgaben diktierten Zeitpunkt

117 Vgl. zu den politischen und dynastischen Beziehungen Augusts Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, und Ott, *Präzedenz*. Dass auch Augusts Gattin Anna die Praxis guter Correspondenz aktiv pflegte hat Katrin Keller betont, vgl. Katrin Keller, *Kommunikationsraum Altes Reich. Zur Funktionalität der Korrespondenznetze von Fürstinnen im 16. Jahrhundert*, in: *ZHF* 31 (2004), S. 205–230, hier S. 227.

sein, konnte sich aber auch im Rahmen persönlicher Besuche in Dresden, München, Wien oder Prag abspielen.¹¹⁸ Persönliche Treffen dieser Art frischten die Beziehung auf oder festigten sie zusätzlich. Das Gleiche gilt für die vielfältigen Formen des Schenkens, die die Fürsten pflegten, etwa im Falle der großen Mengen sächsischen Bieres, das regelmäßig nach München und Wien floss.¹¹⁹ Briefe mit familiären Inhalten ergänzten dies: Man gratulierte sich zu Geburten, erkundigte sich nach der Gesundheit, formulierte Neujahrswünsche und kondolierte bei Todesfällen.¹²⁰ Gerade die Tätigkeit der Fürstinnen leistete auf dieser informellen und persönlichen Ebene einen entscheidenden Beitrag zur Herstellung und Stabilisierung politischer Beziehungen.¹²¹

An dieser Stelle wird dennoch die These verfolgt, dass der politische Briefwechsel zwischen den Fürstenhäusern eine Beziehungsform eigener Qualität, mit eigenen Regeln und Funktionen, bildete. Auch wenn sich verschiedene Beziehungsformen in der Praxis sicherlich überlagerten und gegenseitig ergänzten, wie vielfach auch in den im Folgenden zitierten Beispielen sichtbar wird, so macht doch bereits der eng im Zusammenhang mit brieflicher Kommunikation stehende Begriff »guter Correspondentz« deutlich, dass es sich hier um eine Beziehungsform handelte, die sich nicht in erster Linie durch persönliche Treffen oder durch längerfristige dynastische oder vertragliche Bindungen zweier Häuser konstituierte. Deutlich wird das auch aus einem Gutachten des herzoglichen Kanzlers in Wolfenbüttel, Joachim Mynsinger von Frundeck, das er Herzog Julius vor dessen Regierungsantritt 1568 zueignete. Darin riet er nicht nur, dass der Herzog sich den hohen und niederen Adel zu Freunden erhalten könne, indem »man glauben und trawen helt«,¹²² er unterschied auch bewusst zwischen einem Vertrauen, das der Herzog durch persönliche Zusammentreffen mit anderen Reichsfürsten – beispielsweise auf dem Reichstag – erwerben konnte¹²³ und jener Art von »vertreuliche[r] correspondentz«, die man durch brieflichen Verkehr erlangte.¹²⁴

118 Die Archivalien bieten viele Hinweise auf die Planung und Organisation, was aber während der Treffen an politischen Inhalten verhandelt wurde, bleibt häufig unklar. Eine Schilderung des Besuches Kaiser Maximilians in Dresden 1575 findet sich bei Zimmermann, Fürstenfreundschaft, Nr. 84. Zudem werden die Besuche im Hinblick auf ihre symbolische Dimension verhandelt bei Rudolph, Reich, S. 164–178.

119 Vgl. Zimmermann, Fürstenfreundschaft, Nr. 77, Nr. 88, Nr. 89, Nr. 99.

120 Vgl. ebd., Nr. 95, Nr. 96, Nr. 97.

121 Gutes Beispiel in dieser Hinsicht ist Augusts Gattin Anna von Sachsen, dazu Keller, Kurfürstin, S. 72–110.

122 Vgl. Beilage Nr. 7 in Sabine Schumann, Joachim Mynsinger von Frundeck (1514–1588). Herzoglicher Kanzler in Wolfenbüttel – Rechtsgelehrter – Humanist. Zur Biographie eines Juristen im 16. Jahrhundert, Wiesbaden 1983, S. 253–260, hier S. 257.

123 Vgl. S. 260: »Damit auch mein gnediger herr bey den fursten des Reichs in kuntschaft und vertrauen erwachsen mochte, solle s. f. gn. einen zimlichen uncosten nicht ansehen sonder zu kunfftigen Zeiten einen Reichstag oder Zwehn uff das wenigst ein Zeitlang in person besuchen.« Vgl. zu den Funktionen fürstlicher Anwesenheit auf den Reichstagen Maximilian Lanzinner, Fürsten und Gesandte als politische Akteure beim Reichstag 1566, in: Bernhard Löffler / Karsten Ruppert (Hg.), Religiöse Prägung und politische Ordnung in der Neuzeit. Festschrift für Winfried Becker zum 65. Geburtstag, Köln/Weimar/Wien 2006, S. 55–82.

124 Vgl. ebd., S. 260: »Desgleichen ist auch von notten in aller Churfürsten und fürsten geistlichen und weltlichen hoffen, vertraute bekante leute zuhaben dadurch man nicht allein guten willen erhalten, sonder auch jeder Zeit in vorfallenden gefahrigkeiten gutte warnung und Correspondentz haben mochte. Und sind dieselben mit Zuschreiben neuer Zeittungen und in aller mugliche weg bey freundschaft zuerhalten. Doch das man sich In keine verpunftuß verpflichte, sonder ein offne hand behalte alle billiche hilff und furdernuß mit guttem willen zu leisten, dann man auß vil exempeln, da kein pundtnuß gehalten und gemeinlichen ob dem unschuldigen ausgegangen, billich warnung annehmen solle.«

Wie aber erreichte man diese Art von Korrespondenz? Jene Schreiben, die den Prozess der Korrespondenz allererst initiierten und den Gesprächszusammenhang damit herstellten, finden sich gewöhnlich dann, wenn einer der Beteiligten kürzlich frisch in Amt und Würden gelangt war. Gerade in diesen Momenten kam der politische Briefwechsel aber oft nicht ohne Verweis auf anderweitige Verflechtungen aus oder knüpfte an persönliche Treffen bewusst an. Auf familiäre Tradition, dynastische Verflechtung und persönliche Verbindungen berief sich König Ferdinand, als er im Sommer 1554 August von Sachsen schrieb, der erst wenige Monate zuvor seinem verstorbenen Bruder Moritz als Kurfürst von Sachsen nachgefolgt war. König Ferdinand bedankte sich, dass August gegenüber seinem Sohn, Erzherzog Ferdinand, im Rahmen einer persönlichen Zusammenkunft seine große Verbundenheit mit dem Haus Österreich zum Ausdruck gebracht hatte. August hatte dabei explizit darauf verwiesen, dass er »zum taill« am »khunigelichen hof auferzogen« worden war und dass ihm dort »vill gnad und guethait bewiesen worden« sei.¹²⁵ Ferdinand seinerseits verwies nun auf die enge Verbindung und die gute Freundschaft, die er mit Augusts Bruder Moritz gepflegt habe, und versprach, sich »auch hinfüro desselben alzeit zubefleissen« und dabei nicht allein die Pflichten, die sich aus der Erbeinung ergaben, im Blick zu behalten, sondern auch auf das Wohlergehen Augusts jederzeit Acht zu geben. Er tat dies in der »ungezweifelten zuversicht«, August werde sich »unserm freundlichen unnd genädigen vertrauen nach gegen unns nach ausweisung berürter erbainigung [...] mit aller freundlichen guetwilligkhait zuverhalten wissen.«¹²⁶ Die über die Regierungszeit Kaiser Ferdinands I. gepflegte gute Korrespondenz zwischen ihm und August fußte also auf einer Vielzahl konkreter Verbindungen, doch wurde die Verbindung im Rahmen des Briefwechsels immer wieder aktualisiert und bekräftigt. Gleichzeitig deutet die Bemerkung, August werde sich »zuverhalten wissen«, bereits an, dass sich mit einer solchen Verbindung klare Verhaltenserwartungen verbanden.

Doch die Aufnahme der Korrespondenz zwischen zwei Fürsten konnte auch ohne derlei greifbare Stützen wie Hausverträge oder persönliche Verbundenheit auskommen. Bestand in der Kooperation zweier Häuser bereits eine gewisse Tradition, dann genügte es häufig, dem frischgebackenen Fürsten die gute Beziehung zu seinem Vater oder Vorgänger ins Gedächtnis zu rufen und den Willen zur Fortsetzung dieser Beziehung auszudrücken. Es war keine Floskel, sondern in dieser Hinsicht ein wichtiges gestaltendes Element, wenn Ferdinand auf seine gute Verbindung zu Augusts Bruder Moritz verwiesen hatte. August wiederum pflegte diese Praxis auch selbst: Nach dem Tod Albrechts V. von Bayern im Jahr 1579 bedankte sich August von Sachsen im Januar 1580 für den überschickten bayerischen Wein bei Albrechts Sohn und Nachfolger Wilhelm V. und bat darum »die sonderliche vertraulichkeit, so wir mit Euer Libden gelibten herrn vater [...] gehabt, freuntlich zu erhalten unnd fortzusetzen.«¹²⁷ Und als wiederum August im Jahr 1586

125 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8790/4, Fol. 1.

126 Vgl. ebd., Fol. 1.

127 Vgl. August an Wilhelm, am 27. Jan. 1580, zitiert nach Zimmermann, Fürstenfreundschaft, S. 155. Ein weiteres Beispiel, in diesem Falle betreffend den Kurfürsten Ludwig von der Pfalz, Nachfolger Friedrichs II., in SächsHStA Dresden, Loc. 8499/5, Fol. 1–2, August an Ludwig am 7. Jan. 1577 (Konzept).

von den Lebenden schied, schrieb sein Sohn und Nachfolger Christian I. bereits am folgenden Tag einen Brief an Wilhelm V., in dem er nicht nur die Nachricht über das Ableben seines Vaters mitteilte, sondern der Fortsetzung ›guter Correspondentz‹ einen langen Passus widmete:

Wan wir dan nicht zweifeln, Euer Libden werde nicht allein wegen der freundlichen verwantnus, sondern auch umb des besonderen freundlichen vertrauens willen, darinnern Euer Libden mit seiner gnaden seligen die zeit ihres lebens gestanden, mit uns unnd den unsern ein freundliches, christliches, treuhertziges mitleiden tragen unnd die freundliche correspondentz, so sie mit seiner gnaden gehalten, nun hinfüro mit uns zu continuieren [sic!] wolgeneigt sein, also haben wir Euer Libden solchen betrübten fall nicht unangezeigt lassen mögen.¹²⁸

Korrespondenzverhältnisse wurden also einerseits durch bestimmte Rahmenbedingungen begünstigt, konnten aber andererseits auch im Rahmen und als Ausdruck einer gewissen Familientradition unter Mitgliedern der Familie weitergegeben, gleichsam vererbt werden. Der politische Briefwechsel zwischen den Fürsten leistete dabei einen besonderen Beitrag zu ihrer Beziehung, der sich nicht darauf beschränkte, eine auf anderen Elementen der Verbindung ruhende Beziehung lediglich abzubilden oder zu spiegeln. Denn ›gute Correspondentz‹ war auch dort möglich und notwendig, wo die vielfältigen Formen dynastischer Verflechtung und familiärer Verbindungen gänzlich fehlten.

In dieser Hinsicht fällt die hervorragende und über einzelne Amtsträger hinausragende Beziehung Kursachsens zu Kurmainz auf. Bereits Kurfürst August stand mit dem Kurfürsten Daniel von Mainz in guter Korrespondenz, was sich nicht nur in regelmäßigem Briefwechsel niederschlug, sondern verschiedentlich von beiden Seiten artikuliert wurde. Daniel von Mainz erklärte es 1576 für unabdinglich, »das gutte uffrichtige vertrewliche correspondents zwuschen e. l. und mir [...] in solchen und dergleichen wichtigen sachen hoch nottig seyhe.«¹²⁹ Bezeichnenderweise meinte er mit diesen »sachen« in erster Linie konfessionelle Konflikte. Denn auch August bestätigte die Notwendigkeit einer Korrespondenz, die konfessionelle Gräben überbrückte. Als Daniel 1582 gestorben war, legte August großen Wert darauf, mit dessen Nachfolger Wolfgang die bislang gehabte »vertreuligkait« fortzusetzen. Damit dies geschehen könne, »so müssen wir vor allen dingen, weil wir beide unterschiedlicher Religion sein, derselben halben ein solch vorstendnus mit einander haben, das derowegen einer den andern recht vernehme, unnd nicht dahero etwo mißvorstende erregt werden.«¹³⁰

128 Vgl. Christian an Wilhelm am 12. Febr. 1586, zitiert nach Zimmermann, Fürstenfreundschaft, S. 166. Kurfürst August war am Vortag, dem 11. Febr. 1586, verstorben.

129 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8506/3, Fol. 20–23, Kurfürst Daniel von Mainz an Kurfürst August von Sachsen am 16. April 1576, Fol. 23.

130 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10200/4, »Ungeferlich Concept was mit dem Meintzischen Hofmeister zureden sein mag«, Fol. 121–22, hier Fol. 121.

Auch nach Augusts Tod riss der Korrespondenzfaden nicht ab. Wolfgang schrieb Augusts Nachfolger Christian I., dass er zur »Continuation, deren mit E. L. gelibten herrn vatter Christmildter gedechtnuß herbrachten vertrewlichen verstendnuß« jederzeit bereit und gewillt war.¹³¹ Diese Bekundungen, bisweilen unter explizitem Hinweis auf die Fußstapfen Augusts, in die der Sohn Christian trete, wiederholte Wolfgang von Mainz noch mehrfach, etwa 1588, als er beteuerte, »das wir willig und bereit seyen, mit derselben all guette ufrichtige vertrewlicheit vortzupflanzen«.¹³² Und schließlich konnte noch 1606, zwischen Christian II. von Sachsen und dem Mainzer Kurfürsten Johann Schweikhard von Kronberg, an diese althergebrachte Korrespondenz angeknüpft werden. Jederzeit, so wurde bemerkt, sei zwischen den Vorfahren der beiden Fürsten »ein besonders guttes vertragen und beständige trewe freundschaft gewesen«, weswegen man berechnete Hoffnung in deren Fortführung setzen konnte.¹³³ Der kurmainzische Rat Adam Schwind konnte in jenen Jahren sogar »in durchsehung der alten Sächsischen Acten deßen viel anzaig befinden«, dass zwischen den Vorfahren des Kurfürsten von Mainz und dem Kurfürsten August eine »gute vertrewlichkeit« geherrscht habe.¹³⁴ Gegenüber dem aktuellen Kurfürsten von Sachsen, Christian II., machte der 1604 frisch ins Amt gelangte Mainzer Kurfürst Schweikhard dies daher explizit zum Argument, indem er bei einem ersten persönlichen Treffen 1606 darauf hinwies, dass er aus den bei seiner Kanzlei befindlichen Akten ersehen habe, dass zwischen Mainz und Sachsen »je und allweg« gutes Vertrauen geherrscht habe. Insbesondere bei ihren Vorfahren, August von Sachsen auf der einen, Daniel von Mainz auf der anderen Seite, habe dieses Vertrauen viel gefruchtet. »Solche vertrewlichkeit«, behauptete der Mainzer nun anhand von Beispielen, sei »uff baide Ihrer Churf. gg. seligste successorn also continuirt und vervolgt worden«.¹³⁵ An anderer Stelle wies er dagegen darauf hin, dass diese erste persönliche Zusammenkunft der beiden Kurfürsten dazu dienen könne, »zu der lang gewünschten bekandtnus und vertrewlichkeit nicht allein einen guten anfang zu machen sondern auch dieselbige hernach mit Ihr beständig zu continuiren«.¹³⁶ Den entsprechenden Willen vorausgesetzt, bedurfte die Herstellung und Erhaltung ›guter Correspondentz‹ also nicht zwingend dynastischer Verbindungen.

Was die Stiftung und Herstellung ›guter Correspondentz‹ angeht, ist schließlich darauf hinzuweisen, dass eine solche Beziehung auch durch Dritte wahrgenommen und gezielt angeregt werden konnte. Nachdem Maximilian II. im Oktober 1576 in Regensburg

131 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8541/6, Fol. 7, Wolfgang von Mainz an Christian I., 18. Nov. 1586.

132 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 9310/10, Fol. 50–54, Wolfgang v. Mainz an Christian I., 26. April 1588, Fol. 52.

133 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10735/15, Fol. 17–29, Ratsgutachten für Christian II. über die geplante Zusammenkunft mit Johann Schweikhard, 6. Nov. 1606, hier Fol. 21.

134 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen II, Gutachten des Adam Schwind, undatiert (aber wohl aus dem Umfeld der böhmischen Krise um 1619), unfoliert.

135 Vgl. HHStA Wien, MEA, Korrespondenz 1, Fol. 3–10, hier Fol. 3, Memorial des Mainzers anlässlich der Schleusinger Zusammenkunft 1606, hier aus einem »Ungefährlich discours waß bey vorstehender zusammenkunfft baidier Churfürsten zu Maintz und Sachsen für Communication vorlauffen mochte«.

136 Vgl. ebd., Fol. 4.

verstorben war, folgte ihm sein 1575 zum römisch-deutschen König gewählter Sohn Rudolf im Kaiseramt nach. Schon am Tag nach dem Tod des Kaisers, am 13. Oktober 1576, verfasste Albrecht von Bayern einen Brief an August von Sachsen. Er berichtete der »vertreulichen Correspondenz nach, in der wir miteinander steen« vom Ableben des Kaisers.¹³⁷ Weiter wies er auf die, August freilich wohlbekannte, Sukzession Rudolfs hin und bat August freundlich darum, sowohl im Interesse guter »vertreulichkeit« wie auch im Interesse des Reiches,

Sy wollen Ihres tails bei Irer Mt hallten, mit dero nit minder, als derselben negst abgeleitben herrn vattern seligist beschehen ist, in vertreulicher gueter Correspondents verharrlich bleiben, und sich davon niemand abwendig machen oder annders bewegen lassen.¹³⁸

›Gute Correspondenz‹ wurde also zum einen von den Akteuren bewusst ›gemacht‹ bzw. hergestellt, zum anderen stellte sie eine Beziehungsform ganz eigener Qualität dar, die durch andere Beziehungsformen ergänzt werden konnte, aber nicht restlos in diesen aufging. ›Gute Correspondenz‹ war aber kein Zustand, auf dem die Beteiligten sich ausruhen konnten. Zum einen wollte diese Beziehung gepflegt sein, zum anderen diente sie Zwecken, die sich nicht in stillem Wohlwollen erschöpften. Mit Beziehungen dieser Qualität verbanden sich gewisse Erwartungen, denen entsprochen werden musste, sollte die Beziehung weiter bestehen.

Eine einfache, doch wichtige Erwartung bestand in der Regelmäßigkeit der Kommunikation. Dies galt besonders dann, wenn sich aufgrund äußerer Ereignisse eine Änderung der politischen Lage oder der Motiv- und Interessenlage der Akteure ergeben hatte. Die Aufrechterhaltung ›guter Correspondenz‹ verlangte die Information über derartige Veränderungen; und zugleich bestand ein nicht unwesentlicher Zweck der Korrespondenz eben gerade darin, informiert zu werden. Auch in diesem Punkt war die ›gute Correspondenz‹ also nicht allein *Ausdruck* von wechselseitigem Vertrauen, sondern eine Vertrauens*praxis*. Ihre Funktionen wurden in ihrem Vollzug erzielt.

Ein gutes Beispiel für die regelmäßige wechselseitige Information ist der Briefwechsel zwischen Albrecht V. von Bayern und August von Sachsen.¹³⁹ In enger Taktung berichteten beide dem jeweils anderen über Vorgänge, über die sie besonders gut, die Gegenseite dagegen vermeintlich schlecht unterrichtet war. Im Verlauf der 1560er Jahre avisierte August Albrecht immer wieder über den Verlauf und die Ereignisse im nordischen Krieg zwischen Dänemark und Schweden.¹⁴⁰ Albrecht dagegen unterrichtete August von politischen Entwicklungen in den Niederlanden oder politischen Umtrieben der Ernestiner

137 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8506/2, Fol. 134.

138 Vgl. ebd., Fol. 134.

139 Vgl. bspw. die Foliobände im SächsHStA Dresden, Loc. 8506/2, Loc. 8512/7, Loc. 8514/3 und Loc. 8516/1. Einen großen Teil der bayerischen Überlieferung des Briefwechsels gibt Zimmermann, Fürstenfreundschaft.

140 Vgl. etwa Zimmermann, Fürstenfreundschaft, Nr. 17, Nr. 32, Nr. 39.

Herzöge.¹⁴¹ Eine Angelegenheit, die beide Fürsten in gleichem Maße betraf und in der sie sich daher durchgehend mit jeweils eingekommenen Neuigkeiten versorgten, waren die sogenannten Grumbachschen Händel, in deren Verlauf der geächtete Reichsritter Wilhelm von Grumbach im mitteldeutschen Raum und in Verbindung mit den Ernestiner Sachsen für eine Störung des Landfriedens sorgte.¹⁴² Von beiden Seiten wurde dieser Freundschaftsdienst mit der bestehenden Korrespondenz begründet und gleichsam als eine Pflicht beschrieben, die aus der Korrespondenz erwuchs. Neuigkeiten in dieser Sache wollte Albrecht »unserer mitainander habennder vertreulichen correspondentz nach [...] nit verhalten«.¹⁴³ Und auch August schickte seine Zeitungen oft genug mit dem Hinweis, dass dies zur »continuirung unsrer mit Euer Libden freundlichen, vortreulichen gemachten correspondentz«¹⁴⁴ geschah oder um die »angefangene vortrauliche correspondentz zu halten«.¹⁴⁵

Unter Berufung auf das Korrespondenzverhältnis wurden Informationen aber nicht nur aus freien Stücken geliefert, sondern konnten auch entsprechend erbeten werden. Weil er nicht wisse, »wem hierinnen zu vertrauen«, ersuchte Albrecht August Ende 1563 »auf all unser vertrauen, das wir in sein Libden so starckh und steiff setzen«, er möge ihn jederzeit über die Entwicklungen in der Sache Grumbach unterrichten, er wolle selbst das Gleiche tun.¹⁴⁶ Schließlich ließ sich auf diesem Wege auch um Gutachten in Dingen bitten, die die Gegenseite nicht einmal unmittelbar betrafen; mehrfach bat Albrecht August um Gutachten zum Landsberger Bund, nicht ohne die Hoffnung allerdings, dass August sich zum Beitritt überreden lassen würde.¹⁴⁷ Auch in konfessionellen Angelegenheiten griff der Mechanismus trotz der konfessionellen Differenz zwischen den Fürsten. In den aufgeregten Monaten nach der Bartholomäusnacht im August 1572 berichtete August von Gerüchten über katholische Praktiken gegen die Stände der Augsburger Konfession und bemerkte, dass solche »discurs und Zeitungen« zu »mistrawen zwischen den Stenden des heiligen Reichs führten«. Weil August mit Albrecht eine »vortreuliche Correspondenz« verbinde, trage August »so viel weniger scheu«, Albrecht diese Dinge zu offenbaren und um Nachrichten zu bitten, die dieser über die Praktiken gegen die Stände der Augsburger Konfession besitze.¹⁴⁸ Albrecht wusste von keinen Praktiken zu berichten und tat diese als Gerüchte ab, erklärte aber, August solle ihm »unser baiderseits miteinander wolhergebrachter freundlicher und Bruederlicher vertreulichkhait und Correspondents nach bestendiglich wol zutrauen und es gewißlich dafür hallten«, dass Albrecht ihm alles unverzüglich berichten werde, was ihm zu Ohren komme.¹⁴⁹

141 Vgl. ebd., Nr. 23, Nr. 32, Nr. 49.

142 Vgl. ebd., Nr. 19, Nr. 21, Nr. 22, Nr. 25–27, Nr. 36, usf.

143 Vgl. ebd., S. 60.

144 Vgl. ebd., S. 73.

145 Vgl. ebd., S. 76.

146 Vgl. ebd., S. 51.

147 Vgl. bspw. Bezold, Briefe I, Nr. 29.

148 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8516/1, Fol. 37, August an Albrecht am 15. Okt. 1572.

149 Vgl. ebd., Fol. 35–36, Albrecht an August am 1. Nov. 1572, hier Fol. 36.

Eine weitere, unbedingt zu erfüllende Erwartung betraf die Geheimhaltung des im Rahmen des Briefwechsels Mitgeteilten. Auch diese Bedeutung schwingt in der Bezeichnung ›vertrauliche Correspondenz‹ mit und auch darauf erstreckte sich und darin konstituierte sich Vertrauen. Oft genug wurde diese Erwartung als selbstverständlich angenommen, also nicht noch einmal eigens thematisiert, bisweilen wurde aber auch explizit darauf hingewiesen, etwa wenn Albrecht August versicherte, dass alles, was dieser ihm zukommen lasse, »bey unns in bester geheim ze halten«. ¹⁵⁰ Der Versuch, die Briefinhalte gegenüber Dritten abzuschirmen, ging oft so weit, dass die Fürsten sich eines Codes oder anderer Verschlüsselungstechniken bedienten, um die Inhalte geheim zu halten. Besonders im Briefwechsel zwischen August und Maximilian vor 1564, also vor Maximilians Nachfolge im Kaisertum, beschäftigten sich viele Schreiben mit der Frage, nach welcher Methode Geheimhaltung gewährleistet war. ¹⁵¹ Die strikte Geheimhaltung setzte dabei voraus, dass die Briefe eigenhändig verfasst und nur vom Adressaten gelesen wurden, was in den allermeisten Fällen freilich nicht der Fall war: Allenthalben wurden Geheime Räte für die Erledigung des Schriftverkehrs hinzugezogen. Während sich die Korrespondenzpartner dessen sicher bewusst waren, machte das doch die gesamte Praxis potentiell verwundbar. Andererseits erhöhte es den Wert eigenhändiger Schreiben ungemein, weil sie ein hohes Maß an Vertraulichkeit signalisierten. ¹⁵²

Ein Konflikt über eine Indiskretion zwischen Kurfürst August und Herzog Albrecht aus dem Frühjahr 1577 verdeutlicht das: August schrieb Ende März des Jahres, dass offenbar am Kaiserhof etwas »ruchbar« geworden sei, was Albrecht August im Vertrauen über den verstorbenen Kaiser Maximilian mitgeteilt hatte. Darüber wunderte sich August sehr, denn er bekannte – in diesem Falle eigenhändig schreibend –, »daß ich deyne bryffe, so du mir in geheymen sachen mitt eygener hant schreybest, auch meyne geheymen retten nicht vortrauen, sondern dye in meynen eygenen vorwarunk habe.« Zwar gebe er den Schlüssel zu seiner Brieflade bisweilen seinem Sekretär, diesem aber vertraue er derart, dass er ihm eine Indiskretion keinesfalls zutrauen könne, darum wisse er seine »geheymnus« bei ihm sicher. Albrecht solle sich erkundigen, wer diese Dinge in Prag ausgesprengt habe. Und August konnte es sich nicht verkneifen, selbst direkt zurück zu sticheln: »Ich weys nichtt«, schrieb er, »we vertraulich oder verwarlich du meyne bryffe haltest.« Denn vor einigen Jahren sei in Frankfurt ein Konvolut an fürstlichen Briefen aufgetaucht, darunter auch

150 Vgl. Zimmermann, Fürstenfreundschaft, S. 52. Ähnlich versicherte wiederum August in einem Brief an Kaiser Maximilian: alles, »was mir auch e. kei. ma. gnedigst vertrauen werden wil ich in aller geheimb bei mir bleiben laßen.« Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8499/7, August an Maximilian am 5. Dez. 1561, Fol. 2.

151 Die Korrespondenz Augusts mit Maximilian ist sehr umfangreich und befindet sich im SächsHStA Dresden, vor allem in den Locaten 8499/7, 8499/10, 8500/1, 8500/3, 8501/1, etc. Einige Foliobände beschäftigen sich mit Maximilians Glaubensbekenntnis, da Maximilian vor seiner Nachfolge im Kaiseramt 1564 teilweise offen mit dem lutherischen Bekenntnis sympathisierte, daher in offenem Konflikt mit seinem Vater Ferdinand stand und in dieser Sache bei August um Rat und Unterstützung bat, vgl. u. a. Loc. 9936/52 und Loc. 9936/53. In zahlreichen Briefen experimentieren die Fürsten mit Geheimschriften, zahlreiche Beispiele in Loc. 8500/3.

152 Einige Hinweise dazu lediglich bei Noflatscher, Eigenhändigkeit. Noflatscher schreibt eigenhändigen Briefen »Nähe und Authentizität«, »Nachdruck« und die Möglichkeit des Ausdrucks »privater« Emotionalität zu. So war Eigenhändigkeit nach Noflatscher ein »subtiles Medium der emotionalen Elitenbindung«, ebd., S. 155.

Kopien solcher Briefe, »so ich mitt eygener hant und sunsten an dych vertraulich gethan«. Das schreibe er nicht, um »söllliches dyr aufzudrucken«, sondern nur warnungsweise.¹⁵³ Albrecht versprach in seiner Antwort, dem Prager Gerücht nochmals nachzuforschen, und wusste seinerseits nicht, wie die Briefe Augusts weitergetragen worden waren. »Sonst bist du wol sicher, daß ich von dir nichts ausschickhe.«¹⁵⁴

Wenn hier erkennbar ein Problem vorlag und die ›vertraute Correspondenz‹ potentiell unter den Indiskretionen auf beiden Seiten litt, so offenbart das Beispiel doch gleichzeitig, dass die Geheimhaltung der Korrespondenz eine Selbstverständlichkeit war, die im Normalfall nicht eigens adressiert werden musste. Das Vertrauen, das aus der Korrespondenz resultierte, ruhte also auch darauf, dass die mitgeteilten Nachrichten im Vertrauen gehalten würden. Delikate Angelegenheiten im Rahmen eines Briefwechsels mitzuteilen, konnte nur im Vertrauen auf diese Geheimhaltung geschehen und bedeutete eine riskante Vorleistung. Es entsprach dieser Erwartung, wenn Kaiser Maximilian in einem Brief an Kurfürst August »gantz dienstlich« bat, »E. L. wolle diesen brief nach verlesung verbrennen oder zu nichte machen [...] dan ich soliches alles aus sondern hohen vertrauen so ich zu E. L. haw und trag vermelde«.¹⁵⁵ Zugleich zeigt es, wie sehr diese Art zu korrespondieren mit den Gepflogenheiten des politischen Geschäfts kollidierte: Selbstverständlich wurde der Brief trotzdem aufbewahrt.

Eine beständige und immer wieder auftauchende Sorge in allen Korrespondenzen bestand in der Befürchtung, dass die ›gute Correspondenz‹ und die Beziehung der Fürsten durch Gerüchte, Falschinformationen oder andere Einflüsse Dritter beeinträchtigt werden konnte. Allen umlaufenden Gerüchten, die der Beziehung unter Umständen schaden konnten, galt es daher den Wind aus den Segeln zu nehmen, was sich dadurch erreichen ließ, dass man den betreffenden Sachverhalt im Briefwechsel direkt adressierte und entsprechend erläuterte. Die Vermeidung von Misstrauen war also zum einen eine Pflicht, die sich aus dem Verhältnis ergab, und war wiederum zugleich eine wesentliche Funktion und wichtiger Zweck ›guter Correspondenz‹. Ein gutes Beispiel ist die Angelegenheit, die Albrecht von Bayern und August von Sachsen im März 1569 verhandelten. Albrecht schrieb Mitte März aus München und berichtete von einem Streit um die Stadt Cham in der Oberpfalz, den er seit einiger Zeit mit seinem Vetter Friedrich, dem Kurfürsten von der Pfalz, führte. In diesem Streit hatte bisher der Württemberger Herzog Christoph als Obmann geschlichtet und einen Kompromiss vermittelt, doch war Christoph im Dezember 1568 verstorben. In dieser Situation hatte Friedrich von der Pfalz – und Albrecht vergaß nicht, die entsprechenden Schreiben als Beleg mitzuschicken – Kurfürst August als Vermittler vorgeschlagen. Aus Rücksicht auf August wollte Albrecht diesen Vorschlag angesichts der weiten Reise und der daraus entstehenden Beschwerlichkeiten ablehnen. Weil Albrecht fürchtete, August könne solches »von anderen orten« erfahren

153 Vgl. Zimmermann, Fürstenfreundschaft, S. 144 f.

154 Vgl. ebd., S. 146.

155 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8499/7, Maximilian an August, 23. Dez. 1572, Fol. 211–212, hier Fol. 212.

und es könne am Ende so ausgelegt werden, »als ob wir in E. L. ein mißtrauen stelten«, habe er »zuerhaltung wolhergebrachter vertreulicher verwandtnus« August von der Sache »aigenntlich« berichten wollen.¹⁵⁶ Noch einmal legte er also seine Gründe dar und versicherte, am guten aufrichtigen Willen Augusts nicht zu zweifeln. Stattdessen beschwor er das große Vertrauen zwischen ihnen, das, was ihn betraf, bis in sein Grab reiche:

Bitten demnach E. L. freundlich, im fal E. L. ain anders eingebildet werden wollt, E. L. wollen demselbigen kheinem glauben geben, noch sich zu ainichem mißtrauen gegen unns bewegen lassen, sonnder in allem furderlichen vertrauen verharren unnd bleiben, wie gleichffals auch wir zuthun, und dasselb so vil an unns, nit allein bis in unnsrer grueben bestenndiglich zuerhalten, sonnder auch unnsrem eussersten vermügen nach zu mehren.¹⁵⁷

Augusts Antwort auf dieses Schreiben erfolgte wenige Tage später. Er wünschte alles Gute für die Schlichtung des Streits und zeigte sich zufrieden, damit nicht betraut worden zu sein: Aufgrund eigener Belastungen hätte er eine Beteiligung ohnehin ablehnen müssen. Daneben versicherte er, »das wir in E. L. das wenigste mißtrauen nicht setzen.«¹⁵⁸ So wurde möglicher Schaden von der Beziehung abgewendet und die ›gute Correspondenz‹ schadlos fortgesetzt.

Regelmäßige Frequenz, beständige Information, zuverlässige Geheimhaltung und die Vermeidung von Mißtrauen lassen sich bis hierher zum einen als wichtigste Erwartungen beschreiben, die sich mit der Pflege ›guter Correspondenz‹ verbanden, zum anderen als die wichtigsten Funktionen, die die ›gute Correspondenz‹ in der politischen Beziehung zweier Fürsten erfüllte. Das aus der Beziehung resultierende und in dieser Beziehungsform zum Ausdruck kommende Vertrauen ließ sich aber auch zu bestimmten politischen Zwecken nutzen, etwa um in kritischen Situationen von der Gegenseite ein den eigenen Erwartungen entsprechendes Verhalten einzufordern. Durch den Appell an das bestehende Vertrauen, die Bekundung einer bestimmten Verhaltenserwartung und die Formulierung einer gemeinsamen Zukunft im Sinne einer Handlungsoption konnte so Druck auf den Korrespondenzpartner ausgeübt werden, diesen Handlungserwartungen zu entsprechen und das Vertrauen nicht zu enttäuschen. Diese Form der Einflussnahme auf das politische Handeln anderer war dabei nicht ohne Risiko: In gewisser Weise wurde das aus der Korrespondenz resultierende Vertrauensverhältnis auf die Probe und vor die Möglichkeit der Enttäuschung gestellt. Und doch scheint diese Form der Einflussnahme bis zu einem gewissen Grad wirksam gewesen zu sein. Dazu dienten, wie in den zitierten Beispielen mehrfach zu sehen war, zwei wichtige Gestaltungselemente, die die äußere Form und die Sprache der Briefe betrafen. Zum einen erhöhte es die Dringlichkeit des Appells, wenn der Brief von der eigenen Hand des Fürsten stammte: Die eigene Handschrift suggerierte ein hohes Maß an Aufrichtigkeit des Absenders und ein ebenso hohes Maß

156 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8514/3, Albrecht an August am 18. März 1569, Fol. 68–70, hier Fol. 69.

157 Vgl. ebd., Fol. 70.

158 Vgl. ebd., August an Albrecht (Konzept), Fol. 85–86, hier Fol. 85.

an Vertrautheit zwischen den Brieffpartnern. Daneben wurde deutlich, dass gerade in dieser Form des Appells dem Begriff ›Vertrauen‹ eine zentrale performative Funktion zukam: In diesem einen Begriff bündelten sich der Sinn, der Wert und die Funktion der kommunikativen Vertrauenspraxis ›guter Correspondenz‹. Wurde er aufgerufen, erhöhte er den Handlungsdruck für die Gegenseite.

Ein gutes Beispiel dafür, dass sich die politischen Akteure der performativen Wirkung der Anzeige und Bekundung von ›Vertrauen‹ oder ›Vertraulichkeit‹ im Rahmen politischer Korrespondenzen und politischer Begegnungen stellenweise sehr genau bewusst waren, ist die Schleusinger Zusammenkunft 1606. Für die Begegnung mit Christian II. von Sachsen plante Kurfürst Schweikhard von Mainz in einem Memorial die gezielte Herstellung von Vertrauen, zunächst »privatim inter nos«, d. h. zwischen den beiden Kurfürsten, aber danach auch »nicht allein privatim sondern auch in gegenwardt der geheimen Rätthenn«. Aber wie stellte sich der Kurfürst die Herstellung von Vertrauen vor? Tatsächlich zeigt der Fall, dass der Kurfürst das Vertrauen herstellte, indem er auf das in der Vergangenheit sehr gute Verhältnis zwischen Mainz und Sachsen hinwies und dies ausdrücklich als ein Vertrauensverhältnis markierte und indem er sich zweitens bereit erklärte, »mich erstlich meines gemüths zu resolviren«, indem er also den ersten Schritt tat und seinen Willen zu ›guter Correspondenz‹ und Vertraulichkeit kundtat. Die Verhandlungsprotokolle zeigen, dass sich die sächsische Seite dem Verweis auf das hergebrachte Vertrauen und dem offenerzigen Angebot Schweikhards nicht entziehen konnte. In der Sukzessionsfrage, auf die es in Schleusingen 1606 ankam, aber auch in anderen Dingen, war man fortan gerne zu enger Kooperation bereit, was in der Mainzer Auslegung auch bedeutete, dass man die eigene Meinung in wichtigen Reichssachen mit der Gegenseite teilte und diese – gegebenenfalls auch eigenhändig schreibend – mitteilte.¹⁵⁹ Das für die Akteure des Jahres 1606 bereits historische Vertrauensverhältnis zwischen Sachsen und Mainz konnte auf diese Weise aktualisiert werden, sodass in Zukunft nicht nur für die beiden Fürstentümer, sondern auch für ihre aktuellen Repräsentanten von einem Verhältnis der Qualität ›guter Correspondenz‹ gesprochen werden konnte und gesprochen wurde. Solche Beispiele sind insgesamt selten, sie zeigen aber, dass die Herstellung von Vertrauen eines gewissen Maßes an Inszenierung bedurfte und dass dabei auf die performative Wirkung bestimmter Vokabeln nicht verzichtet werden konnte. Von Vertrauen zu sprechen, trug in diesem Fall dazu bei, eine Vertrauensbeziehung herzustellen.

Einen gezielten und wirkungsvollen Einsatz von Eigenhändigkeit und ›Vertrauen‹ zeigt daneben auch der Briefwechsel zwischen August von Sachsen und den beiden Kaisern Maximilian II. und Rudolf II. Während Maximilian und August persönlich bekannt, vielleicht gar befreundet waren, viele Schreiben unter Berufung auf das bestehende Vertrauen zwischen ihnen über die Jahre auch eigenhändig wechselten, zeigt das Verhältnis zwischen August und Rudolf förmlichere Züge. Schon weil Maximilian gegenüber

159 Vgl. HHStA Wien, MEA, Korrespondenz 1, Fol. 11–12, »Memoriale worauff die Communication bey Sachsen zu richten«, hier Fol. 11. Vgl. auch die sächsische Überlieferung in SächsHStA Dresden, Loc. 10735/15.

August etliche Angelegenheiten zur Sprache brachte, die nicht an die Reichsöffentlichkeit gelangen durften – etwa seine Sympathien für das lutherische Bekenntnis –, herrschte zwischen ihnen ein vertrauter und fast geheimniskrämerischer Ton, der in einer Vielzahl von Fällen eigenhändig zu Papier gebracht wurde.¹⁶⁰ Auch in wichtigen Reichsangelegenheiten griff Maximilian bewusst selbst zu Feder, so um 1569,¹⁶¹ und auch August wählte in Angelegenheiten von großem Interesse – etwa in der Frage der Belehnung mit dem Vogtland – bewusst diesen Weg der Korrespondenz.¹⁶² So war es sicher keine bloße Höflichkeit, wenn Maximilian schrieb, dass er »mer vertrauens in s.l. [= August, H.Z.] als zu andern trage«.¹⁶³

Größere Distanz bestand zunächst zwischen August und Rudolf nach dessen Regierungsantritt 1576. Gleichwohl versuchten beide Seiten, das gute Verhältnis nach Kräften fortzusetzen, und hierbei kam dem Ausdruck wechselseitigen Vertrauens eine wichtige gestaltende Kraft zu. Das galt besonders dann, wenn die Beziehung durch äußere Entwicklungen gefährdet war oder wenn einer der beiden den anderen für ein wichtiges reichspolitisches Projekt gewinnen wollte. Schon zu Maximilians Lebzeiten waren die beiden Fürsten miteinander bekannt gemacht worden und nicht lange nach Maximilians Tod bekräftigte August im Januar 1577 seinen Willen zur Fortsetzung der Beziehung. Gerne vernehme er vom Kaiser, dass dieser zur »fortsetzung rechten vortrauens« fest entschlossen sei.¹⁶⁴ Wie belastbar dieses Verhältnis war, zeigt ein Briefwechsel aus dem Frühjahr 1584. Als die weltlichen Kurfürsten 1583 wegen Gerüchten über katholische Praktiken im Reich einen Kurfürstentag planten, ließ Rudolf im Frühjahr 1584 bei August werben.¹⁶⁵ Darin stellte er die Notwendigkeit heraus, dass im Reich zwischen Kaiser und Stenden »jeder zeit guete aufrichtige Correspondenz und vertreulichkhait gepflanzt unnd erhalten würde«. Aus guter Tradition wollte Rudolf, wie Ferdinand und Maximilian, mit August »solche vertreulichkeit nochmals« fortsetzen, er habe die Treuherzigkeit August mehrfach »würcklich gespürt und empfunden«.¹⁶⁶ Die Praktiken im Reich seien nur Gerüchte, die in die Welt gesetzt wurden, um »alles vertrauen zwischen Inen [= den Ständen des Reiches, H.Z.] genzlich aufzuheben«.¹⁶⁷ Er bat August, den Gerüchten keinen Glauben zu schenken, denn er vermutete weiterhin, dass der Mühlhauser Konvent von diesen Gerüchten seinen Ursprung genommen habe. Er forderte August dazu auf, von dem Vorhaben eines evangelischen Konventes gänzlich abzusehen.

160 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10297/14, Loc. 9936/52, Loc. 9936/53.

161 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8499/7.

162 Vgl. diverse Schreiben in SächsHStA Dresden, Loc. 8499/7, darin auch ein Memorial »Ungefährlich erbitten kegen dem Kunige Maximiliano zue erhaltungk gelimps des Vochtlandes halben«, ebd., Fol. 23–24. Daneben auch Loc. 8500/3.

163 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8499/7, Fol. 224.

164 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8500/2, Fol. 60–61, August an Rudolf, 4. Jan. 1577 (Konzept), hier Fol. 60.

165 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8284/3.

166 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8284/3, Fol. 26–35, Kredenz und Werbung bei Kurfürst August, Kopie ohne Datum, hier Fol. 26.

167 Vgl. ebd., Fol. 28.

Und ist dem allen nach Irer kay M an Eur Churf G ganz freundtlichs gnediges und hochvleißiges gesinnen und begern, Eur Churf G wollen Ir Kay M aller vermeltten felschlichen anlagen auf Irn beschehen warhaftigen und gnuagsamen bericht entschuldiget haben, allen verdacht, den Eur Churf G eingeredt wollte werden ausschlagen, die hergebrachte alte unverfeschte Correspondenz und vertreulichkhait, nit weniger als Ir Kay M zuthun genzlich genaigt und entschlossen sein, guetherzig Continuiieren, und letzlich sich nit allein für Ir person der vorberürten gefahrlichen Practickhen der Calvinisten zu sambt der Mühlhausischen Tractation entschlagen, sonder auch dieselben zum gemeinen besten und verhütung merers Mißtrauens, unrhue und weitleunghkheit bestes vleis weren und verhindern.¹⁶⁸

Unter vielfacher Berufung auf die bestehende ›gute Correspondentz‹ und auf das bestehende Vertrauen formulierte Rudolf hier eine Handlungserwartung, die auf die Fortsetzung der reichspolitischen Kooperation unter bestimmten Voraussetzungen hinauslief. August war explizit aufgefordert, dieses Vertrauen nicht zu enttäuschen. August war es in seiner Antwort »angenehm und lieb« zu erfahren, dass wie einst zu Ferdinand und Maximilian auch zu Rudolf bestes Vertrauen bestehe.¹⁶⁹ Er versicherte, den Gerüchten nie Glauben geschenkt zu haben. Was den Konvent anging, beharrte August darauf, dass die Versammlung den Ständen des Reiches durchaus frei stehe, der Konvent auch ohnehin nur zum Besten des Reiches gemeint gewesen sei, dass man aber für diesmal aus Rücksicht auf die sorglichen Läufe im Reich darauf verzichten werde. In den Kaiser habe der Kurfürst jedenfalls »niemals einig mistrauen gesetzt«.¹⁷⁰ Den Schlusspunkt unter diese Korrespondenz setzte ein Schreiben Rudolfs, in dem er sich für die »Continuation« der »hergerachten vertrewlichen Correspondenz« bedankte und August bat, ihm auch in Zukunft »gewißlich zuvertrawen«.¹⁷¹

Ein abschließendes Beispiel zeigt ferner die Bedeutung des Begriffes ›Vertrawen‹ für die Korrespondenz zwischen August und Rudolf. Als es im Frühjahr 1582 für den Kaiserhof darum ging, den anstehenden Reichstag unter Ausschluss der konfessionellen Konfliktfragen anzustellen, wurde massiv – und erfolgreich – versucht, August von Sachsen für diesen Kurs zu gewinnen. Eigens schickte Rudolf einen Gesandten, Ladislaus Lobkowitz, nach Dresden. In der Werbung brachte Rudolf sein »sönlichs hochs vertrauen« zu August zum Ausdruck.¹⁷² Über diesen Passus zeigte sich August hochofret. In seiner Antwort sagte er zu, dass er »hierbey dies thuen viel, was e k M vertrawen undt der nahme welchen sie mier unwirdig geben erfordert«.¹⁷³ Dass sich dieser Passus

168 Vgl. ebd., Fol. 35.

169 Vgl. ebd., Fol. 36–42, August an Rudolf (Konzept), 16. April 1584, hier Fol. 36.

170 Vgl. ebd., Fol. 41.

171 Vgl. ebd., Fol. 58, Rudolf an August, 17. Mai 1584.

172 Vgl. den Abdruck des Berichtes durch Lobkowitz bei Bezold, Briefe I, S. 471–475, hier S. 471. Rudolf verwendete diese Formulierung gezielt und wiederholt, so auch in einem Schreiben an August vom Juli 1582: »sie magen genzlich glauben, dass ich nit weniger als meine vorfarn derselben als meinen treuen vatter allen freundlichen willen in sönlichen vertrauen zu erwiesen ganz genaigt bin, auch sich dessen versehen, das ich in der sachen zum allerehsten, wie ich den auch schon im werk bin, handeln lassen und mich also darinnen erzaigen will, daas E. L. meines verhoffens zufriedn sein« wird. Vgl. Bezold, Briefe I, S. 505.

173 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8500/5, Fol. 20, August an Rudolf am 7. April 1582.

unmittelbar auf die Worte Rudolfs bezog, gibt der Bericht Lobkowitz' zu erkennen, den er über seine Mission anfertigte. Kurfürst August habe Lobkowitz empfangen und ihm von dem erfreulichen Kredenzschreiben Rudolfs berichtet

und zaiget mir darauf das kredenzschreiben, darin E. Mt. dero sönlichs hochs vertrauen gegen sainer person melden, welliches wort ime warlich, wie ich gespirt, dermassen contentirt, das ehr darauf saget: ›Nu gesich ich, das I. kais. Mt. mich sovil wirdigen und ein sollichs guts gnedigs vertrauen zu mir haben; I. Mt. sols wils gott im werk erforen, das ich alles dasjenige, was I. kais. Mt. und der löblichem haus Oesterraich zu ehren und wolfart raichen kan, untertenigist gern befurdern will und an mainer person nichts erwinden lassen.‹ [...]

Dan furwar, solliche herrn werden mit dergelaichen sachen mehr als mit gelt und guet contentirt und erhalten, und wan man nur frei offen mit inen handlt, auch durch lait, mit denen sie vertraulichen reden und landlen [sic!] mögen, erhelt man alles pai inen.¹⁷⁴

4.3. Theorie und Praxis konfessioneller Unparteilichkeit

Es war bislang von bestimmten Konstanten die Rede, die als Bedingung der Möglichkeit das Vertrauen in den Fürsten gewährleisten konnten: Welches Gesicht musste er wahren, welchen Kommunikationsstil pflegen, um zu zeigen, dass man ihm vertrauen konnte, dass er sein ›Trauen und Glauben‹ hielt? Selbstverständlich entschied über die Glaubwürdigkeit des Fürsten der Einzelfall, der Anlass, die Situation – doch gaben die Wachsamkeit auf die eigene Reputation und die Pflege ›guter Correspondenz‹ eine Art Leitfaden an die Hand, wenn einem die eigene Vertrauenswürdigkeit am Herzen lag. Kaum berührt ist damit der Bereich aktiven politischen Handelns. Welche Wirkungen hatte politisches Handeln auf das sensible Beziehungsgefüge des Reiches? Welche Vorannahmen flossen in die Entscheidungsprozesse? Da hier oft situativ entschieden wurde und die Entscheidungskriterien selten artikuliert wurden, bleibt dieser Bereich schwierig zu befragen. Auch für Zeitgenossen war nur schwer zu antizipieren, welche Aufnahme die eigenen Entscheidungen bei anderen finden mochten. Nach welchen Kriterien durfte der Fürst zuverlässig beurteilen, welches Verhalten und welche Entscheidungen mit Argwohn, mit Misstrauen, mit Verdacht belastet sein würden und welche nicht? Oft wird man mit solchen Fragen ins Leere laufen. In alle Entscheidungen gehen eine Vielzahl von Motivationen und Erwägungen ein; darunter *eine* Motivation, dazu eine sehr grundlegende, zu isolieren, bleibt eine methodisch schwierige Aufgabe. Ausnahmen bilden Fälle, in denen Verhaltensnormen explizit diskutiert und bewusst umgesetzt wurden.

174 Vgl. Bezold, Briefe I, S. 471 und S. 472.

Exklusiven Einblick, welchen Umgang Zeitgenossen mit der politischen Problematik des Misstrauens pflegten, bietet die Korrespondenz zwischen Maximilian II. und Lazarus von Schwendi. Sie waren sich über die Notwendigkeit des Vertrauens völlig einig und diskutierten wiederholt die Frage, wie Vertrauen möglich war. Dabei entwarfen sie ein Verhaltensmuster, das sich an der Idee der konfessionellen Unparteilichkeit orientierte. Maximilian versuchte zudem mit wechselndem Erfolg, diese Vorstellung im Rahmen seiner Politik umzusetzen. Die Episode belegt, dass sich politisches Handeln im Konfessionellen Zeitalter nach der Maßgabe des Vertrauens gestalten ließ. Sie erlaubt es außerdem, Strukturen zu identifizieren, die auch noch Jahre später – vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges – das Geschehen prägten.

Vorstellungen konfessioneller Neutralität

An anderer Stelle wurde die Beziehung Maximilians II. zu Schwendi bereits beleuchtet.¹⁷⁵ Dort wurde gezeigt, dass Schwendi in der Freistellungsdiskussion ähnliche Töne anschlug wie manche protestantischen Fürsten, indem er der Abschaffung des Misstrauens im Reich durch allgemeine Gewissensfreiheit das Wort redete. Doch lässt sich sein Denken nicht auf diese Bedeutung von ›Vertrauen‹ und ›Missvortrauen‹ reduzieren. Die erhaltenen Briefe belegen, dass er schon früh mit diesen Vokabeln umging und damit neben der allgemeinen Situation des Reiches immer auch politische Beziehungen im engeren Sinne beschrieb. Als er Anfang der 1560er Jahre in spanischen Diensten stand, pflegte er bereits regelmäßigen Briefwechsel mit dem damaligen römischen König Maximilian.¹⁷⁶ In diesen Jahren hatte Schwendi ein wachsames Auge auf die Entwicklungen im Reich und in Frankreich, wo unterdessen der Religionskrieg wütete. Aus den Beobachtungen zur Lage in Frankreich leitete er Ratschläge für das Reich ab. Der französische Fall zeige, dass dort, wo die Waffen sprachen, für Vertrauen kein Platz sei. »Kein teil«, berichtete er im Juni 1562 über Verhandlungen der Kriegsparteien, »will dem andern trauen oder weichen«, denn »die verbitterung ist zue weit eingerissen, und da ist keins nachdenkens oder schonens mer, also geets in innerlichen kriegem, da man einmal [...] der verbitterung nachhenget«.¹⁷⁷ Angesichts dieser Entwicklungen sei darauf zu achten, dass nicht auch im Reich Misstrauen Einzug halte und Krieg entstehe. Anlass zu dieser Sorge gaben Schwendi nicht nur die Lage im Reich, sondern auch die Hilfeleistungen europäischer Fürsten für die Parteien der französischen Religionskriege. Unterstützungen der katholischen Partei durch den spanischen König und den Papst trügen dazu bei, »dz mistrauen bei den Chur und fursten der augspurgischen confession« zu erregen, »als ob zuletzt dz spill inen auch gemeint seye, und dz sy sich derhalben der hugenoden in frankreich dest mer

¹⁷⁵ Vgl. oben Kap. 3.3. Dort auch die entsprechende Literatur zu Schwendi.

¹⁷⁶ Vgl. die Schreiben in HHStA Wien, Haus A, Familienkorrespondenz A3.

¹⁷⁷ Ebd., Fol. 418.

annemen mechten.«¹⁷⁸ Daher formulierte er im Januar 1561, dass es Aufgabe des Kaisers sein müsse, nicht nur das Misstrauen im Reich abzustellen, sondern auch das Vertrauen in die eigene Person und Rolle unbedingt aufrechtzuerhalten:

Es tragen sich die leuff so wunderlich zue und werden die gemueter im Reich je lenger je mer also zertrennet, und da und dorthin gefüret, dz wol von nöten will sein dz di kay mt und auch E kö mt der sachen ganz acht geben [...] In welchem fall insonderheit E kö würde, von nethen will sein, dz sy mit sondern fleis der teutschen gemueter an sich ziehe und behalte, und Inen durch alle fuegliche mittel gute hoffnung und vertrauen von sich einbilde, damit sy [...] Inen selbs und gemeinem wesen dest pesser und nutzlicher vorzusteen habe.¹⁷⁹

Schwendis Ratschläge drehten sich bereits in diesen Jahren häufig um die Frage politischen Vertrauens. Doch war er dem Kaiserhof in den 1560ern fern und seine Dienste als kaiserlicher Feldhauptmann in Ungarn (ab 1564) brachten ihn dem Kaiser zunächst nicht näher. Erst 1568 intensivierten sich seine beratenden Tätigkeiten.¹⁸⁰ Der Hof konnte Schwendis militärische und politische Expertise zu dieser Zeit tatsächlich gut gebrauchen.¹⁸¹ Es gab Gerüchte, die auf eine Sortierung der Reichsstände in konfessionelle Bündnisse hindeuteten. Albrecht von Bayern forcierte die Erweiterung des Landsberger Bundes,¹⁸² und die Stände der Augsburger Konfession versammelten sich im Herbst 1569 in Erfurt, um über ein Bündnis mit England zu beraten. Hinzu kam, dass die Grenzen des Reiches unter den Auswirkungen der Religionskriege zu leiden hatten. Angesichts plündernder Söldner im Elsass war der Landfrieden bedroht und die Kreisverfassung zur Exekution aufgerufen. Der im April 1569 tagende Frankfurter Deputationstag beschloss, Maximilian II. für die Defension des Reiches entsprechende Kompetenzen einzuräumen, und die Stände machten Schwendi als Bevollmächtigten des Kaisers zum Generalleutnant. Mit den Gesandten der Stände sollte er Maßnahmen zum Schutz des Reiches beraten und gegebenenfalls ergreifen. Etliche Monate verbrachte er, auf die zögerlich eintreffenden Gesandten wartend, in Straßburg. Das gab ihm die Muße, seine reichspolitischen Ansichten zu verschriftlichen und Vorschläge für die Reform des Reiches zu formulieren, die für den kommenden Reichstag bestimmt waren. Weil die Straßburger Mission ergebnislos verlief und die Behändigkeit der Reichspolitik Schwendis Pläne für den Speyerer Reichstag 1570 zunichtemachte, trat er für einige Jahre wieder in den Hintergrund. Erneut schlug seine Stunde in den Jahren um den Wahltag 1575 und den Reichstag 1576, als er Maximilian abermals beratend zur Seite stand.

178 Ebd., Fol. 418.

179 Ebd., Fol. 407.

180 Vgl. Nicklas, *Macht*, S. 105–127.

181 Zu den Entwicklungen der Jahre 1569 und 1570 ausführlich Lanzinner, *Friedenssicherung*, S. 159–372. Schwendis Rolle in diesen Entwicklungen, ebd., S. 280–311.

182 Vgl. Dietmar Heil, *Die Reichspolitik Bayerns unter der Regierung Herzog Albrechts V. (1550–1579)*, Göttingen 1998, S. 412–432.

In den Jahren zwischen 1569 und 1576 schrieb Schwendi lange Gutachten für Kaiser Maximilian, darunter die Diskurse der Jahre 1570 und 1574. Es wurde bereits angesprochen, dass Vertrauen darin eine zentrale Stellung einnimmt. Das religionspolitische Argument der Freisteller vermengte er dabei mit beachtenswert säkularen Ansichten zum Vertrauen. Jedoch offenbart erst der um 1569 herum geführte Briefwechsel zwischen Maximilian und Schwendi zwei weitere wichtige Aspekte. Er belegt, dass zwischen Schwendis reichspolitischen Ideen und seinen religionspolitischen Vorstellungen Vertrauen und konfessionelle Unparteilichkeit die verbindenden, den anderen Vorschlägen jeweils zugrundeliegenden und unabhängig von konkreten Maßnahmen stets präsenten Ideen waren. Zum anderen zeigen die Briefe, dass Schwendi nicht ins Leere schrieb, sondern bei Maximilian auf erkennbare Resonanz stieß.

Zunächst zum Gutachten von 1570. Maximilian Lanzinner hat den Diskurs konsequent auf die Vorbereitung des Speyerer Reichstages bezogen. Ausgehend von seinen praktischen Erfahrungen, etwa der Straßburger Episode, habe Schwendi Reformvorschläge zur Struktur des Reiches formuliert und damit »Wünschbares« entworfen, aber »die politischen Realitäten in eklatanter Weise« verfehlt.¹⁸³ Tatsächlich stießen seine Vorschläge teils auf Ablehnung, andere Punkte nahm Maximilian nicht einmal in seine Reichstagsproposition auf. Doch ergibt sich das Bild des Scheiterns besonders dann, wenn man das Gutachten als Maßnahmenkatalog liest und seinen Erfolg an deren Umsetzung auf dem Reichstag misst. Diese Perspektive hat ihre Berechtigung, doch betont sie jene Punkte übermäßig, die sich als konkrete Eingriffe in die Struktur des Reiches darstellen. In manchen Passagen empfahl er aber dem Kaiser, im Rahmen der *gegebenen* Situation einen bestimmten politischen *Stil* anzuschlagen. Neben sachlichen Vorschlägen, die Schwendi vorzubringen hatte, ist auch interessant, wie er diesen kaiserlichen Handlungsdruck begründete. So stimmt es zwar, dass Schwendis Absicht eine »Stärkung der kaiserlichen Zentralgewalt und daraus resultierend die Stärkung des Reiches anstrebte«, doch sah er dies nicht nur über die Umsetzung dieser Maßnahmen realisiert.¹⁸⁴ Die kaiserliche Stärke bestand nicht nur in wirklichen Befugnissen, in realer Macht; sie bestand in der Autorität, dem Ansehen, dem Vertrauen, das der Kaiser bei den Ständen genoss.

Schwendi begann den Diskurs in patriotischem Tonfall. Alle politischen Gemeinwesen besäßen ein Fundament, auf dem ihre Stärke beruhe. Im Falle des Reiches sei die »biderkheit und manheit« der Deutschen »sein maiste grundfeste«, »und das sy einmuetigkeit und gleychmessige gesatz unnder inen gehandhabt haben.«¹⁸⁵ Daraus resultiere ihre Freiheit, die Schwendi als Freiheit von fremdem Einfluss dachte. Im Verlauf der Reichsgeschichte sei das Kaisertum zum bloßen Titel verkommen, sodass der Kaiser nur noch »precario« regiere, die Stände dagegen große Freiheiten besäßen. Zur Schwäche des kaiserlichen Amtes komme die Spaltung der Religion, sodass »nit allein

183 Vgl. zur Beurteilung des Gutachtens Lanzinner, Denkschrift, S. 141–153 (Einleitung); das Zitat S. 152.

184 Ebd.

185 Ebd., S. 155.

die alt teutsche einmüttigkeit und vertreulichkeit und der eifer zum vatterland gefallen, sonder an statt desselben schwerliche mißtrauen unter den stenden selbs eingerißen.«¹⁸⁶ Die Einmischung fremder Potentaten fördere das Misstrauen, da sie die Eintracht der Deutschen nicht wünschten, sondern in deren Zwietracht Vorteile sähen. Kaiser Karl V., mit seinen Verflechtungen im europäischen Dynastiegefüge, galt Schwendi als undeutsch. Er habe sich bemüht, Abhilfe zu schaffen, doch sei es im Reich erst ruhig geworden, als die Regierung »wider gar teutsch« geworden war. So konstatierte Schwendi, dass das Reich von seinen Ursprüngen – seiner »einmüttigkeit« – abgewichen, durch die Religionspaltung der alte Zustand unwiederbringlich verloren sei.¹⁸⁷

In der Frage, wie die kaiserliche Regierung zu führen sei, konzentrierte sich Schwendi ungeachtet seiner konkreten Vorschläge auf wenige Grundüberlegungen. Wichtig blieb, dass das Heilige Römische Reich als ein deutsches Reich von deutschen Fürsten regiert werden müsse, deren Augenmerk auf deutschen Belangen liegen solle. Hierin folgte er fraglos den patriotischen Strömungen des Humanismus seiner Elsässer Heimat.¹⁸⁸ Die zentrale Denkfigur war aber das Vertrauen. Dies implizierte Verhinderung der Einmischungen von außen, aber auch ein starkes Kaisertum, das es erlaube, das Reich trotz mancher Anlässe zum Zwist – etwa der Religionspaltung – zusammenzuhalten. Hier waren es nicht konkrete Befugnisse, die die integrierende Autorität des Kaisers ausmachten. Dieser müsse zwischen den Parteien im Reich Gleichheit halten und Vertrauen schaffen, nur so könne er als Vermittler auftreten. Der Kaiser dürfe nicht selbst Partei sein. Aus dieser Position leitete Schwendi eine Reihe von Handlungsempfehlungen ab, darunter eine strikte Aufrechterhaltung des Religionsfriedens.

Und weil die religions sachen bereith im Reich ein gewiß maß und weg durch den religions friden erlangt, darauff haubt und glider sich vereinigt und verpflichtet, und bißher auch die erfahrung gelernet, das zu einer völligen vergleichung dieser Zeit nit zu komen, [...] so will demnach ksl. Mt. und den chur- und fürsten zum allerersten dahin zu trachten sein, das solcher religions fride strackh gleichmessig gehandhabt, erneuert und dermassen besteeet und versichert werde, das zu baiden thailen das gefaßte mißtrauen fallen, und desto mehr fridsamkeit, vertrauwlichait und einmuettigkeit zwischen den stenden und underthonen erfolgen und widerpracht werden mög.¹⁸⁹

Der Religionsfrieden sei das Maß, nach dem Gleichheit unter den konfessionellen Gruppen bemessen werde; nur Gleichheit gewähre Vertrauen. Konfessionelle Bündnisse der Stände im Inneren des Reiches sollten verhindert werden, da sie »alle einmüttigkeit und vertreulichait wegknehmen«.¹⁹⁰ Ausländischer Einfluss im Reich sei zu minimieren,

186 Ebd., S. 158.

187 Ebd., S. 159.

188 Im Nov. 1569 schrieb Schwendi etwa an Kaiser Maximilian: »Es ist je an dem dz man in Teutschland sich nur nach der Teutschen Regel und nach den vorgeschriebnen miteln des Religion und landfridens richten und regiren soll und muß.« Vgl. HHStA Wien, RK, Berichte aus dem Reich 6d-3, Fol. 208. Zu den patriotischen Strömungen im Humanismus Herfried Münkler, Die politischen Ideen des Humanismus, in: Iring Fetscher / Herfried Münkler (Hg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, Band 2, München 1993, S. 553–613.

189 Vgl. Lanzinner, Denkschrift, S. 160.

190 Vgl. Lanzinner, Denkschrift, S. 161.

etwa die Bestallung von Räten durch ausländische Potentaten. Zudem müssten die Bekenntnisse in rechter Ordnung sein, wozu die kaiserliche Majestät »vermög irs amts« anmahnen solle.¹⁹¹ Niemand solle gewaltsam zu einer Religion gedrungen werden, es solle auch das »schmehen und schenden uf der canzel und in schriftten oder buchern« verbleiben.¹⁹² Der Kaiser sei es, der dies durch »gute mittlung«, entsprechend seines Amtes und seiner Autorität, durchsetzen solle; als »höchste teutsche oberkeit« gebühre ihm »reputation und gehorsame im Reich«.¹⁹³ Mit »unpartheyischen und guthertzigigen« Ständen müsse er mit »groser gleichmeßigkeit und schidlichait und außer allem verdacht« die Belange des Reiches zu »merer gleichmessigkhait [...] und versicherung« bringen.¹⁹⁴ In aller Klarheit entwickelte Schwendi die konfessionelle Neutralität und die Wahrung des Religionsfriedens als zentrale Aufgabe des Kaisers.

Ähnliche Gedankengänge hatten Schwendi im Vorjahr beschäftigt. Das Gutachten von 1570 ist eine Weiterentwicklung dessen, was Schwendi 1569 im Umfeld seiner Mission nach Straßburg mit Maximilian austauschte. Noch während des Aufenthaltes in Straßburg schrieb Schwendi an den Kaiser und wetterte gegen die Belastungen, die von den Eiden herrührten, die der Papst und das Konzil von Trient den Bischöfen abverlangten. Die Drohungen aus Rom gäben wenig Anlass zu Vertrauen. Mehr Sorge bereiteten ihm Gerüchte um ein katholisches Bündnis im Reich, von dem nichts Gutes zu erwarten sei. Den Lutherischen sei dies, so behauptete er, nicht verborgen geblieben und sie trügen sich nun mit dem Gedanken, sich dagegen durch einen eigenen Bund zu wehren. »Und ist ein bese sach und grosse vergiftung, das jeder teil im einbilden last, der ander gee nun damit umb, das er in gar ausrotte und vertilge.« Aber gerade weil keine der Parteien wisse, wie der Kaiser zu diesen Dingen stand, und jeder

selbs e[he]r mistrauen und verdacht dan vertrauen schöpft und einbildt und E. Mt. langmuetickeit und zusehen e[he]r zum ergsten dan zum pesten deutet, so volgt desto mer daraus, das jeder teil sein sachen fur sich selbst rat und sicherheit schaffen will.¹⁹⁵

Sein Ratschlag war klar: Alle erdenklichen Mittel müsse der Kaiser darauf verwenden, dem Misstrauen im Reich zu begegnen und Frieden zu erhalten. Dieses Plädoyer wiederholte er in immer dringlicherem Tonfall am 7. Oktober und am 31. Oktober.¹⁹⁶

Interessant ist Maximilians Antwort auf diese Klagen, die er unter dem Datum des 12. Oktober 1569 selbst verfasste. Er habe Schwendis Ausführungen »gern verleßen«, Sorgen mache er sich aber nicht; von den katholischen Bündnisplänen wisse er nichts und von den Beratungen der Protestanten habe er zwar gehört, doch sei er zuversichtlich, dass

191 Ebd., S. 163.

192 Ebd., S. 164.

193 Ebd., S. 160, S. 163, S. 158.

194 Ebd., S. 162, S. 159, S. 160.

195 Vgl. Walter Goetz, Beiträge zur Geschichte Herzog Albrechts V. und des Landsberger Bundes 1556–1598, München 1898, S. 515.

196 Ebd., S. 526 f. und S. 547 f.

dies nicht gegen den Religionsfrieden ging.¹⁹⁷ Was ihn selbst betraf, so habe er sich nichts vorzuhalten: »Unsers taills haben wir und wollen auch fürther niemand ursach geben, ain mißtrauen inn unß zustellen.«¹⁹⁸ Er sei durch ordentliche Wahl ins Amt gelangt und habe das Regiment pflichtschuldig geführt, habe niemandes Rechte verletzt, jederzeit den Frieden befördert und der Justiz nicht nur ihren Lauf gelassen, sondern sie selbst fest und stet gehalten; er habe sich in keine ausländischen Händel gemengt und sich auf keine Bündnisse eingelassen. Auch in seiner Funktion als das weltliche Haupt der beiden christlichen Konfessionen kenne er seine Pflichten, namentlich »ainem taill wie dem andern nitt allain gleich recht zu halten«, sondern ihnen auch väterliche Gnade ohne jede »parteiliche affection« zu schenken.¹⁹⁹ So wischte Maximilian den Schwendischen Mahnungskatalog zwar als ganz unzutreffend zur Seite, doch seine Ausführungen zeigen, dass er sein Verhalten nach diesen Ansichten bemaß und prüfte. Bei sich selbst sah er keinen Anlass zu »unvertrauen«:

Daß nun solche aequanimitet und kais. auffrechtigkeit yemand, so die erbarkeit, den friden und das gleiche recht liebet, mißfällig sein oder zu unvertrauen ursach geben solle, dessen künden wir unß gleichwol nitt lechtlich bereden, sollen unß auch dessen pillich aller gottlicher gepür und rechtmässikeit nach zu niemand versehen.²⁰⁰

Ehe Schwendi auf dieses Schreiben antworten konnte, erhielt Maximilian weitere Schreiben Schwendis, die in dieselbe Kerbe schlugen. Am 20. Oktober wies Maximilian darauf hin, dass es der Anmahnungen seitens des Generalleutnants keineswegs bedurfte:

Was sonsten uns selbst betrifft, das wir neben ernstlicher anmanung und vtreulicher guter einbildung uns aller dings unpartheiisch und kaiserlich anzaigen sollen und was verners dabei durch dich gutthertzig eingefürt und urgirt würde, das reichert uns zumal von dir zu gnedigem wolgefallen, wir wissen aber alle unsere handlung, Gott lob, also beschaffen das uns mit grundt und fugen ainige partheiligkeit nit zugemessen werden mag, so haben wir auch mit denen angedeuten auslendischen practtiken und Bundtnissen das wenigst nit zuschaffen.²⁰¹

Der Briefwechsel zog sich bis in den Januar, ohne das Thema zu vertiefen. Lediglich am 22. November schrieb Schwendi: »da sich nun E Mt also unparteisich und rund und offen erzaigt [...] so hoffe ich gantzlich es solle besserer verstand und vertrauen im Reich erfolgen.«²⁰²

Sowohl das Gutachten des Jahres 1570 als auch der Briefwechsel 1569 zeigen: Das Vertrauen im Reich hing nach Ansicht Schwendis und Maximilians wesentlich davon ab, ob es dem Kaiser gelänge, durch unparteiische Politik das Vertrauen der Stände zu

197 Vgl. HHStA Wien, RK, Berichte aus dem Reich 6d-3, Fol. 184.

198 Ebd., Fol. 185.

199 Ebd., Fol. 186.

200 Ebd., Fol. 186.

201 Ebd., Fol. 191.

202 Ebd., Fol. 233.

erhalten. Diese Idee zeigte sich am ausgefeiltsten noch einmal in der Denkschrift von 1574.²⁰³ Die im Kontext der Freistellungsdebatte angesiedelte Schrift verband die von Schwendi ersonnene Politik konfessioneller Unparteilichkeit mit dem Argument, dass die Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich zu Vertrauen führe. Während Schwendi das Freistellungsargument als Pointe an das Ende seiner Denkschrift setzte, konstruierte er zuvor mit langem historischem Vorspann die beklagenswerte Lage des Reiches. Sehr viel unzweideutiger als noch einige Jahre zuvor wies er darauf hin, dass Kaiser Maximilians Politik keineswegs so unparteiisch sei, wie dieser glaube. Auch malte er die gegenwärtige Lage des Reiches und die im Falle des Nicht-Handelns zu erwartenden Konsequenzen in dunkleren Farben als noch 1569. Doch die wesentlichen Grundlinien seines Denkens waren dieselben geblieben.

Angesichts der Glaubensspaltung stecke das Reich voll Misstrauen. Kaiser Ferdinand habe durch weise Regierung und den Religionsfrieden das Reich vor Krieg bewahrt. Durch das Vertrauen, das er selbst genossen habe, habe er das Misstrauen im Reich gemildert. Auch Maximilian habe zu Beginn seiner Regierung allseits großes Vertrauen genossen.

Und das aus der Ursache, dass man von Jugend auf ein guet teutsch aufrichtiges Hertz bei E. M. gespürt, das gemeiner Wohlfahrt und Frieden des Vaterlandes vor allen anderen zugethan und geneigt und in Religionssachen keiner erbitterten Parteilichkeit ist verdacht gewesen und das man insonderheit gespürt, dass E. Kay. Mt. kein frembden Nationen viel Platz und Staat in Ihrem Hof und in Ihrer Regierung zu geben gemaint sey. Und ist kein Zweifel, es were E. Kays. Mt. Ihrer Regierung zu vil besserem und mehrerem Vertrauen, Lieb und Gehorsam fortgegangen, da sich die Einführung des spanischen Regiments und des grellen Processes in den Niederlanden und allerlei Practicieren nicht hette zugetragen und daraus ein Verdacht und Misstrauen erregt und geursacht were worden.²⁰⁴

Schwendi behauptete zu wissen, dass Maximilian nicht mehr uneingeschränktes Vertrauen besaß, der natürliche Argwohn der Deutschen gegen fremde Praktiken lasse sie fürchten, dass er fremden Ratschlägen folge. In dem Maß, wie Maximilian Vertrauen verlor, sei zu fürchten, dass aus Misstrauen »andere und weitere Spannung zu besorgen« wäre.²⁰⁵ Denn der Argwohn der Protestanten richte sich nicht allein gegen katholische Potentaten des Auslands, sondern auch gegen den Kaiser und die Stände des Reiches. Tatsächlich berge das Reich für beide konfessionellen Gruppen viele Anlässe zum Misstrauen. Das Vorgehen katholischer Fürsten gegen Reformierte in den Niederlanden und in Frankreich mache den Protestanten großes Nachdenken. Zudem herrsche am Kaiserhof eine anti-protestantische Stimmung. Kurzum, das Verhalten des Kaisers lasse allerlei Argwohn zu, weil er »in Religionssachen kein geraden strackhen und beständigen Process helt«.²⁰⁶ Es stehe zu befürchten, dass die Protestanten Wege ersinnen würden, sich zu schützen. Jedoch: »anderntheil sind die Catholischen ebenso wohl nit zufrieden und je voller

203 Abermals zitiert nach Frauenholz, Denkschrift. Vgl. auch oben Kap. 3,3.

204 Ebd., S. 13.

205 Ebd., S. 14.

206 Ebd., S. 15.

Misstrauen als die anderen.«²⁰⁷ Auch sie würfen dem Kaiser vor, sich in Religionssachen wankelmütig zu verhalten. Man sehe nicht gern, in welcher Distanz Maximilian zum päpstlichen Stuhl in Rom stehe. Hinzu komme die Angriffslustigkeit der Protestanten, die sie um ihre Stifter fürchten ließ. Kurz gesagt, auch die Katholiken wüssten sich beim Kaiser so wenig sicher, dass auch sie auf Wege der »Vertröstung« dächten. Daraus könne der Kaiser die »Verletzung und Zertrennung der Gemüther« ersehen.²⁰⁸ Nachdem Schwendi gezeigt hatte, dass die Vergleichung der Gemüther durch Vergleichung der Religion ein aussichtsloses Unterfangen war, gelangte er zu der Frage, was der Kaiser tun solle. An anderer Stelle wurde gezeigt, dass Schwendi die Gewissensfreiheit als Ausweg präsentierte. Doch das war nicht der einzige Weg. Der Kaiser konnte bereits durch sein Verhalten Einfluss auf das Vertrauen im Reich nehmen.

»Nichts,« schrieb Schwendi, »hat im Regiment grössern Beyfall und Wirkung in der Leut Gemüther, dann da man darfürhelt und glaubt, die Obrigkeit meine es gleichmässig treulich und aufrichtig.«²⁰⁹ Tatsächlich müsse der Kaiser vor allen Dingen für Gleichheit sorgen. Im niederländischen Krieg müsse er sich unparteiisch halten und nicht den Verdacht riskieren, er folge ausländischen Ratschlägen. Er müsse französischen Praktiken wehren und die Einmischungen des Papstes begrenzen; er müsse die entsprechenden Aufhetzungen der Religionsparteien im Reich durch den Jesuitenorden unterbinden. Der Kaiser müsse ferner für eine geordnete Sukzession im Reich sorgen und ein Interregnum vermeiden. Er müsse eine paritätische, konfessionell ausgeglichene Regierung bestellen. Er müsse für eine gleichmäßige Besetzung des Kammergerichtes sorgen und den Einfluss fremder Elemente an seinem Hof begrenzen. In allen Dingen komme es darauf an, Gleichheit zu halten. Das Bekenntnis zu dieser Gleichheit, wie auch gleichzeitig das Maß dafür, sei erneut der Religionsfrieden:

Darumb will vor allem von Nöthen sein, dass E. Mt. den Religions- und Landfrieden stet, fest, aufrichtig und unparteiisch hand habe, beide Theil zugleich, die Catholische und Evangelische, soweit jeder Fug und Recht hat, dabey schützen und kein Theil weiter, dann dem Andern etwas Ungleichs nachgebe und zusehe und sonderlich mit höchster Sorg, Ernst und Zuthun abwehre und vorkomme, damit bey den jetzigen gefehrlichen Lauffen das innerlich Misstrauen zu keiner Thätlichkeit und öffentlichen gewaltsam auspreche und diesfalls allen frembden und heimlichen Practicken aufs möglichste abgewehret werde. Item, dass E. Mt. sich in diesem allen so väterlich, aufrichtig und unparteiisch erzeige, dass sie sich derowegen bei den Ständen in weitem Verdacht und Misstrauen nicht setze, sondern vilmehr dasselbige dadurch mildere und auslösche. Dann da E. Mt. Vertrauen und Einigkeit unter den Ständen will pflanzen und wiederbringen, so muss sie nun zum ersten diesen Eckstein und dieses Fundament legen, dass sie ihr selbstnen guten Willen und Vertrauen bei den Ständen verursache und mache.²¹⁰

207 Ebd., S. 16.

208 Ebd., S. 17.

209 Ebd., S. 24.

210 Ebd., S. 23.

Der Kaiser sei Garant des Vertrauens im Reich, doch nur dann, wenn er das Vertrauen der Stände besitze. Zuverlässiger Maßstab dafür sei jene konfessionelle Unparteilichkeit, die der Religionsfrieden verkörpere. Lazarus Schwendi mag in dieser Theorie politischen Vertrauens den Religionsfrieden und seine befriedende Wirkung überschätzt haben, doch weder stand er mit dieser Ansicht allein, noch blieb sie ungehört.

Konfessionelle Neutralität in der politischen Praxis

Man darf davon ausgehen, dass Schwendi bei Maximilian großen Einfluss hatte.²¹¹ Aber Maximilian scheint auch eine charakterliche Disposition zu vermittelnden Standpunkten gehabt zu haben. In konfessionellen Fragen war er ein gebranntes Kind: Nur unter Zwang hatte Maximilian in seiner Jugend von seinen Sympathien für das lutherische Bekenntnis Abstand genommen.²¹² Maximilian hatte damit lange gerungen und dieser Wankelmut hatte seine Reputation beim Papst und den katholischen Fürsten nicht gerade vermehrt.²¹³ Das gilt nicht nur für seine Zeitgenossen: Maximilian war lange Zeit ein Sündenbock für die in nationalstaatlichem Blickwinkel schwächliche Politik des Reiches nach 1555; dagegen wurde Schwendi als Machtstaatsdenker übermäßig gelobt.²¹⁴ Erst in neuerer Zeit sieht man in Schwendi stärker den politischen Utopisten,²¹⁵ dagegen Maximilian als Vermittler zwischen unmöglich zu vereinbarenden politischen Standpunkten.²¹⁶ Die zitierten Briefe zeigen jedenfalls, dass man Maximilians Stillhalten in vielen politischen Fragen nicht als Handlungsunfähigkeit bezeichnen kann; das Stillhalten gehörte zum Programm, mit dem er sich an der Theorie konfessioneller Neutralität orientierte. Seine

211 Vgl. Westphal, Freistellung, S. 269, Fn. 2, sowie Lanzinner, Räte, S. 308: »Schwendi galt viel beim Kaiser.«

212 Vgl. Edel, Kaiser, S. 74 ff. Karl von Weber, Des Kurfürsten August zu Sachsen Verhandlungen mit dem König, später Kaiser, Maximilian II. über dessen Glaubensbekenntnis, in: Archiv für sächsische Geschichte 3 (1865), S. 309–339. Die Archivalien in SächsHStA Dresden Loc. 9936/52 und Loc. 10297/14.

213 Vgl. Lanzinner/Heil, Reichstag 1566 II, S. 1047–1050.

214 Friedrich v. Bezold beklagte die »schlimme Charakterlosigkeit« Maximilians, der versucht habe, »wenigstens den Schein einer verfassungsmässigen Stellung über den beiden Parteien zu wahren«, wobei das Ergebnis nicht mehr gewesen sei als ein »Laviren« zwischen den Parteien und Positionen. Vgl. Friedrich von Bezold, Kaiser Rudolf II. und die heilige Liga. Erste Abteilung, in: Abhandlungen der Historischen Classe der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 17, München 1885, S. 339–384, hier S. 342.

215 Eugen Dollmann, Die Probleme der Reichspolitik in den Zeiten der Gegenreformation und die politischen Denkschriften des Lazarus von Schwendi, Diss. München, Ansbach 1927, S. 143–152. Die Überschätzung schwendischer politischer Gedanken kritisiert Johannes Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617, Stuttgart 2002, S. 195, wo er Schwendi als »notorischen Geisterfahrer der neueren deutschen Geschichte« bezeichnet; relativierend Schmid, Vaterlandsliebe, S. 200. Selbst nicht ohne pathetische Überhöhungen der Person Schwendis kommt Thomas Nicklas zu einem insgesamt ausgewogeneren Urteil hinsichtlich der politischen Pläne Schwendis, vgl. Nicklas, Macht, passim. Der sachlichste Blick auf Schwendi bei Maximilian Lanzinner, Denkschrift, passim.

216 Die heftige Kritik, die die maximilianische Reichspolitik geerntet hat, wurde in den letzten Jahren deutlich relativiert. Einen guten Überblick bietet Edel, Kaiser, S. 13–20 mit entsprechenden Belegen. Edel gelangt auch zu einer ausgewogenen Bewertung der Leistungen und Fehlschläge dieser Politik, vgl. ebd., S. 445–464. Die befriedenden Wirkungen der politischen Maßnahmen unter Maximilian hat im Detail Maximilian Lanzinner erarbeitet, vgl. ders., Friedenssicherung, passim. Dazu auch Luttenberger, Kurfürsten, S. 307–444.

abwartende Haltung, sein Dissimulieren und sein Temporisieren passen zu diesem Bild: Unter den Bedingungen konfessioneller Differenz barg jede Entscheidung das Potential, eine konfessionelle Entscheidung zu sein bzw. als solche wahrgenommen oder verunglimpft zu werden. Jede politische Frage konnte über den Umweg der Konfession polarisiert und damit zur sachlich nicht mehr entscheidbaren Glaubensfrage werden.²¹⁷ Wer immer in solchen Fragen entschied, machte sich zur Partei, setzte sich dem Misstrauen der Stände aus und büßte so potentiell Macht und Ansehen ein. In einem Umfeld, in dem jeder Partei war und darauf, je nach Gemüt, sein Ansehen gründen konnte, war es schwer, Reputation just aus der Parteilosigkeit zu ziehen.²¹⁸ Doch für den Kaiser war das eine politische Notwendigkeit. Während für den Parteigänger vom konfessionellen Standpunkt beleuchtete Fragen stets schon entschieden waren, bedurfte die *politische* Erwägung und Entscheidung politischer Fragen eines erhöhten Begründungsaufwandes und war somit alles andere als »schwächlich«.²¹⁹

Die Frage, inwieweit sich Maximilians Vermittlungspolitik dem Einfluss Schwendis verdankt, ist schwierig zu beurteilen. Bedenkt man, dass Maximilians Politik zu Beginn seiner Regierung keineswegs mäßig gewesen, sondern mit dem religionspolitischen Angriff auf die Kurpfalz 1566 sehr bestimmt aufgetreten war, erscheint ein mäßigender Einfluss Schwendis ab 1568/69 durchaus plausibel.²²⁰ Lanzinner hat dagegen darauf verwiesen, dass die Erfahrungen des Fuldaer Kurfürstentages des Jahres 1568 Maximilian vorsichtig gemacht hatten. Sein Versuch, Truppenwerbungen der Krone Frankreichs zu fördern, Unterstützungen für die Hugenotten aber zu unterbinden, die Tatsache also, dass der Kaiser alle Hoffnungen der Protestanten enttäuscht und »Partei für die katholischen Mächte« ergriffen hatte, habe »die kaiserliche Autorität nachhaltig belastet«.²²¹ Jedenfalls kamen Schwendi und Maximilian zu dieser Zeit zu ähnlichen Schlüssen, wie politisches Vertrauen möglich war: Es erforderte unbedingte Gleichheit, den Verzicht auf parteiische Signale und Einsatz für konfessionelle Gleichberechtigung. Der Anspruch, den diese Politik beinhaltete, war enorm hoch. Wie war er umsetzbar? Wie war Vertrauen in der Praxis möglich? Im Folgenden sollen diese Fragen an zwei Beispielen erarbeitet werden. Sie verdeutlichen, dass es bei Schwendi und Maximilian nicht bei einem schriftlichen Bekenntnis zu konfessioneller Neutralität blieb, sondern dass beide konkret versuchten, diesen Anspruch in die Tat umzusetzen.

217 Ein Vorgang, den Martin Heckel für den Bereich des Rechts beschrieben hat, vgl. Heckel, *Autonomia*.

218 Vgl. zu den Schwierigkeiten, aber auch zu dem politischen Kapital, das aus konfessioneller Unparteilichkeit resultieren konnte, die Arbeiten von Luttenberger, Glaubenseinheit, sowie ders., Parteilichkeit. Luttenberger beschreibt auch die Prominenz des Schlagworts Vertrauen in den 1540ern Jahren. »Es ging dabei konkret um die Erhaltung der Integrität und Funktionsfähigkeit der Reichsordnung und um die Erfüllung ihres Sinnes, der vornehmlich in der Friedenswahrung und der Garantie der allgemeinen Rechtssicherheit gesehen wurde.« Vgl. ders., *Glaubenseinheit*, S. 247. Konfessionelle Neutralität in anderer Hinsicht thematisiert Christian Schulte, *Versuchte konfessionelle Neutralität im Reformationszeitalter. Die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg unter Johann III. und Wilhelm V. und das Fürstbistum Münster unter Wilhelm von Ketteler*, Münster 1995.

219 Vgl. Hopfen, *Maximilian*, S. 91.

220 Zum Angriff auf Friedrich von der Pfalz auf dem Augsburger Reichstag 1566 vgl. Edel, *Kaiser*, S. 190–249.

221 Vgl. Lanzinner, *Friedenssicherung*, S. 238.

Ein erstes Beispiel betrifft die politische Situation des Reiches um 1569, in der Maximilian und Schwendi die Mittel politischer Korrespondenz aktiv nutzten, um Vertrauen zu erlangen. Anlass dazu gab die Bündnispolitik innerhalb des Reiches. Schwendi glaubte, dass politische Bündnisse der Reichsstände gefährlich waren. Das hatte seinen Grund: Der Schmalkaldische Krieg gehörte zu Schwendis frühesten politischen Erfahrungen.²²² Sei es, dass sie konfessionell organisiert waren und einer Lagerbildung Vorschub leisteten, sei es, dass sie ausländische Potentaten in die Belange des Reiches involvierten, derlei Bünde waren bestens geeignet, Misstrauen zu erregen. Die Stände, die sich einem solchen Bündnis gegenübersehen, hatten hinreichend Anlass, sich ebenfalls in einem Bündnis zu organisieren. Im Verlauf des Jahres 1569 machte es den Anschein, als sei eine derartige Blockbildung im Gange. Elisabeth von England hatte den Ständen der Augsburger Konfession ein Bündnis angetragen. Um dieses zu beraten, trafen sich die Stände in Erfurt.²²³ Schon Monate zuvor hatte der bayerische Herzog begonnen, für die Erweiterung des Landsberger Bundes zu werben. Die Einmischung fremder Potentaten und die politische Spaltung des Reiches lagen in der Luft.²²⁴

Die Reaktionen des Kaisers spiegeln sich im Briefwechsel mit Schwendi. Dieser wies im Rahmen seiner Mission 1569 aus Straßburg auf die Projekte im Reich hin.²²⁵ Maximilian antwortete, dass er von den Plänen der Katholiken nichts wisse und von den Protestanten informiert worden sei, dass das Treffen in Erfurt unbedenklich sei.²²⁶ Erst als Schwendi erneut von Umtrieben berichtete, zeigte sich Maximilian in seiner Zuversicht erschüttert. Am 20. Oktober schrieb er, den Bündnisplänen entgegen arbeiten zu wollen, doch wisse er »nichts gründtlichs und aigentlichs« und bat Schwendi, die Gerüchte zu belegen.²²⁷ Ihm komme es seltsam vor, dass es von den katholischen Plänen Zeitungen gebe, er davon aber nichts gehört habe solle. Auch in Sachen Erfurter Zusammenkunft – eine Angelegenheit, in der er sich zuvor unbesorgt gezeigt hatte – wollte er nun mehr erfahren, etwa, was der »ware grundt und aigenschafft« der Sache sei.²²⁸ Da die Protestanten es kein Bündnis nennen wollten, wüsste er gern, »zu was effect und endtschafft« es geschehe. Wenn es aus einem »plossen wan und verdacht« resultiere, dann habe ein solches Bündnis »kein sondern grundt und gereumbten anfang«; »dergleichen discours und argwonschöpfung« habe es oft gegeben.²²⁹

222 Vgl. Nicklas, Macht, S. 57–62.

223 Vgl. zu den diplomatischen Kontakten Elisabeths ins Reich die ausführliche Studie von David Scott Gehring, *Anglo-German Relations and the Protestant Cause: Elizabethan Foreign Policy and Pan-Protestantism*, London 2013, hier S. 44–47.

224 Dazu noch einmal Lanzinner, *Friedenssicherung*, S. 195–222.

225 Vgl. Goetz, *Beiträge*, S. 515 ff., S. 526 ff., S. 547 f.; bei diesen Ausführungen kamen die Protestanten besser weg als die Katholiken, deren Bündnisbestrebungen Schwendi als weit weniger friedlich einschätzte.

226 HHStA Wien, RK, *Berichte aus dem Reich* 6d-3, Fol. 179 ff., Maximilian an Schwendi am 12. Dez. 1569.

227 Ebd., Fol. 191.

228 Ebd., Fol. 192.

229 Ebd., Fol. 193.

Schwendi gab sich alle Mühe, Genaueres zu erfahren, hatte dabei jedoch gemischten Erfolg. Hinsichtlich eines katholischen Bündnisses überschickte er zwar allerhand Zeitungen, konnte aber keine konkreten Informationen einholen. So wusste er bis Ende des Jahres nicht einmal, ob es um eine Erweiterung des Landsberger Bundes durch Bayern ging oder um ein weiter gefasstes katholisches Bündnis mit Beteiligung ausländischer Potentaten.²³⁰ Insofern blieb diese Front in Schwendis Augen bedrohlich. Mehr Erfolg war ihm bei den Augsburgern Konfessionsverwandten beschieden. Ende November bemühte er sich um Informationen vom Heidelberger Hof, doch hatte er bereits zuvor durch die Gesandten Landgraf Wilhelms von Hessen erfahren, dass es in Erfurt nicht um ein Bündnis gegangen sei, sondern alle Beteiligten beim Religionsfrieden bleiben wollten.²³¹ Zugleich aktivierte Schwendi seine Kontakte nach Dresden, die zum Geheimen Rat Georg Craco führten.

Den rechten Ton für Erkundigungen dieser Art hatten die beiden schon vor Schwendis Straßburger Aufenthalt angeschlagen. Im Juni 1569 schrieb Schwendi, dass der »hauptpunct« im Reich darauf beruhe, »dz sonderlich di churf under einander gut vertrauen erhalten und nit ein teil besorge dz in der ander außrotten welle.« Angesichts fremder Praktiken sei »vertreuliche erklärung und versicherung gegen einander von nöthen.«²³² Im September berichtete er dann aus Straßburg von den angeblichen Bündnisplänen und bat Craco zu erklären, was in Erfurt mit England verhandelt wurde.²³³ Der Kaiser meine es aufrichtig und habe keine anderen Gedanken, als im Reich Vertrauen zu schaffen. Schwendi höre von den Katholischen nur, dass sie es ebenso aufrichtig meinten wie der Kaiser, dasselbe versicherten ihm die Evangelischen. In seiner Antwort stimmte Craco Schwendis Ausführungen prinzipiell zu, auch zweifle man in Dresden nicht, dass der Kaiser es aufrichtig meine. Doch wie waren die Dinge zu ändern? »Auß suspicionen kumpt selten etwas guets«, soviel stand für Craco fest.²³⁴ Was in Erfurt besprochen worden war, darum brauche man sich nicht zu sorgen, es sei zur Aufrechterhaltung des Religionsfriedens gemeint und könne keinen Anlass zu Bündnissen geben. Ohnehin: »Das best bündntniß ist der Religion friede«. Woher das Misstrauen der Geistlichen kam, könne er nicht erklären, es müsse ein »panicus terror« sein.²³⁵

Schwendi war indes nicht der einzige, der in Dresden Erkundigungen einholte. Kaiser Maximilian schrieb in dieser Angelegenheit persönlich an Kurfürst August. Seit 1566 war das Verhältnis der beiden etwas erkaltet, die politischen Verbindungen Kursachsens zur

230 Die Motivationslage auf Seiten des bayerischen Herzogs ist schwer zu durchschauen. Vgl. aber Lanzinner, Friedenssicherung, S. 209 ff. Auch beim Kurfürsten von Mainz versuchte Schwendi Genaueres über die Bündnisbestrebungen zu erfahren und nutzte einen Brief von Anfang Nov. 1569, um gegenüber Erzbischof Daniel auf die Gefahren der Bündnisse hinzuweisen. Dabei schlug er bekannte Töne an: »Ich befind dz dz mistrauen dermassen gegen die oberkeit und under den stenden selbs uberhand nimpt [...]«. Vgl. HHStA Wien, MEA, Korrespondenz 1, Fol. 10–11, Lazarus von Schwendi am 2. Nov. 1569 aus Straßburg, hier Fol. 10.

231 Vgl. HHStA Wien, RK, Berichte aus dem Reich 6d-3, Fol. 233 f., Schwendi an Maximilian am 22. Nov. 1569.

232 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8573/2, Fol. 277 f., Schwendi an Craco am 2. Juni 1569, hier Fol. 277.

233 Ebd., Fol. 280 f., Schwendi an Craco am 21. Sept. 1569.

234 Ebd., Fol. 283 f., Craco an Schwendi am 22. Okt. 1569, hier Fol. 283.

235 Ebd., Fol. 284.

Kurpfalz seit der Verlobung des Pfalzgrafen Johann Casimir mit Elisabeth, der Tochter aus kursächsischem Hause, im Jahr 1568 auf einem Höhepunkt. Entsprechend war der Ton zwischen August und Maximilian rauer, als ihn die beiden gewohnt waren.²³⁶ Das offenbart auch ein Brief Maximilians an Herzog Albrecht von Bayern, von dem er nicht nur Auskünfte über das Vorhaben der Protestanten forderte, sondern dem er auch seine Enttäuschung über Augusts Haltung anzeigte. Er, Maximilian, habe »vermait, der curfurscht zu Saxen, seinem filfaltigen erbiten nach, solle bessere correspondenz mit mir gehalten hawen.«²³⁷

In beleidigtem Tonfall schrieb Maximilian am 16. September 1569 an August, er habe von der Zusammenkunft in Erfurt erfahren, die unter dem Schein angestellt worden sei, als wolle der Papst die Beschlüsse des Konzils von Trient im Reich durchsetzen. Maximilian habe sich »versehen«, dass August ihm so etwas »dem alten vertrauen nach« nicht vorgehalten habe, zumal er, Maximilian, zu »ainichem mistrauen kain ursach gegewen« habe und auch künftig keine Ursache geben wolle. Er forderte August dazu auf, den Handel gründlich und unter dem Gesichtspunkt wechselseitigen Vertrauens zu überdenken.²³⁸ August antwortete beschwichtigend. Das Treffen in Erfurt sei zur Erhaltung des Religionsfriedens angestellt worden, es bestehe kein Anlass zur Sorge. Außerdem versicherte er Maximilian, dass an seinem Vertrauen zu ihm kein »wandel oder mangel where«. Zusammen werde sich das Reich in Ruhe und Friede erhalten lassen.²³⁹ Maximilian zeigte sich beruhigt, sprach nun aber das angebliche englische Bündnis direkt an.²⁴⁰ Erneut beruhigte August: An den Gerüchten sei nichts dran; und was davon der Wahrheit entspreche, das sei kein Anlass zur Sorge. Es

dörffen E k m Ir keine andere gedanken machen, dan das solche zusammenschickung allein von des gemeinen bestens wegen, zu abwendung schedlichs mistrawens und erhaltung des Religion und landtfriedens geschehen ist. [...] Thun nhun die Pebstischen dasselbe auch, wie man sich zu Inen billich keines anderen zuvorschen, und ich vor meiner Person In niemants einigk mistrauen stelle, so hat man sich vormittels götlicher hülff im Reich keiner unruhe zubesorgen.²⁴¹

Sowohl Schwendi als auch Maximilian wurden also von Dresden und anderen Orten aus beschwichtigt. Das machte ihre Erkundigungen keineswegs funktionslos, denn sie hatten nicht nur harmlos-informativen Charakter. Sie waren Appelle an die jeweiligen

236 Vgl. Lanzinner, Friedenssicherung, S. 203f. Die Distanz wird auch durch die kursächsische Teilnahme an der Versammlung in Erfurt belegt; unter anderen Umständen hätte sich August und hat sich August nicht darauf eingelassen. Vgl. zur kursächsischen Politik in diesen Fragen unter Kurfürst August Kapitel 6.1.

237 Vgl. Maximilian an Albrecht, 20. Sept. 1569, zit. nach Götz, Beiträge, S. 519, Anm. 1. Albrecht antwortete, was Kurfürst August anging, beschwichtigend, legte dem Kaiser aber nahe, sich zu erkundigen. Vgl. Albrecht an den Kaiser am 29. Sept., ebd., Nr. 423, S. 519: »Do ich aber E.M. endecken solt, wie mich dise vorhabende intelligenz aussicht, so halt ichs alles für ein pfälzische practik; [...] darum sich unsers vermoettens der Cf. von Sachsen nit so gar hais annemen wirdet, dan S.L. wissen doch wol, das es mit dem gschrai des päbstischen punts ein lauter gedicht. Jedoch ist es von nötten, das E. Kais. Mt. disen dingen vleissig nachfragen«.

238 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8499/7, Fol. 157, Maximilian an August, 16. Sept. 1569.

239 Ebd., Fol. 158, August an Maximilian, 29. Sept. 1569.

240 Ebd., Fol. 159, Maximilian an August, 15. Okt. 1569.

241 Ebd., Fol. 160, August an Maximilian, 14. Nov. 1569.

Adressaten, die Reichspolitik tunlichst in ruhigen Bahnen zu führen. Der Kaiser gab sich für seine Person den Anstrich der treuerzigen Unparteilichkeit gegenüber konfessionellem Hader und forderte seine Korrespondenzpartner auf, ebenfalls diesen Weg zu beschreiten. Zwischen Maximilian und August kam der Berufung auf das bestehende Vertrauen dabei eine wichtige Funktion zu. In Ergänzung zur Korrespondenz wartete Schwendi zudem mit einer kreativen Idee auf.

Nachdem Schwendi von Maximilian Mitte Oktober das Schreiben über die kaiserliche Aufrichtigkeit erhalten hatte – ein von Schwendi in dieser Klarheit provoziertes Bekenntnis –, fand er schnell Verwendung dafür. Er ließ die Passage – »unsers taills haben wir und wollen auch fürther niemand ursach geben, ain mißtrauen inn unß zustellen ...« – allen in Straßburg anwesenden Gesandten vorlesen. Über das Bekenntnis kaiserlicher Unparteilichkeit freuten sich die Gesandten derart, dass sie um Abschrift baten. Dem Kaiser schrieb Schwendi, dass er glaube, die Worte würden viel Misstrauen beheben helfen.²⁴² So überzeugt war er davon, dass er sie in seine Dresdner Korrespondenz einflocht, um sie im Reich zu verbreiten.

So hat man sich [...] zuerfreun, dz man ein oberkeit hat, die von herzen zu allem friedlichen wesen, Einigkeit, Milterung und uffhebung des eingerißnen mistrauens, gleichmessig mitlung und anstellung der Religions spaltung und anderer beschwerden zum hechsten genaigt ist und die sich in aller handlung onparteiisch und onpassionirt erzaigen wirdt.²⁴³

Gezielt versuchten Schwendi und Maximilian Vertrauen und konfessionelle Unparteilichkeit nicht nur zur Devise der kaiserlichen Politik zu machen, sondern sie legten Wert darauf, diese Position im Rahmen der Möglichkeiten politischer Korrespondenz umzusetzen. Welchen Effekt das hatte, ist schwer zu sagen, denn am Ende wurde aus den Bündnisplänen ohnehin wenig.²⁴⁴ Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass Schwendi die Sache aufbauschte:²⁴⁵ In einer Stellungnahme des Reichspfennigmeisters Georg Illsung zum Reichstagsgutachten von 1570 wies dieser auf dessen problematische Effekte hin. Schwendis Befürchtungen eines Religionskrieges seien »falsche imaginationes«, die er besser verbergen solle. Er habe mit solchen Ausführungen viele Stände des Reiches derart »allienirt«, »dz ich [Georg Illsung, H.Z.] sorg hab, das dz bisher unnder den stennden gewert mißtrauen, das er doch abzustellen sich unndersteen will, mit dergleichen vorsteender undürfftiger sorgfeltigkeit mer wachsen dann abnehmen wirdet.«²⁴⁶ So gelang es in dieser Episode zwar, den Kaiser als unparteiisch zu inszenieren, doch um welchen Preis, wenn Schwendis erst das Misstrauen angeheizt hatte? Und doch:

²⁴² Vgl. HHStA Wien, RK, Berichte aus dem Reich 6d-3, Fol. 208f., Schwendi an Maximilian am 9. Nov. 1569.

²⁴³ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8573/2, Fol. 271f., Schwendi an Craco am 7. Dez. 1569, hier Fol. 271.

²⁴⁴ Vgl. Lanzinner, Friedenssicherung, S. 195–216.

²⁴⁵ Ebd., S. 239.

²⁴⁶ Zitiert nach Lanzinner, Denkschrift, S. 161. Ähnlich in der Bewertung Nicklas, Macht, S. 44f.

Schwendi hat übertrieben, aber er hat die grundlegende Dynamik des Misstrauens im Reich erkannt. Was jetzt wie bloße Imagination aussah, war jenes Szenario konfessioneller Polarisierung, das das Reich nach 1608 trennen würde.

Im Jahr 1569 versuchte Kaiser Maximilian II. moderierenden Einfluss auf bestimmte Akteure zu nehmen, deren Verhalten für das Reich nachteilig zu sein schien. Er tat dies im Rahmen der Möglichkeiten politischer Korrespondenz. So versuchte er, Vertrauen zu stiften bzw. Anlässe zum Misstrauen zu beseitigen. Wie verhielt es sich aber, wenn es nicht darum ging, Einfluss auf die Entscheidungen anderer zu nehmen, sondern darum, eigene zu treffen? Ein abschließendes Beispiel bietet der Regensburger Reichstag 1576.

In Regensburg traten die Stände der Augsburger Konfession für die Freistellung ein, d. h. Aufhebung des Geistlichen Vorbehaltes und Bestätigung der *Declaratio Ferdinanda*. Die Politik der protestantischen Stände setzte den Kaiser im Verlauf der Verhandlungen unter Druck. Wiederholt versuchte er, diese Forderungen zu verschleppen, in der Hoffnung, die zentralen Punkte der Reichsversammlung – wie die Türkenhilfe – beraten zu können, während die Freistellungsforderung in der Luft hing.²⁴⁷ Während die Protestanten drohten, nichts zu bewilligen, ehe die Freistellung gewährt war, drohten die Katholiken, eher unverrichteter Dinge zu gehen, als sich auf die Religionsverhandlungen einzulassen.²⁴⁸ Der päpstliche Legat Minutio Minucci konstatierte, dass der Kaiser sich zwischen »Skylia et Caribdi« befinde.²⁴⁹

Maximilian bemühte sich seit Beginn des Reichstages um eine vermittelnde Position und wollte für seine Person und als Reichsoberhaupt als unparteiisch wahrgenommen werden. Zu diesem Zweck berief er sich auf den Religionsfrieden und dessen strikte Einhaltung, die er jederzeit gelobte, zugleich bat er die Augsburger Konfessionsverwandten wie die Katholiken um Vertrauen, dass er sich um ihre Beschwerden kümmern werde, sobald das drängendere Problem behandelt sei, wie dem Vordringen der Türken durch eine stattliche Reichshilfe zu wehren sei.²⁵⁰ Der Wille zur Unparteilichkeit war bei Maximilians also explizit vorhanden, auch gegenüber Kurfürst August von Sachsen hatte er geäußert, dass er »uberal gern das beste thuen wolt, und das ubel verhueten.«²⁵¹

Seine vermittelnde Haltung verfiel jedoch weder auf Seiten der Katholiken noch auf Seiten der Protestanten. Besonders augenfällig wurde das Anfang September 1576. Über den Sommer hatte sich der Geheime Rat mit Themen wie der Türkenhilfe beschäftigt und dem Kaiser zur Freistellung empfohlen, nicht zu diskutieren, sondern »stracks beim

247 Ausführlich zur Verhandlung auf dem Reichstag Edel, Kaiser, S. 371–444. Siehe auch Kapitel 4.2.

248 Vgl. Edel, Kaiser, S. 428.

249 Zitiert nach Edel, Kaiser, S. 430.

250 Maximilian bat die Stände der Augsburger Konfession in seiner Antwort auf ihre Beschwerdeschrift vom 14. Juli ihm »gewißlich zuvertrawen«, dass er alles tun werde, um sich für die Abschaffung ihrer Gravamina einzusetzen »und also zwischen beyderseits Religion verwandten Ständen/ gute freundliche aufrichtige vertrewlichkeit zu pflanzen und zu erhalten, vgl. Lehenmann, *De Pace Religionis II*, S. 309 und S. 310.

251 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10671/4. Undatiert und unfoliert; vermutlich gegen Ende 1575.

Religionfriden« zu bleiben.²⁵² Als die Protestanten dem Kaiser am 9. September eine erneute Freistellungsforderung übergaben, musste er sich mit seinen Beratern fragen, wie man weiter verfahren wollte. Zunächst befasste sich allein der Geheime Rat mit dem Anbringen der Protestanten und befand, der Kaiser habe sich »aufrichtig erclert«, dabei müsse es bleiben.²⁵³ Eine Betrachtung der protestantischen Forderungen fördere ohnehin nur Widersprüche zutage.²⁵⁴ So dachten die Räte, dass es für den Kaiser darauf ankomme »1. das Ir Mt. sich in diser sachen zu keiner partei machte und alles zum glimpffigsten handle, 2. das Fridt und vertreulichkeit zwischen den Stenden gepflanzt«,²⁵⁵ Klar sei, dass der Kaiser die Freistellung nicht bewilligen könne, weil daraus Misstrauen entstünde. Auch sei es gefährlich, wenn »hernacher der kaiser richter sein müste, welches auch nit gut, und würdt mistrauen meren«.²⁵⁶ Der Kaiser dürfe sich nicht in den Streit ziehen lassen. In diesem Sinn verfasste der Rat eine Antwort auf das Anbringen der Protestanten. Als der Geheime Rat drei Tage später am Krankenbett des Kaisers zusammenkam, befand dieser das Konzept für gut, setzte aber einige eigene Schwerpunkte. Aus den Korrekturen des Kaisers wird klar, welchen Kurs er beabsichtigte. Er wolle niemanden vor den Kopf stoßen, kein Misstrauen verursachen, niemanden verdrießen und zu keiner Verbitterung Ursache geben.²⁵⁷

Dieser Kurs Maximilians scheiterte gründlich. Maximilian habe sich, so Andreas Edel, durch sein Lavieren »beiden Parteien suspekt gemacht«, seine Politik wurde von niemandem als unparteiisch empfunden, die Stimmung am Ende des Reichstages war gereizt.²⁵⁸ Lediglich der Tod des Kaisers am 12. Oktober 1576 verhinderte, dass ihm wegen seines schwankenden Kurses weiter Vorwürfe gemacht wurden. Am Ende machte es Maximilian keiner Partei recht und dem Plane Schwendis, das Misstrauen im Reich aufzuheben, wurde er kaum gerecht. Schwendi war sich bewusst gewesen, dass dies keine leichte Aufgabe war, er verglich das Misstrauen im Reich gar mit dem Gordischen Knoten, während er von Kaiser Maximilian erwartete, dass dieser ihn, wie einst Alexander der Große, mit dem Schwert durchhaue:

letzlich müst auch ein gut vertrauen zwischen den Stenden angericht und mistrauen abgeschafft werden. Das zuerlangen, müst Ir Mt. [...] exemplo Alexandri den Gorgenen nodn [sic!], des mistrawens und denen dingen darüber sich solchs erhebet, entzwei hauen.²⁵⁹

252 Vgl. HHStA Wien, RK, RTA 54a, Fol. 42, Protokoll des Geheimen Rates vom 14. Juli.

253 Vgl. ebd., Fol. 57.

254 So behaupteten sie, den Religionsfrieden unberührt lassen zu wollen, zugleich forderten sie seine Änderung. Für dieses Argument spielte das Vertrauen eine zentrale Rolle: Die Protestanten behaupteten, dass »sie nix neues suchten noch ettwas dem Religionfriden wideriges, sondern desselbigen gleichmessige haltung, dan dieweil derselbig von wegen guts vertrauens auffgericht und die vervolung der untherthanen Irer Religion kein vertrauen pringen konte, wer solchs dem Religionfriden ungemess«. Vgl. ebd., Fol. 58, Protokoll vom 14. Sept.

255 Vgl. ebd., Fol. 59.

256 Vgl. ebd., Fol. 60.

257 Vgl. ebd., Fol. 61–63.

258 Vgl. Edel, Kaiser, S. 438 und S. 441.

259 Vgl. HHStA Wien, RK RTA 54a, Fol. 46 f.

Die Diskussion, die Schwendi und Maximilian II. um die Möglichkeiten der Reichspolitik führten, zeigt, dass Vertrauen in bestimmten Fällen im politischen Entscheidungshandeln handlungsleitend sein konnte. Bezeichnet ist damit ein Verständnis von Vertrauen, das sich an der Achse konfessioneller Differenz orientierte. Bezeichnet ist damit auch ein grundsätzliches Problem politischen Handelns unter den Bedingungen konfessioneller Differenz: Jede politische Entscheidung stand unter dem potentiellen Verdacht, eine konfessionell motivierte Entscheidung zu sein, egal, ob das einzelne Stände betraf oder den Kaiser selbst, der im Rahmen des Reichsgefüges eine vermittelnde Position vertreten mochte, hinsichtlich seiner religiösen Position aber ebenso eindeutig festgelegt war wie die anderen Stände. Das betraf selbst jenen Kaiser, der sich für die Augen der Stände in sichtbarster Weise um konfessionell unparteiische Politik bemühte. Um wie viel mehr musste es Kaiser betreffen, die unverhohlen für einen katholischen Standpunkt in politischen Fragen eintraten? Das Beispiel verweist in exemplarischer Weise auf ein Strukturproblem politischen Vertrauens im Konfessionellen Zeitalter. Es wird im Rahmen der Compositionsfrage und vor dem Hintergrund einer sich verstärkenden konfessionellen Polarisierung nach 1600 erneut in den Fokus rücken.

5. Konfessionalisierungen von Vertrauen

Vertrauen ist eine fragile Angelegenheit. Wenige Worte oder Gedanken sind ausreichend, um Vertrauen nachhaltig zu verunsichern oder zu zerstören. Mit solchen Worten und Gedanken beschäftigt sich dieses Kapitel; dabei stehen drei Fragen im Vordergrund. Mit fortschreitender Konfessionalisierung entstehen im Reich konfessionelle Feindbilder. Welche Rolle spielt im Rahmen konfessioneller Polemiken die Vertrauenswürdigkeit der Gegner? Vertrauen richtet sich zudem nicht allein auf einzelne, konkrete Personen oder Personengruppen: Auch an die Möglichkeit und den Wert von Vertrauen auf der Basis einer normativen Werteordnung muss geglaubt werden. Was geschieht, wenn der Augsburger Religionsfrieden – die wesentliche normative Ordnung, die Vertrauen im Reich aufwertet und ermöglicht – in die Mangel des Zweifels gerät? Etliche dieser Debatten lassen sich als Theologengezänk qualifizieren, doch es führen deutliche Spuren in den Bereich fürstlicher Politik. Noch eine dritte Frage gilt es daher hier im Blick zu behalten: Die Denunzierung bestimmter Personengruppen als nicht vertrauenswürdig setzt die tatsächlichen Möglichkeiten zu vertrauen einer doppelten Belastung aus: Es wird schwieriger, zu diesen Personen Vertrauen zu fassen, und es wird schwieriger, das Vertrauen in diese Personen gegenüber Dritten zu rechtfertigen. Wie gestaltet sich der Umgang mit konfessionell zugespitzten Regeln des Vertrauens, während das Reich in politischer Hinsicht nach wie vor auf überkonfessionelle Kooperation angewiesen bleibt?

Viele Indizien sprechen für einen grundlegenden Stimmungsumschwung im Reich seit den 1580er Jahren. Er zeigt sich nicht nur in akuten politischen Krisen wie dem Kölner Krieg, sondern auch im Anstieg konfessioneller Polemiken. Die öffentlichen und über das Medium von Druckschriften und Flugblättern geführten Auseinandersetzungen führen nicht nur zur Ausbildung konfessioneller Feindbilder. Gerade weil die Debatten in Teilen um das Problem konfessioneller Koexistenz kreisen, wird mit der Vertrauenswürdigkeit des Gegners der neuralgische Punkt dieses Zusammenlebens adressiert und bewusst in Frage gestellt. So fatal diese Verunsicherungen in ihrer Wirkung sind, sie haben doch bisweilen plausible Anlässe. Die unter Jesuiten in den Jahren um 1600 kursierende Frage, ob man verpflichtet ist, Ketzern ›Trauen und Glauben‹ zu halten, stellt das protestantische Selbstverständnis vor eine große Herausforderung: Angesichts potentieller katholischer Treulosigkeit laufen sie Gefahr, am Ende die Dummen zu sein. Gleichzeitig bringt die Debatte neues Leben in eine schon einmal zu den Akten gelegte Grundsatzfrage: Unter welchen Bedingungen und wie lange sind die Katholiken verpflichtet, den vom Augsburger Reichsabschied 1555 beschlossenen Frieden zu halten? In dieser Frage, und in den Antworten darauf, verbirgt sich ein zersetzender Zweifel an

jener Ordnung, die in den Augen der Zeitgenossen auf Vertrauen beruht und Vertrauen stiftet. Es liegt darum in der Konsequenz *beider* Entwicklungen, dass nicht nur die politische Vertrauenswürdigkeit des konfessionell anderen in Frage gestellt wird, sondern dass auch jene normative Ordnung diskreditiert wird, auf deren Grundlage politisches Vertrauen bislang trotz allem funktioniert hat. Dieser Stimmungsumschwung ist ein langsamer Prozess und berührt die Entscheidungszentren anfangs nur am Rande. Doch beide Entwicklungen geraten nicht nur in eine enger werdende Verbindung zu den fürstlichen Höfen, sondern zeitigen dort auch ernsthafte Auswirkungen: Zum einen geraten traditionelle Vertrauensverhältnisse unter höheren Rechtfertigungsdruck, zum anderen werden die Spielräume kleiner, Politik und Vertrauen jenseits konfessioneller Solidaritäten mit Erfolg zu verantworten.

5.1. ›Trauen und Glauben‹ im Medium konfessioneller Polemik um 1600

Das Reformationsjahrhundert war geprägt von den Auswirkungen einer Medienrevolution. Der Vorgang der Reformation ist nur angemessen zu verstehen, wenn man die Herausbildung reformatorischer Öffentlichkeiten berücksichtigt, im Rahmen derer sich mediale Strategien entwickelten, die den Ideen zur Durchsetzung verhalfen.¹ In der zweiten Jahrhunderthälfte riss der Strom öffentlicher Diskussionen um die Religion nicht ab.² Wo diese Diskurse aber lange Zeit als Ausdruck einer gleichzeitigen Konfessionsbildung betrachtet wurden, wurde der öffentliche Streit der konfessionellen Gruppen in den letzten Jahren prozessual verstanden und als zentrales Element an den Vorgang der Konfessionsbildung rückgebunden. Thomas Kaufmann hat für die Herausbildung von Konfessionskulturen im und durch das Medium der Polemik argumentiert.³ So ergibt sich eine Perspektivverschiebung: Die konfessionspolitisch und kontroverstheologisch argumentierenden Drucke der Jahre um 1600 waren, durch die Formulierung und Verfestigung konfessioneller Feindbilder, selbst ein zentraler Mechanismus konfessioneller Grenzziehung. Mit anderen Worten: Konfessionelle Polemik war nicht allein Auswirkung vorgängiger Entwicklungen, sondern zeitigte Wirkungen auf gesellschaftlicher und politischer Ebene. Diese Perspektive lässt sich für den vorliegenden Zusammenhang in Anspruch nehmen: Welche Rolle, so ist zunächst zu fragen, spielte die Vertrauenswürdigkeit

¹ Vgl. Burkhardt, Reformationsjahrhundert.

² Vgl. Henning P. Jürgens / Thomas Weller (Hg.), Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2013, mit zahlreichen Einzelbeispielen.

³ Vgl. die Studie Thomas Kaufmanns, der er das Konzept der Konfessionskultur zugrundelegt: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006.

des konfessionell anderen im Rahmen konfessioneller Polemik? Und darauf aufbauend: Welche Auswirkungen für die politischen Mentalitäten im Reich hatten jene Diskurse, die die grundsätzlichen Möglichkeiten von Vertrauen entlang konfessioneller Grenzen bestimmten?

Die konfessionelle Polemik um 1600 ist insgesamt gut untersucht. Die anti-jesuitische Polemik⁴ und die lutherische Konfessionskultur im Sinne Kaufmanns sind gut erforscht.⁵ Zwar wurden die konfessionellen Gruppen in unterschiedlichem Maße von der Forschung berücksichtigt, auch fehlt bislang eine zuverlässige Zusammenschau der Polemik hinsichtlich ihrer Formen und Konjunkturen über einzelne Konfessionsgruppen hinweg.⁶ Doch geben die bisherigen Forschungen guten Aufschluss über Akteure, Themen und Verläufe einzelner Kontroversen. Während kirchengeschichtliche Zugänge in die theologischen und rechtlichen Kontroversen Einblick gewähren,⁷ hat die Germanistik für systematische Zugänge zu den literarischen und argumentativen Mechanismen der Kontroversliteratur gesorgt.⁸ Auch medien- und ideengeschichtliche Arbeiten, in denen einzelne Topoi der Kontroversen wie auch aufschlussreiche Konfliktsituationen untersucht wurden, tragen zu einem besseren Verständnis des Phänomens und zu einer Differenzierung der medialen Konstellationen bei.⁹

Auf Grundlage dieser Literatur ergibt sich folgendes Bild: Die Kontroverspublizistik scheint seit Anfang der 1580er Jahre in verstärktem Maße aufgetreten zu sein, was auf eine schärfere theologische Abgrenzung der Konfessionen einerseits, auf sich verstärkende politische und religiöse Konflikte im Reich andererseits zurückgeführt wird. Um 1600 erreichte diese Form der Publizistik einen ersten Höhepunkt, steigerte sich in den Jahren vor Ausbruch des Krieges und setzte sich nach 1618 ungebrochen fort. Inhaltlich dominierten anfangs die theologischen Fragen, während in der Konfrontation mit den Jesuiten seit der Jahrhundertwende politische und moralische Themen überwiegen. Nicht mehr als vorwiegend religiöse Bedrohung wurden die Jesuiten wahrgenommen,

4 Richard Krebs, *Die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges*, Halle 1890, Neudruck Leipzig 1976. Zuletzt Ursula Paintner, ›Des Papsts neue Creatur. Antijesuitische Publizistik im Deutschsprachigen Raum (1555–1618)‹, Amsterdam/New York 2011. Dies., ›Katechismus und Polemik – Antijesuitische ›Kontroverskatechismen‹ in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts‹, in: Rolf Decot (Hg.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz 2007, S. 139–164. Dies., ›Nunmehr allen Catholischen Teutscher Nation zu sonderlicher Warnung in Truck gefertigt‹. Polemik und interkonfessionelle Kommunikation am Beispiel antijesuitischer Publizistik im ausgehenden 16. Jahrhundert, in: Irene DINGEL / Wolf-Friedrich Schäufler (Hg.), *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, Mainz 2007, S. 297–320.

5 Vgl. auch den Aufsatz von Thomas Kaufmann: *Protestantischer Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten*, in: Heinz Schilling / Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007, S. 101–114.

6 Vgl. vor allem den Literaturüberblick bei Paintner, *Publizistik*, S. 11–32.

7 Neben den Arbeiten von Thomas Kaufmann die Forschungen von Christoph Strohm, *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2008.

8 Neben Paintner Kai Bremer, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005; Hildegard Traitler, *Konfession und Polemik. Interkonfessionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich (1564–1612)*, Frankfurt/Main 1989.

9 Einen mediengeschichtlichen Zugriff auf ein Einzelereignis bietet Schnurr, *Religionskonflikt. Einzelne Topoi arbeitet Alexander Schmidt heraus: Vaterlandsliebe, insbesondere Teil III*, S. 193–415.

sondern als Korumpierer der politischen und gesellschaftlichen Ordnung des Reiches.¹⁰ Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit den Calvinisten.¹¹ Eine Schlüsselstellung kommt daher den Lutheranern zu, die sich politisch wie theologisch gegen die Calvinisten und die Jesuiten in Fronstellung befanden: Während die Lutheraner an dem Erhalt des Status quo interessiert waren und sich zunehmend mit der politischen Ordnung des Religionsfriedens identifizierten, waren Jesuiten und Calvinisten als Kräfte zu verstehen, die an einer Veränderung der etablierten Ordnung in Richtung ihrer religionspolitischen Vorstellungen arbeiteten. Schon daraus wird ersichtlich, dass sich die Polemik nicht nur um politisch-theologische Einzelfragen drehte. Mitverhandelt wurde die Möglichkeit politischer Koexistenz unter den Bedingungen religiöser Differenz. Zu wenig berücksichtigt wurde dabei bisher, entlang welcher Begriffe und Ideen die konfessionelle Grenzziehung verhandelt wurde und wie dies mit dem gleichzeitigen Ringen um Koexistenz vereinbart werden konnte.

Aus der Vielzahl an Kontroversen will ich im Folgenden drei Episoden herausgreifen. Zwei von ihnen betreffen anti-jesuitische, eine anti-calvinistische Polemiken. Sie erstrecken sich von Mitte der 1580er Jahre bis vor Ausbruch des Krieges und sind dialogisch aufgebaut, bestehen also aus mehreren Schriften, die aufeinander Bezug nehmen. Inhaltlich handelt es sich eher um politische als theologische Kontroversen. Die Beispiele zeigen, dass Vertrauen und Misstrauen für die Konstruktion und die argumentative Verhandlung konfessioneller Grenzen und Feindbilder konstitutiv waren. Sie zeigen auch, dass die in Kapitel 3 erarbeitete diskursive Verwendung von ›Vertrauen‹ und ›Misstrauen‹ als politische Schlagworte im Reich nahtlos in die Verhandlung der konfessionellen Feindbilder übernommen wurde. Die drei Fälle möchte ich vorerst unkommentiert aneinanderreihen, um die zugrundeliegenden Mechanismen abschließend in einem Fazit zusammenzuführen.

Osiander vs. Scherer und Rosenbusch

In den Untersuchungen zur konfessionellen Polemik hat die Kontroverse zwischen dem Württemberger Hofprediger Lucas Osiander auf der einen, dem Wiener Jesuiten Georg Scherer und dem Augsburger Jesuiten Christoph Rosenbusch auf der anderen Seite große Beachtung gefunden.¹² Sie wurde 1585 durch Lucas Osiander mit einer Polemik gegen den Jesuitenorden eröffnet und zog sich bis 1589 hin. Interessant ist sie aufgrund ihrer

¹⁰ Diese These hat vor allem Thomas Kaufmann entwickelt, vgl. ders., *Konfessionsantagonismus*.

¹¹ Hierzu ebenfalls Kaufmann, *Konfessionsantagonismus*, sowie Strohm, *Calvinismus*, S. 371–395.

¹² Vgl. Thomas Gloning, *The Pragmatic Form of Religious Controversies around 1600: A Case Study in the Osiander vs. Scherer & Rosenbusch Controversy*, in: Andreas H. Jucker / Gerd Fritz / Franz Lebsanft (Hg.), *Historical Dialogue Analysis*, Amsterdam 1999, S. 81–110. Sowie die Analysen bei Painter, *Publizistik*, S. 320–328, Bremer, *Religionsstreitigkeiten*, S. 134–173, Trautler, *Konfession*, S. 120–130 und passim. Zu Lucas Osiander zuletzt Sivert Angel, *The Confessionalist Homiletics of Lucas Osiander (1534–1604). A Study of a South-German Lutheran Preacher in the Age of Confessionalization*, Tübingen 2014.

besonders klaren dialogischen Struktur und der damit verbundenen argumentativen Strategien. Zudem ist sie die früheste eindeutig politische Kontroverse um den Jesuitenorden, die die wichtigsten argumentativen Spiele und inhaltlichen Stereotype bereits enthält. Bislang wurde der Streit in der Forschung oft auf den Streit um die Deutung eines Kupferstichs, des sogenannten ›Prager Bildes‹, reduziert, doch ist die Kontroverse auch interessant hinsichtlich des Repertoires der Vorwürfe gegen die Jesuiten und bezüglich der lutherischen Einstellung zu Reich und Religionsfrieden, die in Osianders Positionen zum Ausdruck kommt.¹³ Hier findet sich eine interessante Sachlage: Gerade aus der Position eines Verteidigers der Augsburger Ordnung sah sich Osiander veranlasst, zum Angriff auf die angeblichen Zerstörer dieser Ordnung überzugehen – eine Konstellation, die einen großen Teil der Kontroversliteratur durchzieht.¹⁴

Ehe Osiander 1585 zum politischen Angriff auf die Jesuiten blies, war er bereits durch theologische Kontroversliteratur aufgefallen, die sich gegen die Calvinisten und die Jesuiten richtete.¹⁵ 1568 hatte Osiander noch vor der falschen Lehre der Jesuiten gewarnt.¹⁶ Schon hier verband er dies mit der Warnung vor der jesuitischen »Gleißnerey«, ihrer Heuchelei. So warf er ihnen nicht nur Unaufrichtigkeit vor und behauptete »es seyen zweyzüngige Leut«,¹⁷ sondern unterstellte ihnen zugleich, in der Verbreitung ihrer Lehre eine andere, eine sanftere Sprache zu wählen, als mit der sonst üblichen »grogen Böpstischen Sprach« zu sprechen.¹⁸ Das mache sie »vil erger dann die andern Papisten.«¹⁹ Diese Verurteilung der jesuitischen Lehre und der Strategien zur Bekehrung der Evangelischen – ein wichtiges Motiv in den religiösen Polemiken gegen die Jesuiten – blieb von den Jesuiten unbeantwortet. Anders gestaltete sich die Situation in den 1580er Jahren. Siebzehn Jahre nach seiner ersten Warnung publizierte Osiander im Jahr 1585 eine erneute Warnung, die sich nun gegen die blutdürstigen Anschläge und bösen Praktiken der Jesuiten richtete und damit auf politische Fragen zielte.²⁰ Dabei mahnte Osiander unter anderem zwei Punkte an: dass die Jesuiten den Religionsfrieden nicht achteten und dass sie katholische Obrigkeiten dazu brächten, die bindende Kraft des Religionsfriedens zu missachten. Mit dieser Schrift eröffnete Osiander einen selbstbewussten und kraftvollen Angriff auf den Orden, der nicht unbeantwortet bleiben konnte.

13 Vgl. zur Kontroverse um das Prager Bild Bremer, *Religionsstreitigkeiten*, S. 134–173.

14 Vgl. Kaufmann, *Konfessionsantagonismus*.

15 Vgl. beispielsweise die ebenfalls in den 1580er entstandene Schrift Osianders, *Warnung an die Christliche Prediger/ und Zuhörer/in der Churfürstlichen Pfaltz [...]*, Tübingen 1584.

16 Vgl. Lucas Osiander, *Warnung/ Vor der falschen Lehr/ und Phariseischen Gleißnerey der Jesuiter*, Tübingen 1568.

17 Ebd., S. 161.

18 Ebd., S. 3.

19 Ebd., S. 4.

20 Vgl. Lucas Osiander, *Warnung vor der Jesuiter blutdürstigen Anschlägen unnd bösen Practicken [...]* Tübingen 1585. Vgl. zum Begriff der ›Praktik‹ Valentin Groebner, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Konstanz 2000, S. 251–265.

Inhaltlich hatte die *Warnung* von 1585 zwei Motive: Die Jesuiten seien moralisch schlecht und wollten die Evangelischen ruinieren; und sie stifteten die Obrigkeiten dazu an, dieses Ziel umzusetzen. Weil dem allein der Religionsfrieden im Weg stehe, drehte sich die Argumentation vor allem um ihn. Die Schrift war damit eine Warnung an die »Potentaten«, sich durch die Jesuiten nicht gegen den Religionsfrieden »verhetzen« zu lassen.²¹ Dieser Religionsfrieden sichere das Zusammenleben im Reich und sei per Eid geschworen, ein Eid, von dem auch der Papst die katholischen Potentaten nicht absolvieren könne:

Und mag allhie nit stat haben/ des Papsts falsche und unerbare Regel/ [...] da er für gibt: Den Ketzern (daran er uns doch gewalt und unrecht thut) sey man nicht schuldig trawen und glauben zuhalten. [...] Und da es nach der des Papsts unchristenlicher und unerbarer Rehel gehalten werden sollte/ wo würde trawen und glauben/ gerechtigkeit/ billicheit/ frid und ruhe im Römischen Reich/ ja in der ganzen Christenheit bleiben? Wann niemands dem andern (auch auff einen gethonen leiblichen Eid) trawen und glauben dörrfte?²²

Denn, wie Osiander aus der Schrift bewies, »man ist einander/ auch in ungleicher Religion schuldig/ Trawen und Glauben zuhalten.«²³ Schließlich seien die Evangelischen nicht einmal Heiden, wie in den biblischen Exempeln,²⁴ sondern Christen, auch würde Gott in beiden Fällen den Bruch eines Religionsfriedens strafen. Ebenso das Vorhaben einer »sancta Liga« der katholischen Stände zur Aufhebung des Friedens sei vergeblich, denn der Religionsfrieden sei nicht auf Zeit geschlossen, auf »ein gewisse Anzahl jar«, sondern gelte immerwährend.²⁵ Das Betragen der Evangelischen, die sich dem Frieden gemäß verhielten, könne kein Anlass sein, am Frieden zu zweifeln. Im Gegenteil: Obwohl es »billich« sei, »alles mißtrawen zwischen hohen Potentaten« im Reich zu verhüten, seien die Stände der Augsburger Konfession doch gehalten, auf das Treiben der Jesuiten Acht zu geben.²⁶ So müsse man zwar Gott allein vertrauen, doch man dürfe ihn nicht versuchen, sondern müsse seinen eigenen Anteil zur eigenen Sicherheit und der Sicherheit seiner Schutzbefohlenen beitragen.²⁷

Welches alles [...] nicht darumb vermeldet würdt/ einigs Mißvertrawen zwischen den Herrschafften zuerwecken/ sondern es will ein Notturfft sein/ dieweil die Jesuiter selbsten ihre Practicken und Anschläg nicht allerdings verbergen und verschweigen können/ sondern sich merken lassen/ mit was blutdurstigem Fürnemen sie schwanger gehen/ daß demnach Christliche Regenten desto fleissiger

21 Vgl. Osiander, *Warnung vor der Jesuiter*, S. 15.

22 Vgl. ebd., S. 20.

23 Vgl. ebd., S. 20.

24 Exempel, wohl gemerkt, mit welchen »der Allmächtig hat anzeigen wöllen/ daß man einander Trawen/ Glauben und Eidspflicht fest und steiff halten soll/ da man gleich nit einerley Religion hat. Und daß er gewrelich straffen wölle/ wo man einander die Eidspflichten nit fest und steiff helt/ sondern den hohen Namen Gottes vergeblich führet und mißbrauchet.« Ebd., S. 21 f.

25 Vgl. ebd., S. 24.

26 Vgl. ebd., S. 29.

27 »Es ist fleischliche Sicherheit nie gut gewesen. [...] Auff Gott den Herrn sollen wir vestiglich vertrawen/ und uns auff seinen väterlichen Schutz und Schirm verlassen. Wir sollen aber daneben auch das unser thun.« Vgl. ebd., S. 33.

wachen/ damit vilerley Unrhue/ Jamer/ Not/ Blutvergiessen/ verheerung und Verwüstung unsers geliebten Vatterlands der Teutschen Nation/ [...] verhütet: dagegen aber Frid und einigkeit/ gutes vertragen und freundschaft zwischen den Ständen des Römischen Reichs/ erhalten und fortgepflantz werden möge.²⁸

Obwohl also bei Osiander Vertrauen das politische Ziel im Reich blieb, gab er doch zugleich die Parole zu gezieltem Misstrauen gegen die Jesuiten aus – eine Parole zur Wachsamkeit und zum Argwohn, für die Osiander sich zwar aufwändig rechtfertigte, die er aber angesichts der Praktiken und Anschlägen der Jesuiten gerechtfertigt fand. Während alle Potentaten im Reich auf Frieden bedacht seien, stifteten – so Osiander – die Jesuiten zu Unfrieden an.

Diese Vorwürfe waren offenbar nicht hinnehmbar: Schon im Jahr darauf wurde gegen Osiander von jesuitischer Seite repliziert und zwar sowohl durch Georg Scherer als auch durch Christoph Rosenbusch. Letzterer wehrte sich in seiner *Antwort und Ehrerrettung* dagegen, von Osiander »Zerstörer deß Religionfriedens« genannt zu werden.²⁹ Geschickt verwandelte er Osianders Anklage in vier Hauptpunkte, die er dann der Reihe nach ablehnte. Immer wieder zieht er Osiander dabei der Lüge oder der bewussten Verzerrung. In allen Punkten kam er außerdem zu dem Schluss, dass Osiander seine Vorwürfe mehr schlecht als recht bewiesen habe, und rief ihn daher auf, entweder Belege für seine Anschuldigungen vorzubringen, anderenfalls aber zuzugeben, dass er ein Verleumder sei.³⁰ Den Religionsfrieden verhandelte Rosenbusch unter dem Punkt einer angeblichen »Liga sancta«. Wir leben, schrieb Rosenbusch, Gottlob an einem Ort »da beyde Religion miteinander getriben werden« und kein Jesuit sei je überführt worden, gegen diese Ordnung Praktiken zu betreiben.³¹ Im Gegenteil, die Katholiken seien die Friedliebenden im Reich, das sei »Landtkundig«,³² zudem sehe man seit einigen Jahren im Reich geheime evangelische und calvinistische Versammlungen; auf katholischer Seite habe man Anlass, deswegen Argwohn zu schöpfen. Besonderen Anstoß nahm Rosenbusch daran, dass Osiander sich an die katholischen Stände des Reiches gewandt hatte und sie erinnert hatte: »Glauben und Trawen sey zuhalten«. ³³ Auch Rosenbusch erkannte darin einen ungebührlichen Aufruf zur Wachsamkeit, zum Argwohn, zum Misstrauen:

²⁸ Vgl. ebd., S. 34f.

²⁹ Vgl. Christoph Rosenbusch, *Antwort und Ehrerrettung auff die Ehrnrürig im Rechten unnd Römischen Reich verbottene Schmachschriff/ Lucae Osiandri [...]*, Ingolstadt 1586, S. 2.

³⁰ Vgl. ebd., S. 68.

³¹ Vgl. ebd., S. 53.

³² Vgl. ebd., S. 57.

³³ Vgl. ebd., S. 55: »Nach dem Osiander seinen lust inn der Warnung an den Jesuitern wol gebüst/ und das Gifft nugsam herauß gelassen/ so im Hertzen gesamblet war/ wendt er sich zu den Catholischen Ständten im Reich/ thut inen gleichsam ein Evangelische trewe Vermanung/ unnd das mit vilen Worten: bringet auch auß der Schriffte Zeugknussen herbey/ mit denen er sie erinnert Glauben und Trawen sey zuhalten/ keinen Krieg suchen/ sonst müsten sie sich auch hinwider besorgen/ das es nit ob ihnen außgieng.«

So will dan dieser Lermenschlager die Ständt deß Reichs gegen einander verhetzen/ ein Mißstrawen zwischen ihnen säen/ da sie doch bißher/ unangesehen/ daß sie inn der Religion nicht gleich/ inn gutem Verstandt mit einander gestanden/ unnd ein rechts Vertrawen zusammen gesetzt. Jetzt wil er/ der Auffwigler/ sagen/ Trawet nit/ sehet euch für/ es gehet ein Wetter am Himmel umb/ seyt nit die letsten.³⁴

Wesentlich weniger defensiv ging Georg Scherer in seiner ebenfalls 1586 in Ingolstadt gedruckten *Rettung der Jesuiter Unschuld* vor.³⁵ In der Rahmung der Schrift offenbarte sich ein veränderter Ton: Die Schrift war Herzog Wilhelm V. von Bayern gewidmet und brachte nun auch auf Seiten der Jesuiten die Fürsten als Adressaten der Polemik ins Spiel. In seiner Dedikation erklärte Scherer nochmals den – von ihm dezent uminterpretierten – Zweck der *Warnung* Osianders, nämlich die katholischen Fürsten »in einen Verdacht zubringen«, als planten sie eine Liga gegen die Evangelischen, sowie »Trewloß und Aydtbrüchig zuwerden/ den gemeinen Religionsfriden zucassieren« und Wege zur Ausrottung der Evangelischen zu suchen.³⁶ Wozu das bei den derzeitigen Läuften und Gemütsverfassungen führe, das könne Wilhelm leicht ermessen, »nemblich zu [...] Verhastmachung [...] auch Mißstrawen zwischen den Herrschaften.«³⁷ Folglich widerlegte Scherer Osianders Argumente, lieh sich vielfach Luthers Worte, um das Gegenteil dessen zu behaupten, was Osiander vorgebracht hatte und resümierte, dass nicht die Jesuiten, sondern die evangelischen »Predicanten« die Aufrührer im Reich seien. Dabei beschuldigte er Osiander beständig der Unaufrichtigkeit und Lüge; zudem verallgemeinerte er gern: Die lutherischen Prädikanten dichteten und lögen,³⁸ wie Osiander besäßen sie kein »Tröpflein Redligkeit«,³⁹ seien hoffnungslos verlogen.⁴⁰

Weil auch diese beiden Gegenschriften Scherers und Rosenbuschs nicht unerwidert blieben, entspann sich in den nächsten Jahren eine Folge von teils kompliziert aufeinander bezogenen Drucken. Manche Schriften Osianders richteten sich gegen Scherer, andere gegen Rosenbusch, wieder andere gegen beide. Charakteristisch bleibt, dass sich die Argumente nicht wesentlich änderten, die Streitpartner in ihren Behauptungen im Gegenteil auf bereits betretenem Gebiet drastischer wurden. Was sich änderte, waren allenfalls die argumentativen Strategien und der Tonfall, der mit Scherers Ausbrüchen gegen Luther bereits an Schärfe zugenommen hatte. Bedeutsam ist, dass die Zuschreibung gegenseitiger Unwahrhaftigkeit verstärkt wurde, wobei der Vorwurf wahlweise auf den jeweiligen Kontrahenten, auf seine soziale Gruppe (Jesuitenorden, lutherischer Klerus) oder auf die konfessionelle Gruppe bezogen wurde. Damit wurden nicht nur Grenzen zwischen unterschiedlichen theologischen Wahrheiten, sondern auch die Grenzlinien

³⁴ Vgl. ebd., S. 55 f.

³⁵ Vgl. Georg Scherer, *Rettung der Jesuiter Unschuld wider die Giftspinnen Lucam Osiander*, Ingolstadt 1586.

³⁶ Vgl. ebd., Vorrede, S. Aii.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. ebd., S. 27.

³⁹ Vgl. ebd., S. 30.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 36 und passim.

der moralischen Wahrhaftigkeit gezogen: Vertreter der jeweils anderen Gruppe waren notorische Lügner und hinsichtlich möglicher politischer Kooperation zweifelhafte Partner. Hinzu kommt ein weiteres Element: Im Diskussionsstrang zwischen Osiander und Rosenbusch wurde die Debatte um die Geltung des Religionsfriedens beständig fortgeführt. Anders als Scherer hatte Rosenbusch dieses Argument aufgegriffen, sich an dessen Widerlegung geübt und nebenbei ins Gegenteil verkehrt: Nicht die Jesuiten seien die Stifter des Misstrauens, Osiander sei selbst der Schuldige. In seiner *Verantwortung wider die zwei Giffspinnen* Scherer und Rosenbusch von 1586 verteidigte sich Osiander gegen den Vorwurf, er wolle »mißstrawen zwischen den Fürsten stifften«. ⁴¹ Er stellte klar, dass er weder katholische Potentaten in Verdacht bringen noch die Stände gegeneinander verhetzen wollte. Doch sah er nicht ein, warum es nicht gestattet war, die Fürsten vor den nachweislich umtriebigen Jesuiten zu warnen. Im Gegenteil hielt er seine Warnung für mehr als angebracht und wiederholte sie ausdrücklich. ⁴² Auch behauptete er, »es würde noch grösser und besser vertrauen zwischen beider Religion Ständen sein«, wenn die Jesuiten wie er selbst zu Frieden, Freundschaft und Vertrauen rieten. ⁴³

In seiner *Replica* – immer noch 1586 – nahm erneut Rosenbusch zu diesen Streitpunkten Stellung. ⁴⁴ Wieder ging es um die Frage, wer für das Misstrauen im Reich Verantwortung trage: die Jesuiten mit ihren Praktiken oder Osiander mit seinen Schriften. ⁴⁵ Natürlich argumentierte Rosenbusch für letzteres und er nannte dafür auch einen Grund: So sei es eine Sache, wenn sich die Fürsten in privaten Briefen Warnungen über Umtriebe im Reich zukommen ließen. Etwas anderes sei es, wenn man eine solche Vermutung in den Druck gebe und daraus ein »Landgeschrey« mache. ⁴⁶ Auf diese Weise entstünden Misstrauen und Argwohn. Durchgängig kam Rosenbusch auf dieses Problem zurück. So sei es kaum hilfreich, Maximim im Mund zu führen, die als Gemeinplätze gelten durften, »als wann er spricht/ Glauben und Trawen soll man halten.« ⁴⁷ Osiander sei es selbst, der in dem Diskurs vom Religionsfrieden und der angeblichen »Liga sancta« Argwohn und

⁴¹ Vgl. ebd., S. 2. Sowie andernorts: »Heißt aber das die [...] Ständ des Römischen reichs/ angreifen/ antasten/ und sie verdächtig machen/ daß sie trewloß und eidbrüchig worden/ unnd die Lutherischen Fürsten zu tod schlagen wöllen? Heißt dises die Potentaten/ Fürsten und Herrn aneinander hetzen/ wann man sagt/ man trawe ein solches den Herrn nit zu/ daß sie den Religionsfriden brechen werden? wann man trewlich warnet/ was darauß erfolgen möchte/ da man den Jesuitem willfahren wolte?« Vgl. Ebd., S. 8f.

⁴² Vgl. ebd., S. 20: »Oder ist es ein newes/ dz die Pöpst fürgeben/ man sie den Ketzern Trawen und Glauben/ Geleit unnd gethone Pflicht zuhalten nicht schuldig? Oder meinen die Jesuiter/ die verwante der Augspurgischen Confession haben weder Augen/ Ohren/ Nasen und Hertzen/ daß sie sehen/ hören/ rüchen unnd verstehn mögen/ warauff der Papst und seine Hetzhund umgehn? Soll es dann ein wunder oder unrecht gehandelt sein/ wann ein Theologus die Obrigkeiten vermanet/ den geschwornen Religionsfriden fest und steiff zuhalten?«

⁴³ Vgl. ebd., S. 25.

⁴⁴ Vgl. Christoph Rosenbusch, *Replica. Auff deß Calumnianten Lucae Osiandri Verantwortung wider die Jesuiter [...]*, Ingolstadt 1586.

⁴⁵ Vgl. ebd., Vorrede, S. Aiii: »Zu dem dritten/ wil ich darthun/ daß ich Osiander warhaftig gezigten/ wie daß er/ sovil an ihm gewesen/ mit seiner Schrift/ Mißstrawen/ Widerwillen/ Ergernuß unnd Auffruhr angericht: mit newer Erwindung/ daß er in seiner Verantwortung erst wider frische ding anrürt/ dardurch er noch mehr hohe Potentaten angreiff/ und seltzame Nachdencken bey eim und anderm Theil erwecket.«

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 3.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 13.

»grosse Suspicion« im Reich verursache.⁴⁸ Unverzeihlich sei, dass er diesen Argwohn den Fürsten einbilde. »Heist das nit zuschüren und Unrhue anrichten/ Mißstrawen stifften/ so weiß ich nit/ was sonst sein kan.«⁴⁹ Das alles, so Rosenbusch, sei noch halb so schlimm, wäre nicht die aktuelle Lage für derlei Worte besonders empfindlich:

Bedencke der verständige Leser/ diser Zeit Gelegenheit/ wie gern unnd leicht man ein jedes ding glaub/ wie schwürig und argwöhnisch man sey inn gemein bey allen Ständen der Menschen/ wie auffhötzig/ neidig und gram einer dem andern/ auch umb die schlechtest Ursach wegen/ Wie leicht der liederlichen leichtfertigen Welt in dem Teutschland zu aller Unrhue und Verwirrung zuwincken/ wie bereit und geneigt man sey zur Newerung/ da es sich laßt ansehen/ als wolte der meiste theil gern sehen/ daß einmal alles undersich und übersich ging.⁵⁰

Auch 1587 ging die Debatte weiter. Scherer publizierte einen *Triumph der Wahrheit wider Lucam Osiandrum*, ließ dem im Folgejahr einen zweiten Teil folgen und provozierte erneut eine Antwort Osianders.⁵¹ Auch die Debatte zwischen Rosenbusch und Osiander fand 1586 noch kein Ende. Auf die genannte *Replica* reagierte Osiander 1587 mit einer *Abfertigung der vermeinten Replie* Rosenbuschs,⁵² woraufhin Rosenbusch 1588 eine *Declaration der untüchtigen unwahrhaften Abfertigung* folgen ließ.⁵³ Erst 1589 endete die Debatte: Lucas Osiander behauptete das letzte Wort mit seiner *Endtlichen Abfertigung der beider Jesuiter*.⁵⁴

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 176.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 177f: »Mit wem redt hie Osiander? Er redt mit den Potentaten/ [...]. So ficht er dann eintweders mit seinen eignen Gedancken und auffhürischen Einbildungen/ die im kein Rhue lassen/ oder er hat etliche erhebliche Ursachen/ warum er dises von den Catholischen Ständen schreibe. Hat er gewisse Argument/ woher probiert ers? [...] Ist aber nichts zuerweisen/ wie/ Gott lob/ sich niemand rhüret/ wie darff dann Osiander so gehässige ding schreiben/ unnd die Leuth verbittern/ zaghaft machen/ und allerley Gedancken/ suspiciones, und Argwohn erwecken? Billich soll man dir das Maul in den Zundter/ den du anzündest/ stossen/ damit keine Funcken auffstube. Er tröstet diejenigen so gewiß mit der Victori/ als höret man schon den Feind anziehen. Heist das nit zuschüren und Unrhue anrichten/ Mißstrawen stifften/ so weiß ich nit/ was sonst sein kan.«

⁵⁰ Ebd., S. 184f.

⁵¹ Vgl. Georg Scherer, *Triumph der Wahrheit/ wider Lucam Osiandrum*, Ingolstadt 1587. Lucas Osiander, Bericht. Vom Faßnacht Triumph/ Georgii Scherers/ eines Jesuiters, Tübingen 1587. Georg Scherer, Fortsetzung deß Triumphs der Wahrheit/ wider Lucam Osiandrum, Ingolstadt 1588.

⁵² Vgl. Lucas Osiander, *Abfertigung der vermeinten Replie/ Christophori Rosenbusches/ Jesuiters [...]*, Tübingen 1587. Neu war hier der am Ende des Druckes geführte Beweis, dass der Papst der Antichrist sei. Vgl. ebd., S. 9f: »Da ich in meinen beiden Schrifften vermeldet/ daß die Jesuiter einen Päpstischen artickel haben/ der also lautet: Daß man die Ketzter erwirgen soll/ und/ daß man den Ketzern trawen und glauben/ auch eidspflicht zuhalten nicht schuldig/ sondern der Papst seines Glaubens genossen von solchen Eidspflichten wol absolvieren möge: Fladert der Rosenbusch wunderlich umher/ unnd wolte die Leut gern bereden/ als were solches allein von den Evangelischen Predicanten unnd Lehrern [...] zuverstehen.«

⁵³ Vgl. Christoph Rosenbusch, *Declaration der untüchtigen/ unwarhaften Abfertigung/ Luce Osiandri Predicanten [...]*, Ingolstadt 1588. Noch einmal wendete Rosenbusch hierin Osianders Ausführungen in seinem Sinne, vgl. ebd., S. 5 und S. 12. Wieder beteuerte er, dass die Jesuiten lehren, dass man den Ketzern Treu und Glauben halten soll, vgl. ebd., S. 88: »Glauben und Trawen soll ein jeder Stand halten/ dann nichts erhält mehr/ und bindt den gemeinen Nutz zusammen/ als eben Glauben und Trawen.« Zwar machte Rosenbusch dazu Einschränkungen, doch stand für ihn dieser Grundsatz fest. Ebenso, »daß du Osiander nit allein unbillich wider uns geschriben/ sonder mit deinem unzeitigen Schreiben grosses Mißstrawen angezetlet/ die Leuth/ sonderlich hohe Ständ/ unrhuig gemacht/ und zu Unfrid angehetzt/ [...].« Vgl. ebd., S. 103.

⁵⁴ Vgl. Lucas Osiander, *Endtliche Abfertigung der beider Jesuiter/ Christoffen Rosenbuschen/ und Georgen Scherers [...]*, Tübingen 1589.

Das Problem der Konversion: Die Hasenmüller-Kontroverse

Die zweite Episode ist anders gelagert. Sie handelt von einem besonders spektakulären Fall der Konversion, der ebenfalls in die mittleren 1580er Jahre fällt, publizistischen Widerhall aber erst in den 1590ern fand: die Flucht und die Konversion des Jesuiten Elias Hasenmüller zum evangelischen Glauben. Hasenmüller, ursprünglich Lutheraner, war in Ingolstadt dem Orden der Jesuiten beigetreten, dort schon früh in Schwierigkeiten geraten und daher 1584 dem Orden entflohen. Nach mehreren Stationen gelangte er in Wittenberg an den lutherischen Theologen und späteren Hofprediger der Kurfürsten von Sachsen, Polycarp Leyser d.Ä., der sich des Flüchtlings annahm. Hasenmüller verstarb 1587, doch hinterließ er etliche Schriften über den Orden, die Leyser unter dem Titel einer ›Geschichte‹ des Jesuitenordens herausgab. Die besondere Güte der Berichte eines Insiders, gepaart mit der großen Autorität, die Leyser bei den Lutheranern besaß, führte dazu, dass diese Schriften »fortan die antijesuitische Standardliteratur des frühneuzeitlichen Luthertums bildeten«. ⁵⁵ Auch dieser Fall hat seitens der Forschung Beachtung gefunden. ⁵⁶ An dieser Stelle interessiert weniger der Hergang der Konversion oder die genaue Folge von Drucken, die Felix Stieve zusammengestellt hat. ⁵⁷ Auch der Inhalt der Jesuitengeschichte interessiert hier nicht; aufschlussreich sind vielmehr jene Töne, die die Kontroverse scheinbar nur am Rande begleiteten.

Der 1594 gedruckten deutschen Übersetzung der *Historia Iesuitici Ordinis* schickte Polycarp Leyser ein Vorwort voran, mit dem er die Geschichte des Jesuitenordens nicht nur rahmte und einführte, sondern das er auch nutzte, um auf zwischenzeitlich publizierte Kritik an der lateinischen Fassung der *Historia* (1593) zu reagieren, die von dem Ingolstädter Theologieprofessor Peter Steuart ebenfalls in lateinischer Sprache ausgegangen war. ⁵⁸ In diesem Vorwort war Leyser um die Glaubwürdigkeit der Hasenmüllerschen Berichte über den Jesuitenorden besorgt und schilderte daher, wie er an die Informationen gelangt war. Zunächst sei er gegenüber Hasenmüller misstrauisch gewesen, weil er mehrfach von Jesuiten betrogen worden sei. Erst nach eingehender Prüfung und nach Übergabe einer »Consignation«, in der Hasenmüller sich gegen die jesuitische Lehre geäußert hatte, habe Leyser ihm geglaubt. ⁵⁹ Im Folgenden kontrastierte er scharf die Unaufrichtigkeit der Jesuiten, die »jederman mit ihrem heuchlerischem Schein betrogen«, mit der »gründlichen«

⁵⁵ Vgl. Kaufmann, *Konfession*, S. 280. In der Folge wurde die *Historia* in der Tat nach Art eines Kompendiums genutzt, aus dem bedarfsweise Exempel für die Schlechtigkeit der Jesuiten gezogen wurden. Ein gutes Beispiels dafür ist Daniel Cramer, *Antiquarius*. Das ist: Gründtliche und kurtze/ wie auch warhafftige Beschreibung/ unheyliger Heyligkeit/ und heyliger Unheyligkeit der Bápste [...], Frankfurt/Main 1596, S. 67 ff.

⁵⁶ Vgl. besonders Kaufmann, *Konfession*, S. 276–284, sowie Krebs, *Publizistik*, S. 23 ff. und S. 130 ff.

⁵⁷ Vgl. BuA 5, S. 320–334.

⁵⁸ Vgl. Polycarp Leyser, Vorrede an den Christlichen Leser, in: Elias Hasenmüller, *Historia Iesuitici Ordinis* [...], Frankfurt/Main 1594.

⁵⁹ Vgl. ebd., Vorrede, S. ciii: »Weil ich aber hiebevör mehr denn einmal von der Jesuiten emissariis und Kundschaftten betrogen worden/ und derwegen ihme nicht alsbald trauwen wolte/ sondern ihn zuvor mit Fleiß examinirte/ welcher Ursach halb er sich von den Jesuiten abgegeben hette/ ihn auch ein zeitlang probierte/ damit ich sehen möchte/ ob ihn sein Gewissen hierzu gedrungen hette/ oder ob es auß Leichtfertigkeit geschehen were/ da hat er zu dem Ende/ daß ich ihm desto besser trauwen thete/ mir uberreichet eine Consignation/ darinnen er

und »klaren« Wahrheit der Berichte Hasenmüllers. Das alles tat er, zusammen mit der deutschen Übersetzung, mit dem Ziel, auch dem gemeinen Mann die Gefährlichkeit der Jesuiten zu verdeutlichen.⁶⁰ Zugleich wolle er betonen, dass er mit den Vorwürfen nur die Jesuiten, nicht aber andere Katholiken meine, denn er mache zwischen Jesuiten und Katholiken einen ebenso scharfen Unterschied wie zwischen Lutheranern und Calvinisten.⁶¹ Schließlich, und hier kam er auf einen zentralen Punkt des lutherischen Selbstverständnisses, seien es die Jesuiten auf der einen und die Calvinisten auf der anderen Seite, die den Religionsfrieden im Reich und das friedliche Zusammenleben aufs Spiel setzten. Der Frieden sei »der einige nexus und das Bandt [...] dardurch das Römische Reich zu diesen letzten schweren Zeiten in esse erhalten wirdt.«⁶² Es sei zweifelhaft, ob die Jesuiten unter dem Schutz des Religionsfriedens stünden, was auf der anderen Seite auch für die Calvinisten in Frage stehe. Ausgehend von dieser Diagnose hatte Leyser auch das Mittel zur Hand, den Zustand des Reiches zu verbessern:

Allein darinn halte ich/ [...] daß die Catholischen Fürsten und Herrn die Jesuiten/ und die Evangelische Fürsten und Herrn die Calvinisten/ zu beyden Theilen von sich hinweg theten/ und einen jedern wider an seinen Ort/ daher er kommen/ [...] heymsschickten/ es solte im Reich Teutscher Nation weit besser stehen/ uber dem gülden Kleinot deß Religionfrides beständig gehalten/ auch die Gemüther allerseits in ein besser Vornemmen und Vertrauwen gegen einander gesetzt werden. Dann ja gewisser dann gewiß ist/ daß alles Mißtrauwen/ so in gantzem Teutschlandt gefunden wirdt/ allein von den Jesuiten und Calvinisten herkommet.⁶³

So wurde die *Historia* des Elias Hasenmüller durch Leyser für ein klares politisches Ziel in Anspruch genommen. Erneut spielte der Religionsfrieden dabei eine zentrale Rolle, was im Übrigen noch dadurch unterstrichen wird, dass er auch den Beginn der Konversionserzählung Hasenmüllers bildet: So habe Hasenmüller gegenüber seinen Ordensmitgliedern die Meinung verfochten, dass man Ketzern ›Trauen und Glauben‹ halten müsse und sei daraufhin als Lutheraner verdächtigt worden.⁶⁴ Dies habe ihn, neben andern Dingen, zur Flucht bewogen.

auffgezeichnet/ was für Irrthumb/ Aberglauben und Abgötterey in der Lehr/ auch was für Gleißnerey/ Schalckheit und Sünden in dem Leben er bey den Jesuitern gesehen und gemerckt/ welches ihn bewegt hette/ daß er länger nicht mit gutem Gewissen sich bey ihnen auffhalten könnte.«

60 Vgl. ebd., S. dii: »... damit auch der gemein Mann (dem ja so viel daran gelegen ist/ zu wissen/ was die Jesuiten für arge böse Leute seyen/ als dem Gelehrten) ...«

61 Vgl. ebd., S. diiii: »Dann ich in den Papistischen Kirchen zwischen den Jesuitern und andern Catholischen fast so einen grossen Unterscheidt mache/ als in Evangelischen Kirchen/ zwischen den Lutheranern und Calvinisten/ und haben sich gewiß die andere alte Catholischen zu dieser neuen Sect der Jesuiter/ die noch nicht fünf und fünfzig Jahr alt ist/ nichts bessers zu versehen/ denn wir Lutheraner zu den Calvinisten.«

62 Vgl. ebd., S. diiii.

63 Vgl. ebd.

64 Vgl. Elias Hasenmüller, *Iesuiticum ieiunium* [...], Frankfurt/Main 1595, S. 97f.: »Die Jesuiter zu Cöln schreiben: wann die Lutherischen für längst werden vertilget worden/ so könnten wir jetzt Friede haben. Da ich aber hierauff inen fürwarff/ daß solches wider den Religions Frieden lieffe/ und damit der Eydt/ der der Augspurgischen Confession geleystet were/ gänzlich cassiert unnd auffgehoben würde: habe ich darauff die Antwort bekommen: Daß man nicht schuldig sey den Ketzern Glauben zu halten. [...] Diweil ich mich aber/ [...] ihnen bißweilen das Widerspiel hielt/ haben sie mich allzeit verdächtig für einen Lutheraner [...] gehalten.«

Die zentrale Kontrastierung der jesuitischen Lehren mit der normativen Ordnung des Augsburger Religionsfriedens entging jenen sicherlich nicht, die sich sehr bald mit eigenen Druckschriften gegen Leyser wandten, doch setzte ihre Kritik an der *Historia* an einem völlig anderen Punkt an. Zuerst hatte sich Peter Stevart 1593 gegen die Erzählungen Hasenmüllers gewandt und auch seine Schrift wurde 1594 ins Deutsche übersetzt. Stevarts Argumentation hat vier Hauptpunkte: Zunächst ging es um den Nachweis, dass Hasenmüller und Leyser ihre Geschichte der Jesuiten nur erdichtet hätten, dann befassten sich drei Hauptpunkte mit der Richtigstellung des fälschlich Behaupteten. Auch Stevart nahm sich zum Ziel, »dem gemeynen Man« klar zu machen, wie übel die Jesuiten verleumdet worden waren.⁶⁵ Denn, auch darauf legte Stevart Wert, die Angriffe gegen die Jesuiten seien Angriffe gegen alle Katholiken, seien es gemeine Leute, seien es Fürsten.

Für den vorliegenden Zusammenhang interessiert an Stevarts Schrift der erste Punkt, mit dem er Hasenmüller und Leyser die Unaufrichtigkeit nachzuweisen suchte. Dazu wählte er einen speziellen Kniff: Er nahm den Anspruch Hasenmüllers ernst, eine *Geschichte* des Jesuitenordens zu schreiben. Ein Historiker, so schrieb er, müsse aller Affekte entbehren, wenn er als aufrichtig erachtet werden wolle. »Dann wer wolt«, so führte Stevart ein Beispiel aus, »einem Türcken oder Mammalucken/ welcher die Christen Religion unnd Gottesdienst in einer Historien verfasst und beschriben/ trawen/ und dem auch/ ober schon auffs höchst bethewret die Warheit zuschreiben/ Glauben geben?«⁶⁶ Es versteht sich, dass Stevart Hasenmüller und Leyser diese Qualität absprach: Sie seien keinesfalls unparteiisch und damit hätten sie den besonderen »Trawen und Glauben« des wahrhaften »Historicus« nicht.⁶⁷ Dies traf besonders auf Elias Hasenmüller zu, denn er hatte sich – als zweifacher Konvertit – in unterschiedlichen Räumen der Wahrhaftigkeit bewegt und Grenzen überschritten, die ihn seines ›Trauen und Glauben‹ für die eine wie die andere Seite beraubt hatten. War Hasenmüller ursprünglich, als Lutheraner, ein aufrechter Mensch, dann hatte er sich dieser Aufrichtigkeit aus Sicht der Lutheraner bei seiner Konversion zum Katholizismus beraubt; und aus Sicht der Jesuiten hatte er sich dieser Aufrichtigkeit durch seine erneute Konversion zum Luthertum beraubt. Wie man die Sache drehte: Hasenmüller hatte seinen ›Trauen und Glauben‹ verspielt, von der Tatsache abgesehen, dass er lediglich Novize gewesen sei, von den Geheimnissen der Jesuiten also nichts gewusst haben könne.⁶⁸ Kurzum, die Geschichte sei voller Widersprüche und

⁶⁵ Vgl. Peter Stevart, *Apologia, oder Rettungsschrift für die Lobwirdig Societet Jesu [...]*, Ingolstadt 1594, S. 5.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 16.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 17f.: »Daß aber etwan einer/ oder anderer Historicus/ sich möchte befinden/ welchem man sicher mag trawen und glauben/ ungeachtet/ daß er von seinen Feinden was anregt oder meldet. Kan doch auß diesem nit geschlossen werden/ daß man deßwegen auch oberührten Geschichtsdichtern könne beyfallen/ und Glauben geben. Dann bey und neben den Historicis/ man sonders auch muß erwegen/ wie wahrhaft die seyen/ was Autoritet sie haben. Deßgleichen auch/ woher sie ihr Beschreibung und Historiam schöpffen.«

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 19: »Auß welchem auch zuschliessen/ daß entweders er zu einem gottlosen Schandtuben worden/ da er ein andere Religion und Glauben angenommen/ als in dem er geboren/ und von Kindßwesen auff underwisen worden. Oder aber der Zeit/ da er von solcher angenommen Religion/ zu der er sich mit einem hohen/ gelehrten/ betwrtten Eyd verpflichtet/ apostatiert und abgefallen. Es wölle dann einer sagen/ daß er niemalen einiges rechts/ redlichs/ auffrechts hertz gehabt/ sonder sich nur Catholisch gestelt habe/ und den verfluchten Lutheranismum nie auß seinen Gedanken/ noch Gemüth fallen lassen.«

Lügen, weder besitze ihr Gewährsmann, Hasenmüller, ›Trauen und Glauben‹, noch die Geschichte selbst. Ohnehin, mutmaßte Stevart, habe Leyser die Geschichte erfunden, was das Maß der Unaufrichtigkeit vollmache. Jenseits aller Widerlegungen konnte in Stevarts Augen an der Geschichte kein wahres Wort sein, weil sie von parteiischen, nicht vertrauenswürdigen, *lutherischen* Männern geschrieben war.

Auch der Jesuit Jakob Gretser wandte sich 1595 mit einer deutschen Widerlegung gegen die *Historia* Hasenmüllers und Leysers.⁶⁹ Interessant ist wiederum die Vorrede, in der Gretser den Zweck seines Werkes darlegte. Dabei vollzog er eine ähnliche Argumentation wie Stevart und versuchte, die *Historia* in ihrer Glaubwürdigkeit grundsätzlich zu diskreditieren. Auch er bediente sich des Arguments, dass die Geschichte Hasenmüllers keineswegs nach den Regeln der Geschichtsschreibung verfasst und daher unglaubwürdig war. Dominanter war bei ihm aber eine andere, wenn auch verwandte Metapher aus dem Bereich des Rechts. So wurde die historische Beweisführung Hasenmüllers und Leysers zum Gerichtsverfahren stilisiert und die von ihnen zitierten Schriftsteller zu aufgerufenen Zeugen. Auch hier wurde Hasenmüllers Vertrauenswürdigkeit massiv angezweifelt: »Helias Hasenmüller hat allen Traw und Glauben verlohren/ mag derhalben durchauß für kein Zeugen angenommen noch gehört werden.«⁷⁰ Deswegen müssten alle als närrisch gelten, die einer derartigen Beweisführung und solchen Zeugen glaubten. Würde man einen Zeugen wie Hasenmüller vor Gericht anfechten, man bekäme jederzeit Recht: »Dann die Zeugen/ sagen widerumb die Rechten/ welche wider ihren angelobten Traw und Glauben/ in ihren Zeugknussen schwancken/ sollen nit angehört werden.« Was war es aber, wodurch Hasenmüller seinen ›Trauen und Glauben‹ verloren hatte? Einmal, so wiederholte Gretser das Argument Stevarts, sei er durch die Flucht aus dem Orden wortbrüchig geworden, indem er sein Gelübde gebrochen habe. Zudem sei der einstige und erneute Lutheraner Hasenmüller von Grund auf betrügerischer Natur, ihm sei, wie allen Ketzern, die Lüge angeboren. Weil Hasenmüller und Leyser Lutheraner, also Ketzler waren, sei ihnen grundsätzlich nicht zu vertrauen.

Dann ob wol schon sie in ihren Schrifften/ bey ihrem Traw unnd Glauben alle Warheit und Bescheidenheit versprechen/ so findt man doch bey ihnen nichts anders/ als lautter Lügen unnd Lästerungen, welches/ wie es allen andern Ketzern gemain/ unnd gleichsam angeboren: Also ist es dem Heliae und Polycarpo, fürnemblich in ihren Historien mehr als gemain/ und gar nahe gantz eigentlich anerwachsen.⁷¹

69 Vgl. Jakob Gretser, *Histori des Jesuitischen Ordens* [...], Ingolstadt 1595.

70 Vgl. ebd., Vorrede, S. eii; und weiter: »Über angeregtes hat man auch sonder zu bedencken/ wann den Haußgenossen oder heimischen Zeugen kein Glauben zugeben/ daß in sonderheit/ unnd vor allen andern/ der Helias Hasenmüller allen Traw unnd Glauben verlohren/ unnd im wenigsten nicht für kein Zeugen mag gehört noch gehalten werden. Dann wo ist er herkommen? Von welchen ist er außgesprungen? [...] Warumben pflegen dann die Lutheraner ihme/ als unserem Haußgenossen/ und einheimischen Zeugen Beyfahl zuthun/ unnd zu glauben? Ist ihme nicht also/ daß eben er auch vil Sachen/ die er von unserzehlt/ mit unseren selbst eignen/ und besonders gar oft und dick/ auch mit deß gedachten Ribandeneirae zeugnussen/ (gleichwol mit seiner gewöhnlichen Vretrewligkeit und Stirn/ das ist/ verlogner unnd betrogner Weis) thut bekrefftigen?«

71 Ebd., S. fi.

Kaspar Schoppe

Die dritte Episode dreht sich um einige Flugschriften und Drucke, die unter einem Pseudonym erschienen. Sie stammen von Kaspar Schoppe, einem gebürtigen Oberpfälzer Lutheraner, der zu den schillerndsten Figuren der politischen Polemik im Reich nach 1600 gehört und als wichtiger Stimmungs- und Meinungsmacher gelten darf. Sowohl durch Druckschriften wie durch seinen Briefwechsel nahm er an einer Vielzahl politischer Diskussionen im Reich und um das Reich teil.⁷² Nach seiner Konversion zum Katholizismus 1597 verbrachte er sein Leben meist in Italien, doch kehrte er bisweilen ins Reich zurück, besuchte die Regensburger Reichstage 1608 und 1613, machte sich dadurch mit den politischen Ereignissen im Reich vertraut und nutzte zugleich die Gelegenheit, seine Erbschaftsangelegenheiten in Pfreimd in der Oberpfalz zu regeln.⁷³ Seine politischen Berichte wie auch seine Schriften richteten sich in aller Schärfe gegen den Calvinismus im Reich. Schoppe wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch öfter interessieren, für den Moment möchte ich zwei Schriften aus den Jahren 1616 und 1617 und zwei anonym publizierte Antworten darauf betrachten.

Unter dem Pseudonym des Christian Gottlieb von Friedberg publizierte Schoppe 1616 die Polemik *Newer Calvinischer Modell deß heiligen Römischen Reichs*. Darin schilderte er die religionspolitische Verfasstheit des Reiches, beschrieb es als »*Monarchia Aristocratica*« und führte den Augsburger Religionsfrieden als zentrale politische und normative Achse ein, um die sich das Zusammenleben der Konfessionen im Reich drehte. Gegen diese Ordnung setzte er die Calvinisten in Opposition: Er unterstellte ihnen die Absicht, die Verfassung des Reiches ändern zu wollen und warf ihnen zugleich vor, durch die Einführung einer dritten Konfession die Ordnung des Religionsfriedens zu zerstören. Um dies zu verdeutlichen, sparte Schoppe nicht mit überspitzter Polemik, gefälschten Zitaten, bewussten Verzerrungen und dreisten Unwahrheiten. So erklärte er es zur calvinistischen Orthodoxie in politischen Fragen, die Katholiken ausrotten zu wollen sowie Untertanen gegen ihre Obrigkeiten zu verhetzen, die politischen Rangfolgen im Reich zu verkehren und die Türkenkriege für eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Alle

⁷² Vgl. Kaspar Schoppe, *Autobiographische Texte und Briefe*, bearb. von Klaus Jaitner u. a., 2 Bände, München 2004–2012. Zur Biographie Schoppe, Texte, Band 1: *Philoteca Scioppiana. Eine frühneuzeitliche Biographie*, Teilband 1, S. 1–195, zur polemischen Tätigkeit ebd., S. 213–220. Schoppe war nicht nur literarisch, sondern auch diplomatisch in die Geschicke des Reiches verstrickt, vgl. Franziska Neuer-Landfried, *Kaspar Schoppe und die Gründung der Katholischen Liga*, in: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 33 (1970), S. 424–438. Vgl. zum politischen Denken Mario D’Addio, *Il pensiero politico di Gaspare Scippio e il machiavellismo del seicento*, Mailand 1962, besonders S. 121 ff.: *I rapporti fra Cattolici e Protestanti nel pensiero dello Scioppio*. Zur Schoppeschen Polemik am Rande Alexander Schmidts, *Konfession und nationales Vaterland. Katholische Reaktionen auf den protestantischen Patriotismus im Alten Reich (1520–1620)*, in: Thomas Kaufmann / Anselm Schubert / Kaspar von Greyerz (Hg.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh 2008, S. 13–48.

⁷³ Vgl. Schoppe, *Texte*, S. 319: »Nach meiner Abreise aus Augsburg gelangte ich [...] schließlich nach Pfreimd in der Oberpfalz. In diese Stadt übersiedelte ich meine Mutter mit ihrer ganzen Familie aus der Pfalz, da mein Vater vier Monate zuvor auf fromme Weise gestorben war.«

diese Beweise führte er, nach der üblichen rhetorischen Strategie, mit Belegen aus den Schriften des Gegners.⁷⁴ So kam er zu dem Schluss, dass die Calvinisten des Reiches ärgste Feinde waren.

Neben der Verunglimpfung der Calvinisten hatte die Schrift aber eine weitere konfessionspolitische Pointe: An vielen Stellen adressierte Schoppe mit seinen Argumenten gezielt die Lutheraner. Er warnte sie, den Calvinisten zu vertrauen. Damit verfolgte er, wie seine Gegner richtig erkannten, das Ziel, die evangelische Partei im Reich durch Zwistigkeiten zu schwächen und dazu bildete Misstrauen offenbar den richtigen Keim. So fragte Schoppe die Lutheraner, ob sie denn glaubten, in dem neuen calvinistischen Modell des Reiches in Frieden leben zu können. Er schalt alle lutherischen Fürsten »rechte Narren«, die einem solchen Versprechen Glauben schenkten.⁷⁵ Nicht nur die beiden Konfessionen seien in theologischer Hinsicht unvereinbar, wichtiger sei, dass der Calvinismus »von Art und Natur Meyneidig« sei: Man könne einem Calvinisten, solange und *weil* er Calvinist sei, daher niemals trauen.⁷⁶ Da dieser Vorwurf auch auf calvinistische Fürsten zutraf, beeilte er sich zu betonen, dass er die Fürsten für redlich und aufrichtig halte. Sie würden schlicht von ihren Räten beredet, dass sie »den Catholischen Ständen keine Trew noch Aufrichtigkeit mehr zu trawen/ und sich also nit mehr für obligiret achten/ die mit inen auffgerichten Vertrüg zu halten.«⁷⁷ Hier machte Schoppe nicht halt, sondern verwendete das folgende Kapitel auf den Nachweis, dass der Calvinismus die Menschen unaufrichtig machte: Die Calvinisten

halten gänzlich dafür/ wann sie schon eim Catholischen oder Lutherischen tausend Eydt geschworen/ jedoch wann sie hernach befinden/ daß solch schweren ihnen/ [...] solte an freyer öffentlicher Ubung irer Religion etwas nachtheilig seyn/ daß sie den Eydt nit mehr zu halten/ [...] schuldig seyen. So lang sie nun auff solcher Meynung verbleiben/ das ist/ so lang sie Calvinisch seynd/ (dann wer inn so eim hochwichtigen LehrPuncten Calvino nit glaubt/ ist schon kein rechter Calvinist mehr/) ist gewiß/ daß sich kein Catholischer/ noch Lutheraner zu ihnen einiger Redligkeit in Sachen/ da die Religion intereßiret/ versehen kan.⁷⁸

Eine Person konnte also ihrer Art nach durchaus aufrichtig sein, der Calvinismus würde sie verderben, würde unweigerlich zum Verlust von ›Trauen und Glauben‹ führen. Entlang von Beispielen aus dem Leben Wilhelms und Moritz' von Oranien entfaltete

⁷⁴ Meist war dies der Heidelberger Calvinist David Paraeus. Vgl. zu Paraeus und seinen Verstrickungen in die konfessionspolitischen Debatten nach 1600 Howard Hotson, *Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), S. 432–456.

⁷⁵ Vgl. Christian Gottlieb von Friedberg [Kaspar Schoppe], *Newer Calvinischer Modell deß heiligen Römischen Reichs*, [...], s.l. 1616, S. 91.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 96f.: »Zum vierdten/ soll den Lutheranern billlich bewust seyn/ daß die Art unnd Natur Calvinischer Religion also beschaffen ist/ daß die Leuth/ bey denen sie einwurtzelt/ müssen Meineydig werden/ unnd wo sie dieselbe befördern/ andere Religiones aber schwächen oder hindern können/ sich an Sigel und Briff/ pflicht und Eydt gantz und gar nichts lehren. Darumb dann ein Catholischer oder Lutherischer eines Calvinisten Eydt anderst nicht trawen kan/ es were dann Sach/ dass er zuvor den Calvinismum verfluche unnd verschwere/ das ist/ nicht mehr Calvinisch sey.«

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 101.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 101f.

Schoppe dann sogar einen konfessionspolitischer Gradmesser des Vertrauens: Je stärker sich der Calvinismus im Kopf eines Menschen festgesetzt habe, desto weniger ›Trauen und Glauben‹ besitze er.⁷⁹

Einen ähnlichen Tenor schlug die 1617 unter dem Pseudonym eines Christoff von Ungersdorff publizierte *Erinnerung von der Calvinisten falschen betrieglichen Art* an, die sich bereits im Titel keine Mühe mehr machte, die Stoßrichtung zu verbergen. Wieder attackierte Schoppe das ›Trauen und Glauben‹ der Calvinisten, und wieder hatte er als Adressaten dabei die Lutheraner im Blick, die er davor warnte, sich mit den Calvinisten gemein zu machen. So führte er eine Vielzahl von Ursachen aus, »warumb den Calvinisten nichts zu trawen«. Dazu zitierte er aus Calvins Schriften, der den Meineid gelehrt habe, wies den Calvinisten nach, nichts als den Untergang des Reiches im Schilde geführt zu haben, und erklärte drittens, sie würden die Zerstörung des Religionsfriedens betreiben. Zudem warf er den Ständen, die sich 1608 in der Union versammelt hatten, vor, das »unter den Ständen erwachsene Mißtrawen« im Reich gemehrt zu haben.⁸⁰ Dabei minderte er erneut die Schuld der Fürsten, die sich von den Prädikanten zur Treulosigkeit hätten überreden lassen.⁸¹ Ausführlich wiederholte Schoppe auch das Argument, dass die Räte die Schuld trügen: Die Fürsten seien keinesfalls von der »Deutschen Redligkeit also degeneriert [...], daß sie wissentlich wider Trew und Glauben handeln«, sondern es rühre einerseits von ihrer Erziehung im evangelischen Glauben her, sei andererseits den Lügen der calvinistischen Räte zuzumessen. Würden nur noch »Fürsten mit Fürsten« handeln und den Räten nicht glauben, dann würden die calvinistischen Fürsten ihres Irrtums gewahr werden.⁸² Auch ein zweites Thema schnitt Schoppe an: Die calvinistischen Fürsten hätten die »Suspicion«, dass die Katholiken den Religionsfrieden brechen könnten, und dies darum, weil man auf katholischer Seite lehre, dass man den Evangelischen als Ketzern ›Trauen und Glauben‹ nicht zu halten brauche.⁸³ Diesem Gedanken widmete Schoppe zentrale Passagen seiner Schrift und fügte einen Anhang bei, der sich mit dieser Frage auseinandersetzte. Schoppe griff damit eine Diskussion auf, die spätestens seit 1600 einen tiefen Keil in die Gemüter des Reiches getrieben hatte. Darauf ist zurückzukommen.

Schoppes Schriften riefen beträchtliche Empörung hervor, zwei Drucke wandten sich noch 1617 gegen seine Publikationen. Die *Kurtze Erinnerung und Verwarnung* des Werner Albert von Obrinca – vermutlich ein Pseudonym – war ein schlecht geordneter, kaum klar argumentierender und wenig origineller Ausbruch gegen »Ungersdorff« und

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 114: »Were Graff Moritz so gut Calvinisch/ als sein Vatter gewesen/ würde er ihm Trew unnd Glauben zu halten nicht so sehr/ als er gerühmt wirdt/ haben angelegen seyn lassen.«

⁸⁰ Vgl. Herrn Christoffen von Ungersdorff *Erinnerung von der Calvinisten falschen betrieglichen Art und Feindseligkeit gegen dem H. Römischen Reich [...]*, s.l. 1617, S. 16.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 19: »Auß welchem gnug erscheinet/ was die Calvinische Fürsten vonn ihren Predicanten lernen/ Nemblich/ wider Sigel und Brieff/ unnd wider den Religion und Profanfriden und andere Reichssatzungen handeln/ und daß solches Thun ein gutes Christliche/ ja göttliches Werck sey.«

⁸² Vgl. ebd., S. 31 und S. 32.

⁸³ Vgl. ebd., S. 34.

»Friedburg«. Spürbar sind Vorbehalte gegen die geistlichen Fürsten im Reich.⁸⁴ Weitaus anspruchsvoller war eine 1617 anonym gedruckte *Ablehnung und Gegen-Erinnerung* gegen Schoppes zweite Schrift.⁸⁵ Erneut begegnet hier das Motiv der gezielten Verunsicherung der Fürsten, das der Autor Ungersdorff vorwarf. Bei einigen habe demnach der »Schlaff der Sicherheit« überhand genommen, andere seien durch die »Jesuitische Syrenen« zu Argwohn und Haß angestachelt worden. Dementsprechend setzte sich der Autor drei Ziele: Einmal wollte er zeigen, dass die Vorwürfe des Ungersdorff erlogen waren und dass zweitens nicht die Calvinisten, sondern die Jesuiten schuld am Unheil im Reich trügen. Interessanterweise wollte er drittens nachweisen, dass die Vorwürfe des Ungersdorff nicht allein die Calvinisten angingen, sondern in voller Härte auch die Lutheraner trafen. Damit erkannte und benannte der Autor ein wichtiges Motiv Schoppes darin, »die Evangelische in Mißtrawen unnd Zwytracht zusetzen«. ⁸⁶ In derselben Ordnung, die Schoppe gewählt hatte, ging der Anonymus nun in seiner Widerlegung vor: Argument für Argument wurde widerlegt. Jeweils nach der Ablehnung der Argumente drehte der Autor den Spieß um und behauptete das gerade Gegenteil, damit »Ungersdorff [...] wissen möge/ was dann von seinen Päpstischen/ unnd deren Aufrichtigkeit/ Redligkeit unnd Tugenden [...] geschrieben/ und alsdann darauß urtheiln/ welcher Partheyen nichts zutrawen.«⁸⁷ Im Vergleich zu Schoppes cleverer Prosa kam die *Gegen-Erinnerung* eher träge daher, auch die Argumente zur Verteidigung der Calvinisten wirken wenig überzeugend, zudem ging ihr in den offensiven Passagen die beißende Schärfe der Argumente Schoppes ab. Trotzdem erkannte der Autor zwei Dinge sehr klar: Das wesentliche Motiv des Druckes, auf den er antwortete, war die Trennung der Lutheraner und der Calvinisten; daher gab er sich große Mühe, um zu verdeutlichen, dass die Lutheraner von den Vorwürfen nicht weniger betroffen waren als die Calvinisten. Zweitens war diesem Autor unmissverständlich klar, wie die Vertrauensfrage im Reich im Zeichen des Religionsfriedens lautete: Es war die Frage, ob Ketzern ›Trauen und Glauben‹ zu halten war, »dann solches ist nunmehr das recht Garn [...] / darmit die unvorsichtig Evangelische gefangen werden sollen.«⁸⁸

Zwischenfazit

Die Beispiele zeigen, dass die Kategorie ›Trauen und Glauben‹ ein zentrales Element in der Beziehung zwischen den einzelnen konfessionellen Gruppen im Reich bildete. Das war vor allem dort der Fall, wo konfessionelle Aspekte auf politische Fragen bezogen

⁸⁴ Vgl. Werner Albert von Obrinca, Kurtze Erinnerung und Verwarnung [...], s.l. 1617. Vgl. dazu auch Krebs, Publizistik, S. 91f.

⁸⁵ Vgl. Anon., Herrn Christoffen von Ungersdorff Erinnerung/ von der Calvinischen Art und Feindseligkeit/ gegen dem Römischen Reich sampt angehentger nothwendiger Ablehnung und Gegen-Erinnerung, s.l. 1617.

⁸⁶ Zitate bis hierher: Vorrede.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 16.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 37: »Hier ist abermals ein solch groß Schlupffloch/ daß sie das Garn/ nemlich die Regul/ quod haereticis fides sit servanda, &c. (dann solches ist nunmehr das recht Garn und betriegliche Lockkloben/ darmit die unvorsichtig Evangelische gefangen werden sollen) [...]«

wurden. Ursula Paintner hat die konfessionelle Polemik inhaltlich in eine theologische, eine moralische und eine politische Ebene unterschieden.⁸⁹ Auf allen drei Ebenen wurde in und durch die Polemiken, wie zu sehen war, eine konfessionelle Grenze gezogen, indem eine radikale Verschiedenheit hinsichtlich bestimmter Kategorien behauptet wurde. In theologischer Hinsicht bestand diese Differenz hinsichtlich der Wahrheit, im Sinne des wahren Glaubens. In moralischer Hinsicht bestand die auf unterschiedliche Weise gezogene Grenze in der Wahrhaftigkeit und zwar mit Blick auf den aktuellen Streit wie auch auf einen grundsätzlichen Dialog. Projiziert auf den Bereich des Politischen bestand diese Differenz aber vor allem in der Vertrauenswürdigkeit und zwar hinsichtlich des Zusammenlebens im Reich generell wie auch mit Blick auf die politische Kooperation einzelner Fürsten unterschiedlicher Konfession. ›Trauen und Glauben‹ gewann – mindestens auf der Ebene konfessioneller Polemik – eine konfessionelle Qualität.

Die moralische und die politische Ebene sind eng miteinander verflochten. Abstrahiert vom jeweils verhandelten Problem lassen sich einzelne diskursive Strategien identifizieren. Im Rahmen der Kontroversen handelte es sich oft darum, die Glaubwürdigkeit der Positionen des Gegners radikal abzuwerten und im Gegensatz dazu die eigenen Positionen aufzuwerten. Häufig drehten sich die Polemiken daher darum, das ›Trauen und Glauben‹ des Gegners zu dekonstruieren, wie die Kontroverse um Elias Hasenmüller belegt. Eine ähnliche Strategie ging über die Diffamierung des jeweiligen Kontrahenten hinaus: Dann wurde die gesamte konfessionelle Gruppe des Kontrahenten als unwahrhaftig und unaufrichtig diskreditiert. Kaspar Schoppes Markierung des Calvinismus als unredlich ist dafür ein gutes Beispiel. Diese beiden Strategien der vorwiegend moralischen Diskreditierung standen dabei oft in einem zirkulären Wechselverhältnis: Der Gegner war nicht vertrauenswürdig, weil er einer bestimmten Gruppe zugehörte; die Gruppe andererseits war nicht vertrauenswürdig, weil sich ihr zugehörige Individuen unredlich verhielten. Diese Art moralischer Verurteilung musste dabei nicht das Ziel der Polemiken sein, sondern konnte anderen Zielen dienen; sie hatte dann unter Umständen stärker rhetorische und argumentative Funktion. Auch ist nicht ausgemacht, dass die damit verbundenen Ziele politischer Art sein mussten; ebenso konnte die moralische Diskreditierung der Verunglimpfung einer theologischen Position dienen. Ausgesprochen ist mit beiden Strategien jedoch der explizite Aufruf, der anderen Partei nichts zu glauben, ihr nicht zu vertrauen. Eine dritte, deutlich anders gelagerte und nicht bloß rhetorische Strategie bestand darin, den Gegner als Urheber des Misstrauens im Reich bzw. als das wesentliche Hindernis für Vertrauen im Reich zu diffamieren. Die Beispiele zeigen, dass diese Strategie auf theologischen oder moralischen Überlegungen aufbauen konnte, doch war sie in den zitierten Fällen fast ausschließlich politisch zugespitzt. Der Gegner störte, durch sein Verhalten oder wahlweise seine bloße Anwesenheit, die politische Ordnung des Reiches in einer für das Reich fatalen Weise: Er zerstörte das politische Vertrauen.

89 Vgl. Paintner, *Creatur*.

Im Rahmen der Beispiele scheinen einige Motive auf, die es im Verlauf des Kapitels genauer in den Blick zu nehmen gilt. Fast alle Schriften benannten sehr genau, wen sie mit ihrer Polemik adressierten. Dahinter verbarg sich zum einen Vorsicht. Die Jesuiten, nicht die Katholiken generell und nicht die Fürsten, waren aus Sicht der Evangelischen das Problem. Andersherum traf die calvinistischen und lutherischen Fürsten selbst keine Schuld: Schuld waren die Prädikanten und die Räte als die intellektuelle und politische Elite der jeweiligen konfessionellen Gruppen. Doch nicht nur Vorsicht steuerte die Sorge um die exakte Richtung der Angriffe: Schoppe diskreditierte die Calvinisten gezielt für ein lutherisches Publikum. Und sein anonym Kontrahent richtete sich an das gleiche lutherische Publikum, wenn er nachwies, dass Schoppes Angriffe neben den Calvinisten auch die Lutheraner trafen. Diese Strategien hatten das Ziel, bestimmte Loyalitäten zwischen konfessionellen Gruppen zu postulieren und zu formen oder im Gegenteil zu verunsichern.

Angesprochen ist damit noch ein zweiter Themenkomplex: das Problem der Adressaten bzw. der Öffentlichkeit allgemein. Offenbar war das Ziel der Drucke nicht, den Gegner zu überzeugen. Gerade in theologischer Hinsicht war das ein sinnloses Unterfangen, aber auch die moralische und politische Differenz wurde von beiden Seiten so hoch und so kategorisch angesetzt, dass kaum mit einer argumentativen Bekehrung des Gegners zu rechnen war. Plausibler ist, dass die Schriften die eigene Gruppe adressierten und für eine innerkonfessionelle Identitätsbildung sorgten. Dies galt besonders für theologische und moralische Argumentationen. Bei den stärker politischen Argumentationen hatten die Drucke noch einen anderen Adressaten. Die politischen Argumente waren für die Fürsten oder mindestens für die politischen Entscheidungszentren gedacht. Sie zogen dabei ein ganz bestimmtes Register: In der gezielten Bestärkung und der ebenso gezielten Verunsicherung des Vertrauens bewegten sich die Argumente in den Bereich der politischen Mentalitäten; sie zielten bewusst auf das Gemüt. Es wird zu zeigen sein, dass diese Rechnung in vielen Fällen aufging. Interessant ist weiterhin, dass das Problem der Öffentlichkeit noch in anderer Form auftauchte: Im Hinblick auf politische Vertrauensfragen problematisierten die Drucke ihre eigene Kommunikationsform. Lucas Osiander erntete Kritik dafür, dass er auf öffentlicher Bühne Misstrauen säte und damit potentiell seine Leser aufwiegelte. Und Schoppe glaubte, dass sich die Probleme reduzieren ließen, wenn lediglich »Fürsten mit Fürsten« handeln würden. Die Verhandlung von Vertrauensfragen in der Öffentlichkeit war problematisch und gefährlich. Diese Überzeugung der Schreiber lässt nur einen Schluss zu: Die Autoren waren sich der möglichen performativen Wirkungen ihrer Schriften eindeutig bewusst, oft entsprangen sie sicherlich voller Absicht. Öffentlich über Misstrauen zu schreiben (und zu sprechen), konnte *tatsächlich* zu Misstrauen führen.

Ein letztes Motiv fällt auf: Auch in den Augen der einzelnen Autoren war Misstrauen ein Problem, das der politischen Verfasstheit des Reiches geschuldet war. Vereinzelt wurde betont, dass die Fürsten im Reich bisher vertrauensvoll beisammen leben konnten, *obwohl* sie unterschiedlicher Konfession waren. Wie in den Diskussionen auf den Reichstagen

wurde die politische Koexistenz unter den Bedingungen religiöser Differenz explizit als Vertrauenssache begriffen. In den lutherischen Positionen wurde das auf jene Konstellation zugespitzt, die im Augsburger Religionsfrieden ihren rechtlichen Ausdruck gefunden hatte. So erklärt sich, warum die grundsätzliche Geltung des Religionsfriedens wie auch die seiner Einhaltung von Seiten einzelner konfessioneller Gruppen als Vertrauensproblem diskutiert wurde. Und so erklärt sich auch, von welcher Brisanz die vielfach angeklungene Frage war, ob Ketzern von katholischer Seite ›Trauen und Glauben‹ zu halten war. Auf dem Spiel standen potentiell alle Verträge, die zwischen Katholiken und Protestanten getroffen worden waren. Auf dem Spiel stand aber vor allem ein Vertrag: der Augsburger Religionsfrieden. Im Folgenden gilt es, die vielleicht gefährlichste Frage der Zeit zu betrachten: ›an haereticis sit fides servanda‹.

5.2. ›An haereticis sit fides servanda‹

Im Jahr 1890 erschien eine Dissertation von Richard Krebs über die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner um 1600. Krebs stellte fest: »Das Vertrauen der Evangelischen auf den Schutz des Religionsfriedens war erschüttert durch übel gedeutete Stellen in den Schriften Eders und Erstenbergers, durch die Sophistereien eines Scherer und Rosefius. Gegen das Ende des Jahrhunderts finden wir bei protestantischen Publizisten plötzlich den Vorwurf, der Jesuitenorden lehre, Ketzern brauche man keinen Eid zu halten.«⁹⁰ Die Arbeit Krebs' stützt sich auf die Aufarbeitung der politischen Lage des Reiches und der politischen Stimmungen um 1600 durch Felix Stieve. Auch Stieve kam angesichts der im Reich publizierten Drucke zu dem Ergebnis, dass diese – »unter dem Einflusse der gesteigerten Erregung« – das Misstrauen im Reich nährten. »Welche Gewähr blieb für die Beobachtung irgend eines Vertrages, irgend eines Gesetzes oder irgend einer Verfassung übrig, wenn die Verbindlichkeit des Eides nicht von allgemein gültigen Begriffen« abhing, sondern von der Willkür des Papstes, der die Katholiken jederzeit von Verpflichtungen entbinden konnte, die sie mit Ketzern eingegangen waren?⁹¹

Tatsächlich benennen Krebs und Stieve hier nicht irgendeine, sondern die vielleicht brisanteste Frage des Konfessionellen Zeitalters: Im Schnittpunkt von Recht und Billigkeit, also zwischen Kirchen- und Reichsrecht auf der einen und politisch-moralischen Erwägungen auf der anderen Seite, traf die Frage nach der Verbindlichkeit von Zusagen gegenüber Ketzern ein zentrales Problem des Reiches nach dem Religionsfrieden. Nicht

⁹⁰ Vgl. Krebs, Publizistik, S. 27.

⁹¹ Vgl. Felix Stieve, Die Politik Baierns 1591–1607, zweite Hälfte, München 1883, S. 612.

zufällig begreifen die beiden Autoren die Frage dabei hinsichtlich ihrer Konsequenzen als ein Vertrauensproblem. Solange die Frage nach ›Trauen und Glauben‹ eine gelehrte Debatte war und blieb, konnten ihre rechtlichen Implikationen in theoretischer Weise ausbuchstabiert werden. Zu heftigeren Diskussionen kam es aber im Bereich konfessioneller Polemik, weil dort die grundsätzlich abstrakte Frage vielfach auf praktische Probleme appliziert wurde, darunter die Gültigkeit des Augsburger Religionsfriedens. Das Prinzip von ›Trauen und Glauben‹ wurde hier nicht allein als *rechtlicher* Grundsatz, sondern als *Verhaltensgrundsatz* und damit als moralische Frage diskutiert. Es überrascht daher nicht, dass diese Frage gerade dort, wo die Polemik in ihrer politischen Zuspitzung die fürstlichen Entscheidungszentren adressierte, als Vertrauensfrage markiert wurde. Während nun allerdings die akademische und polemische Dimension dieser Debatte in der Forschung, wenn auch lediglich vereinzelt, diskutiert wurden,⁹² blieb bisher unbeachtet, welche Konsequenzen sie für die politischen Entscheidungsträger hatte. Wie wurden die Behauptungen der prinzipiellen Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Vertrauen zwischen Anhängern unterschiedlicher Konfessionen von jenen diskutiert, für die derlei Verhaltensgrundsätze die Basis alltäglicher politischer Entscheidungen waren? Hier musste die Debatte für erhebliche Komplexität sorgen, weil sie die Rolle des Vertrauens im Bereich des Politischen explizit machte und die Entscheidungsträger zwang, Rechenschaft abzulegen über ihre Entscheidungen für und gegen Vertrauen und Misstrauen in Andere.

Im Folgenden sollen alle drei Dimensionen Berücksichtigung finden. Zunächst geht es um die gelehrte Dimension, also um meist lateinisch verfasste Traktate, die in akademischem Umfeld entstanden und nicht in erster Linie polemische Ziele verfolgten; im Zusammenhang damit sind ideengeschichtliche Hintergründe zu klären. In den folgenden Teilkapiteln möchte ich stärker auf die polemische und die politische Dimension eingehen. Zugrunde liegt eine allgemeine These: Je stärker man sich vom akademischen in den politischen Bereich bewegt, desto eindeutiger wandelt sich die rechtliche Frage zur Vertrauensfrage.

⁹² Vgl. Martin Heckel, Parität, in: ders., *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, Band I, Tübingen 1989, S. 106–226, hier S. 141. Axel Gotthard, *Der liebe vnd werthe Fried. Kriegskonzepte und Neutralitätsvorstellungen in der Frühen Neuzeit*, Köln u. a. 2014, S. 63–75. Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge/New York 2004, S. 155–163. Andreas Kraus, *Das Problem des Glaubenskrieges bei den bayerischen Kanonisten der Barockzeit*, in: Dieter Albrecht u. a. (Hg.), *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag*, Berlin 1983, S. 101–122. Krebs, *Publizistik*, S. 27 f., S. 141 ff. und passim. Joseph Lecler SJ, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Band 1, Stuttgart 1965, S. 415–420, und Band 2, Stuttgart 1965, S. 290–294. Johannes Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, Band V: *Die politisch-kirchliche Revolution und ihre Bekämpfung von 1580–1618*, Freiburg i.Br. 1886, S. 414–445. Karl Köhler, *Der Augsburger Religionsfriede und die Gegenreformation*, in: *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 23 (1878), S. 376–427 und S. 563–656, hier S. 593–608 und S. 620–627.

Protagonisten und Grundlinien der gelehrten Diskussion

Die erste Schrift, die die Frage, ob Ketzern ‚Trauen und Glauben‘ zu halten war, ausdrücklich im Titel trug, stammt nicht von einem Jesuiten. Es sind die 1584 in Köln gedruckten *libri quinque* des Löwener Theologieprofessors Jean Ver Meulen (Johannes Molanus), von denen die ersten drei *de fide haereticis servanda* handelten.⁹³ Molanus war einer der angesehensten Theologen der Niederlande und seit 1578 Rektor der Universität Löwen. Seine Ausführungen zur Frage sind akademisch und gründlich; trotzdem sind sie nicht ohne politische Pointe. Joseph Lecler erwähnt, dass Molanus sich gegen die Theologen Michael Bajus und Johannes Lensaeus wandte, die die Zulässigkeit der Genter Pazifikation bestritten hatten.⁹⁴ Diese hatte 1576 unter anderem den Calvinismus in den Provinzen Holland und Seeland zugelassen und damit faktisch eine Form religiöser Duldung geschaffen, womit sie – in dieser Hinsicht – strukturelle Ähnlichkeit mit dem Augsburger Religionsfrieden hat. Der Religionsfrieden ließ sich unter demselben Gesichtspunkt betrachten: Unter welchen Bedingungen war ein Vertrag gültig, der die religiöse Duldung der Ketzerei zuließ, der noch dazu mit Ketzern geschlossen war?

Eine zweite, für die Debatte zentrale Schrift, die auf den religiösen Kontext des Reiches abzielte, ist die 1607 erstmals gedruckte *Disputatio theologica de fide haereticis servanda* des Jesuiten Martin Becanus.⁹⁵ Becanus stammte ebenfalls aus den Niederlanden, machte aber im Reich Karriere, wo er in Köln, Würzburg, Mainz und Wien als Professor für Philosophie und später Theologie lehrte. Zuletzt war er Beichtvater Ferdinands II. und gehörte damit zu den einflussreichsten Theologen des Reiches. Auch Becanus' Schrift war akademischer Art, wiederholte viele Positionen Molanus' und gab dem achtsamen Leser doch Hinweise darauf, dass sich hinter der gelehrten Fassade politische Implikationen verbargen. Auch wenn es innerhalb der katholischen Eliten Abweichungen in diesen Fragen geben mochte,⁹⁶ so dürfen Molanus und Becanus doch als Vertreter des offiziellen katholischen Standpunktes gelten.

Molanus erörterte in seinem ersten Buch *de fide haereticis servanda* die Ausgangsfrage gründlich in 31 Kapiteln. Das zweite Buch widmete er einem historischen Exempel, das für den gesamten Problemzusammenhang zentral war und es für die gesamte Debatte

⁹³ Vgl. Johannes Molanus, *Libri Quinque de fide haereticis servanda tres. De fide rebellibus servanda, liber unus, qui est quartus. Item unicus, de fide et iuramento, quae a Tyranno exiguntur, qui est quintus*, Köln 1584.

⁹⁴ Vgl. Lecler, *Geschichte II*, S. 291. Den Hintergrund der Debatte und eine europäische Einbettung der Kontroverse unternimmt Vincenzo Lavenia, *La fides e l'eretico. Una discussione cinquecentesca*, in: Paolo Prodi (Hg.), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Bologna 2007, S. 201–218.

⁹⁵ Vgl. Martin Becanus, *Disputatio theologica de fide haereticis servanda cum appendice in libellum [...]*, Mainz 1607. Wiederabgedruckt in Martin Becanus, *Opuscula Theologica*, Band 2, Mainz 1610, *Opusculum I*, S. 1–82, unter dem Titel *De Fide haereticis servanda*. Im Folgenden zitiert nach der Werkausgabe von 1610.

⁹⁶ Vgl. Stefania Tutino, *Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford 2010, S. 211–260. Akademische Publikationen neben Molanus und Becanus sind Bartolommei Romoli, *Summa de pactorum ac conventionum fontibus, et data fide servanda [...]*, Ingolstadt 1568, und Jakob Schultes, *Quaestio singularis, an Rex vel princeps aliquis christianus ac catholicus, datam haeretico fidem, servare teneatur: ex jure divino & humano, maxime autem e Pontificio ac Caesareo, accurate examinata*, s.l. 1599. Eine speziellere Schrift ist die *Dissertatio de fide haereticis non servanda ex decreto Concilii Constantiensis [...]*, Amsterdam 1608.

blieb: die Hinrichtung Jan Hus' 1415 auf dem Konstanzer Konzil, nachdem ihm Kaiser Sigismund freies Geleit gewährt hatte. Im dritten Buch besprach er mögliche Einwände gegen seine Darlegungen, das vierte und fünfte Buch widmen sich Spezialfragen. Interessant ist, dass sich Molanus seinen Zugang zum Gesamtproblem ausgehend von den fürstlichen Tugenden der ›fides‹ und der ›veritas‹ verschaffte, indem er – nach Art der Fürstenspiegel – Tugendtopoi aus antiken Klassikern versammelte. Aber auch jüngere Arbeiten zog Molanus heran, etwa das 1555 erschienene Traktat *de securitatis promissionibus et fide publica* des Petrus Premus, das juristische Standpunkte zur Frage des Geleits erörterte und damit einen verwandten Zusammenhang behandelte.⁹⁷ Wie hoch Molanus die Tugend der ›fides‹ ansetzte, zeigt der Angriff auf Machiavellis *Principe*, gegen den er Cicero positionierte. Besonders skandalös empfand er die Vorstellung, die Fürsten könnten ›fides‹ und ›veritas‹ lediglich simulieren statt sie wirklich zu pflegen. Im zehnten Abschnitt kam er auf den zentralen Punkt, dass gegebene Versprechen grundsätzlich gehalten werden müssten und zwar auch den Feinden, andernfalls würden ›fides‹, ›veritas‹ und ›iustitia‹ zerstört. In den folgenden Abschnitten spielte Molanus einzelne Teilprobleme durch. Bevor er auf die Treue gegenüber Ketzern zu sprechen kam, diskutierte er den Abschluss von Bündnissen mit Ketzern. Diese seien – wie Freundschaften – zu vermeiden, denn mit jenen, die vom Glauben abfielen, sei es schwer Verbindungen zu knüpfen.⁹⁸ So sei es den Fürsten nicht erlaubt, vertraglich sanktionierte Religionsfreiheiten zu gewähren. Trotzdem gebe es Ausnahmen, die Verträge mit Ketzern ermöglichten: In Form des kleineren Übels, zur Vermeidung größeren Unheils, dürften solche Verträge von Fürsten geschlossen werden; und so sie geschlossen waren, seien sie genauso einzuhalten wie andere Verträge. So waren nach Ansicht Molanus' Verträge mit Ketzern zwar eine schlechte Sache, doch ›Trauen und Glauben‹ sei trotzdem zu halten. Dagegen verdammt er die üble Nachrede jener, die andere der Untreue verdächtigten und verbreiteten, die Katholiken verträten die Lehre, man brauche Ketzern ›Trauen und Glauben‹ nicht zu halten.⁹⁹

Becanus wies mehr als zwei Jahrzehnte später in seinem Vorwort ausdrücklich auf Molanus' Vorarbeit hin. Offensichtlich hielt er trotzdem eine erneute Behandlung für notwendig, die er im Folgenden gründlich und »more scholastico« unternahm.¹⁰⁰ Dem Thema schickte er einige Klärungen voran. Mit Thomas Aquinas unterschied er verschiedene Bedeutungen der ›fides‹, verabschiedete dabei die eindeutig religiösen Konnotationen und legte sich für seine Auseinandersetzung auf das Vertrauen (›fidelitas‹) in die Einhaltung von Versprechen und Übereinkünfte fest. Für die genaue Definition stützte er sich auf

97 Vgl. Petrus Premus, *De Securitatis promissionibus, & fide publica*, Liber unus, Frankfurt 1555.

98 Vgl. Molanus, *Libri*, S. 33: »Ut autem de haereticis deinceps loquamur, inprimis ex utriusque testamenti libris certissimum est, cum iss qui a fide exciderunt, non facile foedera, pacta, aut amicitie vincula, esse ineunda.« Molanus verwendet für den Glauben dieselbe Vokabel ›fides‹ wie zuvor für die Treue.

99 Vgl. ebd., S. 46: »Similiter isti qui in pace & fide vivere nesciunt, ex suo ingenio omnes alios de perfidia suspectos habent. Et quia magno odio, multaque impietate, ecclesiam Dei oppugnant, ideo malitiose mentiri non erubescunt, nostram doctrinam esse, haereticis nullam fidem servandam esse.«

100 Vgl. Becanus, *Fide*, S. 3.

Cicero und übernahm auch dessen etymologische Herleitung.¹⁰¹ Außerdem platzierte er schon hier seine eigene These: Wie alle Katholiken, die lehrten, dass auch Ketzern Treue gehalten werde, so war auch er der Meinung, dass eine Abmachung, sofern sie an sich legitim war, Ketzern ganz wie Katholiken gehalten werden müsse.

In seiner Abhandlung ging Becanus ein wenig anders als Molanus vor, indem er definierte, welche Arten von Versprechen es gab und wann diese als legitim betrachtet werden konnten. In der Frage, woraus die Pflicht zur Einhaltung der Versprechen bestand, setzte Becanus drei zentrale Tugenden als Ursprung dieser Verpflichtung, nämlich ›veritas‹, ›fides‹/›fidelitas‹ und ›iustitia‹, wohingegen der Schwur, weil er Gott miteinbezog, auf der Tugend der Religion beruhe. Dann definierte er die einzelnen Tugenden: ›veritas‹ sei die Aufrichtigkeit in der Zusage und Erfüllung von Versprechen. Davon unterschied er die ›fidelitas‹, die enger gefasst sei als die ›veritas‹, da ›fidelitas‹ sich nur auf das Versprochene beziehe, ›veritas‹ aber auch auf das nicht Versprochene. Zweitens sei die Kraft der ›fidelitas‹ größer als jene der ›veritas‹: Ein Versprechen sei bindender als eine Zusage. Die ›iustitia‹ bestehe in der genauen Erfüllung des Vertrages, und schließlich die ›virtus religionis‹ sei die Beachtung der Pflichten gegenüber Gott, wie sie im Eid eingegangen wurden. Im Anschluss prüfte Becanus, wie groß die Verpflichtung war, die aus diesen Tugenden resultierte. Hier beurteilte er die Tugenden nach ihrem Effekt und sprach der ›fides‹ zu, dass sie zu Ansehen bei Gott und Menschen und zu Ruhm führe, sowie »securitas populi, tranquillitas reipublicae, belli & pacis incorrupta foedera«. Aus der Perfidie entstehe dagegen »omnia contraria«.¹⁰²

Nach diesen Klärungen wandte er sich der Hauptfrage zu. Hier folgte er in vielem Molanus und hielt zwei zentrale Punkte fest: »Primo, Haereticis non facile promittendam esse fidem. 2. si tamen promissa sit, servandam esse.«¹⁰³ Interessant ist, wie er den ersten Punkt ausbuchstabierte. Denn neben anderen Gründen waren Vereinbarungen mit Häretikern auch deshalb zu vermeiden, weil die Ketzer aller Erfahrung nach *selbst* unredlich waren. Auf fast zynische Weise drehte Becanus hier das Argument einfach um. Steht denn zu erwarten, fragte er, dass jene, die selbst unredlich sind, versprochene Treue halten werden? Becanus schrieb ganz trocken: »non opinor« – ich glaube nicht.¹⁰⁴ Nichtsdestotrotz blieb er bei seinem zweiten Punkt: Auch den Ketzern sei, sofern Verträge einmal gemacht waren, ›Trauen und Glauben‹ zu halten. Weiter unten kam er auf einen für das Reich besonders spannenden Punkt: War ›Trauen und Glauben‹ auch zu halten, wenn es um Vereinbarungen über die Gewissensfreiheit ging? Die Antwort war gewunden: Während Gewissensfreiheit per se jederzeit zu verdammen sei, dürfe sie, beispielsweise um ein größeres Übel zu vermeiden, zugelassen werden. Sei das einmal geschehen, dann gelte es diese Vereinbarung auch einzuhalten.

101 Vgl. ebd., S. 4. Cicero leitet den Begriff ›fides‹ von der Wendung ab, nach der das geschieht, was zugesagt ist: fiat, quod dictum est. Die Definition Ciceros: Fides est dictorum conventorumque constantia et veritas.

102 Vgl. ebd., S. 31.

103 Vgl. ebd., S. 34.

104 Vgl. ebd., S. 36.

Genau wie die Position Molanus' sind Becanus' Ausführungen überwiegend klar und geradlinig. Woher kam aber der unter Protestanten im Reich und anderswo zirkulierende Vorwurf, die Katholiken und Jesuiten lehrten das gerade Gegenteil? Waren das dreiste Lügen, wie Molanus und Becanus behaupteten? Tatsächlich steht fest, dass es bei den Protestanten eines erheblichen Maßes bösen Willens bedurfte, um ihre Behauptungen zu plausibilisieren. Und doch hat Harro Höpfl zu Recht darauf hingewiesen, dass etwa in Becanus' Abhandlung einige Punkte unklar blieben.¹⁰⁵ Aufschlussreich ist hierbei der Appendix, der seiner Schrift beigefügt war und später zu einer eigenständigen Schrift ausgebaut wurde. Hier fühlte er sich durch die Vorwürfe eines protestantischen Autors dazu herausgefordert, zu einigen Punkten noch einmal klärend Stellung zu nehmen.¹⁰⁶ Es ist bezeichnend, dass er hier beispielsweise klarstellen musste, dass seine Ausführungen lediglich die katholische Lehrmeinung in dieser Frage spiegelten, er aber keineswegs dafür hafte, ob einige katholische Fürsten *faktisch* gegen diesen Grundsatz handelten.¹⁰⁷ Und auch die inhaltlichen Vorwürfe geben klar zu erkennen, dass es auf Seiten der Protestanten durchaus berechnete Zweifel an der scheinbar so klaren Position gab. Nicht wenige dieser Zweifel betrafen die politische Konstellation im Reich. Es lohnt sich daher, einige dieser Zweifel genauer zu betrachten.

Protestantische Zweifel

Zweifel ergaben sich – zum ersten – im Zusammenhang mit dem Ketzerrecht. Das kanonische Ketzerrecht des Mittelalters verbot den zivilen und religiösen Verkehr mit Ketzern und verlangte den aktiven Kampf gegen die Häresien. Diese kirchenrechtliche Regelung stand mit der Glaubensspaltung vor einem Problem: Sollte die geistliche Jurisdiktion im Reich auf die Stände der Augsburger Konfession angewandt werden?¹⁰⁸ Die Frage löste der Augsburger Religionsfriede, indem er das Ketzerrecht suspendierte, und dafür sorgte, dass sich, so die These Heckels, im Reich ein reichsrechtliches,

105 Vgl. Höpfl, *Thought*, S. 159 f.

106 Der Appendix ist kurz. Er reagiert auf ein Libell *Foederatorum inferioris Germaniae defensio tertia, contra calumniam pacis perturbatae & penitus reiectae*, das 1608 erschien. Becanus erlaubte sich, einen der Vorwürfe herauszugreifen, namentlich, die Katholiken lehrten »non esse haereticis servandam fidem«, vgl. Becanus, *Fide*, S. 71. Ein Jahr später reagierte er ausführlicher in den *Quaestiones Miscellaneae de fide haereticis servanda. Contra quendam calvinistam batavum, qui se foederatorum inferioris germaniae defensorem appellat*, Mainz 1609. Eine Antwort in Anon., *Apologia pro christiano batavo, non calvinista, contra martini becani iesuitae, antichristiani sylvaducensis quaestiones miscellaneas, de fide haereticis servanda* [...], London 1609.

107 Vgl. Becanus, *Fide*, S. 73: »Ais Catholicos reipsa non servare fidem haereticis. [...] Respondeo primo, me non defendere facta omnia omnium Catholicorum, sed doctrinam.«

108 Vgl. Ulrich Scheuner, *Staatsräson und religiöse Einheit des Staates. Zur Religionspolitik in Deutschland im Zeitalter der Glaubensspaltung*, in: Roman Schnur (Hg.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975, S. 363–405, hier S. 368 ff.

entkonfessionalisiertes Ketzerrecht bildete.¹⁰⁹ Unter Ausklammerung der theologischen Wahrheitsfrage betrachteten sich die Katholiken und die Lutheraner – zumindest auf dem Papier der Rechtsgelehrten – nicht als Ketzer; wie bei allen anderen Regelungen des Religionsfriedens blieben davon die Calvinisten theoretisch ausgeschlossen. Diese von der Rechtstheorie her entwickelte Position Heckels unterschlägt zwei Punkte, die wiederum die politischen Mentalitäten betreffen, wie sie in den Flugschriften Ausdruck fanden: Schon während der Verhandlungen 1555 gab es katholische Stimmen, die die Rechtmäßigkeit der Suspendierung des Ketzerrechts bestritten; diese radikale katholische Position scheint sich um 1600 erneut ausgebreitet zu haben. Dadurch bestand jedoch auf evangelischer Seite wachsende Unsicherheit in der Frage, wie zuverlässig sich die Gegenseite an das im Religionsfrieden Geregelter halten würde, ganz zu schweigen von den Calvinisten, deren weitgehende faktische Duldung nicht darüber hinwegtäuschen konnte, dass ihnen nicht dieselbe Rechtssicherheit wie den Lutheranern zuerkannt wurde.

Jene, die den Katholiken die Lehre des Treubruchs vorwarfen, verwiesen in diesem Zusammenhang immer wieder auf den Theologen und Juristen Dr. Konrad Braun. Dieser hatte schon eine illustre Karriere an etlichen Fürstenhöfen hinter sich, als er 1555 als Kanzler und Gesandter des Augsburger Bischofs Otto von Waldburg am Reichstag teilnahm.¹¹⁰ Hier fiel er unter den katholischen Ständen durch seine harte juristische Linie auf, mit der er auf der Basis des kanonischen Rechts die Möglichkeit eines Religionsfriedens grundsätzlich bestritt. Mit Vehemenz widersprach er der Preisgabe des Ketzerrechts durch einen Vertrag, der die Duldung der Ketzer im Reich rechtlich festschrieb. »Ain solchen Friden zu machen«, hielt er den katholischen Ständen vor, gebühre ihnen nicht.¹¹¹ Es stehe nicht in ihrer Macht

denjenigen, so von der waren catholischen religion und ainigkeit der hl. kirchen abgefallen sein, ain solchen Friden aufzurichten und zu bewilligen, dadurch inen ain solche assecuranz und versicherung gegeben werde, das sie ir verdampfte leer erhalten, leeren und ausbraiten mogen, also welcher sie daran verhindert, das derselbig fur ain fridbrecher gehalten und als ain ubertretter des fridens gestrafft werden moge.¹¹²

109 Vgl. Martin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983, S. 49, und ders., *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, München 1968, S. 56–67. Vgl. auch Johann Gamberoni, *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Brixen 1950.

110 Vgl. zur Biographie Brauns die Arbeit von Maria Barbara Rößner, *Konrad Braun (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter*, Münster 1991, zu Brauns Engagement im Rahmen der Reichstage 1555 und folgende S. 270–302.

111 Vgl. Aulinger et al., *Reichstag 1555 III*, S. 1792.

112 Vgl. ebd., S. 1794.

Diese Einwände fanden weder 1555 noch auf dem Regensburger Reichstag 1556 Gehör.¹¹³ Seine Position war in diesen Jahren vielen zu radikal. Braun selbst sorgte jedoch dafür, dass sie nicht wirkungslos verpuffte. Noch in den 1560er Jahren beklagte er rastlos die Aufhebung des Ketzerrechts und rief damit immer wieder in Erinnerung, dass im Lichte des kanonischen Rechts klare Alternativen zur religiösen Duldung bestanden.¹¹⁴ Auch hatte Braun mit etlichen Schriften dafür gesorgt, dass seine Positionen weiterlebten. Hervorzuheben sind seine sechs Bücher *de haereticis in genere*, die 1549 erschienen waren und in der Folge als Referenz für zwei Dinge herhielten: einmal, wenn auf Seiten der Katholiken für eine besonders harte Linie gegenüber den Protestanten argumentiert werden sollte.¹¹⁵ Und zum anderen, um auf Seiten der Protestanten den Vorwurf zu stützen, die Katholiken sähen lieber das Ketzerrecht durchgesetzt als die Duldung der Protestanten im Reich zu gestatten. Denn die Bücher Brauns vertraten eine radikale katholische Rechtsposition, die sich, wie Gerhard Strohm schreibt, von der »Minderheitenposition« 1555 zur »vorherrschenden Position« entwickelte und um 1600 zur Mehrheitsmeinung wurde.¹¹⁶ Unter diesem Eindruck brauchte es seitens der Protestanten nicht viel Böswilligkeit, um die Positionen Brauns übel zu deuten.

Eine zweite Unklarheit, die sich seitens der Protestanten übel ausdeuten ließ, war die Möglichkeit eines päpstlichen Dispenses. Tatsächlich bestand unter bestimmten Bedingungen für den Papst die Möglichkeit, Katholiken von Verpflichtungen, die aus einem geleisteten Eid oder einer beschworenen Vereinbarung entstanden waren, zu entbinden.¹¹⁷ »Es fürcht sich aber Osiander«, schrieb Rosenbusch 1588, »[...] der

113 1556 schrieb Braun, es »kunden auch solche verträge mit den hereticis auß der ursach nit statt haben [...], dz zwischen den catholicis und den ketzern ein frid [...] auffgericht werde. Dann erstlich kann mit denen kein frid gemacht werden, qui sunt proditores et transfuge [...]. Nun sein aber die ketzer proditores veritatis [...]. So kunden auch die catholicischen mit denen kein frid paciscieren, deren gemeinschaft sy [...] meiden sollen. [...] So sein auch inn vertragen und vergleichungen deß fridens inn der religion die conditiones derselben antzusehen [...], ob dieselben gerecht, christlich und göttlich oder ungerecht, unchristlich und ungöttlich sein. Dann die wie die conditiones deß fridens sein, also ist auch der frid. Sein sy gerecht, so ist auch der vertrag des fridens gerecht; sein sy ungerecht, so ist auch der frid ungerecht. [...] So ist auch der frid ungerecht, der den ketzern zuelast, ir religion neben der catholicischen religion zehalten.« Vgl. Leeb, Reichstag 1556/57 II, S. 1058 f.

114 Vgl. Rößner, Braun, S. 287.

115 Vgl. Konrad Braun, *Libri sex de haereticis in genere*, Mainz 1549. Hier setzte sich Braun auch mit der Frage auseinander, welche Verträge mit Ketzern legitim waren, vgl. Buch 3, Kapitel 15, S. 200: »An rata sint pacta, conventiones & leges, quibus haereticis & schismaticis, pax & securitas ea conditione promittitur, ut qui eos offenderint, poena fractae pacis teneantur?«

116 Vgl. Strohm, Calvinismus, S. 371.

117 Vgl. kursorisch zu diesem Problemzusammenhang Paolo Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, Berlin 1997, S. 251. Zur zentralen Rolle des Eides in der Frühen Neuzeit neben Prodi Klaus Schreiner, *Iuramentum Religionis. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat in der frühen Neuzeit*, in: *Der Staat* (1985), S. 211–246. Und mit anderem Schwerpunkt ders., *Rechtgläubigkeit als »Band der Gesellschaft« und »Grundlage des Staates«*. Zur eidlichen Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern auf die »Formula Concordiae« und das »Konkordienbuch«, in: Martin Brecht / Reinhard Schwarz (Hg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, S. 351–379. André Holenstein, *Seelenheil und Untertanenpflicht. Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides in der ständischen Gesellschaft*, in: Peter Blickle (Hg.), *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, Berlin 1994, S. 11–63.

Bapst sprech ledig Fürsten und Herren/ von ihren Verbündtnussen/ wann es ihme nur in den Sinn komm.«¹¹⁸ Gutwillig gedeutet beinhaltete dies das Risiko, dass der Grad der Verpflichtung des Vertragspartners durch einen solchen Dispens erheblich gemindert würde. Doch auch böswillig konnte man die Sache auslegen: Dann ließ sich der Vorwurf konstruieren, die Katholiken würden Verträge jederzeit bedenkenlos schließen, weil sie wussten, dass der Papst sie im rechten Augenblick – im Augenblick der Stärke – von ihrem Eid entbinden könnte und würde. Es braucht nicht betont zu werden, dass im Rahmen der Polemik gerade von calvinistischer Seite die letztere Position überwog. Berechtigt oder nicht, zumindest prinzipiell bestand hier die Möglichkeit, dass etablierte Konstellationen durch die externe Autorität des Papstes durchbrochen und die eingegangenen Verpflichtungen einseitig gelöst wurden. Schon in Leitmeritz hatte Kurfürst August 1556 aus der Möglichkeit, dass der Papst den Religionsfrieden kassieren könnte, einen Anlass zum Misstrauen herausgelesen.¹¹⁹ Auch aus diesem Grund wurde der Religionsfrieden auf den Reichstagen immer wieder bestätigt und nicht grundlos enthielt die Wahlkapitulation Kaiser Ferdinands I. die Klausel, dass er den Religionsfrieden vor jeglichen Anfechtungen in Schutz zu nehmen habe.¹²⁰

Dennoch wurde das Argument von Seiten der Calvinisten immer wieder ins Spiel gebracht. So hatte es der anonyme Bataver 1608 zu einem Hindernis für den Frieden in den Niederlanden stilisiert, dass der Papst beedigte Verträge aufheben könne.¹²¹ Darauf erwiderte Becanus: »Pontifex non rescindit contractus Principum & Regum, pro suo arbitrato, ut tu putas. Explicabo tibi id clarius.«¹²² Becanus' Erklärung war zwar klar, die Materie aber knifflig: In gewissen Fällen war der Papst zum Dispens berechtigt, in anderen nicht. Die verwickelte Erklärung Becanus' musste die Geduld eines protestantischen Lesers auf die Probe stellen. Vor allem griff sie auf eine Technik zurück, die kaum half, Becanus überzeugender zu machen: die an die bewusste Täuschung grenzende Kasuistik der Jesuiten.

Denn nicht weniger problematisch als die Möglichkeit des päpstlichen Dispenses war – drittens – die Lehre von der jesuitischen Aequivocation.¹²³ »Ais«, warf Becanus seinem Rivalen vor, »Catholicos omnia sua pacta & promissiones haereticis factas eludere per aequivocationes Iesuiticas.«¹²⁴ Was steckt dahinter? Aequivocation (oder

118 Vgl. Rosenbusch, Declaration, S. 95.

119 Vgl. Kapitel 3.1.

120 Vgl. die Diskussion um die Kapitulation Ferdinands auf dem Kurfürstentag 1558, besonders Anfang März, vgl. Leeb, Kurfürstentag 1558 und Reichstag 1559 I, S. 327 ff. Zum Verhältnis Ferdinands zum Religionsfrieden auch Gotthard, Religionsfrieden, S. 319–322. Neben den Versicherungen, die Ferdinand Kurfürst August gab, zitiert Gotthard ein Schreiben Ferdinands an Albrecht v. Bayern, in dem er versicherte, dass der Religionsfrieden nicht zur Disposition stehe, »wo anderst glauben und trauen erhalten werden solle«. Vgl. ebd., S. 321.

121 Vgl. Anon., Foederatorum, S. 74.

122 Vgl. Becanus, Fide, S. 74.

123 Vgl. Höpfl, Thought, S. 142–145; Johann P. Sommerville, The »New Art of Lying: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry, in: Edmund Leites (Hg.), Conscience and Casuistry in Early Modern Europe, Cambridge 1988, S. 159–184; grundlegend Zagorin, Ways.

124 Vgl. Becanus, Fide, S. 78.

Amphibologie) war eine besondere Form jesuitischer Kasuistik und stellte eine Technik dar, die es erlaubte, die ganze Wahrheit über einen Sachverhalt zu verschweigen oder zu verschleiern, ohne dabei zu lügen. Ursprünglich entstand diese Technik aus der Not: Wie sollten katholische Priester oder Missionare in Ländern überleben, in denen der katholische Glaube unter Strafe stand? Die christliche Pflicht, auch im Rahmen eines Gerichtsverfahrens die Wahrheit zu sagen, kam so einem Todesurteil gleich. So wurden verschiedene Techniken entwickelt, diese Wahrheit zu verschweigen, ohne die Sünde der Lüge zu begehen. Aequivocation bot die Möglichkeit einer prinzipiell doppel-sinnigen Aussage, die in einer Hinsicht wahr, in einer anderen Hinsicht aber falsch war, verbunden mit der Hoffnung, dass das Gegenüber die Antwort missverstehen würde. Mentale Reservierung, eine weitere Technik dieser Art, bestand darin, einer Aussage im Geiste einen Zusatz zu geben, der die Unwahrheit des Ausgesprochenen auf eine Weise veränderte, die sie wahr machte.

Hier wie dort war die Grenze zur tatsächlichen Lüge gefährlich schmal und die Aequivocation wurde von protestantischen Beobachtern als eine geradezu skandalöse Form der jesuitischen Unaufrichtigkeit wahrgenommen. Dabei ging es den Jesuiten zwar nicht darum, diese Techniken im Rahmen von Versprechen oder Verträgen anzuwenden, sondern Verfolgungssituationen zu entgehen – eine Differenzierung, die vielen Protestanten entging oder bewusst ignoriert wurde. Gerade im Zusammenhang mit der Frage »an haereticis sit fides servanda« wurde die jesuitische Aequivocation daher vielfach als Beweis betrachtet, dass den Katholiken nicht zu trauen war: Mochten sie auch behaupten, dass sie Verträge hielten, ihre Absichten waren andere und die notwendige Technik für den Betrug besaßen sie ohnehin. In den besonders populären *Aphorismi doctrinae iesuitarum*, die zuerst 1608 erschienen und mehrfach ins Deutsche übersetzt wurden, bekam dieser Aspekt einen zentralen Ort.¹²⁵ Dabei wurden die Thesen von der jesuitischen Unaufrichtigkeit hier in der bewährten »Loci communes«-Methode verarbeitet, einer Zusammenstellung von plakativer These mit einer Reihe einschlägiger Belege.¹²⁶ Dies war für den Leser einprägsam, außerdem beliebig erweiter- und wiederverwendbar. Die deutsche Übersetzung hielt fest, dass die Jesuiten »mit nichten schuldig seyn/ die Warheit zu antworten/ sondern aequivociren/ unnd die Fragende betriegen mögen.«¹²⁷ Angesichts solcher »Lügnerey und Teuschereykunst«¹²⁸ war es auch für wohlwollende Protestanten schwer, zu einem Jesuiten Vertrauen zu fassen.

125 Mir war nur die Ausgabe von 1609 zugänglich, vgl. Anon., *Aphorismi doctrinae iesuitarum et aliorum aliquot pontificiorum doctorum* [...], Amberg 1609. Es erschienen zwei deutsche Übersetzungen: Anon., *Der Jesuiten Latein, Das ist: Außbund etlicher unchristlicher Lehren der Jesuiten und anderer Böpstler auß derselben Büchern gezogen* [...], Wittenberg 1608. Anon., *Reissender Jesuiter Wolff unter dem Schafbeltz christlicher Sanfftmüt verborgen* [...], s.l. 1610. Es war Martin Becanus, der auf die Aphorismen antwortete, vgl. Martin Becanus, *Aphorismi doctrinae calvinistarum, ex eorum libris, dictis et factis collecti, cum brevi responsione ad aphorismos falso iesuitis impositos*, Mainz 1608. Vgl. zu den *Aphorismi* die Analyse von Paintner, *Creatur*, S. 328–337.

126 Vgl. zur Methode Paintner, *Creatur*, S. 319 ff.

127 Vgl. Anon., *Jesuitten Latein*, S. 16.

128 Vgl. Anon., *Jesuittter Wolff*, S. 56.

In engem Zusammenhang mit der Problematik päpstlicher Autorität und jesuitischer Doppelsinnigkeit stand – viertens – die Frage des freien Geleits. Schon 1586 hieß es in einer Satire von Johann Fischart in jenem Kapitel, das davon handelte, »das man wol liegen« dürfe, dass das Konzil von Konstanz die Regel beschlossen habe, man dürfe Ketzern keinen Glauben halten. Hernach sei das »mit der taht an Johann Husse und Hieronymo von Prag« erwiesen worden, als man sie »wider das vom Keyser und dem Concilio gegebene Geleyt habe verbrennen lassen.«¹²⁹ In der Tat stellte der Tod des Jan Hus die wichtigste Erzählung dar, wenn es darum ging, katholische Untreue zu beweisen. Es mochten die Katholiken noch so oft darauf hinweisen, dass beispielsweise Kaiser Karl V. das Geleit treu gehalten hatte, das er 1521 nach dem Wormser Reichstag Luther gegeben hatte.¹³⁰ Und es mochten die Jesuiten noch so oft argumentieren, dass Kaiser Sigismund selbst das Geleit nicht gebrochen hatte. Auf protestantischer Seite war man umso mehr geneigt, die dabei verwendeten juristischen Spitzfindigkeiten als Ausdruck der jesuitischen Lügenkunst zu betrachten. Denn die üblichen Argumentationen waren durchaus nicht unproblematisch: Eine unter ihnen lautete, es sei nicht Kaiser Sigismund als Vertreter der weltlichen Gerichtsbarkeit gewesen, der wider das Geleit und damit wider sein Wort gehandelt habe, denn Hus sei vom Konzil und damit von der kirchlichen Obrigkeit verurteilt worden.¹³¹ Die Frage ist, ob es die Sache in den Augen der Protestanten so viel besser machte, wenn sie daraus doch den Schluss ziehen durften, dass die päpstliche Autorität jederzeit die zwischen Weltlichen getroffenen Absprachen durchbrechen konnte. Aus welchem Blickwinkel man die Sache auch betrachtete: Der Fall Jan Hus blieb für die Protestanten ein schlagender Beweis für die Wortbrüchigkeit der Katholiken.

Eine grundsätzliche Ambivalenz für die Debatte erwuchs schließlich aus der diffusen Wortbedeutung von ›fides‹. In der Bedeutung christlichen Glaubens gehört ›fides‹ zu den drei Kardinaltugenden und meint die Beziehung des Menschen zu Gott. In der antiken Bedeutung meinte ›fides‹ jedoch gar nicht in erster Linie den Glauben, sondern die Treue und das Worthalten.¹³² Zwar war dieser Begriff auch in der Antike religiös konnotiert, schließlich widmeten die Römer der ›fides‹ einen Tempel und verehrten sie

129 Vgl. Jesuwalt Pickhart [J. Fischart], *Binenkorb des heyl. röm. Imenschwarms [...]*, Straßburg 1586, S. 190.

130 Vgl. bspw. Becanus, *Fide*, S. 63: »Sane Carλους Quintus Imperator, cum D. Martino Luthero Wormatiam eunti salvum conductum promisisset; nihil contra datam, fidem agi passus est.« Interessanterweise hatte es aber im Jahr 1521 Zweifel gegeben, ob es klug war, dass Luther sich nach Worms begeben. Der sächsische Kanzler Brück hatte diese Frage in einem Gutachten erwogen und dabei auch auf den hier diskutierten Rechtsgrundsatz verwiesen: »Den keczern aber ist man nach besagen irer recht nit schuldig glait zu halten.« Zwar habe Luther zum Kaiser »das starke vortrauen gehabt«, es werde ihm nichts geschehen, ganz ohne Vorbehalte fiel Luthers Entschluss, nach Worms zu gehen, aber nicht. Vgl. das Gutachten Brücks in Adolf Wrede (Bearb.), *Deutsche Reichstagsakten*. Jüngere Reihe, Zweiter Band, Gotha 1896, Nr. 77, S. 534 und S. 536.

131 Diese Argumentation findet sich bei Becanus, *Fide*, S. 64: »Aiunt Ioanni Hussio fidem violatam esse. Nego. A quo violata est? An a Patribus Concilii Constantiensis? At Patres fidem illi non dederunt. An ab Imperatore Sigismundo? Is dedit quidem, sed non violavit.« Freilich argumentiert Becanus weiter: »Imo, nec Patres. Hoc variis argumentis probarunt alii.« Im Endeffekt läuft die Argumentation Becanus' darauf hinaus, dass nicht der Kaiser Jan Hus, sondern Hus dem Kaiser die Treue gebrochen habe: »Hactenus priori argumento, ex quo constat, non Imperatorem Hussio, sed Hussium Imperatori fidem violasse.«

132 Vgl. Fraenkel, *Geschichte*; Lombardi, *Fides*, besonders Kapitel I: *Fides nella lingua*; Nörr, *fides*; Pepe, *Fides*.

als Gottheit.¹³³ Doch ›fides‹ war in diesem Fall nur das Objekt des Glaubens und nicht der Glaube an sich. Dass Becanus sich bemühte, eine begriffliche Differenzierung zu machen, verdeutlicht die Schwierigkeit im Umgang mit dem Begriff, doch könnte das auch darauf hinweisen, dass es sich lediglich um ein Übersetzungsproblem handelte. Doch dem ist nicht so.¹³⁴ ›Fides‹ trägt nicht zufällig beide deutschen Entsprechungen in sich; zwischen den beiden Bedeutungen besteht ein inhärenter und gerade für die hier interessierende Frage wichtiger Zusammenhang.

Diesen Zusammenhang hat Oko Behrends deutlich gemacht. In seiner Untersuchung der christlichen Wurzeln modernen Vertragsrechts hat er darauf aufmerksam gemacht, dass Vertragstheoretiker wie Grotius am Beginn des 17. Jahrhunderts vor der Aufgabe standen, das Vertragsrecht von seinem christlichen Erbe zu befreien und zu säkularisieren.¹³⁵ Denn seit dem frühen Christentum waren die ›fides‹ als der christliche Glaube und die ›fides‹ als die Vertrags- und Versprechenstreue aufs Engste verflochten. Es war namentlich Augustinus, der die Vertragstreue und den christlichen Glauben verschmolz, indem er »die Auffassung vom treuen Gott mit dem vertragsethischen fides-Begriff« Ciceros verband.¹³⁶ Auf dieser Basis findet sich bereits in der Gesetzgebung der Spätantike der Fall, dass Häretikern, weil sie einer ›perfidia‹ anhängen, die Vertragstreue entzogen wurde. Das war nur folgerichtig: »Fides kann nur verlangen, wer sie selbst hält, und der Anhänger einer perfidia leistet dies, sobald man die Vertragstreue, wie es der mittelalterlichen Tradition entspricht, als Abbild und Nebetrieb der Glaubensstreue auffaßt, gerade nicht.«¹³⁷ Dieser Zusammenhang war auch im 16. Jahrhundert nicht gelöst, noch Erasmus schrieb über die Bündnisse, dass den christlichen Fürsten deren Einhaltung deswegen gebührte, *weil* sie Christen waren – *quod Christiani sunt*.¹³⁸ Vor diesem Hintergrund kam es für Grotius darauf an, die Vertragstreue als eine Tugend des Rechts zu säkularisieren und von ihrer Bindung an den christlichen Glauben zu lösen. Nur so war zu erreichen, dass dieses Recht für alle Vertragspartner die gleiche Verbindlichkeit hatte und die gleiche Rechtssicherheit gewährte, unabhängig davon, ob sie Christen waren, Häretiker oder Heiden.

Grotius schrieb am Beginn des 17. Jahrhunderts. Man darf annehmen, dass er dabei auf die pluralisierende Erfahrung der Glaubensspaltung reagierte und aus der Beobachtung der Notwendigkeit der Koexistenz trotz religiöser Differenz seine Schlüsse zog.¹³⁹ Das ändert nichts an der Tatsache, dass dieser Widerspruch seit den Glaubensspaltungen am Beginn des 16. Jahrhunderts allen Überlegungen zur Vertragstreue unweigerlich anhing.

133 Vgl. Christoph Reusser, Der Fidestempel auf dem Kapitol in Rom und seine Ausstattung. Ein Beitrag zu den Ausgrabungen an der via del mare und um das Kapitol 1926–1943, Rom 1993.

134 Vgl. Becanus, Fide, S. 4.

135 Vgl. Behrends, Treu und Glauben.

136 Vgl. ebd., S. 265.

137 Vgl. ebd., S. 262.

138 Vgl. Erasmus, Fürstenerziehung, S. 190. Die Passage im Zusammenhang: »Inter omnes Christianos Principes arcitissimum simul et sanctissimum foedes est, vel ob hoc ipsum quod Christiani sunt.«

139 Vgl. zu Grotius Berücksichtigung der ›fides‹ in seinen naturrechtlichen Arbeiten Malte Diesselhorst, Die Lehre des Hugo Grotius vom Versprechen, Köln 1959, und Wolfgang Fikentscher, De fide et perfidia. Der Treuegedanke in den ›Staatsparallelen‹ des Hugo Grotius aus heutiger Sicht, München 1979.

Deswegen ist auch hier der Punkt, an dem Becanus Wesentliches verschwieg. Wenn er den Schwur oder den Eid als eine Bindung besprach, die auch in der ›virtus religionis‹ wurzelte, dann beruhte dies gerade auf der Idee einer einheitlichen Religion, darauf, dass beide Vertragspartner am selben Glauben partizipierten und daraus die gegenseitige Obligation als eine wechselseitige Aufgabe erwuchs. Das war aber in dem Moment nicht der Fall, wo man gezwungen war, den Vertragspartner als Häretiker zu bezeichnen. Will man es genau nehmen, dann war die Frage ›an haereticis sit fides servanda‹ also nichts weiter als ein besonders raffinierter Wortwitz, dessen Pointe aus der Zweideutigkeit des Begriffes ›fides‹ resultierte. Trotz dieses nicht auflösbaren Paradoxons – oder vielleicht gerade deswegen – entwickelte sich die Frage zur wichtigsten und gefährlichsten Frage des Konfessionellen Zeitalters.

5.3. Politische Konsequenzen einer gelehrten Diskussion

Zu keinem Zeitpunkt war die Diskussion um die Wahrung der ›fides‹ gegenüber Ketzern eine rein sachliche Debatte. Auch Molanus und Becanus hatten in ihren Texten stets potentielle politische Implikationen im Blick. Allerdings folgten sie einer gelehrten Herangehensweise, wie Sprache und Duktus belegen. Doch gerade um 1600 entwickelte die Frage im Heiligen Römischen Reich einige Dynamiken, die letztlich zu einer prinzipiellen Infragestellung des politischen Systems des Reiches führten. Gleichzeitig zielten die Einlassungen immer deutlicher und direkter auf die Zentren der politischen Entscheidungsfindung und drangen damit in das engere Repertoire politischer Argumentation in fürstlichen Korrespondenzen vor. Dabei verlor die Diskussion ihren nüchternen sachlichen Stil und wurde in eine Sprache des Gemüts übersetzt, in der Vertrauen ein wichtiges Element war. Im Folgenden möchte ich fünf zentrale Dynamiken herausarbeiten, die für die Rezeption und den Umgang mit der Frage ›an haereticis sit fides servanda‹ im Reich typisch sind. Quer zu allen Entwicklungen liegt eine grundsätzliche Dynamik, die ein Druck des Jahres 1616 explizit auf den Punkt brachte:

Muß [...] bekennen, daß sich die angezeigte exceptiones [...] hören lassen/ und sonderlich ex jure canonico, deßgleichen ex scriptis Theologorum Romane ecclesiae [...] zubehaupten weren: aber wenn ich mein Gewissen/ wie ich zu thun schuldig/ examiniren, unnd die warheit darvon reden soll/ so geschicht mir daran kein genügen/ unnd kann nachmals bey mir nicht befinden/ theils daß solche exceptiones in facto gegründet/ theils auch/ daß sie de jure sufficient von raths wegen gnugsam seyen/ datam & juratam fidem Trew unnd Glauben/ so man versprochen unnd mit Eydes krafft betheuret/ zu schwächen unnd aufzuheben.¹⁴⁰

140 Vgl. Anon., Wolmeinender/ warhaffter Discurs [...], s.l. 1616, S. 50.

Der anonyme Autor spricht hier ein zentrales Kennzeichen der gesamten Debatte an: Die auf den ersten Blick rein theoretische Diskussion der rechtlichen Frage wurde augenblicklich zur Vertrauensfrage, wenn man sie in den politisch-moralischen Bereich übertrug.

Charakteristisch für den Umgang mit der Debatte im Reich war, erstens, eine Popularisierung des Problems. Dazu gehörte neben der Übertragung des Themas ins Deutsche eine deutliche Simplifizierung. Dabei wurde das Problem seiner theologischen und juristischen Hintergründe fast vollständig beraubt und in eine simple, fast derbe Sprache übersetzt, die erkennbar nicht auf den Intellekt, sondern auf das Gemüt zielte. Durchaus typisch und dazu passend ist, dass ohne jede Problematisierung eine einfache Schwarz-Weiß-Sicht vorherrschte.

In jeder Hinsicht beispielhaft sind zwei Drucke der Jahre 1616 und 1617, die sich als *catholische Tischgespräche* bezeichneten und von der Frage handelten, »ob man schuldig/ einem jeden/ Trew und Glauben/ Eyd und Verheis zu halten«; damit verbanden sie das Problem der päpstlichen Dispensation und der jesuitischen Lügenkunst, bezogen sich also auf zwei der genannten Problemzusammenhänge.¹⁴¹ Beide Gespräche wurden nach dem gleichen Muster erzählt: Es treffen sich ein Amtmann, ein Student, ein Priester und ein Jesuit und diskutieren die eingangs aufgeworfene Frage. Da alle Beteiligten katholisch sind, verläuft die Meinungsverschiedenheit zwischen dem Jesuiten auf der einen und den drei Katholiken auf der anderen Seite. Dabei beschwert sich der Jesuit, dass die anderen die jesuitischen Lehren wiederholt »auff grob Teutsch« benennen und dadurch verzerren.¹⁴² Immer wieder versucht er, die jesuitische Position entlang von Beispielen zu erläutern, doch haben die anderen Anwesenden davon schnell genug, selbst ihnen ist das, als guten Katholiken, zu viel und riecht nach Betrug.

Interessant sind im Verlauf des Dialoges die Positionen des Studenten, der oft die politische Dimension der Frage mit Blick auf das Reich in Erinnerung ruft. Zu Beginn ist seine Beobachtung: »Man trawet einander nicht.«¹⁴³ Als Grund nennt er die jesuitische Lehre der Treulosigkeit gegenüber Ketzern, von der er gelesen habe. Im Verlauf des Dialogs bezieht er Position gegen den Jesuiten und wirft ihm eine Reihe katholischer Treulosigkeiten vor, darunter den Fall Jan Hus. Das nervt den Jesuiten sichtlich: »Ihr

141 Vgl. Anon. [= Johann Fadenrecht], Ein Catholisch Tischgespräch. Eines Alten Teutschen/ Jungen Studenten/ Gemeinen Priesters/ und uberwitzigen verufften Jesuiters. Von der disputirlichen Frage: Ob man schuldig/ einem jeden/ Trew und Glauben/ Eyd und Verheis zu halten [...], s.l. 1617. Der Druck erschien zuerst 1616, mir lag nur der Druck des Folgejahres vor. Sowie A.C. Lügenfeindt, Das Zweyte Catholisch Tischgespräch/ Von der Frag: Ob man schuldig/ einem jeden Trew und Glauben/ Eyd/ und Verheiß zuhalten [...], Frankfurt 1617. Beide Tischgespräche behandelt Paintner, *Creatur*, S. 280–284. Es erschien auch ein drittes Tischgespräch, das sich mit der Frage des Tyrannenmordes aber einem anderen Aspekt angeblich jesuitischer Praktiken widmete, vgl. Christian Huldreich, Das Dritte Catholisch Tischgespräch [...] Von der Frag/ Ob erlaubt und recht/ einen König/ Fürsten/ und Obrigkeit/ mit Giff/ oder in andere wege hinzurichten [...], Frankfurt 1619.

142 Vgl. Fadenrecht, *Tischgespräch*, S. 17. Außerdem meint er: »Die Sachen gehören nicht unter das gemeine Volck/ der Teutsch Mann ist viel zu simpel/ die ding zubegreifen.«

143 Vgl. ebd., S. 3.

kompt allzeit mit dem armen Hussen daher.«¹⁴⁴ Bei dieser Gelegenheit wird auch die päpstliche Dispensation problematisiert, da der Jesuit argumentiert, dass nicht Kaiser Sigismund das Geleit gebrochen habe, sondern der Papst.¹⁴⁵ Das empört den Amtmann derart, dass er den Lutherischen nicht verdenken kann, »daß sie so groß Mißtrawen in uns setzen«.¹⁴⁶ Im gesamten Dialog steht der Jesuit auf verlorenem Posten: Was immer er erläutert, führt zu größerer Empörung, sei es die päpstliche Dispensation, sei es die Aequivocation. Interessant ist, dass der Dialog in der Wahl der Beispiele jene Erzählungen und Topoi wiedergab, die auch in den lateinischen Schriften auftauchten. Doch wurden alle Probleme grob vereinfacht und die jesuitische Position als moralisch verwerflich und selbst für gute Katholiken inakzeptabel hingestellt. Auf das konfessionelle Miteinander im Reich bezogen, führe das zu wachsendem Misstrauen. Denn

wie kan dann ein Evangelischer gesichert seyn? Wenn er schon sein Geleit hat/ und ist ihm ein Eyd dazu geschworen/ Brieff und Siegel seyn ihm gegeben/ ist ihm nicht also/ er muß doch sorgen/ daß die Geistliche Obrigkeit/ oder der Bapst Gegentheil Römischer Religion erlaube/ trewloß und dlaubbrüchig (sic!) zu werden.¹⁴⁷

Halte man es so, dann folge daraus nur eins: »Trew und Glauben ist dahin«.¹⁴⁸ Das zweite Tischgespräch fingierte den Fortgang des Gesprächs am nächsten Tag, lediglich der Jesuit ist nicht mehr dabei. Wieder erhält der Fall Jan Hus einen prominenten Platz, auch verschiedene Formen von Vereinbarungen werden auf die Frage geprüft, ob der Papst die Macht habe, sie zu dispensieren. Die Aequivocation wird als Seuche beschrieben, die Techniken der Simulatio und Dissimulatio werden ebenfalls in diesen Topf geworfen. Neben dem Reich ist auch von Frankreich die Rede, wo man nichts auf den Frieden halte, weil keine »Vertraulichkeit« da sei, was gleichfalls die Schuld der Jesuiten sei.¹⁴⁹ Diese seien notorische Stifter des Unfriedens; es sei ihnen nicht genug, wenn ein oder zwei Bürger ihre Lehren annähmen und treulos würden, nein, es müssten Potentaten »ihr Wort an Nagel hencken/ Das kann helfen!«¹⁵⁰ Auch aktuelle Bezüge fehlten nicht: Die unter dem Pseudonym Ungersdorff erschienene Schrift Schoppes wurde als jesuitisches »Lügenbüchlein« verurteilt.¹⁵¹ Für die politische Situation im Reich sind die immer

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 6.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 7: »Iesuit. Ich sag noch einmal/ zu Costnitz habe man Trew und Glauben nicht verscherzt/ ob man schon wider geschrieben Geleit unnd Eyd den Hussen verbrennet/ dann es hat damals nur der weltlich Fürst/ Keyser Sigmund das Geleyt geben/ darnach ist Bäpstliche Heiligkeit/ als Obermeister kommen/ und hat das versprechen für nichts und unkräftig gehalten. Nun hat der Keyser/ als ein Ley/ und dem Geistlichen Stand unterworfen/ wol müssen thun/ was ihn der Babst geheissen.«

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 7. An anderer Stelle ist der Amtmann fast bereit zur Konversion: »Wenn das heist Catholisch seyn/ nit halten/ was man verspricht/ so wolte ich auch eher Lutherisch oder Calvinisch seyn/ dann zu einem trewlosen Mann werden.« Ebd., S. 32.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 7.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 13.

¹⁴⁹ Vgl. Lügenfeindt, Tischgespräch, S. 4.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 14.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 39.

wieder untergebrachten Verweise auf den Kurfürsten von Sachsen interessant. Weil er eine moderate Position gegenüber den Katholiken vertrat, wurde darauf hingewiesen, dass selbst er die jesuitischen Lehren scharf verurteile. So berichtete der Student, der Kurfürst sei der Ansicht, man solle sich nicht um das Bücherschreiben im Reich besorgen, sondern »zu frieden seyn/ mit dem/ was versprochen.« Der Amtmann wusste, dass der Kurfürst schreibe, dass die Jesuiten so übel seien, dass, wo sie hinkämen, »Laub und Graß verdorben« seien.¹⁵² Am Ende versprach der Pastor, er werde den Jesuiten seinen »lebetag nit viel trawen«. Das Problem konfessioneller Koexistenz hatte er schon zuvor deutlich angesprochen:

Es sey dem allen wie ihm wolle/ so halte ich doch/ ein Evangelischer/ hätte [...] sich nicht zubefahren/ sondern könnte und solte sich auff ein Eyd und Versprechen des Catholischen kecklich verlassen: Wie lang würden wir sonst beyeinander wohnen können? Und möchte man wol von uns sagen/ wir spielten mit Eyden/ gleich wie die Buben mit Würfeln.¹⁵³

Eng verbunden mit der Popularisierung lässt sich seitens der Evangelischen – zweitens – eine Skandalisierung des Problems beobachten. Besonders fällt dies ins Auge, wo zwischen dem Anlass und der Aufregung eine auffallende Diskrepanz bestand. Kein Druck bietet dafür ein besseres Beispiel als die Abhandlung des lutherischen Theologen Daniel Cramer von der *Hauptfrage/ An Haeretico sit Fides servanda*, die 1602 erschien.¹⁵⁴ Darin empörte Cramer sich über eine Predigt des polnischen Hofjesuiten Peter Skarga, mit der dieser Ende 1601 das gen Livland ausrückende Heer Sigismunds III. Wasa verabschiedet hatte. Darin hatte er den Krieg damit gerechtfertigt, dass die Gegner Ketzer waren. Cramer druckte die Predigt ab und skandalisierte die Tatsache, dass Skarga die Regel des Treubruchs gegen die Ketzer vertreten habe. Interessant ist jedoch, dass Skarga diese Frage in seiner Predigt überhaupt nicht berührt hatte; es ging ihm an keiner Stelle um die Vertragstreue von Katholiken gegenüber Ketzern, sondern um die Beschreibung eines gerechten Krieges gegen die Ketzer. Das Bedenken, das Cramer der Predigt anfügte, hatte also große Mühe, Skarga die Verwendung der Regel des Treubruchs gegenüber Ketzern nachzuweisen.

Das tat Cramer aber letztlich auch gar nicht: Er behauptete, man könne dies bei Skarga klar erkennen, wies dies aber nicht nach. Stattdessen wiederholte er, was bisher im Reich über die jesuitische Regel publiziert worden war, verwies auf Hasenmüller und das Konstanzer Konzil und wies anschließend mit zwölf Argumenten nach, dass das Gegenteil der jesuitischen Lehre zu gelten habe, dass nämlich »versprochener Glaub und Trew jederman/ auch den Ketzern/ [...] redlich/ auffrichtig/ gewiß unnd unverrückt

152 Vgl. ebd., S. 13. Beide Aussagen sind in den Akten zu finden und betreffen Äußerungen der kursächsischen Räte auf dem Reichstag 1603. Erstaunlich ist, dass der Autor des Dialogs davon Kenntnis hatet.

153 Vgl. ebd., S. 12.

154 Vgl. Daniel Cramer, *Von der Hauptfrage/ An Haeretico sit Fides servanda/ Ob auch einem Ketzern Trew und Glauben zu halten sey?* [...], Leipzig 1602. Vgl. dazu auch Paitner, *Creatur*, S. 276–280.

zu halten sey.«¹⁵⁵ Denn ›Trauen und Glauben‹ zu brechen sei eine Art Verräterei, es sei wider die Redlichkeit und es widerspreche den Lehren der Philosophen und der redlichen Römer. Die Vorwürfe Cramers gipfelten in dem Vorwurf, dass die Regel eine Lehre des Machiavelli sei. Bemerkenswert ist, dass Cramer zu Beginn seiner Ausführungen erläuterte, was unter »Glauben und Trew« zu verstehen war. Es ging ihm nicht um »seligmachenden Glauben«, sondern um einen »Politischen Glauben«.¹⁵⁶ Auf diese Weise bezog auch er die Problematik der jesuitischen Regel vornehmlich auf das Zusammenleben im Reich: »Denn wann das die Evangelischen hören/ das man also mit ihnen handeln wil/ was werden sie gedencken?«¹⁵⁷

Cramers Publikation und Auslegung der Predigt Skargas blieb nicht unbeantwortet. Eine Schrift des Theologen Friedrich Bartsch, die 1603 erschien, wies Cramer nach, dass er die Predigt Skargas falsch abgedruckt hatte, ganz zu schweigen von der falschen Auslegung derselben.¹⁵⁸ So dichte sich Cramer da eine Hauptfrage zusammen, die es weder in der Predigt Skargas gebe, noch überhaupt Bestandteil jesuitischer Lehre sei. Davon abgesehen verunglimpfte Bartsch Cramer auch ganz persönlich: Cramer habe mehr Lügen in seinem Buch als Haare auf dem Kopf. Doch ob Lüge oder nicht, Skandalisierungen wie Cramers Druck verschafften der jesuitischen Regel weithin öffentliche Beachtung.

Drittens ist die Anwendung der Regel auf den Augsburger Religionsfrieden wichtig für die Rezeption der jesuitischen Lehre.¹⁵⁹ Wenn es den Katholiken möglich war, einen durch Eid bekräftigten Vertrag zu brechen, sofern er mit Ketzern abgeschlossen war, bestand dann nicht immer die Möglichkeit, den Augsburger Religionsfrieden einseitig aufzukündigen? Und wichtiger: Hatten die Katholiken das nicht längst heimlich getan und erklärten sich daher die zahlreichen Vertragsbrüche, die man den Katholiken glaubte nachweisen zu können? Dieses Szenario beschrieb vor allem eine Angst der Lutheraner, denen der Religionsfrieden ein hohes Maß an Sicherheit garantierte. Um Einheit unter den Evangelischen herzustellen, wurde diese Angst weniger von den Katholiken, die daran kein Interesse haben konnten, als vielmehr von den Calvinisten bewusst befeuert. Denn so abwegig, wie das Szenario seitens der Katholiken dargestellt wurde, war es nun auch nicht. Schon mit Brauns juristischer Verdammung eines Friedensschlusses gab

155 Vgl. Cramer, Heuptfrage, Ciii.

156 Vgl. ebd., S. Ciii: »Vom Glauben fragen wir hie nicht nach dem seligmachenden Glauben/ sondern vom Politischen Glauben/ welcher in der Welt unter den Leuten im schwang gehet. [...] Wenn nu einer dasselbe helt/ so nennen wir es Glaube/ und ist nichts anders als es Cicero beschreibet/ Dictorum factorumque constantia & veritas, Ein gewisser Beistand unnd Warheit in Worten und Wercken.«

157 Ebd., S. Fiii.

158 Vgl. Friedrich Bartsch, *Iesuitier Spiegel*. Darinn augenscheinlich zu sehen, was seltzame Abentherliche Sachen die Jesuitier treiben [...], Brunsberg 1603.

159 Vgl. zur Deutung des Religionsfriedens nach 1555 die Beiträge in Schilling / Smolinsky, *Religionsfrieden*, darin der Beitrag von Christoph Strohm, *Konfessionsspezifische Zugänge zum Augsburger Religionsfrieden bei lutherischen, reformierten und katholischen Juristen*, ebd., S. 127–156. Weiterhin Gotthard, *Religionsfrieden*, S. 587–613. Zur zentralen Rolle des Religionsfriedens für die lutherische Konfessionskultur instruktiv Kaufmann, *Konfession*, S. 364–409, zum Verhältnis katholischer und reformierter Juristen zum Religionsfrieden Strohm, *Calvinismus*, S. 367–396. Aus der älteren Literatur besonders Köhler, *Religionsfrieden*, S. 593–608 und S. 620–627, und Janssen, *Geschichte*, Band V, S. 414–445.

es plausible Argumente gegen die fortdauernde Geltung des Religionsfriedens. Diese Argumente begannen sich derart zu mehren, dass sich auf calvinistischer Seite bald ein fester Katalog zusammenstellen ließ, warum die Lutheraner den Katholiken keinesfalls vertrauen durften.

Der Nachweis, die Katholiken betrieben eine Aufkündigung des Religionsfriedens, stützte sich auf eine Reihe kaum variiertes Belege, nämlich erstens auf eine Anzahl juristisch und theologisch argumentierender katholischer Druckschriften und zweitens auf bestimmte innerkatholische Entwicklungen, darunter das Konzil von Trient. Inhaltlich ist dabei zu unterscheiden zwischen Argumenten, die dem Religionsfrieden seine Geltung grundsätzlich absprachen, und Positionen, die Argumente für ein Ende dieser Geltung vorbrachten. Was die Druckschriften betrifft, nannte Lucas Osiander schon 1586 eine der wichtigsten Referenzen neben Konrad Braun: die Schriften des Reichshofrates Dr. Georg Eder.¹⁶⁰ Prominent wurden aber auch Andreas Erstenbergers *Autonomia* (1586) zitiert, Jodokus Lorichius' *ReligionsFried* (1583), Christoph Rosenbuschs *Declaration* (1588) sowie ein lateinisches *Prognosticon* über den künftigen Zustand der evangelischen Kirche von Johann Windeck, das 1603 erschien.¹⁶¹ In gewisser Weise hatten alle an der unverrückbaren Geltung des Religionsfriedens gerührt oder konnten so gelesen werden. Wie später Erstenberger hatte Eder bereits 1579 in einen äußeren weltlichen Frieden und einen innerlichen Frieden im Reich unterschieden. Lediglich der äußere Frieden sei ein beständiger Frieden, denn – hier nahm er die Apologeten der Freistellung beim Wort – »wo kain rechter Glauben/ da ist auch kain ganztes Vertrawen.«¹⁶² In diesem Urteil ver barg sich bei Erstenberger wie bei Eder ein potentielles Missverständnis. Auch Eder meinte, dass der Religionsfrieden als äußerer Frieden »Männigklich gehalten und vollzogen werde«.¹⁶³ Weil der Frieden ein Vertragsschluss bis zu »endtlicher Vergleichung« der Religion war, musste er aber in dieser Hinsicht »mehr für ain Moratorium, Dilation oder Tolerantz« gelten.¹⁶⁴ So wollte Eder den Religionsfrieden »bey seinen Wir den billich bleiben und gelten« lassen, hegte jedoch Zweifel, was das Seelenheil jener anging, die ihn geschlossen

160 Eder trat mit zwei Werken hervor. 1573 erschien in Dillingen eine Polemik gegen die Grundlagen des evangelischen Glaubens unter dem Titel *Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion wider das gemain unchristliche Claggeschnay*. Das Werk war so polemisch, dass Kaiser Maximilian sich zur Maßregelung seines Hofrates gezwungen sah und ihm ein Publikationsverbot erteilte. Über dieses Verbot setzte sich Eder nach Maximilians Tod hinweg, 1579 erschien eine weitere Verurteilung des evangelischen Glaubens im Reich, vgl. ders., *Das guldene Fluß Christlicher Gemain und Gesellschaft/ das ist/ ain allgemaine richtige Form der ersten/ uralten/ Prophetischen und Apostolischen Kirchen gleich als ain kurtze Historia* [...], Ingolstadt 1579. Vgl. zu Eder Traitler, *Konfession*, S. 75–80; Janssen, *Geschichte*, S. 414–419; Fulton, *Belief*.

161 Vgl. Johann Paul Windeck, *Prognosticon futuri status ecclesiae* [...], Köln 1603. Windeck ließ sich, darauf weist Janssen hin, mit entsprechendem Mutwillen so lesen, als betrachte er den Religionsfrieden nach den Beschlüssen des Konzils von Trient für beendet, vgl. Janssen, *Geschichte*, S. 430.

162 Vgl. Eder, *Fluß*, S. 396.

163 Vgl. ebd., S. 397.

164 Vgl. ebd., S. 398: »Wo nun erst Mittel sollen gesucht/ und dardurch der Religionstreit zu gleichem Verstand gebracht werden/ so folgt abermal/ daß dieser Religionfrid mehr für ain Moratorium, Dilation oder Tolerantz/ das ist/ ainen Anstand und Aufschub biß zu endtlicher Vergleichung/ als für ain gemaine Decision/ oder Declaration zuachten und zuhalten seye.«

hatten.¹⁶⁵ Letztlich bleibe es Aufgabe der Kirche, die Einheit im Glauben herzustellen und dann, so die Implikation, bedürfe es auch des Friedens nicht mehr. Es war dieser Hinweis Eders – dass der Religionsfrieden mehr Moratorium als ewiger Friede sei –, der bei den Protestanten Empörung hervorrief. Eders Worte ließen sich so deuten, als hätten die Katholischen den Frieden schließen müssen, weil sie 1555 in der schlechteren Lage gewesen waren. Nun suchten sie nach Argumenten, den Religionsfrieden zu kündigen. Eines dieser Argumente war die ohnehin zeitlich begrenzte Gültigkeit des Friedens.

Zusätzliche Plausibilität wurde diesem Argument verliehen, indem auf die Beschlüsse des Konzils von Trient verwiesen wurde. Namentlich Georg Eder und Johann Paul Windeck wurde vorgeworfen, die Worte des Augsburger Religionsfriedens – der ewig, aber zugleich doch nur bis zu »endlicher Vergleichung« gelten sollte – in dem Sinne verstehen zu wollen, dass diese Vergleichung durch die Beschlüsse des Konzils von Trient erreicht sei und der Religionsfrieden fortan nicht mehr gelte.¹⁶⁶ Auch dies war nicht weit hergeholt. Zum einen konnte man Eders Text tatsächlich dahingehend verstehen,¹⁶⁷ zum anderen hatte es beim ersten Reichstag nach Ende des Trienter Konzils – 1566 in Augsburg – ernst zu nehmende Pläne der päpstlichen Kurie gegeben, die Unterwerfung der Ketzler unter die Beschlüsse des Konzils zu fordern und den Religionsfrieden in seiner Geltung für beendet zu erklären. Im letzten Augenblick hatte man auf diese Maßnahme mit Rücksicht auf die politische Situation im Reich verzichtet, doch waren Nachrichten davon auch bis zu den evangelischen Ständen durchgesickert.¹⁶⁸ Was man auf katholischer Seite einmal in Erwägung gezogen hatte und – weit schlimmer – offenbar für rechtens gehalten hatte, das spukte in evangelischen Köpfen in der Folge immerhin als Möglichkeit herum. Auch hier befürchtete man, dass der Entschluss zur Aufhebung des Friedens für die Katholiken nur eine Frage des Zeitpunktes war: Man wartete auf den Augenblick der Stärke, um die Protestanten im Handstreich zu vernichten.

Neben den juristischen Herleitungen einer bewussten katholischen Gefährdung des Religionsfriedens, die teils kompliziert und nicht auf den allerersten Blick ersichtlich waren, bildete die angebliche jesuitische Lehre von der Treulosigkeit gegenüber Ketzern einen Topos von einmaliger Suggestionskraft. Bereits bei Lucas Osiander wurde das Argument dabei direkt auf den Augsburger Religionsfrieden bezogen und diese Verbindung von wichtigstem Vertrag des Reiches und zweifelhafter katholischer Vertragsethik erwies sich in den folgenden Jahrzehnten als unlösbar; schon Rosenbusch druckte 1588 eine sachliche und überzeugende Ablehnung dieser Vorwürfe,¹⁶⁹ doch das verhinderte deren Wiederholung in der Folge nicht. 1605 schrieb ein Anonymus erschöpfend von der päpstlichen »Absolution«, der »Opinion/ quod haereticis non sit servanda fides« und

165 Vgl. ebd., S. 400.

166 Vgl. in diesem Sinne Osiander, Verantwortung, S. 13 f.

167 Vgl. Osiander, Verantwortung, S. 13: »Daß auch nunmehr (nach publiciertem Tridentischen Concilio) der Religionsfriden als ein anstandt (nach D. Eders lust) ein end haben solte/ und kein fernere Tractation in Religionssachen zuerwarten/ geben nachfolgende seine wort gnugsam zuverstehn/ da er in margine schreibt: Weil der Religionstreit nun mehr durch das Concilium zu Triend entschieden/ so ist auff keinen weitem Religions tractat zu warten.«

168 Die Hintergründe schildert Köhler, Religionsfriede, S. 567–574.

169 Vgl. Rosenbusch, Declaration, S. 87–101.

der Ansicht, der Religionsfrieden sei nur ein »Tolleramus, ein Interim« und durch das Konzil von Trient nun aufgehoben. Derlei Dinge zeigten, dass die Gefahr größer sei, als von vielen gedacht, und es zeige zugleich, wie weit man sich in Sachen Religionsfrieden auf die Katholiken verlassen könne:

Welches alles doch nicht darumb geschrieben wird/ als wenn man die Stende noch in grösser Mißtrawen setzen solte/ sondern [...] weil allerhand geschwinde Practicken/ [...] furlaufen/ und der Religionsfrieden also wil durchlöchert werden/ das wir gleichwol ein gutes auffmercken und wachers Auge haben/ und den Papisten/ wenn sie/ mit iren berühmten Beschönungen/ wie steiff/ fest/ und unverbrüchtig sie bishero den Religionfrieden gehalten/ oder auch mit iren hohen Erbietungen/ Verpflichtungen/ und Zusagen/ wie sie denselben auch hinforter so unverbrüchtig nach zu kommen/ uhrbietig herfur kommen/ mit bestand begegnen können/ inen die Maßern und Larffen recht abziehen/ und den Deckel wie man sagt/ vom Hafen thun.¹⁷⁰

Auf katholischer Seite herrschte hinsichtlich der protestantischen Argumente kategorische Ablehnung. Stoisch, teils plump, wurde der Vorwurf zurückgewiesen, die Katholiken lehrten den Treubruch gegenüber Ketzern, gleichzeitig wurde unermüdlich das Gegenteil beteuert.¹⁷¹ Abgesehen von Bekräftigungen der eigenen Unschuld blieb katholischen Autoren, so schien es, kein Mittel, ihre Position zu verteidigen. Dennoch zeichnen sich bei manchen Autoren Strategien im Umgang mit den protestantischen Vorwürfen ab, die über einfache Ablehnung hinausgingen. Namentlich Schoppe fragte bewusst danach, ob die Protestanten wirklich, wie sie unablässig vorgaben, Anlass zum Misstrauen hatten. Strategien wie diese führten dazu, dass die Debatte gezielt auf eine Metaebene gehoben wurde.

Der unter dem Pseudonym des Christoff von Ungersdorff publizierten Schrift von der falschen und betrügerischen Art der Calvinisten hatte Kaspar Schoppe 1617 einen Anhang beigefügt. Hier prüfte er die Meinung der katholischen und jesuitischen Schriftsteller »vom Religionsfriden/ unnd ob Ketzern Trew unnd Glaub zu halten sey.«¹⁷² Tatsächlich handelte es sich um eine äußerst geschickte Ablehnung jenes Kanons an Argumenten, die die Protestanten für gewöhnlich als Beweis katholischer Treulosigkeit in Anschlag brachten oder mit denen sie den Nachweis führten, die Katholiken betrachteten den Religionsfrieden als obsolet. Auch in den Augen Schoppes gehörten die beiden Vorwürfe erkennbar zusammen. Gleich zu Beginn erarbeitete er den entsprechenden argumentativen Mechanismus: Die Protestanten warfen den Katholiken vor, den Religionsfrieden anzufechten und sich durch Ketzern gegebene Treue nicht binden zu lassen. »Wann dem also ist/ und der Keyser sampt Catholischen Ständen solche Lehr hören unnd leiden mag/ so bekenne ich/ daß Protestirende Fürsten und Herrn gnugsam Ursachen haben/

170 Vgl. Anon., Trehwertzige Erinnerung: Eines deutschen Patrioten an die Stende des Reichs Augspurgischer Confession/ Von der Papisten Practicken und Anschlegen [...], s.l. 1605, nicht paginiert.

171 Vgl., ein Beispiel unter vielen, Peter Stevart, Apologia, S. 202 f.: »Und weil im römischen Reich durch die Spaltungen/ das alt/ Christlich/ Catholisch/ Vertrawen und Eynigkeit auffgehebt/ daß doch auffß wenigst ein Burgerlicher/ Christlicher Frid und Eynigkeit/ möchte getroffen und erhalten werden: Daß also nichts wider Trew und Glauben/ unnd die geschworne Eydpflichten/ nichts wider die im Reich auffgerichte Verträg und Bündnussen/ verhandlet werde. Das ist aller Catholischen/ und aller Jesuiter höchstes Begeren unnd Meinung.«

172 Vgl. Ungersdorff, Erinnerung, S. 41, der Anhang umfasst mehr Seiten als das Traktat, nämlich S. 41–96.

den Catholicischen nichts zu trawen«. ¹⁷³ Wenn dem aber nicht so war, wie Schoppe im Folgenden freilich nachwies, dann mussten die Protestanten als Lügner gelten. Daher nahm er sorgfältig all jene Argumente auseinander, mit denen die Protestanten ihre These stützten, namentlich jene zentralen Passagen aus den Werken Erstenbergers, Eders, Windecks, Lorichius' und Rosenbuschs, die bereits erwähnt wurden. Immer wieder zeigte er dabei, dass die protestantischen Schreiber die Argumente Erstenbergers oder Eders bewusst verzerrt hatten, um sie in ihrem Sinne deuten zu können. Doch nicht nur das: Auch die protestantischerseits zitierten Exempel lehnte Schoppe sorgfältig ab. So lehre das kanonische Recht mitnichten den Treubruch gegenüber Ketzern, auch sei es eine Lüge, dass Jan Hus das Geleit gebrochen worden war. Die in seinen Augen lächerlichste, weil plumpste calvinistische Lüge betraf aber Konrad Braun: So würden seine Schriften in dem Sinne zitiert, dass er den Religionsfrieden für ungültig erachte. Brauns Buch sei aber, wie Schoppe gehässig anmerkte, bereits 1548 gedruckt worden, »wie hat er dann von dem Friden/ so erst sibem Jahr hernach gemacht worden/ schreiben können?« ¹⁷⁴ Das Ergebnis einer sachlichen Betrachtung, wie sie Schoppe für sich in Anspruch nahm, war das Folgende:

Da haben wirs ja lauter und klar/ Erstlich/ daß weder Catholicische noch Lutherische/ ohne deß andern Theils Bewilligung/ den verabschiedten Religionfriden auffheben könne: Zum andern/ daß sich nicht gebühr dawider disputiren oder beweisen wollen/ daß man den Religionfriden nicht zu halten schuldig sey/ dieweil auß solchem disputiren Verbitterung der Gemüter/ Zerrüttung deß gemeinen friedlichen Wesens/ unnd Auffhaltung anderer Reichßgeschäften entstehen könne. ¹⁷⁵

Die vielleicht wichtigste Dynamik im Umgang mit der Frage katholischen Treubruchs war schließlich ihre gezielte Politisierung. Selbstverständlich hatte bereits die Deutung auf den Religionsfrieden hin politische Hintergründe. Doch sind es vier Entwicklungen, die den Politisierungsgrad in den Jahren nach 1600 auf eine neue Stufe hoben: Erstens wurde die Frage zunehmend von Berufspolitikern diskutiert und adressierte zweitens gezielt einzelne politische Akteure im Reich. Drittens ist zu beobachten, dass das Problem auch in den zentralen politischen Gremien des Reiches rezipiert und diskutiert wurde. In Einzelfällen lässt sich dabei viertens zeigen, dass das Problem in ein politisches Argument umgemünzt wurde, mit dem Einfluss auf bestimmte Verhandlungen genommen werden sollte. ¹⁷⁶

173 Vgl. ebd., S. 41.

174 Vgl. ebd., S. 91.

175 Vgl. ebd., S. 70.

176 Die Übertragung konfessioneller Feindbilder in diplomatische Kontexte ist bislang wenig untersucht, zumal für das Konfessionelle Zeitalter. Für die Jahre zwischen 1648–1679 hat Tilman Haug eine weitgehend negativ verlaufende Suche nach konfessionellen Feindbildern unternommen, vgl. Haug, Außenbeziehungen, S. 315–354. Auch in den Forschungen zum Dreißigjährigen Krieg sind vielfach Feindbilderuntersuchungen zu finden, selten werden aber Zusammenhänge zwischen Diplomatie und Publizistik hergestellt. Einzelne Fallstudien im Band von Michael Rohrschneider / Arno Strohmeier (Hg.), Wahrnehmung des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2007.

Treffendes Beispiel für einen Berufspolitiker, der zugleich mit konkreten politischen Hintergedanken in die polemische Debatte eingriff, ist der Kupfälzer Rat Michael Löffenius. 1550 in Trier geboren, trat er Mitte der 1570er Jahre in kurpfälzische Dienste, verlor seine Stellung aber unter dem lutherischen Kurfürsten Ludwig VI., auch eine akademische Karriere als Jurist scheiterte. In den neunziger Jahren kehrte Löffenius in das erneut calvinistische Regierungsgremium der Kurpfalz zurück und nahm seit 1596 eine Vertrauensposition ein, da er die Verbindung des Kurfürsten Friedrich IV. mit dem Oberpfälzer Statthalter Christian I. von Anhalt organisierte. Seither fungierte er als Gesandter wie als politischer Gutachter für die pfälzische Reichspolitik. Ab 1610, nach Friedrichs Tod, verlor er seine zentrale Stellung und beschränkte sich fortan auf Gutachten.¹⁷⁷ Nicht lange nach 1600 fiel Löffenius durch zwei anonym erschienene Schriften auf, die in bekannter Weise gegen den Papst und die Jesuiten wetterten. Der erste Druck – eine *Wolmeinende Warnung* nach Vorbild Osianders – erschien 1606.¹⁷⁸ In wenig origineller Weise und insgesamt summarisch zog Löffenius auf sechzig Druckseiten Argumente gegen den Papst und die Jesuiten zusammen. Hinweise auf die schreckliche jesuitische »Lügenkunst« und ihr »liegen/ triegen/ verrhättery/ meineyd« durften dabei genauso wenig fehlen wie die Behauptung, dass sie zur Stiftung »mißstrawens« den Verrat gegenüber Ketzern rechtfertigten.¹⁷⁹ Auch geizte Löffenius nicht mit der Pointe, dass die Jesuiten dies betrieben, um die evangelischen Stände im Reich zu trennen.

Trotz dieser eher kompilatorischen als schöpferischen Qualitäten der Schrift erhielt sie 1607 eine Erwiderung, die von dem Rektor des Münchner Jesuitenkollegs Jakob Keller ausging.¹⁸⁰ Diese *Philippica* wetterte ihrerseits sowohl gegen die verbreiteten Lügen wie auch gegen die Glaubwürdigkeit des Autors. Mehrfach wurde dessen »Trauen und Glauben diskreditiert, sodass jeder sehen müsse »daß bey den Calvinisten auch kein Politisch noch Menschliches Trawen und Glauben mehr zufinden/ noch zuerwarten.«¹⁸¹ Auf diese Schrift replizierte Löffenius 1608 mit einer *Antiphilippica*, in der er seine Argumente im Wesentlichen nur wiederholte und auf Lücken in der Replik Kellers hinwies.¹⁸² Auf besondere Gründlichkeit kam es aber für Löffenius gar nicht so sehr an und ebenso wenig darauf, wer im Rahmen der publizistischen Kontroverse am Ende Recht behielt. In seiner Funktion als Berufspolitiker am kurpfälzischen Hof besaß Löffenius andere

177 Vgl. zu Löffenius' Biographie Volker Press, »Loefen, Michael von«, in: NDB 15 (1987), S. 27 f.

178 Vgl. Anon. [Michael Löffenius], *Wolmeinende Warnung an alle Christliche Potentaten und Obrigkeiten/ Wider Deß Papsts unnd seiner Jesuiten hochgefährliche Lehr und Practicken: Auß Bäpstlichen und Jesuitischen Büchern gezogen*, s.l. 1606. Vgl. zur Kontroverse zwischen Löffenius und Keller auch BuA 5, S. 916–919.

179 Vgl. ebd., S. 3, S. 5, S. 7.

180 Vgl. Jakob Silvanus [Jakob Keller], *Philippica. Das ist/ Scharpfe/ aber unvermeidliche/ und zu aller Welt/ sonderlich den Obrigkeiten/ Richtern und Rechtsprechern zu freiledigem Urteil heimgestellte Verweysung und Anklag* [...], Ingolstadt 1607.

181 Vgl. ebd., S. 37. Die Argumente Löffenius' wurden zudem verschiedentlich verunglimpft, indem Keller ihm eine Verzerrung oder falsche Zitierweise vorwarf, die letztlich ganz dem »Calvinisch Trawen unnd Glauben« entsprach, vgl. bspw. ebd., S. 14, S. 26.

182 Vgl. Anon. [Michael Löffenius], *Antiphilippica Oder Rettung und fernere Beweisung/ der Anno 1606 beschehener wolmeynenden Warnung an Evangelische und Römische Catholische* [...], s.l. 1608.

Möglichkeiten: Er konnte dafür sorgen, dass die Argumente gegen die Jesuiten und gegen die Katholiken Eingang in politische Verhandlungen fanden. Von dieser Möglichkeit machte Löffenius in der Folge ausgiebigen Gebrauch.

Denn die *Warnung* von 1606 verfolgte neben ihrer polemischen Absicht ein konkretes Ziel. Stieve bemerkt, dass sie »ursprünglich nur handschriftlich zur Förderung der pfälzischen Unionspläne an einige Fürsten versandt« worden war, ehe sie gedruckt wurde.¹⁸³ Plausibel wird das dort, wo Löffenius den Kurfürsten von Sachsen, Christian II., Enkel des Kurfürsten August, adressierte. War schon zuvor zwischen Katholiken und Calvinisten mit gezielten Argumenten um die Parteinahme der Lutheraner gerungen worden, stellte dies eine neue Stufe der Politisierung dar. »Unter allen Teutschen«, so Löffenius, »ist fürnemblich das Churfürstl. Hauß Sachsen in der Jesuiten mordregister allbereit eingezeichnet«.¹⁸⁴ Tatsächlich nahm Kursachsen seit spätestens 1590 in den Plänen für eine protestantische Union im Reich eine zentrale Position ein. Unter Augusts Sohn Christian I. war es fast zur Gründung einer Union gekommen, die von der Beteiligung Kursachsens profitiert hätte. Beständig wurde seither und verstärkt nach Gründung der Union 1608 um Beitritt Kursachsens gerungen. Das Argument, Sachsen stünde im Mordregister der Jesuiten an erster Stelle, diente daher dem Zweck, das Vertrauen der Sachsen in die Katholiken zu untergraben und sie zur Beteiligung an der Union zu bewegen. Wie brisant dieses Argument war, zeigt sich nicht nur daran, dass die Argumente des Löffenius auch in den Beitrittsverhandlungen auftauchten, sondern ebenso daran, dass Keller in seiner Antwort diese rhetorische Strategie durchschaute und zu kontern versuchte:

Du aber/ Durchleuchtiger Churfürst/ wöllest selber/ mich selber/ genedigst anhören/ [...] bey dir beger ich der unschuldigen sach fürzubringen/ zuhandlen/ unnd zuverthädigen. Deine Feind beklagen vor dir/ ihre Feind/ mit was Gemüt/ mit was Redligkeit/ sichstu albereit selber. Mit einem einzigen Pfu oder Blaser will ich alle ihre grausame Gedicht über alle Berg außblasen. SIE LIEGEN. Sie probierens aber mit solchen Zeugen/ die wol so vil trawen unnd glauben haben als sie selber. [...] Das darff ich bey dir/ Durchleuchtiger Churfürst/ reden und versprechen/ daß du der Jesuiten halber unsterblich bist/ der Calvinisten halber darff ichs nit reden/ will geschweigen/ verbürgen.¹⁸⁵

Das Beispiel zeigt, dass die Schriften, die das Argument katholischer Treulosigkeit mit dem Religionsfrieden verbanden, die politischen Entscheidungszentren adressierten. Am Beispiel der *Autonomia* Erstenbergers wurde bereits gezeigt, dass die Druckschriften verschiedentlich in diesen Entscheidungszentren rezipiert und problematisiert wurden. Das trifft auch auf die vorliegende Debatte zu.

183 Vgl. BuA 5, S. 918.

184 Vgl. Anon., *Warnung*, S. 29.

185 Vgl. Silvanus, *Philippica*, S. 44.

Im Hauptstaatsarchiv Dresden existiert ein Aktenbündel, das einen »mißvorstand« zwischen Württemberg und Bayern »wegen etlicher durch Doctor Osiander unnd zweier Jesuiten außgangen Büchern« thematisiert.¹⁸⁶ Dabei handelt es sich um einen Briefwechsel Kursachsens mit Württemberg, in dem die Kontroverse zwischen Osiander, Rosenbusch und Scherer zur Sprache kam. Offenbar hatte die Kontroverse weite Kreise gezogen und die Beziehungen zwischen Württemberg und Bayern nachhaltig getrübt. Das war weiter nicht verwunderlich, schließlich war Osiander der württembergische Hofprediger und Rosenbusch ein bayerischer Jesuit. Zunächst berichtete Ludwig von Württemberg im Mai 1586 von der Kontroverse. Aus den Beilagen geht hervor, dass Ludwig gegenüber Wilhelm von Bayern darauf beharrte, dass die Jesuiten Anlass zur Sorge im Reich gäben, während er beim Religionsfrieden bleiben wolle, »so ain bandt beßern verthrawens« sei.¹⁸⁷ Angesichts dieser Entwicklungen stimmte sich August von Sachsen mit Johann Georg, dem Kurfürsten von Brandenburg, ab, wie Ludwig von Württemberg zu antworten war. In einem Konzept von Ende Juni 1586 hieß es, dass auch die beiden Kurfürsten Bericht hatten, was die Jesuiten über den Religionsfrieden geschrieben hatten. »Uns hat aber solches dieweil es von privatpersonen erkommen, welche den Religionfriden nicht zu cassiren oder aufzuheben haben nie irre gemacht«. Stattdessen habe man stets die Meinung gehabt, dass die Stände der Augsburger Konfession sich solcher Angelegenheiten nicht annehmen sollten, es würde nichts als Weitläufigkeit daraus erfolgen, weil auch die katholischen Stände mehrfach erklärt hätten, fest beim Religionsfrieden bleiben zu wollen. Darauf müsse man mehr vertrauen als darauf, was einzelne »sonderbare« Personen von dieser Sache redeten oder schrieben. Sollten sich die Stände solcher Schriften annehmen, würde daraus »anders nichts dan mistrauen« erfolgen.¹⁸⁸

Mochten die beiden Kurfürsten noch so sehr beschwichtigen, der Vorfall zeigt doch, dass die Druckschriften auch in den politischen Entscheidungszentren zur Kenntnis genommen wurden und zu erheblicher Verunsicherung führen konnten. Denn keineswegs alle protestantischen Fürsten gaben sich derart unerschütterlich gegenüber den Meinungen von Privatpersonen wie Kurfürst August. Gutes Beispiel dafür ist sein Sohn Christian I., dessen früher Tod 1591 verhinderte, dass unter der Führung von Kurpfalz und Kursachsen eine protestantische Union im Reich zustande kam. Denn nicht nur in der Bündnisfrage schwenkte Christian I. stärker auf den aggressiven Kurs Johann Casimirs, Vormund des Kurfürsten von der Pfalz, ein. Bei einer Zusammenkunft der Kurfürsten in Plauen im Frühjahr 1590 wurde eine Gravaminalliste zusammengestellt, die man im Rahmen einer Gesandtschaft an Kaiser Rudolf II. übergeben wollte.¹⁸⁹ Einige zentrale Beschwerden, die dort formuliert wurden, betrafen die gegen die Protestanten

186 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10320/1.

187 Vgl. ebd., Ludwig v. Württemberg an Wilhelm v. Bayern am 25. März 1586 (Kopie), Fol. 8–15, hier Fol. 8.

188 Vgl. ebd., Kursachsen und Kurbrandenburg an Württemberg, 30. Juni 1586 (Konzept), Fol. 25.

189 Vgl. die Schriften die Zusammenkunft in Plauen betreffend in SächsHStA Dresden, Loc. 10735/7. Die Zitate stammen aus einem pfälzischen Entwurf für die Instruktion der nach Prag zu schickenden Räte, das im Frühjahr 1590 entstand, im Folgenden aber mehrfach überarbeitet und teilweise entschärft wurde, vgl. ebd., Fol. 43–68.

und den Religionsfrieden gerichteten Schriften. Durch den Religionsfrieden sei zwar ein »vertrauen gepflanzt, und durch Gottes gnad bisdahero zimlich erhalten worden«, doch führten die Anfeindungen der Jesuiten zu Unfrieden. Sie gäben es für eine »unfehlbare Maximam« aus, König Ferdinand habe seinerzeit den Religionsfrieden ohne Zustimmung des Papstes nicht abschließen dürfen. Andere behaupteten, der Religionsfrieden sei nur ein Interim oder eine Toleranz und gelte nur bis zum Ende des Konzils von Trient. Außerdem werde noch ein anderes »böses argument uff die ban gebracht«, nämlich dass der Passauer Vertrag und der Religionsfrieden den Katholiken mit Gewalt abgerungen worden sei und sie zur Einhaltung dieser Verträge nicht verpflichtet seien. Daraus könne man den »intent« dieser Leute erkennen: Sie fühlten sich an den Religionsfrieden nicht gebunden und wollten ihn »armata manu« aufheben. »Uf solchen weg« sei »keine verträglichkeit zu erhalten.« Nochmals wurde über Erstenbergers *Autonomia* wie über die Schriften Georg Eders Beschwerde geführt; den Kaiser bat man, diese Schriften zu verbieten. Denn dies alles sei »auch darumb desto weniger zugeldtten«, weil man die »Maximam« der Jesuiten kenne, »darinn sie setzen Mann sey keinem Ketzler [...] glauben zuhalten schuldig, darauß wir leichtlich abnehmen köntten, was sie für friedfertige Consilia zu erhaltung deß Religion und Prophan Friedens, Ihrer Mayt: hoff rhäten inn täglicher Conversation subministriren müßen«. Damit machten die Kurfürsten ihren Standpunkt klar: Zur Erhaltung des Vertrauens und zur Abschaffung des Misstrauens im Reich mussten der Einfluss des Papstes beschränkt, die Jesuiten verjagt und die Bücher verboten werden.

Das Konzept für die geplante Gesandtschaft an Kaiser Rudolf II. wurde noch mehrfach verbessert, teilweise ein wenig entschärft. Dennoch überreichten die protestantischen Fürsten ihre Gravamina im Sommer 1590. In seiner Antwort zeigte Rudolf die in diesen Fällen übliche beschwichtigende Haltung.¹⁹⁰ Er versprach die »steiffe und gleichmässige Haltung« des Religionsfriedens, denn er sei nicht nur unter größter Mühe aufgerichtet worden, sondern auch »bey Fürstl. Ehren und Würden, im Wort der Wahrheit, auch bey Trawen und Glauben, zu halten versprochen und beteuert worden«. Was von hitzigen Schreibern vorgebracht wurde, werde den Kaiser nicht an der Einhaltung des Friedens hindern. Als ein christlicher deutscher Fürst habe Rudolf gelernt, »daß sie dasjenige, was sie einmahl beliebet und geschworen, nicht allein denjenigen, so sich zum Christlichen Namen und Glauben bekennen, sondern auch den Unglaubigen Haiden, und Erbfeinden des Christlichen Namens Vest und Unverbrüchlich halten sollen«, wie es der Kaiser bisher getan habe und tun wolle bis in sein Grab.¹⁹¹ Doch können Beschwichtigungen dieser Art kaum darüber hinwegtäuschen, dass die Protestanten die Frage entweder tatsächlich nachhaltig beunruhigte oder dass ihnen der Problemkomplex ein willkommenes Argument in ihren Beschwerden gegen die katholischen Ständen lieferte, denn schon

190 Vgl. Gotthard, Fried, S. 68. Dort der Hinweis auf weitere Beispiele wie auch auf den Druck der Antwort in: Heinrich Christian von Senckenberg (Hg.), Sammlung von ungedruck- und raren Schriften, zur Erläuterung des Staats- des gemeinen bürgerlichen und Kirchen-Rechts [...], Dritter Teil, Frankfurt 1746, S. 159–178.

191 Vgl. ebd., S. 160 f.

auf dem unmittelbar folgenden Reichstag, 1594 in Regensburg, hantierten sie in ihrer Gravaminaliste erneut mit diesem Argument.¹⁹² Zudem ist der Vorwurf der Kurfürsten, in kaiserlichen Räten handle man nach dieser jesuitischen Maxime, nicht so abwegig wie die Beschwichtigungen glauben machen wollen.

Deutlich wird das aus einer Aufzeichnung einer Sitzung des kaiserlichen Rates in Wien vom Januar 1609.¹⁹³ In der Sitzung ging es um Konzessionen für die niederösterreichischen Stände, die sich 1608 im Horner Bund vereinigt hatten und dem neuen Landesherrn, Erzherzog Matthias, die Erbhuldigung erst dann leisten wollten, wenn er ihnen freie Religionsausübung zugesichert hatte. Im Verlauf der Beratungen riet Erzherzog Maximilian dazu, es bei der Konzession bleiben zu lassen, die seinerzeit Kaiser Maximilian II. den Ständen zugesichert hatte. In diesem Moment stieß Erzherzog Leopold zur Versammlung und schlug vor, den Ständen gar nichts zu bewilligen, sondern nach dem Vorbild Erzherzog Ferdinands – des späteren Kaisers Ferdinand II. – wie in Innerösterreich das Land streng zu rekatholisieren und von Ketzern zu säubern. An dieser Stelle warf der kaiserliche Rat Kardinal Melchior Khlesl ein, man dürfe den Hornern überhaupt nur mit der Zustimmung des Papstes etwas bewilligen. Daraufhin Erzherzog Matthias:

Habt ihr doch neulich gesagt, zusagen soll man Inen alles, aber halten darffs man Inen nicht.

Klesel. Das ist gewiß dann vil Bäpst habens confirmirt! Haereticis non est servanda fides.

Graff Trautsam. Man soll Inen lieber gar nichts zusagen, und nicht halten.

Graff von Fürstenberg. Was man Türgg und Heyden zusagt, soll man halten, will geschweigen Christen. Hatt um Verzeihung gebetten und weiter geredt!¹⁹⁴

Auch diese Episode wirft nur ein Schlaglicht auf die Prozesse politischer Entscheidungsfindung im Reich. Doch wird klar, dass die Frage ›an haereticis sit fides servanda‹ da angekommen war, wohin sie zielte: in den fürstlichen Ratsstuben. Diese, wie die anderen Dynamiken, die den Umgang mit der Frage im Reich prägten, blieben in der Folge nicht ohne Konsequenzen.

5.4. Konfessionelle Zuspitzungen des Vertrauens

Manche Dinge werden nicht wahrer, wenn man sie wiederholt. Andere hingegen schon. Die konfessionelle Polemik der Jahre um 1600 trug durch beständige Selbstvergewisserung und permanente Abgrenzung zur Stiftung unterschiedlicher Konfessionskulturen bei. Was an den jeweiligen Vorwürfen Wahres war, wurde dabei zunehmend zweitrangig.

¹⁹² Vgl. Gotthard, Fried, S. 68, Anm. 167.

¹⁹³ Vgl. StAL, B90, Bü 25.

¹⁹⁴ Vgl. ebd.

Betrachtet man die konfessionelle Polemik, mit Thomas Kaufmann, als »Seismographen« für die Stimmungen im Reich, dann kommt man nicht umhin festzustellen, dass diese Identitätsstiftungen gerade im Bereich des Politischen über den Faktor Vertrauen bzw. Misstrauen verhandelt wurden.¹⁹⁵ Ein wesentliches Element bildeten dabei Argumente, die, wenn nicht zweifelsfrei, so doch mit hinreichender Plausibilität, bezeugten, dass Vertrauen in eine bestimmte Personengruppe eine wenig ratsame, unter Umständen gefährliche Angelegenheit sein konnte. »An haereticis sit fides servanda« war ein solches Argument, das in Form einer immer schon beantworteten Frage dazu genutzt wurde, bestimmten Gruppen die problematischen Voraussetzungen ihrer Entscheidungen für oder gegen bestimmte Loyalitäten vor Augen zu halten. Dass diese Loyalitäten dann hinterfragt wurden, war eine von einigen Personen intendierte Konsequenz. Gleichzeitig hatte diese bewusste Verunsicherung von Gewissheiten aber Konsequenzen, die für keinen Akteur ernsthaft wünschenswert waren. So lag es zwar im Interesse Einzelner, mit der Polemik die Vertrauenswürdigkeit konfessioneller Gruppen derart zu diskreditieren, dass politische Kooperation mit ihnen wie Torheit erscheinen musste. Das Ergebnis war jedoch – zunächst auf der diskursiven Ebene – die Herausbildung konfessioneller Blöcke, die durch tiefe Gräben des Argwohns getrennt waren. Es verwundert nicht, dass diese Logik später auch in der Publizistik genutzt wurde, die den Dreißigjährigen Krieg begleitete. Gezielt gegen die postulierten Solidaritäten zu entscheiden, konnte von nun an nur mehr mit einem erhöhten Begründungsaufwand geleistet werden. Zugleich wurde mit der wachsenden Zahl an gezielten Aufrufen zum Misstrauen mit dem Religionsfrieden jene normative Ordnung diskreditiert, die in den Augen vieler die Grundlage politischen Vertrauens im Reich gebildet hatte.

Konfessionspolitische Lagermentalitäten

Das Ringen um die politischen Loyalitäten im Reich konzentrierte sich in vielen Fällen auf die Lutheraner.¹⁹⁶ Konfessionell standen sie auf den ersten Blick den Calvinisten näher als den Katholiken, jedoch band sie der Religionsfrieden an Kaiser und Reich. Gerade weil, wie das gespaltene Lager der Lutheraner in den Jahren vor Kriegsausbruch zeigte, sowohl die Entscheidung für eine engere Kooperation mit den Calvinisten wie eine Entscheidung für die Katholiken möglich war, waren die Loyalitäten der Lutheraner hart umkämpft. Karl Köhler hat bezüglich der katholischen Polemiken treffend bemerkt: »Mit Geschick ist die Polemik bemüht die Lutheraner einerseits in ihrem Mißtrauen gegen die Calvinisten, andererseits in der Vertrauensseligkeit der katholischen Partei gegenüber zu bestärken. Man führte denselben zu Gemüthe, die Calvinisten gingen

¹⁹⁵ Vgl. Kaufmann, *Konfession*, S. 206.

¹⁹⁶ Mit der Frage der »Parteibildung« in und durch die Drucke vor 1618 hat sich die sehr anregende ältere Arbeit von Karl Lorenz beschäftigt, vgl. ders., *Die kirchlich-politische Parteibildung in Deutschland vor Beginn des dreißigjährigen Krieges im Spiegel der konfessionellen Polemik*, München 1903.

darauf aus, sowohl die Augsburgische Confession als die alte Religion umzustürzen.«¹⁹⁷ Dieselbe Strategie wurde aber, mit umgekehrten Vorzeichen, von den Calvinisten in Anschlag gebracht, wenn sie sich an die Lutheraner richteten.

Sicherlich der prominenteste Exponent des Kampfes um lutherisches Vertrauen in die katholischen Stände war der zitierte Kaspar Schoppe. Unter den Pseudonymen Ungersdorff und Friedberg verunglimpfte er die Calvinisten nicht nur auf das Übelste, sondern forderte die Lutheraner gezielt auf, den Calvinisten »nichts zu trawen«.¹⁹⁸ Während die Calvinisten, wie Schoppe zeigte, alle Ketzler (auch die Lutheraner) vernichten wollten, hielten die Katholiken ihre Versprechen gegenüber Ketzern, dies sei »der länge nach außgeführt unnd bekräftiget in Catholischer Juristen und Theologorum Büchern/ also in Molani & Becanis Tractätlein de fide Haereticis servanda«.¹⁹⁹ Angesichts der politischen Umtriebe der Calvinisten und der wesenhaften Verankerung der Lüge in ihrer Religion seien Lutheraner, die calvinistischen Eiden Glauben schenkten, rechte Narren. So setzte er die Lutheraner zu den Calvinisten in Sachen Vertrauen auf maximale Differenz, während er die Differenz zu den Katholiken verschwinden ließ: Lutheraner und Katholiken hielten ›Trauen und Glauben‹; bester Beweis dafür sei, dass der Religionsfrieden im Reich treu gehalten werde. Erkennbar war Schoppe darauf aus, die Lutheraner ins eigene Lager zu ziehen. Aber nicht nur Katholiken schlugen in diese Kerbe. Auch der lutherische Theologe Polycarp Leyser argumentierte für ein stärkeres Zusammengehen von Lutheranern und Katholiken. Zwar geschah dies entlang theologischer Erwägungen, aber auch bei Leyser erhielt das eine politische Pointe. Eine bereits um 1600 entstandene Schrift, die Christian II. von Sachsen gewidmet war, leitete die Tatsache, dass man mit den Papisten mehr gemein habe, »gleichsam mehr vertrauen zu ihnen« habe, aus den religiösen Überzeugungen ab.²⁰⁰ Die theologische Differenz zu den Katholiken sei geringer als zu den Calvinisten; gewiß sei, »daß wir Lutherischen [...] mit den Calvinisten [...] nicht grosse Gemeinschaft/ Freundschaft/ Bruderschaft/ Verbündnüs/ [...] machen können.«²⁰¹

197 Vgl. Köhler, Religionsfrieden, S. 626.

198 Vgl. Ungersdorff, Erinnerung, S. 2.

199 Vgl. Friedberg, Modell, S. 21.

200 Vgl. Polycarp Leyser, Eine wichtige/ und in diesen gefährlichen Zeiten sehr nützliche Frag: Ob/ wie/ und warumb man lieber mit den Papisten gemeinschaft haben/ und gleichsam mehr vertrauen zu ihnen tragen solle/ denn mit/ und zu den Calvinisten, Leipzig 1620. Obwohl weitaus früher als Vorwort zu einem Druck entstanden, wurde die Schrift 1620 erneut abgedruckt, was sich, dem Anhang und Nachwort zufolge vor allem gegen David Paraeus richtete, der der Meinung Leysers widersprochen hatte. Wolfgang Sommer schildert die Hintergründe: Die lutherischen Hofprediger in Dresden. Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen, Stuttgart 2006, S. 148–152. Der Wiederabdruck der älteren Schrift unter neuem Titel verdankt sich der anticalvinistischen Position des lutherischen Oberhofpredigers in Dresden, Matthias Hoe von Hoenegg.

201 Vgl. Leyser, Frag, S. 7. Bei Leyser sind noch zwei weitere Motive präsent, die bereits begegnet und für die Haltung der Lutheraner typisch sind. Einmal warf er, ganz wie Schoppe, den Calvinisten eine grundsätzliche Unaufrichtigkeit vor. Zum anderen aber fürchtete er, dass die Calvinisten diese Umtriebe zur Bekehrung lutherischer Untertanen nutzen würden, was die religiöse Gefährdung des Luthertums um 1600 spiegelt, auf die Kaufmann hingewiesen hat, vgl. ders., Konfession, S. 254–261. Vgl. bei Leyser die Passage: »Denn dieses nunmehr offenbahr und unleugbar ist/ wenn sich die Papisten zu uns halten/ daß sie es nur des eusserlichen friedens halben thun/ Wenn aber die Calvinisten sich bey uns zugeschmiegen/ so ist es ihnen darumb zu thun/ daß sie uns ihren heillosen Glauben gerne anhängen/ unnd denselben in unsere Kirchen einschieben wolten.«

Unter jenen, die auf der anderen Seite das Vertrauen der Lutheraner in die Katholiken erschüttern wollten, ist besonders Michael Löffenius zu nennen. Es wurde schon gezeigt, dass er die Jesuiten mit einer besonderen Spitze gegen Kursachsen verunglimpfte. Jedoch hatte er auch die Lutheraner insgesamt als Adressaten im Sinn. Denn »was dann anlangt die andere Evang: stände/ grosse und kleine/ und sonderlich in Teutschland«, seien die Jesuiten aus zwei Gründen voller Zuversicht, ihnen zügig den Garaus machen zu können: Zum einen hätten sie sich bei vielen Fürsten das nötige Vertrauen erschlichen, zum anderen hätten die absichtlich angezettelten Türkenkriege die Lutheraner finanziell ermattet.²⁰² Es sei zweifelsfrei wahr, »daß kein evangelischer Potentat/ Stand oder Stadt/ so mit dergleichen unfriedsamen Papisten zu handeln/ oder die bey sich wohnen hat/ auff deren Zusagen/ Brieff/ Sigel/ Abschied/ Trew/ Glauben/ Eyd/ Gleyd/ sich verlassen kan.«²⁰³

Diese gezielt politischen Erwägungen waren auch bei den Calvinisten theologisch grundiert. Der Heidelberger Theologe David Paraeus hatte mit seinem 1615 erschienenen *Irenicum* gegen Leyser argumentiert, dass für eine Gemeinschaft der evangelischen Glaubensrichtungen gute Voraussetzungen bestünden und die Differenzen geringer seien, als Leyser behauptete.²⁰⁴ 1620 wurde ein deutscher Auszug aus dem *Irenicum* neu gedruckt.²⁰⁵ Darin warf er Leyser vor, »das hochschädliche Mißstrawen zwischen den Evangelischen« befördern zu wollen.²⁰⁶ Auch legte Paraeus den Mechanismus des leyserschen Arguments bloß. Der zentrale Punkt sei: »Welchen die Lutheraner in der Religion am meisten verwandt seyn/ denen sollen sie am meisten trawen/ und sich zu ihnen gesellen.«²⁰⁷ Interessant ist, dass Paraeus zwar den zweiten Teil des Arguments anfocht und nachwies, dass die theologische Differenz zwischen Katholiken und Lutheranern größer war als Leyser zugab. Doch ließ Paraeus die Prämisse passieren: »Dann wir bekennen gerrn/ daß dis allein ein rechte freundschaft sey/ die in verwandschaft der wahren Religion gegründet ist.«²⁰⁸ Den theologischen Erwägungen Paraeus' folgte ein Anhang, der die Sache politisch zuspitzte. Was könne das für Vertrauen sein, wenn die Jesuiten – »Stifter des Mistrawens« – lehrten, den Ketzern ›Trauen und Glauben‹ nicht zu halten?²⁰⁹ Doch für diese Stoßrichtung der Debatte stehen nicht nur die Calvinisten. Die Gespaltenheit des lutherischen Lagers lässt sich daran ablesen, dass es nicht nur Stimmen

202 Vgl. Anon., Warnung, S. 30.

203 Vgl. Anon., Antiphilippica, S. 33.

204 Vgl. David Paraeus, *Irenicum, sive de unione et synodo evangelicorum concilianda*, Heidelberg 1615. Vgl. zur Irenik des Paraeus vor allem Hotson, *Irenicism*. Zur politischen Strategie irenischer Publikationen der Reformierten in Deutschland auch Hotson, *Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563–1648*, in: Howard Louthan / Randall C. Zachmann (Hg.), *Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform*, Notre Dame 2004, S. 228–285, hier S. 242: »Heidelberg's ecclesiastical diplomacy was explicitly designed to buttress the cornerstone of Palatine military diplomacy within the empire: the Protestant Union.« Zur Irenik als europäischem Phänomen um 1600 zuletzt Mona Garloff, *Irenik, Gelehrsamkeit und Politik*. Jean Hotman und der europäische Religionskonflikt um 1600, Göttingen 2014.

205 Vgl. D. Paraeus, *Erwegung deren Theologen meynung/ die sich nicht schewen/ Evangelische Herrschaffen zu bereden/ daß sie lieber mit den Papisten/ und dem Römischen Antichrist/ als mit den Reformirten Evangelischen/ die sie aus haß Calvinisch nennen/ Gemeinschaft haben sollen [...]*, Heidelberg 1620.

206 Vgl. ebd., Vorrede.

207 Vgl. ebd., S. Aii.

208 Vgl. ebd., S. Aiii.

209 Vgl. ebd., S. C.

gab, die für eine Allianz mit den Katholiken argumentierten. Die Schrift »Traw/ Schaw/ Wem« – ebenfalls von 1620 – argumentierte aus lutherischer Perspektive für Solidarität unter den Evangelischen und gegen die »Papisten.«²¹⁰

Nicht nur die bösen Absichten der Katholiken waren die Ursache dafür, dass sie den Reformierten als wenig vertrauenswürdig galten. Auch der vermeintliche Einfluss, den der spanische König und seine Interessen auf die Katholiken hatten, wurde dafür verantwortlich gemacht, wobei diese Spitze sich vor allem gegen die Habsburger und den Kaiserhof richtete. Den Hintergrund bildete das Gespenst einer beabsichtigten spanischen Universalmonarchie über Europa.²¹¹ In dem Diskurs vom »Spanischen Mückenpulver« von 1620 war die Rede davon, dass der Papst »viel Samens von höchstschädlichen Mißstrawen in Teutschland« gesät habe.²¹² Daneben befasste sich ein langer Abschnitt mit dem Nachweis, dass den Spaniern und ihren Versprechungen »weder zu Trawen oder zu Glauben«²¹³ sei. Im Effekt dienten diese päpstlichen, jesuitischen und spanischen Lehren und Praktiken der »schwächung deß Religionfridens«.²¹⁴ Die Katholiken müssten sich davon freimachen, um die Glaubwürdigkeit im Reich und in den Augen der Evangelischen zu erhöhen. Das forderte auch ein bekannter, 1616 gedruckter *Wolmeinender/ warhaffter Discurs*, dessen Thema, nach Alexander Schmidt, eine »fundamentale Vertrauenskrise im Reich« war.²¹⁵ Darin wurden die Einwürfe gegen die Geltung des Religionsfriedens aufgeführt und abgelehnt,²¹⁶ auch die Frage der möglichen Loyalität der Lutheraner gegenüber Katholiken auf der einen und Calvinisten auf der anderen Seite ausführlich diskutiert;²¹⁷ die wahre Stoßrichtung betraf aber vor dem Hintergrund der Möglichkeit eines Religionskrieges die Warnung an die Katholiken, sich nicht zu sehr mit Spaniern

210 Anon., *Traw/ Schaw/ Wem/ Das ist/ kurtze/ und dieser Zeit hochnötige Erinnerung eines Gott- und friedliebenden Evangelischen Christen/ gestellet an unterschiedliche des H. Römischen Reichs von deß Bapsts Sawerteig abgesonderte Stände/ sie wollen doch dem lieblosen der Papisten so viel nicht trawen [...]*, s.l. 1620.

211 Vgl. umfassend dazu Peer Schmidt, *Spanische Universalmonarchie oder »teutsche Libertet. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart 2001.

212 Anon., *Spanisch Mucken Pulver: Wessen man sich gegen den König in Spanien und seinen Catholischen Adhaerenten versehen solle; Ein außführlicher schöner Discurs [...]*, s.l. 1620, S. 5.

213 Vgl. ebd., S. 54.

214 Vgl. ebd., S. 71.

215 Anon., *Wolmeinender/ warhaffter Discurs, warumb/ unnd wie die Römisch Catholischen in Deutschland sich billich von Spaniern und Jesuiten/ absondern/ und ihrer selbst/ bey diesen jetzigen hochgefährlichen Zeiten/ wol warnemen sollen und können [...]*, s.l. 1616. Der Autor des Diskurses ist vermutlich der Hamburger Bürgermeister Vincent Moller oder Möller, vgl. die biographischen Angaben bei Schmidt, *Vaterlandsliebe*, S. 323, Anm. 388, das Zitat S. 324.

216 Vgl. die »Sechserley Einwürrf/ deren sich friedhässige Leute gegen den Religionsfrieden gebrauchen«, Anon., *Discurs*, S. 48 ff. Vgl. auch das bekannte und hier diskutierte Argument: »Drittens wird auch eingeworffen/ man sey den Ketzern keinen Glauben zu halten/ schuldig/ und köne deßwegen die Catholischen der Religionsfrieden/ ob er schon mit einem leiblichen Eyd verbunden were/ nicht obligiren.« Ebd., S. 49. In der Ablehnung des Arguments verstieg sich der Autor zu einer weitausholenden und mit klassischen Zitaten und Exempeln angereicherten Eloge auf die Tugend der Fides, die er mit der jesuitischen Perfidie scharf kontrastierte, vgl. S. 56–66.

217 In dieser Diskussion wird auch reflektiert, dass man nötigenfalls jede denkbare Konjunktion plausibilisieren könnte, so man nur entsprechend spitzfindig war, vgl. ebd., S. 82 f.: »So were es den Catholischen wol dienlicher/ wenn man die beyderley Religionsverwanten gegeneinander in streit unter halten/ [...] könnte: Aber ich mache mir die geringste gedanken nicht/ daß es zu practisiren unnd noch viel weniger/ daß demselben zutrawen sey/ Sintemal jederman bekant/ daß sie beyderseits gute spitzfindige Politicos unter sich haben/ die deßfals das Widerspiel/ und wie sie beyderseits sich miteinander fest verknüpfen/ unnd den Catholischen [...] widersetzen mögen/ zu rathen keinen fleiß noch mühe sparen werden.«

und Jesuiten einzulassen. Würden sich die Katholiken dieser Bindungen entledigen, so gäbe es Hoffnung, den Krieg zu vermeiden, indem »das alte gute Deutschen Vertrauen« erhalten werde.²¹⁸ Um den Nachdruck der Argumente zu erhöhen, gab sich der evangelische Autor als katholisch aus. Diese infame Verstellung erkannte auch die Gegenseite rasch: 1618 gab Georg Riedel einen *Dracken Mordt* in den Druck, der sich gegen den Diskurs eines »auffgedichten Teutschen Catholischen« wandte, ihn als calvinistisches »Werck [...] der Finsternuß« verunglimpfte und auf mehr als 600 Seiten ausführlich widerlegte.²¹⁹

Dieses Ringen um die politischen Loyalitäten hatte seit 1608/09, seit der Gründung der beiden Unionen im Reich, einen realen Hintergrund und Anlass: Wem würden sich die bislang neutral gebliebenen Stände anschließen? Es verwundert nicht, dass die Möglichkeit, Notwendigkeit und die Zulässigkeit von konfessionellen Bündnissen im Reich zur Diskussion gestellt wurden. Eine *Außführliche Consultation* rasonierte, ob es den Reichsrittern ratsam und nützlich sei, sich auf Bündnisse mit den höheren Ständen einzulassen,²²⁰ und ein anonym *Discursus Politicus* erörterte, ob es für das Reich heilsam sei, wenn Bündnisse geschlossen würden.²²¹ Vor diesem Hintergrund und mit Blick auf die »blockfreien« Stände wurde auch die Frage zunehmend diskutiert, ob es möglich und vorteilhaft sei, in dieser Situation der konfessionellen Lagerbildung neutral zu bleiben, eine Entwicklung des politischen Diskurses, die zuletzt Axel Gotthard untersucht hat.²²²

218 Vgl. ebd., S. 174.

219 Vgl. Georg Riedel, *Draconididium, Das ist/ Dracken Mordt/ Oder Recht Catholischer Gegenhalt und Warhaffter Discurs* [...], Ingolstadt 1618, S. 7.

220 Vgl. Anon., *Außführliche Consultation und Rechtsbedencken uber die Fragen: Ob bey gegenwertigen leufften der Löblichen Freyen Reichs Ritterschafft Schwaben rathsam/ mit ein oder anderen theyl der höhern Potentaten/ Chur-Fürsten und anderen Ständen/ in Verbündnuß einzutretten* [...], s.l. 1618.

221 Vgl. Anon., *Discursus Politicus, Oder Rathliches Bedencken Von der nothwendigen und wichtigen Frag und Bescheid: Ob es heylsamb und nützlich sey im Heiligen Römischen Reich/ Teutscher Nation/ Uniones und Bündnüssen/ auffzurichten/ Einzugehen und zuschliessen*, s.l. 1620. In dem Diskurs wurde der Religionsfrieden als Universalunion bezeichnet, die Bündnisse von 1608 und 1609 als Spezialunionen, die zum Untergang des Reiches beitragen. Der Diskurs bezog lutherische, genauer: sächsische Position, wenn er den Religionsfrieden als Band bezeichnete, das das Reich zusammenhielt. Auch die Diagnose erinnert an die kursächsische Position dieser Jahre: »Hierbey ist wol in acht zuhaben/ daß diese Uniones aus einem lautern mißtrawen sich entsponnen/ dann man hat seithero auffgerichteten ReligionFriedens/ GOtt lob/ im Reich guten frieden unnd ruhe gehabt/ ist auch kein Standt von dem andern der Religion wegen im wenigsten beleidigt worden/ noch ist dannoch bey etlichen Ständen ein solche opinion eingewurtzelt/ als ob die Catholischen gefährlich practiquen vorhethen/ unnd willens weren/ die Lutheraner gänzlich zuverdilgen/ ja sie liessen sich auch den Religionfrieden davon wenig abhalten/ weil sie pro maxima hielten/ Quod Haereticis non sit servanda fides«. Ebd., S. Aiii.

222 Vgl. etwa: Johann Wilhelm Neumayr von Ramsla, *Von der Neutralitit und Assistentz oder Unpartheyligkeit und Partheyligkeit in KriegsZeiten sonderbarer Tractat oder Handlung*, Erfurt 1620. Dazu zuletzt Gotthard, Fried, passim. Ders., Topoi des vormodernen Neutralitätsdiskurses, in: Axel Gotthard / Andreas Jakob / Thomas Nicklas (Hg.), *Studien zur politischen Kultur Alteuropas*. Festschrift für Helmut Neuhaus zum 65. Geburtstag, Berlin 2009, S. 179–206. Ders., L'»abominable monstre de la neutralité«: la campagne de libelles contre la neutralité pendant la guerre de Trente Ans, in: Jean-François Chanet / Christian Windler (Hg.), *Les ressources des faibles. Neutralités, sauvegardes, accomodements en temps de guerre (XVIe–XVIIIe siècle)*, Rennes 2010, S. 83–103. Ders., Frühe »neutralitet«. Der Fürstenkrieg in einer Archäologie des Neutralitätsrechts, in: Martina Fuchs / Robert Rebitsch (Hg.), *Kaiser und Kurfürst. Aspekte des Fürstenaufstandes 1552*, Münster 2010, S. 9–31. Differenziert und präzise die Schwelle zwischen politischer Theorie und politischer Praxis abstastend Cornel Zwielerlein, *Die Genese des neuzeitlichen Neutralitätskonzepts. Italienische Discorsi in Politikberatung und außenpolitischer Praxis, 1450–1600*, in: Heidrun Kugeler / Christian Sepp / Georg Wolf (Hg.), *Internationale Beziehungen in der Frühen Neuzeit. Ansätze und Perspektiven*, Hamburg 2006, S. 36–68.

Diese Blocklogiken wurden in die böhmische Krise und den Beginn des Dreißigjährigen Krieges hineingetragen und vielfach verwendet, um bestimmte Loyalitäten anzufechten, einzuklagen, zu verunsichern und zu stärken.²²³

Die zentrale Frage blieb auch hier, wem aus welchen Gründen zu vertrauen war und wem nicht. Die Regeln, denen diese Vertrauensargumente folgten, stellten dabei meist eine Mischung aus politischen und konfessionellen Gedanken dar. Besonders klar geht das aus der Tatsache hervor, dass die Parteinahme des lutherischen Kursachsen für das katholische Habsburg und gegen die calvinistische Kurpfalz als besonders empörend hingestellt wurde. Freilich lässt sich die Frage stellen, inwiefern die diskursiven Verhandlungen konfessioneller Loyalitäten überhaupt Einfluss auf die Wahrnehmung dieser Probleme in den fürstlichen Ratsstuben hatten. Eine genaue Messung dieses Einflusses ist dabei kaum möglich, doch kann man davon ausgehen, dass die Traktate auch in den Geheimen Räten aufmerksam gelesen wurden. Nur ein Beispiel: Inmitten der böhmischen Krise schrieb der kurmainzische Rat Adam Schwind an Kurfürst Schweikhard von Mainz, dass ihm ein Traktat untergekommen sei, in dem verhandelt werde, wie groß die Distanz zwischen den Lutheranern und den Calvinisten sei, und dass die Lutheraner »eins beßern vertrauenß und Inclination gegen die Catholischen seyen«.²²⁴ Aus dem Kontext lässt sich schließen, dass es sich um die besprochene Schrift Polycarp Leysers handelte.²²⁵ Weil die Autorschaft bekannt war, folgerte Schwind: »Und weil gleichwol dieses Tractätlein von dem Oberhoffprediger zu Dreßden herkompt und erstmahls zue Leipzig getruckt, so wolt Ich dafür halten, das eß ohn zweifel mit wißen und belieben Ihr. Churf. G. in truck komben, und daß dieselbe gleicher mainung ie darin begriffen, auch seyen.«²²⁶ Irgendwie, glaubte man in Mainz, mussten die Aussagen des Dresdner Oberhofpredigers die Meinung des Kurfürsten widerspiegeln. Ob diese Art politischer Prognostik sehr zuverlässig war, sei dahingestellt, im Dresdner Fall war die Annahme Schwinds aber sicher nicht falsch.

223 Vgl. dazu Esther-Beate Körber, *Deutschsprachige Flugschriften des Dreißigjährigen Krieges 1618 bis 1629*, in: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 3 (2001), S. 1–47, hier S. 29. Sicherlich eines der wichtigsten Druckerzeugnisse dieser Jahre, das die konfessionellen Blocklogiken gut zum Ausdruck brachte, war eine erneut heiß diskutierte Schrift des Kaspar Schoppe, *Classicum Belli Sacri. Der mächtige Alarm zum Religions-Krige/ inn Teutschlande [...]*, s.l. 1619. Ausführlich beantwortet durch Anon., *Ein gründliches und ohnpassionirtes Bedencken/ Was von deß Abtrinnigen Hans Caspari Scioppi blutdürstigen Buch [...] zuhalten [...]*, s.l. 1619. Eine ebenfalls auf Schoppe Bezug nehmendes, ausdrücklich zum Frieden mahnendes Bedenken schrieb dagegen der Pazifist Matthias Bernegger, vgl. Anon. [Matthias Bernegger], *Tuba Pacis, occenta Scioppiano belli sacri classico, Augsburg 1621*. Vgl. zu Bernegger Waltraud Foitzik, »Tuba pacis«. Matthias Bernegger und der Friedensgedanke des 17. Jahrhunderts, *Diss. Münster 1955*. Weitere Beispiele für das Lagerdenken, die vor allem die evangelischen Bündnisentscheidungen thematisierten: Anon., *Nothwendige Erinnerung/ wie hoch allen evangelischen Chur: fürsten und Ständen daran gelegen/ daß Sie bey diesem betrübten und gefährlichen Zustandt im Heiligen Reich/ Treweyferig zusammen halten [...]*, Mannheim 1622. Sowie Anon., *Deutliche und gründliche Außführung dreyer jetzo hochnötiger unnd gantz wichtiger Fragen [...]*, s.l. 1620.

224 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 11, unfoliert.

225 Vgl. Leyser, *Eine wichtige/ und in diesen gefährlichen Zeiten sehr nützliche Frag [...]*.

226 HHStA Wien, MEA, Religionssachen 11, unfoliert.

Die Diskreditierung der normativen Ordnung des Religionsfriedens

Neben der von vielen Seiten betriebenen Entwicklung fester konfessioneller Parteilogiken ist eine sehr viel grundsätzlichere und bedrohlichere Entwicklung zu beobachten. Axel Gotthard spricht davon, dass der Argwohn angesichts der Frage »an haereticis sit fides servanda« das konfessionell polarisierte Reich vor eine zusätzliche Herausforderung stellte: »Des lautstarken publizistischen Getöses um die Bindewirkung interkonfessioneller Abmachungen wegen drohte sich das für den Politikbetrieb unabdingbare Grundvertrauen in die Verlässlichkeit der Mitakteure zu verflüchtigen.«²²⁷ Tatsächlich verband sich das Vertrauen in die Bindewirkung interkonfessioneller Abmachungen mit dem Religionsfrieden. Die wichtigste Konsequenz all dieser Diskussionen ist daher die schleichende Diskreditierung der normativen Ordnung des Religionsfriedens. Sichtbar ist das an zwei Sonderformen der konfessionellen Polemik: an den sehr vereinzelt Appellen zur Einigkeit und an jenen Diskursen, die sich an der Frage abarbeiteten, woher im Reich das Misstrauen gekommen war, und die daher in gewisser Weise eine Geschichte des Misstrauens im Heiligen Römischen Reich konstruierten.

Ein Einheitsappell entlang der Idee des Vertrauens ist der protestantische, dabei doch irenisch argumentierende Diskurs eines Johann Cornelius von Fridensberg auf Wahrthfels von 1597, in dem Vertrauen, wie Schmidt schreibt, als »zentraler diskursorganisierender Begriff« auftauchte.²²⁸ Angesichts der ersten Bedrohung durch die Türken rief Fridensberg zu »getrewer vortrawlicher zusammensetzung« auf.²²⁹ Dazu sei es notwendig, die Ordnung des Reiches, wie sie im Religionsfrieden festgelegt war, aufrechtzuerhalten, jeden inneren Zwist abzuwehren und gegenseitiges Vertrauen herzustellen. »Dieses vertrauen vereinigte unnd verbunde die Stände unter einander die Affection und Gemüther wurden erfrischet/ ein jeder wurde mit Christlicher freydigkeit und Tapfferm Gemüht/ ihrer Mayestat zuspringen/ es würde gleich ein newes Licht angezündet/ unnd eine Sicherheit den Mißstrawenden gemacht werden.«²³⁰ Wurde hierin die politische Ordnung des Religionsfriedens noch einmal als eine normative Vertrauensordnung bekräftigt, so wird aus dem Diskurs zugleich deutlich, dass es akute Gründe gab, an deren Tragfähigkeit zu zweifeln. Ähnlich klang das in dem *Discursus Politicus* von 1620, in dem die Spaltung des Reiches in zwei Unionen beklagt wurde, weil man mit dem Religionsfrieden bereits eine einzelne, einheitsstiftende Union besitze:²³¹

227 Vgl. Gotthard, Fried, S. 72.

228 Vgl. Johann Cornelius von Fridensberg auf Wahrthfels, Discurs, Oder Bedencken vom jetzigen Ungerischen Kriegswesen/ wie eine beständige allgemeine Hülff/ und darunter eine Christliche vertrawligkeit anzustellen [...], s.l. 1597. Das Zitat: Schmidt, Vaterlandsliebe, S. 277.

229 Vgl. Fridensberg, Discurs, S. 5. Die politische Motivik von Einheit und Zerfall in den Türkenkriegsprojekten um 1600 analysiert Martin Disselkamp, *Discordia, Concordia. Zerfallsbewußtsein und Einheitsappelle in Türkenkriegsprojekten des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts*, in: *Daphnis* 31 (2002), S. 187–213.

230 Vgl. Fridensberg, Discurs, S. 12.

231 Vgl. Anon., *Discursus*, S. Cii.: »Weil wir dann allbereit einen solchen frieden im Reich haben/ unnd dadurch bißhero fried im Reich erhalten/ dabey sich jederman wol befunden/ so were es gar unvernünfftig gehandelt/ wann wir zuvor unser geliebtes Vaterland verderben/ und hernach erst die alten mittel wider herfür suchen unnd gebrauchen wolten.«

Hierbey ist wol in acht zuhaben/ daß diese Uniones aus einem lautern mißtrawen sich entsponnen/ dann man hat seithero auffgerichteten ReligionFriedens/ GOtt lob/ im Reich guten frieden unnd ruhe gehabt/ ist auch kein Standt von dem andern der Religion wegen im wenigsten beleidigt worden/ noch ist dennoch bey etlichen Ständen ein solche opinion eingewurtzelt/ als ob die Catholischen gefährlich practiquen vorhethen/ unnd willens weren/ die Lutheraner gänzlich zuverdilgen/ ja sie liessen sich auch den Religionfrieden davon wenig abhalten/ weil sie pro maxima hielten/ Quod Haereticis non sit servanda fides.²³²

In den Jahren nach 1608 erschienen zudem zahlreiche Analysen, die nach den Ursachen für den Zustand des Reiches fragten. Dahinter stand der Wunsch, »daß die alte Vertrawligkeit unter den gebornen Fürsten wiederumb in den schwang käme.«²³³ In einer Anzeige, woher die Uneinigkeiten kamen, wies ein anonym er Autor darauf hin, dass »der fürnembsten Stände Gemüther und verträwligkeit zugleich mit der Religion verändert worden« seien.²³⁴ Um das »hochschädlich mißvertrawen im Reich aufzuheben«, sei der Religionsfrieden geschlossen worden, der die »Richtschnur und Regel« des politischen Wesens im Reich gewesen sei. Doch habe man diese Regel und das darein gesetzte Vertrauen zu oft gebrochen, sodass die Stände »einem ungewissen Frieden nicht mehr trawen wolten.«²³⁵ Auch in den Ratsstuben mehrten sich die Stimmen, dass der Religionsfrieden eine »erclerung und verbesserung woll von notten hette«, wie es etwa 1594 in einem Gutachten hieß, damit alle »nachdenckliche unsicherheit« künftig verbleiben könne.²³⁶ Und ein lutherisches Gutachten des Jahres 1603 räsonierte, ob die Schuld an all der »nachdenckliche[n] unsicherheit« am Ende gar nicht den Papisten zuzumessen sei, sondern »es möchten einem nit unzeitig diese gedancken zufallen, es were villeicht die Schuld nicht den Papisten, sondern dem friden selbst zuzumeßen.«²³⁷

Traw, Schaw Wem

Der Diskurs um das hochschädliche Misstrauen im Reich und um einzelne konfessionelle und politische Loyalitäten begann sich nach 1608 auf Ebene der Druckschriften zunehmend zu verselbstständigen. In einer Mischung aus zusammengewürfelten Versatzstücken und

²³² Ebd.

²³³ Vgl. Anon., Vier bey diesem jetzigen Auffstande deß gantzen heiligen Römischen Reichs hoch nothwendige Fragen und discours [...], s.l. 1621, S. 15.

²³⁴ Anon., Kurtze doch gründtliche Anzieg und Unterricht Woher die Uneinigkeiten so heutigs tags im Römischen Reich schweben/ entsprungen/ und wem die Zerrüttung desselben zumessen sey, s.l. 1615, S. A2.

²³⁵ Ebd., S. D3. Unter anderem Titel erschien der Druck auch mit explizitem Verweis auf das »Mißtrawen« im Reich: Anon., Warhaffter kurtzer bericht/ wie/ wann/ und durch wen das H. Römische Reich/ Teutscher Nation, in jetzigen Zustandt und gefährliches Mißtrawen zwischen desselben Ständen gebracht worden, s.l. 1615.

²³⁶ Vgl. BayHStA München, Kasten blau 116/1d, Fol. 89–99, Gutachten des Licenciaten Johann Knauff von Rüdeshelm für den bevorstehenden Reichstag, datiert 1. Febr. 1594, hier Fol. 92 f.: »Darumb berurter religion friden einer Eyfferigen Christlichen erclerung und verbesserung woll von notten hette, darmit im heyligen Reich gutt vertrawen und einigkhait, welches gut vertrawen das end und scopus des religion fridens und fundament alles wolstands ist, bestendiglich gepflanzt und erhalten und also alle nachdenckliche unsicherheit gentzlich auffgehoben werden mocht.«

²³⁷ Vgl. BayHStA München, Kasten blau 276/6, Fol. 44–132, Deliberation des Caspar Heuchlin über den Zustand des Reiches und die Religionsbeschwerden, hier Fol. 59.

immer neuen argumentativen Absichten wurde Vertrauen – als Ideal und Utopie, in Form von Appellen, Klagen, Drohungen und Spott – zu einem zentralen Motiv im politischen Diskurs des Reiches. Eindrucksvoll konvergierten diese Themen und argumentativen Figuren in einer Gattung, die in den Jahren vor dem Krieg populär wurde. In immer neuen Varianten wurden ›Colloquien‹ vom Zustand des Reiches publiziert, in denen oft allegorische, jedenfalls fiktive Figuren eine Analyse der politischen Situation des Reiches unternahmen.²³⁸

In einem Colloquium, das 1614 anonym erschien, befragten der katholische Adam, der lutherische Abel und der calvinistische Cain einen Peregrinus, der angab, ein Ostindianer zu sein, über die politische Situation im Reich. Dieser meinte: Die Glieder des Reiches befänden sich in größtem Misstrauen gegeneinander.²³⁹ Adam ergänzte dieses Bild: Nachdem »newe Religionen bey uns eingerissen, ist zugleich ein verderbliches Mißstrawen den Gemüthern zugewachsen.«²⁴⁰ Bei dieser Sachlage nahm Peregrinus für die Katholiken Partei und wandte sich gegen die Calvinisten, durch die »kein Teutsches vertrauen gepflanzt werden« könne.²⁴¹ Dagegen die Lutheraner befand er für »redlich/ aufrichtig und vertrawlich«, doch zögerte er nicht, Abel vor dem Geist des Calvinismus zu warnen: »Ewer verträwligkeit und aufrichtiges Teutsches procediren verführet euch so wol als die Catholischen.«²⁴² Denn der Calvinismus habe, neben anderen schlechten Eigenschaften, auch diese: »Er ist betrieglich/ dann was er zusagt/ verbriefft/ versiegelt und mit Eydt bekräftiget/ daß gedenckt er am wenigsten zu halten.«²⁴³ Abel hakte nach: ob die Lutheraner von den Katholischen Anderes zu erwarten hätten? Peregrinus war sicher: Die Katholiken meinten es ebenso redlich wie die Lutheraner selbst. Wie aber, fragte erneut Abel, sei dann die missliche Lage zu beheben? Peregrinus gab zu, dass das Reich nur schwer zu Vertrauen geführt werden könne, doch war er um konkrete Ratschläge nicht verlegen. Wichtig sei, dass man sich im Reich redlich zusammensetze und gegen die calvinistischen Anschläge verteidige. Dem stehe freilich im Weg, dass die katholischen Stände untereinander in »Mißstrawen« stünden, auch dass »die Catholischen den Calvinisten zu viel vertrauen und nachgeben.«²⁴⁴ Ohne Nachsicht müsse man sich zusammentun und gegen die Calvinisten vorgehen. Hier warf Cain ein: Ob man nicht im Reich zu Einigkeit und einem »rechten Teutschen vertrauen« kommen könne, wenn

238 Nicht gedruckt, sondern offenbar handschriftlich zirkuliert wurde ein ›Colloquium rusticum de Statu Imperii der Lutherischen und Calvinischen gefährliche Anschläge wider kaiserliche Maj. und die Catholischen Reichs Stände‹. BayHStA München, Kasten blau 22/8.

239 »Schließlich darvon zu reden/ muß ich bekennen [...] daß dieweil ewer geliebtes Vatterland unnd dessen fürnembste Glieder sich vom Haupt Separiren, eins dem andern nachstellet/ unnd in höchstem Mißstrawen stehen/ daß es zu einem gemeinen Untergang genahet und sich frembden Potentaten/ die Ewre discordias gerne sehen [...] gleichsamb zum raub dargestellt«. Vgl. Anon., Colloquium oder Vertrewlichs Gespräch Peregrini, Adams, Abels und Cains, von jetzigem Zustand des Heiligen Römischen Reichs, s.l. 1614, S. Aiii.

240 Ebd., S. Aiii.

241 Ebd., S. B.

242 Ebd., S. B2.

243 Ebd.

244 Ebd., S. C2.

die Katholischen aufgaben, was die Evangelischen seit dem Religionsfrieden an Gütern eingezogen hatten, und man stattdessen einfach neue Verträge aufrichte? Peregrinus war anderer Ansicht:

Warlich Cain/ die Catholischen lassen sich nicht mehr anführen/ sie wissen wol wohin solche Consilia gericht/ nemblich den Calvinisten Thür unnd Thor zum ubrigen zueröffnen/ den sie numehr in schädliche erfahrung gebracht/ daß bey ewern Leuten keine Constitutiones, keine pacta, Brieff noch Siegel/ Verträg noch Gelöbten nicht gelten/ wie können sie dann zu newen verträgen verstehen/ oder denselben vertragen?²⁴⁵

Nicht um das Vertrauen der Katholiken, sondern um ihre Vertrauenswürdigkeit ging es in einer 1620 gedruckten *Conversation* zwischen zwei Studenten über die Frage, ob die Jesuiten an allen »Empörungen« im Reich und in Böhmen schuld waren.²⁴⁶ Einer der Studenten, ein Calvinist, warf den Jesuiten diese Dinge vor. Der andere, erzogen von Jesuiten, verteidigte sie vehement. So warf der Calvinist dem Katholiken vor, die Jesuiten lehrten, man sei Ketzern »nicht schuldig versprochne Glaub und Trauen zu halten«.²⁴⁷ Der Katholik gab zu, dass sich solche Behauptungen in den Drucken finden ließen, dass etwa David Paraeus dies dem Martin Becanus habe andichten wollen. Dies sei aber unwahr. »Die arme Jesuiter müssen halt alles gethan haben/ was wider die Uncatholischen geschrieben wird«.²⁴⁸ Überhaupt, fragte der Katholik kritisch, wie wolle denn der Calvinist das beweisen? Dieser antwortete, man werde solche Dinge kaum vergebens in den Druck geben, es werde schon etwas Wahres daran sein. »Secht wunder«, empörte sich darüber der Katholik, »wol ein schöne Prob. Es ist getruckt/ ergo. Es ist weit außkommen/ Ergo.«²⁴⁹ Tatsächlich seien das Lügen, Vertrauen sei ohnehin und ungeachtet eines Einflusses der Jesuiten im Verschwinden begriffen. Angesichts der Religionsspaltung müsse man sich nicht wundern,

wo unser Teutsche erbarkeit/ redlichkeit/ vertrewligkeit hinkommen und verschwunden sey. Vor Jahren sagten unsere Eltern/ ein Mann/ ein Mann/ ein Wort ein Wort. Ein Handstreich galte so vil/ wie 5 Sigel. Jetzt/ wann man schon Sigel und Ayd bricht/ so waist man die sach zuentschuldigen und zuverthädigen/ kein erbarkeit/ kein redligkeit/ kein Gesatz/ kein Brieff und Sigel/ kein Ayd thut kein Sach mehr gnugsam versichern.²⁵⁰

245 Ebd., S. C3. Vgl. daneben den Wiederabdruck des Colloquiums unter anderem Titel, Anon., Wunder Neue Zeitung Darinnen Ein wolmeinend und vertrawlich Colloquium oder Gespräch etlicher Personen von itzigen Zustande des Römischen Reichs begriffen [...], s.l. 1615.

246 Anon., Conversation zwischen zweyen Studenten/ einem Catholischen und Calvinisten. Ob die Jesuiter an allerley Empörungen/ so anjetzt im Römischen Reich/ und sonderlich auch an dem Auffstand in Böhem schuldig seyen? Gar lustig und nutzlich zu lesen, Prag 1620.

247 Vgl. ebd., S. 19.

248 Vgl. ebd., S. 20. Und weiter zitierte er – zum Beweis, dass diese Lehre nicht von den Jesuiten stammen könne – einen Vers, der älter war als der Jesuitenorden: »Frangenti fidem, fides frangatur eidem. Welcher vor Traw und Glauben bricht/ Dem halt man auch kein Ayd und Pflicht. Und wer vor Brieff und Siegel bricht/ Der klag nur nit/ er ist schon gericht.« Ebd.

249 Vgl. ebd., S. 9.

250 Vgl. ebd., S. 7.

Schließlich hatte in einem Druck von 1620 das ›Teutsche Vertrawen‹ selbst einen Auftritt.²⁵¹ Neben einem Kuhmelker, einem Seifensieder, einem Käskramer, einem Herrn Burland de Burlandis und der personifizierten Augsburgischen Konfession kam in dem Dialog über den Zustand des Reiches auch ein »Alter Dättel« vor. Von den anderen angesprochen, beklagte er sich über Alter und Krankheit. Als man ihn fragte, wer er denn sei, antwortete er: »Ich bin das alte Teutsch Vertrawen/ bit gar freundlich/ du wollest mich bei dir stille bekannt seyn lassen.« Im Verlauf des Gesprächs planten die Anwesenden den politischen Umsturz: Kaiser, Könige, Kurfürsten, Fürsten und Geistliche sollten zum Wohle des Reiches abgeschafft werden. Der alte Dättel, zwischenzeitlich eingeschlafen, erwachte an dieser Stelle:

O liebe Herrn/ liebe Herrn/ ich weiß nit wie mir ist ob mir getraumbt/ oder ob ich eygentlich gehört hab/ was in einem und anderm ewer vorhaben sey/ Ich bin das Teutsche Vertrawen/ und zwar das alte/ und will es auch bleiben/ als lang ich lebe/ sag derowegen Vertrewlich und gut Teutsch/ mit einem Wort/ daß ewer Rathschläg/ pur lautter Giff/ so nicht allen/ sondern euch selbst letztlich das Hertz abstossen wirdt.²⁵²

Verzweifelt pochte das teutsche Vertrauen auf die gottgegebene Ordnung und versuchte, die Herren von ihren Plänen abzubringen. Als seine Argumente nichts fruchteten, beklagte es sich, dass ihm nicht mehr der alte Respekt entgegengebracht werde. »Wie kanstu das sagen/«, widersprach man ihm, »auff allen Reichstägen unnd stattlichen Zusammenkunfften wirstu gebraucht/ man kan bey der Cantzley/ nicht wol ein stattliches Schreiben machen/ du bist darbey.«²⁵³ Doch das Vertrauen ließ sich nicht überzeugen:

Mit Feder und mit dem Maul/ legt man mir viel Ehr an/ aber im Hertzen helt man das Teutsch Vertrawen vor Einfalt. [...] ²⁵⁴

Bey so beschaffenen und je lenger he gefährlichen Laufften/ bleib ich wol nit in diese Welt/ dann wer ich bin/ das glaubt man nicht/ man ehret noch achtet man mein nit/ derowegen wil ich dieses [...] Kleydt gar hinab reissen/ und also dann ein Eynsiedel werden.²⁵⁵

Das allegorische ›Vertrawen‹ begab sich in die Einsiedelei und verließ das Reich. Ähnliches konstatierte damit der anonyme Autor für das ›tatsächliche‹ Vertrauen im Reich. Er tat dies gerade in jenen Jahren, als ›Vertrawen‹ in aller Munde war. Dabei erkannte er, dass man das ›Vertrawen‹ zwar »mit Feder und mit dem Maul« pries, es aber »im Hertzen« für Einfalt hielt. Dieses Schwinden von ›tatsächlichem‹ Vertrauen bei einer gleichzeitigen Hochkonjunktur des politischen Begriffes ›Vertrawen‹ trifft in der Tat besonders für die Jahre vor 1618 zu. Dieser Zusammenhang ist Gegenstand von Kapitel 7.

²⁵¹ Vgl. Anon., Colloquium oder Gespräch [...] von jetzigem der Christenheit Zustandt [...], s.l. 1620. Siehe auch den Abdruck einer Handschrift der Wiener Hofbibliothek, der offenbar die Vorlage für den Druck bildete. Vgl. Joseph Chmel, Die Handschriften der k. k. Hofbibliothek in Wien, Erster Band, Wien 1840, S. 259–281.

²⁵² Vgl. Anon., Colloquium, S. 24.

²⁵³ Vgl. ebd., S. 30.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Vgl. ebd., S. 32.

6. Kursächsische Vertrauenspolitik

Vertrauen ist eine Option. Bestimmte Regungen des Gemüts mögen die Entscheidung für Vertrauen oder für Misstrauen begünstigen, doch wird das Element der Entscheidung nie restlos getilgt, zumal nicht im Bereich des Politischen, wo die Gefühle durch den Filter der Ratsstuben sickern. Es kann daher kaum verwundern, dass Vertrauen bei unterschiedlichen Akteuren nicht im selben Maße Berücksichtigung findet, denn immer besteht die Möglichkeit, dass andere Faktoren das Handeln zwingender bestimmen. Jeder Fürst folgt anderer Rason. Wer es aber gewohnt ist, die Konsequenzen seines Handelns im Licht des Faktors Vertrauen zu betrachten, der wird in der Entscheidung für bestimmte Handlungsoptionen und in deren Rechtfertigung mit Ansichten argumentieren, die an diesen Gedanken anknüpfen. Die Vielseitigkeit des Vertrauens entwickelt dann eine hohe Anziehungskraft: Es beruhigt und deeskaliert, es verzögert, es rechtfertigt das Zaudern und es stellt die Passivität und die Duldung unter ein hohes Ideal. Konsequentermaßen betrieben, bleibt es nicht allein Chiffre für andere Handlungsformen, sondern wird zum politischen Stil eigenen Rechts.

Dieses Kapitel widmet sich der vielfach bereits berührten Reichspolitik Kursachsens im Konfessionellen Zeitalter. In auffälliger Klarheit kommt das Ideal politischen Vertrauens in dieser Politik über mehrere Generationen hinweg sowohl diskursiv als auch praktisch zum Ausdruck. Der Grund dafür ist, so die grundlegende These, Kurfürst August von Sachsen. Seine charakterliche Disposition wie auch sein persönliches Umfeld offenbaren eine hohe Sensibilität für das Thema Vertrauen. Diese Prägung überträgt August in die Sprache und den Stil seiner Reichspolitik. Dass diese persönliche Prägung mit seinem Tod nicht verschwindet, hat keine metaphysischen Gründe: Je mehr seine Nachfolger das politische Geschäft den Räten überlassen, desto stärker sind diese auf der Suche nach Vorgaben, die sie schließlich nicht mehr bei ihrem Fürsten, sondern in seinem Archiv finden. In der Orientierung an der augusteischen Ausprägung der Reichspolitik bleibt Kursachsen so auch im Zeichen schärferer Töne – nach 1600 – ein Bürge der Stabilität, was sich in aller Deutlichkeit im Versuch der Erneuerung des Religionsfriedens auf dem Reichstag 1608 zeigt. Unglücklicherweise wird dieser letzte Versuch, Vertrauen gezielt und reichsöffentlich zu affirmieren, am Ende zu einer augenfälligen Demonstration des Misstrauens.

6.1. Stil und Semantik kursächsischer Reichspolitik 1553–1586

Die Regierungszeit Kurfürst Augusts war trotz der steigenden Komplexität des politischen Geschäfts in vielen Bereichen eine Zeit persönlichen Regiments. Dieser Umstand erlaubt es, von der Übertragung persönlicher charakterlicher Dispositionen in die Sprache und den Stil der kursächsischen Reichspolitik auszugehen. Ein wichtiges Element ist in dieser Hinsicht Augusts durchgängig erkennbare Sensibilität für Vertrauen und Misstrauen als Bedingungen des politischen Verkehrs des Fürsten mit seinen Räten wie auch der Fürsten untereinander. Auch wenn nicht restlos zu klären ist, woher diese persönliche Disposition rührte, so lässt sich doch zeigen, dass August sein persönliches Regiment nach der Maßgabe der Herstellung und Erhaltung wechselseitigen Vertrauens gestaltete. Bester Beleg dafür ist das Verhältnis zu seinen Räten. Zeitgleich prägte August die kursächsische Reichspolitik durch die Orientierung an Vertrauen als dezidiert politischem Ideal. Die häufig diskursive Inanspruchnahme von ›Vertrauen‹ im Zuge politischer Verhandlungen und Briefwechsel korrespondierte dabei mit einer Reihe von reichspolitischen Handlungsweisen, denen August eine vertrauensbildende Funktion zuschrieb. Vorbild und Richtlinie dieser Handlungen blieb über den gesamten Zeitraum der Augsburger Religionsfrieden mit seinem Ideal konfessioneller Neutralität. Im Ergebnis lässt sich die kursächsische Reichspolitik als kohärenter Handlungsrahmen beschreiben, der ganz wesentlich von der Idee des Vertrauens geprägt war. Zugleich sorgte die maßgebliche Rolle Kursachsens im Reich dafür, dass das politische Ideal ›Vertrauen‹ sukzessive in die politische Sprache des Reiches übernommen wurde.

Persönliche Prägungen und Ideale

Die kursächsische Reichspolitik unter August ist gut erforscht, lediglich eine Gesamtschau, die die zahlreichen Facetten zueinander in Beziehung setzte, steht noch aus.¹ Allenthalben finden sich Behandlungen politischer Beziehungen Kursachsens innerhalb des Reiches² wie zu ausländischen Mächten.³ Auch einzelne Aspekte oder Abschnitte der kursächsischen

¹ Sie kann selbstverständlich auch in diesem Rahmen nicht geleistet werden und bleibt vorerst Desiderat. In Form einer Absichtserklärung lediglich Jens Bruning, *Die kursächsische Reichspolitik zwischen Augsburger Religionsfrieden und Dreißigjährigem Krieg – nur reichspatriotisch und kaisertreu?*, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 81–94.

² Vgl. die Beiträge von Eike Wolgast, Jens E. Olesen, Manfred Rudersdorf, Volker Leppin und Jens Bruning zu den kurpfälzischen, dänischen, hessischen und ernestinischen Beziehungen Kursachsens, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007. Leider fehlen Aufarbeitungen der Beziehungen nach München und Wien, die angesichts der engen Vernetzung der Höfe Albrechts V., Maximilians II. und Augusts ein dringendes Desiderat sind.

³ Vgl. Fröbe, *Kurfürst August. Johannes Trefftz, Kursachsen und Frankreich 1552–1557*, Diss. Leipzig 1891. Johannes Schulze, *Die politischen Beziehungen des Kurfürsten August von Sachsen zur Königin Elisabeth von England (1549–1586)*, Diss. Leipzig 1911.

Reichspolitik fanden bereits im 19. Jahrhundert Berücksichtigung.⁴ August selbst ist, soweit dies reichspolitische Zusammenhänge betrifft, ebenfalls gut erforscht.⁵ Kritisch lässt sich aber anmerken, dass die tatsächliche Beteiligung Augusts an den politischen Maßnahmen des Kurfürstentums nicht immer trennscharf herausgearbeitet wurde, diese Maßnahmen also vielfach als direkte Einflussnahme und Willensvollstreckung des Kurfürsten gewertet wurden, ohne die Strukturen zu berücksichtigen, die an der politischen Willensbildung jeweils beteiligt waren.⁶ Es entspricht diesem Bild, dass auch die zentralen Ratsgremien des Fürstentums hinsichtlich ihrer Geschichte und Funktion nur in Teilen untersucht sind.⁷ Vereinzelt Hinweise auf die Geschichte der Regierungsräte finden sich aber in den Untersuchungen über die Umstrukturierung des Geheimen Rates nach der Krise

4 Vgl. etwa Ludwig Schwabe, *Kursachsen und die Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden*, in: NASG 10 (1889), S. 216–303. Gustav Wolf, *Kursächsische Politik 1568–1570*, in: NASG 12 (1891), S. 27–63. Ders., *Kurfürst August und die Anfänge des niederländischen Aufstands*, in: NASG 14 (1893), S. 34–77. Ders., *Die Anfänge der Regierung des Kurfürsten August*, in: NASG 17 (1896), S. 304–357. Auch die Folgebände enthalten aus dem Archiv geschöpfte Facetten kursächsischer Politik im betreffenden Zeitraum. Vgl. auch Otto Fürsen, *Ein wichtiges Jahrzehnt kursächsischer Reichspolitik (1576–1586)*, Sonderburg 1908.

5 Dazu hat zuletzt Jens Bruning beigetragen, vgl. ders., *Landesvater oder Reichspolitiker? Kurfürst August von Sachsen und sein Regiment in Dresden 1553–1586*, in: Manfred Hettling / Uwe Schirmer / Susanne Schötz (Hg.), *Figuren und Strukturen. Historische Essays für Helmut Zwahr zum 65. Geburtstag*, München 2002, S. 205–224. Ders., *Caspar Peucer und Kurfürst August. Grundlinien kursächsischer Reichs- und Konfessionspolitik nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555–1586)*, in: Hans-Peter Hasse / Günther Wartenberg (Hg.), *Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter*, Leipzig 2004, S. 157–174. Ders., *Joachim Camerarius und die kursächsische Reichs- und Konfessionspolitik nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555–1574)*, in: Rainer Kößling / Günther Wartenberg (Hg.), *Joachim Camerarius*, Tübingen 2003, S. 79–95. Ders., *August (1553–1586)*, in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), *Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089–1918*, München 2004, S. 110–125. Daneben ist auch die auf die innere Ausgestaltung des Fürstentums gerichtete Politik Augusts schon früh intensiv thematisiert worden, vgl. etwa Johannes Falke, *Die Geschichte des Kurfürsten August von Sachsen in volkswirtschaftlicher Beziehung*, Leipzig 1868.

6 Auch Bruning verweist am Rande auf dieses Problem, etwa in ders., *Landesvater*, hier S. 213f.

7 Gut untersucht sind die kursächsische und die landständische Finanzverwaltung sowie das zuständige Obersteuerkollegium, vgl. Uwe Schirmer, *Kursächsische Staatsfinanzen (1456–1656). Strukturen, Verfassung, Funktionseliten*, Leipzig 2006. Sowie knapper ders., *Die Finanzen im Kurfürstentum Sachsen (1553–1586)*, in: Friedrich Edelmayer / Maximilian Lanzinner / Peter Rauscher (Hg.), *Finanzen und Herrschaft. Materielle Grundlagen fürstlicher Politik in den habsburgischen Ländern und im Heiligen Römischen Reich im 16. Jahrhundert*, Wien/München 2003, S. 143–185. Auch die kursächsische Justizverwaltung ist seitens der Kriminalitätsforschung gut untersucht, etwa bei Ulrike Ludwig, *Das Herz der Justitia. Gestaltungspotentiale territorialer Herrschaft in der Strafrechts- und Gnadenpraxis am Beispiel Kursachsens 1548–1648*, Konstanz 2008. Hinsichtlich der zentralen politischen Gremien muss nach wie vor auf ältere Arbeiten oder Aufsatzpublikationen zurückgegriffen werden, u. a. Reinhard Kluge, *Fürst, Kammer und Geheimer Rat in Kursachsen von der Mitte des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts*, Diss. Leipzig 1960. Hellmut Kretzschmar, *Die Anfänge des Geheimen Rates in Sachsen*, in: Werner Emmerich (Hg.), *Von Land und Kultur. Beiträge zur Geschichte des mitteldeutschen Ostens*, Leipzig 1937, S. 184–202. Werner Ohnsorge, *Zur Entstehung und Geschichte der Geheimen Kammerkanzlei im albertinischen Kursachsen*, in: NASG 61 (1940), S. 158–215. Ders., *Die Verwaltungsreform unter Christian I. Ein Beitrag zur Geschichte der zentralen Behördenbildung Kursachsens im 16. Jahrhundert*, in: NASG 63 (1942), S. 26–80. Daneben etliche kleinere Beiträge von Karlheinz Blaschke, *Die kursächsische Landesregierung*, in: ders., *Beiträge zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte Sachsens. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig 2002, S. 349–364, und ders., *Die Anfänge der kursächsischen Zentralverwaltung im 16. Jahrhundert*, ebd., S. 513–526. Mit wertvollen Hinweisen auch Johannes Herrmann, *Die albertinischen Kurfürsten und ihre Räte im 16. Jahrhundert*, in: Jung-hans (Hg.), *Kurfürsten*, S. 239–262. Grundlegend für die Entwicklung im 17. Jahrhundert neuerdings Christian Heinker, *Die Bürde des Amtes – die Würde des Titels. Der kursächsische Geheimer Rat im 17. Jahrhundert*, Leipzig 2015. Für das 16. Jahrhundert verbleibt die Arbeit auf dem Stand der genannten älteren Literatur.

von 1574.⁸ Aus den verfügbaren Hinweisen lässt sich dabei schließen, dass August, je nach Zeitabschnitt in unterschiedlichem Maße, die Fäden seiner Regierung selbst in der Hand hielt und durch eigenes Brief- und Aktenstudium die Kontrolle über eine Vielzahl von Entscheidungsprozessen ausübte. Wenig Klarheit herrscht aber über die Biographie Augusts jenseits der Reichspolitik. Zwar bieten die Biographien seines Bruders Moritz und seiner Ehefrau Anna von Sachsen eine Vielzahl von Hinweisen auf die politische Persönlichkeit Augusts, doch existiert bislang keine Biographie, die auch die Jugend Augusts bewusst mit in den Blick nimmt.⁹ So fehlt unter anderem eine Untersuchung seiner Erziehung, die ihn für einige Zeit mit dem späteren Kaiser Maximilian II. und dem späteren bayerischen Herzog Albrecht V. am Hofe Ferdinands I. in Innsbruck zusammenführte.¹⁰ Trotz guter Überlieferungssituation besteht damit über wichtige Phasen der Prägung des politischen Profils Augusts nach wie vor Unklarheit.¹¹

Weitgehender Konsens besteht aber über den Stil der kursächsischen Reichspolitik unter seinem Regiment, der, mangels klarer Bekenntnisse zu expliziten Leitlinien, an der Summe seiner politischen Entscheidungen abgelesen werden kann.¹² Für seine Regierungszeit ergibt sich das Bild eines kaisertreuen, reichspatriotischen Stils, der konfessionellen Verschärfungen unaufgeregt, doch gezielt die Spitze nahm und dessen letzte Ratio das Festhalten an der Errungenschaft des Augsburger Religionsfriedens blieb.¹³ Diese primär

8 Vgl. Robert Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570–74 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter. Aus den Quellen des königlichen Hauptstaatsarchivs zu Dresden, Leipzig 1866. August Kluckhohn, Der Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen 1574, in: *HZ* 18 (1867), S. 77–127. Ernst Koch, Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren, in: Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der ›Zweiten Reformation‹*, Gütersloh 1986, S. 60–77. Robert Kolb, *Dynamics of Party Conflict in the Saxon Late Reformation. Gnesio-Lutherans vs. Philippists*, in: Herman J. Selderhuis / Martin Leiner / Volker Leppin (Hg.), *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*, Göttingen 2013, S. 151–167. Hans-Peter Hasse, *Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569–1575*, Leipzig 2000.

9 Wichtige Klärungen zur Biographie Augusts bei Hasse, *Zensur*, S. 214–250, hier jedoch mit Fokus auf die Frage der Bücher- und Religionspolitik. Daneben vereinzelt Hinweise bei Keller, *Kurfürstin*, sowie Karlheinz Blaschke (Hg.), *Moritz von Sachsen. Ein Fürst der Reformationszeit zwischen Territorium und Reich*, Leipzig 2007.

10 Vgl. zur Beziehung zwischen August, Albrecht und Maximilian auch Kapitel 4.2. Zur Erziehung Augusts lediglich F. Joël, *Herzog August von Sachsen bis zur Erlangung der Kurwürde*, in: *NASG* 19 (1898), S. 116–153 und S. 244–291. Die Erziehung sächsischer Fürstensöhne in Innsbruck hat im Übrigen Tradition. Augusts Bruder Severin war in Innsbruck erzogen worden, dort jedoch unter unklaren Umständen verstorben. Vgl. Romedio Schmitz-Esser und Robert Rebitsch, *Herzog Severin von Sachsen. Aufenthalt und Tod eines jungen Sachsenherzogs in Tirol*, in: *Tiroler Heimat. Jahrbuch für Geschichte und Volkskunde* 69 (2005), S. 121–142.

11 Vgl. zur Überlieferungssituation Wieland Held, *Die politische Korrespondenz des sächsischen Kurfürsten August (1553–1586)*. Ein Editionsdesiderat, in: *NASG* 70 (1999), S. 237–244. Sowie Guntram Martin, *Die Archivalien der Kurfürsten August, Christian I., Christian II. und Johann Georg I. bis 1618 und ihre Edition*, in: Jung-hans (Hg.), *Kurfürsten*, S. 139–148.

12 Worauf Jens Bruning hinweist, etwa ders., *Camerarius*, S. 93. Bruning bemängelt das Fehlen einschlägiger Stellungnahmen, die das »geistige Fundament« der politischen Aktivität Kursachsens erläutern würden. Dass es Denkschriften der Art, wie sie bspw. Schwendi für Maximilian II. verfasste, für August nicht gab, kann aber auch als Hinweis auf den persönlichen Einfluss Augusts auf seine Reichspolitik gewertet werden: Solange er sich seiner Grundsätze sicher war, bestand keine Notwendigkeit, sie schriftlich darzulegen.

13 So das Bild der Forschung, das bereits Gustav Wolf und Moriz Ritter gezeichnet hatten und das zuletzt Jens Bruning aktualisiert hat. Bruning weist darauf hin, dass die ältere Forschung mit diesem Bild richtig lag, aber die Bewertung der kursächsischen Politik deutlich positiver an. Vgl. etwa Bruning, *Reichspolitik*, S. 81–94.

auf das Reich zielenden Prinzipien waren gepaart mit einer erfolgreichen Hauspolitik, die auf die Abrundung des Territoriums, den Erhalt der albertinischen Kurwürde und die Festigung der Führungsposition unter den lutherischen Reichsständen zielte.¹⁴ In Abgrenzung zur älteren Literatur, die die erwähnten reichspolitischen Positionen oft als Ausdruck von Schwäche und Passivität wertete, wurde zuletzt der Aufwand betont, mit dem diese Zielsetzungen verfolgt wurden, sowie der Beitrag hervorgehoben, den sie für die Stabilität des Reiches und die Friedenssicherung erbrachten. Weit entfernt, diese grundlegende Einschätzung korrigieren zu wollen, bilden die folgenden Ausführungen den Versuch, den Erklärungen nach den Motiven und den unausgesprochenen Zielsetzungen der augusteischen Reichspolitik einen wichtigen und bislang nicht beachteten Aspekt hinzuzufügen. Der Weg dazu führt über die politische Persönlichkeit Augusts.

Gemeinsamer Nenner vieler älterer wie neuerer Einschätzungen zu Augusts Charakter ist eine ausgeprägte Neigung zu Misstrauen, Eigensinn und Jähzorn.¹⁵ In der Tat deckt sich dies mit der Ansicht etlicher Zeitgenossen. Kaiser Maximilian II. und Herzog Albrecht V. von Bayern, zwei Menschen, die August gut kannten, waren sich einig, dass dieser einen ausgeprägten Eigensinn pflegte. Albrecht schrieb einmal: »So khennen Mayt. den mann selbs, wissen das er zuzeiten ain khopf hat der sein ist.«¹⁶ Tatsächlich wurde August häufig von einem jähem Argwohn erfasst, der auch befreundete Fürsten nicht ausschloss. Im April 1556 mutmaßte er aufgrund eines Berichts einer »glaubwürdige[n]« Person, dass König Maximilian zusammen mit dem Mainzer Erzbischof eine »haimbliche listige Practica« vorhabe, die auf die Einnahme der Stadt Erfurt abziele.¹⁷ Ausführlich beschäftigte er sich damit, wie man Genaueres über diese Praktik erfahren könne und wie sich ihrer am Besten zu erwehren war. Diese Neigung zu einer argwöhnischen und vorsichtigen Reaktion ist typisch für Augusts politische Haltung, doch tritt dieses Motiv durchaus nicht nur im negativen Sinne hervor: Haftete die Neigung zu jähem Argwohn und Misstrauen an August wie ein Makel, so zeigte er doch andersherum eine besondere Aufmerksamkeit für Vertrauen als einen politischen Wert. Auch dies spiegelt sich vereinzelt in der Wahrnehmung durch Zeitgenossen. Erstenberger, Autor der *Autonomia* und gewiss kein Freund der Lutheraner, hielt August von Sachsen »fur so teutsch und aufrichtig, das I. Ch. Gn. dasjenig, was sie einmall wolbedechtig bewilligt, nicht werden zuruck gen«.¹⁸

¹⁴ Um diese Aspekte hat sich vor allem die Arbeit von Thomas Ott verdient gemacht, vgl. ders., Präzedenz. Mit den Chiffren Präzedenz und Nachbarschaft konzentriert sich Ott vor allem auf die Sessionspolitik auf den Reichstagen und das sächsische Erbeinungswesen.

¹⁵ Vgl. in diesem Sinne den Artikel von August Kluckhohn in der ADB, Band 1, Leipzig 1875, S. 674–680, sowie ganz explizit den Artikel von Jens Bruning in der Sächsischen Biografie, hrsg. vom Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V., bearb. von Martina Schattkowsky. Ähnlich Kretzschmar, Anfänge, hier S. 189.

¹⁶ Vgl. BayHStA München, Kasten schwarz 6963, unfoliert, Albrecht an Maximilian am 29. Mai 1576.

¹⁷ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8499/4, Fol. 12, August an seine Räte am 25. April 1556.

¹⁸ Vgl. Bezold, Briefe II, Nr. 303, S. 236.

Daneben zeigen einzelne Aussagen Augusts, dass er sich der Bedeutung von Vertrauen und Glaubwürdigkeit (›Trauen und Glauben‹) für seine eigene Person und die damit verbundene fürstliche Ehre besonders bewusst war. So schrieb er, dass »ich [= August, H.Z.] aber mir nicht nachsagen will lassen das ich meynen thrauen und glauben nicht halte«. ¹⁹ Es ist nicht auszuschließen, dass er das Ideal in seiner Erziehung verinnerlicht hatte und ihm nachzuleben trachtete. Auch in der Reichspolitik vertrat er den Standpunkt, dass Vertrauen eine wichtige Voraussetzung jeglicher Politik war. So schrieb er an Maximilian II., dass »nicht müglich, das die weldt, und dero Regimente bestehen können, wan geschworene Eide nicht gehalten, traw und glaube hindan gesetzt wird«. ²⁰ Augusts gesamte Korrespondenz ist durchdrungen von einem bewussten und reflektierten Einsatz von ›Vertrauen‹ und verwandten Begriffen; und im Rahmen seiner politischen Korrespondenz pflegte er ganz gezielt das Ideal ›guter Correspondentz‹. Durchgängig taucht dabei das Motiv auf, durch eigenes Handeln keine »ursach« zu »mißtrawen« geben zu wollen. ²¹ Und immer wieder findet sich in seinen Briefen die eigenhändig eingeflochtene Bitte, »keynen mistrauen in mich [zu] setzen« und jederzeit zu glauben, dass er »aufrichtig und redlich handeln« wolle. ²²

Wie persönlich diese Beschäftigung mit dem Thema Vertrauen in politischen Fragen für August war, offenbart ein Blick in die sogenannten ›Punktierbücher‹ Augusts. ²³ Diese Bücher waren Teil einer prognostischen Technik, die August nutzte, um sich in wichtigen Fragen seiner Entscheidungen zu versichern. Zwar wird betont, dass dies ein willkürliches Verfahren war, mit dem sich die gewünschte Antwort leicht herbeideuten ließ. Aufschlussreich ist diese Technik trotz allem: Zum einen betrieb August diese Tätigkeit eigenhändig, zum anderen sind aus den 1570er Jahren eine große Zahl politischer Fragen überliefert, die einen detaillierten Einblick in das Gemüt des Fürsten erlauben. ²⁴ Verschiedentlich brachte August hier auch sein Interesse an Vertrauensfragen ein. So offenbaren die »Fragestück einen krieg zwischen zweyen Potentaten betreffende«, dass Vertrauen, wenn es nach August ging, eine prominente Rolle sowohl am Beginn eines möglichen Krieges wie auch zu dessen Beendigung spielte. Stets ging es hier darum, welcher der Potentaten »ursach zu einem mißtrawen geben« werde und wer dagegen »mit dem andern vertrawliche gutte Correspondentz unnd rechte wahre freundschaftt haltenn« werde. ²⁵

¹⁹ Vgl. SächsHStA Dresden, Copial 350, Fol. 5.

²⁰ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8499/7, August an Maximilian am 29. Dez. 1572 (Konzept), Fol. 263.

²¹ Vgl. stellvertretend SächsHStA Dresden, Loc. 8499/4, Fol. 100, August an einen seiner Räte, ohne Datum.

²² Das Beispiel stammt aus einem eigenhändigen Briefkonzept an Kurfürst Daniel v. Mainz, das undatiert ist, aber aufgrund des Kontextes wohl ins Jahr 1574 fällt. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10674/10, unfoliert.

²³ Vgl. Otto Richter, Die Punktierbücher des Kurfürsten August von Sachsen, in: Forschungen zur Deutschen Geschichte 20 (1880), S. 15–35, sowie Hasse, Zensur, S. 228–234. Zum Hof allgemein Claudia Brosseder, Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen, Berlin 2004. Vgl. auch Ulrike Ludwig, Hellsichtige Entscheidungen. Kurfürst August von Sachsen (1526–1586) und die Geomantie als Strategie im politischen Alltagsgeschäft, in: Archiv für Kulturgeschichte 97 (2015), S. 109–127.

²⁴ Die Dresdner SLUB beherbergt etliche Bände mit geomantischen Übungen des Kurfürsten, die teilweise eigenhändig abgefasst sind. Dazu gehören auch lange formularartige Fragelisten und Sprichwortsammlungen. Interessant sind, neben den nachfolgend zitierten, insbesondere die Handschriften Mrcs.N.12 und Mrcs.K.19.

²⁵ Vgl. SLUB Dresden, Mrcs.N.37, Fol. 2 und Fol. 5.

Konkreter als in diesen theoretischen Fragstücken kam die Bedeutung von Vertrauen in jenen Fragen zum Ausdruck, die August in den 1570er Jahren tageweise in seine Punktierbücher eintrug. Am 26. Oktober 1576 fragte er, was der kürzlich angelangte Bote Rudolfs II. anbringen werde. Die punktierte Zahl gab August zu erkennen, dass der Bote des Kaisers Erbietungen referieren werde, »gute und stette freundschaft mitt mir zu haltten«. Da aber die punktierte Figur keine »bestendyge, sundern eyne zweyffelhafte figur ist, so ist auch so gar gros vortrauen nichtt darauff zu setzen«. ²⁶ Offenbar hegte August gegen Kaiser Rudolf einen Argwohn, der durch die Geomantie bestätigt wurde. Dabei war es freilich nicht die Figur, die ihn zwang, die Sache unter den Vorzeichen des Vertrauens zu sehen. Es war August, der sich entschied, so zu urteilen. Und die Punktierbücher offenbarten noch einen weiteren Bereich, in dem August auf das Thema Vertrauen achtete: das Verhältnis zu seinen Räten. Im Umfeld des Regensburger Reichstages 1576 fragte er, ob ihm die Leute, von denen er an diesem Tag Briefe erhalten hatte, schädlich sein würden. Die punktierte Figur ließ ihn schließen, dass die besagten Leute ihm nicht schaden wollten. Dennoch fügte er mit eigener Hand hinzu: »doch ist ihnen vonn wegen Ihres Calvinischen schlangen giftes nycttes zuvorthrawn, und auffß beste vor in vorzusehenn vonnotten«. ²⁷ Und am 18. August 1576 fragte er: »Soll ich gleuben was mir dye Rette schreybenn«? ²⁸ Zwar lautete die Antwort Ja, doch zeigt bereits die Frage den Argwohn gegenüber den Räten. Tatsächlich belegt eine kurze Betrachtung der Geschichte des Geheimen Rates, wie sehr August hier vom Gedanken eines notwendigen Vertrauens und eines stets möglichen Misstrauens geleitet war.

Im Gewand eines »politischen Testaments« hatte der kursächsische Jurist Melchior von Osse dem jungen Kurfürsten August 1555 einen Regentenspiegel an die Hand gegeben, in dem er die rechte, am Gemeinnutz orientierte Ausgestaltung des Regiments diskutierte. ²⁹ Darunter fanden sich Ratschläge zur Gestaltung der fürstlichen Ratsgremien. Jedes Herrn »notdorft« sei es, den Hofrat mit frommen und redlichen Leuten in genügender Anzahl zu besetzen. Doch gebe es Dinge, die »ein solche stille und vorschwigeneit erfordern«, dass darauf zu achten sei, nicht zu viele Leute zu diesen Angelegenheiten zu ziehen. Der Herr solle dann aus dem weiten Rat eine, drei, maximal aber vier Personen auswählen und mit ihnen einen engeren Rat bilden. Neben den üblichen Qualitäten müssten diese Räte verschwiegen sein. Daran solle der Herr diese Räte oft erinnern, und, »do nicht glauben gehalten, denjenigen, von dem gehaimde sachen auskommen, mit fleiße erkunde[n] und andern zu abscheu hertiglichst strafe[n]«. Es sei dem Herrn aber nicht zu verdenken, wenn er einem, zu dem er ein »sonderlich vortrauen hat«, sein Gemüt besonders eröffne. Zugleich dürfe er sich in seinen geheimen Sachen nicht auf einen Einzelnen verlassen, denn dadurch gerate er in Abhängigkeit. Diese Abhängigkeit sei gefährlich, nicht zuletzt

²⁶ Vgl. SLUB Dresden, Msc.K.20, Fol. 21, eigenhändige Punktierung Augusts.

²⁷ Vgl. SLUB Dresden, Msc.K.338, Fol. 12, eigenhändige Punktierung Augusts.

²⁸ Vgl. SLUB Dresden, Msc.K.20, Fol. 3.

²⁹ Vgl. zu Osse zuletzt Reiner Groß, Das »Politische Testament« des Melchior von Osse 1555/56 und die kursächsische Wirtschaftspolitik, in: Junghans (Hg.), Kurfürsten, S. 127–138.

wegen der Möglichkeit des Verrats.³⁰ So wies Osse an anderer Stelle darauf hin, dass man sich vor Treulosen und Heuchlern in Acht zu nehmen habe, die wider besseres Wissen Ratschläge erteilten, um des Herrn Gunst zu erlangen.³¹ Gerade weil der Fürst zu seinen Räten Vertrauen haben müsse, biete sich daher die kollegiale Organisation des engeren Rates an, statt sich in geheimen Sachen auf eine einzelne Person zu stützen.

Kurfürst August scheint diese Ratschläge in seinen ersten Regierungsjahren nicht berücksichtigt zu haben. Von seinem Bruder Moritz hatte August das Personal der Hofräte weitgehend übernommen und nur kleinere Änderungen vollzogen.³² Während er die Justiz und die innere Verwaltung des Kurfürstentums den Ratsgremien der Landesregierung (Hofrat und Kanzlei) unter dem Kanzler Hieronymus Kiesewetter zuwies – nicht ohne selbst nach Möglichkeit prüfend einzugreifen –, zog er die finanz- und außenpolitischen Entscheidungen in seine unmittelbare Umgebung, die sogenannte ›geheime Sphäre‹. Bis 1563 wurde dieser Bereich sowohl durch die eigene intensive Arbeit Augusts sowie unter Heranziehung der Kammerräte Hans von Ponickau (für die Finanzen) und – führend hinsichtlich der Fürstensachen und der Außenbeziehungen – Ulrich Mordeisen versehen; eine vertraute Stellung hatte zudem der Kammersekretär Hans Jenitz, der den allfälligen Schriftverkehr besorgte.³³ Selbst Mordeisen war aber nicht in alle Belange eingeweiht, viele Geschäfte erledigte August mit Jenitz direkt aus seiner Schreibstube heraus, wo er die wichtigsten Akten und Briefe in einer Truhe unter Verschluss hielt.³⁴ Trotz intensiver Bemühung gelang es dem Fürsten aber immer weniger, die Geschäfte vollständig in eigener Verantwortung zu führen, zunehmend verließ er sich auf eine Anzahl weiterer Hofräte.³⁵ Dadurch erreichte in den 1560er Jahren Georg Craco eine führende Position

30 Vgl. Hecker, *Schriften*, S. 361 f. »Es ist auch ein her des nicht zu vordenken, daß er aus dem engen rat ein vortrefflichen man zu sich zihe, zu dem er von wegen seiner treu, geschicklichkeit und redlichen wandels ein sonderlich vortrauen hat, mit dem der her teglich von allen seinen sachen, ehr die in rat gibt, vortreulich reden möge. Doch soll ein her keinswegs sein gemute also ein solche einzele person werden, daß er im allein fulgen, alles was er reder aber tut, gut sein lassen«.

31 Ebd., S. 368 f.

32 Uwe Schirmer, *Der ernestinische und albertinische Landadel in der Zentralverwaltung der Kurfürsten und Herzöge von Sachsen (1525–1586)*, in: Martina Schattkowsky (Hg.), *Die Familie von Büнау. Adelherrschaften in Sachsen und Böhmen vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Leipzig 2008, S. 191–214, hier S. 203 f.

33 Zu Hans Jenitz bei Hasse, *Zensur*, S. 271–278. Hasse schätzt die Bedeutung Jenitz' hoch ein: Da der Kurfürst sich nicht ständig in Begleitung seiner Hofräte befand, musste der Verkehr mit den Räten schriftlich vor sich gehen. Dazu war ein vertrauter Kammersekretär – Jenitz – unentbehrlich. Mehr als andere musste Jenitz daher die geheimsten Anliegen und Projekte des Fürsten kennen. Unter anderem verwaltete er sein »Geheimes Archiv«, ebd., S. 273. Auch bei der Kurfürstin Anna stand er in hohem Ansehen, ebd. In den letzten Jahren Augusts erhielt er sogar den Namensstempel Augusts, mit dem er fortan selbstständig die Briefe des alternden Kurfürsten zeichnen konnte – eine außerordentliche Vertrauensstellung. Vgl. Ohnsorge, *Entstehung*, hier S. 173.

34 Vgl. Ohnsorge, *Entstehung*, hier S. 171 f.

35 Aus der Zeit kurz nach Übernahme der Regierung ist ein eigenhändiges Dokument Augusts überliefert, das sowohl den Willen Augusts zu einem persönlichen Regiment als auch die strukturelle Überforderung mit all den neuen Regierungsaufgaben zum Ausdruck bringt. Das Memorial, das Werner Ohnsorge auf Anfang 1555 datiert, gibt vor allem der Überforderung Augusts Ausdruck: »So kan ich auch der teglichen mühe und uberlauffens nicht genuk seyn, noch dyselbyge erdulden, und letztlich so kan ichs keynen machen, das es im wolgefellt«; »dyweyll aber keyner mer thun kan, als er vormark, so ist auch keyner das zu vordencken, das er das lest so er nicht thun kan, und ist dies meyn gemüth«. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10045/5, Fol. 167, undatiert. Zur Datierung vgl. Ohnsorge, *Verwaltungsreform*, S. 29.

unter den Räten: 1557 bestellt, wurde Craco 1565 zum Kammerrat berufen und folgte Ulrich Mordeisen in seiner Position als Vertrauter des Fürsten.³⁶ In der Folge zog Craco sukzessive immer mehr Aufgaben an sich und wurde so, stärker noch als Mordeisen, zu einer Art »Premierminister« im kursächsischen Regiment.³⁷ Als solcher versah er Teile des politischen Schriftverkehrs eigenständig und trat als Gesandter auf den Reichsversammlungen auf. Wichtiger als die faktischen Befugnisse war die Vertrauensstellung, die Craco bei August genoss, dem er in Reichsangelegenheiten als Berater zur Verfügung stand. Früh entwickelte er in dieser Funktion eine eigenständige Korrespondenz, etwa gegen Ende der 1560er Jahre mit Lazarus Schwendi.³⁸ Zusehends wurde der »liebe dicke Doktor« eigenständig.³⁹

Aus einer bis heute nicht vollständig geklärten Motivlage heraus kam es dann 1574 zu einem abrupten politischen Bruch in Kursachsen: Mit unerbittlicher Härte gingen der Kurfürst und seine Gattin Anna gegen das »kryptocalvinistische« Regiment an ihrem Hofe und in den Kirchen und Universitäten des Herzogtums vor.⁴⁰ Hintergrund dafür war die schleichende, von Einzelnen bewusst forcierte Annäherung der kursächsischen Ausprägung des lutherischen Glaubens an den Calvinismus durch die mit Melanchthon verbundene Kompromisshaltung in Glaubenssätzen (sog. »Philippismus«). Während unklar ist, inwieweit sich das Herrscherpaar über die calvinistischen Neigungen des Hofes bewusst gewesen ist, kam es 1574 zu einem jähen Ausbruch gegen diese Entwicklungen. Des Calvinismus verdächtige Personen wurden schonungslos von ihren Posten entfernt, stets begleitet von den Anklagen der lutherischen Partei um Kurfürstin Anna.⁴¹ Neben anderen Eliten traf diese Säuberung auch die Hofräte: Abgesehen von calvinistischen Sympathien wurde etwa Craco vorgeworfen, sich in geheimen Briefen abfällig über das Fürstenpaar geäußert und Arkana verraten zu haben.⁴² Diesen Treubruch bestrafte August mit Konsequenz und achtete darauf – hierin den Ratschlag Osses beachtend –, dass er

36 Vgl. den Artikel von Hellmuth Kretzschmar, Art. Georg Cracov (Cracau), in: NDB 3 (1957), S. 385–386. Sowie Thomas Nicklas, Das Tagebuch eines Reichspolitikers. Persönlichkeit und Paradigma im 16. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte 81 (1999), S. 59–79.

37 In diesem Sinne Kretzschmar, Anfänge, hier S. 189.

38 Vgl. Thomas Nicklas, Beziehungsgeflechte. Die Briefe in SächsHStA Dresden, Loc. 8573/2.

39 Vgl. Kretzschmar, Anfänge, hier S. 190. Craco führte einen eigenständigen Briefwechsel mit einigen Räten wichtiger Reichsfürsten, vgl. die in Teilen gedruckte Korrespondenz Cracos mit dem pfälzischen geheimen Rat Dr. Christoph von Ehem, in: Kluckhohn, Briefe 2/1, Nr. 527, 534, 542, 623. Für die Annäherung der kursächsischen und kurpfälzischen Fürstenhäuser um das Jahr 1569 herum war der Kontakt zwischen Craco und Ehem von Bedeutung. Etliche 1574 beschlagnahmte Schreiben Cracos in SächsHStA Dresden, Copial 348a und Copial 350. Teile des Briefwechsels in Loc. 8573/1, Loc. 8573/2, Loc. 8572/3.

40 Vgl. zum Folgenden Hasse, Zensur, passim, sowie Kluckhohn, Sturz.

41 Den Anteil der Kurfürstin am Geschehen betont etwa Katrin Keller, Die sächsischen Kurfürstinnen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Junghans (Hg.), Kurfürsten, S. 279–296, hier S. 288 ff.

42 Vgl. Nicklas, Tagebuch, hier S. 63 f. Vgl. die entsprechenden Akten im SächsHStA Dresden, Loc. 10312/4. Darin etliche Fragekataloge, die dem inhaftierten Craco zur Beantwortung vorgelegt wurden. Darunter auch »Sonderliche artickel so neben den fragstücken doctor Craco fürzuhalten«. In diesen Artikeln, wie auch in den Fragekatalogen selbst, ist durchgängig sichtbar, dass es keineswegs ausschließlich um religiöse Vorwürfe gegen Craco ging. Der erste und der dritte Artikel lauten: »I Habt Ihr die vortraueten sachen nicht Inn geheim gehalten [...] III Habt ihr euch beschwert, vordrißlich, vorechtlich hönisch und spöttisch auff S. Churf. G. gemacht [...]. S. Churf. G. weren ein kindt, und zum Regiment nicht tuchtig«. Vgl. ebd., Fol. 83 f.

den Verräter »ändern zu abscheu hertiglichst strafe«,⁴³ Ungeachtet zahlreicher fürstlicher Interventionen zugunsten der Angeklagten – unter denen sich auch der Humanist Caspar Peucer befand – betrieb August den Prozess gegen die Kryptocalvinisten unbeirrt und mit Entschlossenheit.⁴⁴ Craco starb unter harschen Haftbedingungen im Kerker.

Es geht sicher fehl, den Vorwurf calvinistischer Sympathien Cracos lediglich als einen Vorwand zu betrachten, den August nutzte, um den ungeliebten Craco vom Hof zu entfernen. Der Kurfürst und seine Gattin betrieben auch in der Folge eine konsequent anti-calvinistische Politik im Kurfürstentum, die in der Ausarbeitung der lutherischen Konkordienformel und im Konkordienbuch mündete. Die Sorge um die Reinheit des lutherischen Bekenntnisses war aufrichtig.⁴⁵ Doch sollte man den religiösen Aspekt in den Geschehnissen im unmittelbaren Umfeld des Fürsten auch nicht überbetonen. Zum einen lässt sich das Hegen calvinistischer Sympathien als eine Art Treubruch, mindestens aber als eine Form von Heuchelei jener Art werten, vor der Osse gewarnt hatte.⁴⁶ Augusts Haltung nach 1574 bestätigt diese Annahme: Calvinistische Sympathien galten ihm in der Folge als größtes Übel und als größtmöglicher Treubruch, den er unerbittlich verfolgte, sobald sich der geringste Verdacht erhärtete.⁴⁷ Zum anderen war Craco nicht der erste und nicht der letzte Rat Augusts, der wegen vermeintlicher oder wirklicher Untreue die Härte des Kurfürsten zu spüren bekam. Schon Mordeisen war 1563 über bislang ungeklärte Vorkommnisse gestolpert, die vermutlich nicht religiöser Natur waren.⁴⁸ Und Craco selbst war bereits vor 1574 – Ende 1571 – in den Verdacht der Untreue geraten, ohne dass religiöse Motive im Vordergrund gestanden hätten.⁴⁹ Schließlich stürzte auch Lorenz Lindemann einige Jahre später ohne religiöse Motivation über den Argwohn des

⁴³ Vgl. Hecker, *Schriften*, S. 362.

⁴⁴ Siehe etwa die Intervention Wilhelms von Hessen. Vgl. Hasse, *Zensur*, S. 217, Anm. 21.

⁴⁵ So auch Hasse, der nichtsdestotrotz zu dem Urteil kommt, der Calvinismusvorwurf gegen die kurfürstlichen Räte sei letzten Endes nur Vorwand gewesen, ebd., S. 217, Anm. 24.

⁴⁶ Vgl. Hecker, *Schriften*, S. 368: Das größte Übel ist die Heuchelei der Räte und Diener, »wan die irem hern anders sagen und bericht tuen dan sie die sachen im grunde geschaffen wissen und sich allein fleißigen, dem hern zu sagen, was er gern horet, dormit sie genad und gonst erlangen aber erhalten, ungeachtet daß sie solchs anders vorstehen [...]. Dis, dis sind in wahrheit eins hern groste feinde, die er auf erden haben magk«. Man darf es in diesem Sinne als Heuchelei werten, wenn es im Umfeld des Fürsten Räte gab, die ihm verschwiegen, wie ihre Meinung über das Abendmahl aussah und dass die Abendmahlslehre der von Melanchthon beeinflussten Theologen keineswegs in allen Punkten der strengen lutherischen Lehre entsprach. Siehe zur Frage der Abendmahlslehre vor allem die Tätigkeit des Hofpredigers Georg Lysthenius, der den Fall der Kryptocalvinisten durch die Bekräftigung der rechten Lehre begleitete, vgl. Sommer, *Hofprediger*, S. 80 ff.

⁴⁷ Vgl. beispielsweise Hasse, *Zensur*, S. 231, S. 237 und S. 299 f.

⁴⁸ Im Hintergrund standen vermutlich finanzielle Erwägungen. Die kursächsische Verwaltung hatte bis 1563 hohe Schulden angehäuft, für die August Mordeisen und von Ponickau verantwortlich machte, vgl. Ohnsorge, *Verwaltungsreform*, hier S. 33. Vgl. die archivalischen Hinweise bei Hasse, *Zensur*, S. 220, Anm. 36. Aus den Wiener Korrespondenzen des Christoph von Carlowitz geht hervor, dass Kaiser Ferdinand versuchte, Mordeisen und Hans von Ponickau mit Pensionen zu bedenken, diese aber abgelehnt hatten, »aus besorgung, das es Inen bei Irem hern zu vordacht oder mißtrauen gereichen möchte«. Unklar ist, ob der Sturz Mordeisens damit in Zusammenhang steht. Vgl. HHStA Wien, RK, *Berichte aus dem Reich* 6d-2, Fol. 163, 12. Aug. 1563.

⁴⁹ Vgl. die Akten im SächsHStA Dresden, Loc. 10312/4. In diesem Sinne ist es auch bezeichnend, dass die 1574 gegen Craco vorgebrachten Vorwürfe denjenigen aus dem Jahr 1571, die nicht auf religiöse Aspekte abzielten, stark ähnelten. Und auch die Einführung einer nicht streng am lutherischen Glauben orientierten Lehre wurde 1574 als Konspiration, mithin also ebenfalls als eine Form des Verrats, bezeichnet. Vgl. die Akten ebd.

Kurfürsten,⁵⁰ ähnlich erging es 1583 dem Hofrat Hans von Bernstein.⁵¹ Im Bezug auf das Thema Vertrauen war August besonders sensibel und wenig schien seinen Jähzorn mehr zu reizen, als wenn er seinen guten Glauben ausgenutzt sah. Entsprechend forcierte er nach 1574 eine Umstrukturierung des innersten Beratergremiums: An die Stelle einzelner Favoriten trat der Geheime Rat als kollegial arbeitende, stets aus vier Räten bestehende Behörde, die fortan dem Kurfürsten in seinen ›geheimen Sachen‹ zur Seite stand. Dem Fürsten legten sie künftig gemeinsam und in schriftlicher Form Rechenschaft ab;⁵² damit hegte August die Erwartung, dass die Räte einander kontrollieren würden, die Notwendigkeit, Einzelnen zu vertrauen, also schwinden würde. Ein neues Verfahren entlastete so seine Abhängigkeit von persönlichem Vertrauen.⁵³ An der Abfassung der neuen Ordnung war vor allem Lindemann beteiligt und dieser kannte Osses Schriften und zog daraus die entsprechenden Schlüsse.⁵⁴ Das Kollegium des Geheimen Rates arbeitete fortan so reibungslos, dass die Institution bis zum Tod Augusts beibehalten wurde. Wie immer man die Ereignisse von 1574 bewertet, die Umstrukturierung des Rates deutet darauf hin, dass es sich bei der Krise von 1574, zumindest in den Ereignissen bei Hofe, um eine Vertrauenskrise handelte, die von August und Anna ihren Ausgang nahm.

Hinsichtlich der Persönlichkeit Augusts ist dabei interessant, dass er die Problematik selbst – mit eigenen Worten und oft eigener Hand – vereinzelt adressierte und stets als eine Vertrauensangelegenheit beschrieb und verstand. Schon die eigenhändig verfassten Vorwürfe gegen Craco aus dem Dezember 1571 – Craco war beim Kurfürsten angeschwärzt worden – offenbaren diese Sensibilität. So bezog sich die Anklage allererst auf den Charakter Cracos, der »durch gutte wortt« dahin arbeite, sich die Leute gefügig zu machen »und Ihme einenn grossen vorthrauen und forchtt zumachenn«, mit dem Ziel, dem Kurfürsten wichtige Dinge zu verheimlichen. Bewusst habe er den Kurfürsten genarrt, ihm »ein auge

⁵⁰ Vgl. Hasse, Zensur, S. 298 ff. Lindemann empfahl in seinem Testament seinem Sohn »veritas, iusticia et fides in contractibus et omnibus actionibus«. Zitiert nach Hasse, Zensur, S. 303, Anm. 447.

⁵¹ Wieder ging es in der Angelegenheit um die Finanzen, vgl. Ohnsorge, Verwaltungsreform, hier S. 40.

⁵² Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10048/8: Geheimratsbedenken 1574–1586.

⁵³ Noch 1586, bei der Behandlung der Frage, wie die Beratergremien nach Augusts Tod auf den Nachfolger Christian überführt werden sollten und ob dabei eine Umstrukturierung des Geheimen Rates nötig sei, wurde auf diesen Zusammenhang verwiesen. Hans von Bernstein schrieb im Febr. 1586 einige Gutachten, in denen er auf die Beibehaltung des Geheimen Rates als kollegiale Behörde drang. Dazu rief er ihre Geschichte in Erinnerung: Als die Dinge unter August dahin geraten waren, dass es »das ansehen gewonnen, als durch eine person alles wolle zuverrichten understanden werden«, hatte August »aus guetem bedencken« etliche weitere Personen zum Geheimen Rat geordnet, »das keiner allein sich der sachen underwinden dorffen, Sondern alles mit gesambten rath gehandelt«. An anderer Stelle referierte er: »was vor nachteil zu folgen pflegt, wan die geheimbten sachen durch eine person vorrichtet, das haben die exempel kurzverrückter zeit gegeben, die mir teglich vor augen schweben.« Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8678/3, Gutachten Bernsteins vom 16. Febr. 1586, Fol. 6–10, hier Fol. 8. Sowie das Gutachten vom 26. Febr. 1586, Fol. 12–13, hier Fol. 12. Damit liegt hier eine interessante politische Konstellation vor. Während kürzlich verstärkt betont wurde, dass Herrschaft unter vormodernen Bedingungen vor allem mit dem Problem der Distanz zwischen Zentrum und Peripherie umzugehen hatte, gibt es auf der anderen Seite auch eine zu geringe Distanz, die Kurfürst August hier bewusst und gezielt vergrößerte. Zum Zusammenhang der Distanzherrschaft instruktiv Arndt Brendecke, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln/Weimar/Wien 2009, S. 177–187.

⁵⁴ Vgl. Kretzschmar, Anfänge, hier S. 194. Hasse bestätigt die Vermutung Kretzschmars, dass Lindemann entscheidenden Anteil an der Abfassung der neuen Ratsordnung hatte, vgl. Hasse, Zensur, S. 279, Anm. 316.

zukleyben wollen.«⁵⁵ Zudem habe sich Craco gegenüber Dritten geäußert, dass der Fürst sich wunderlich verhalte und seinen Räten übers Maul fahre. Es wäre, so habe Craco weiter gesagt, nicht gut, wenn der Kurfürst »alle dynck wuste«, man solle getrost auch ohne ihn entscheiden. Das könne doch nur heißen, schloss August, dass Craco etwas zu verbergen habe. Er erinnerte Craco, wem er seinen Posten zu verdanken habe, und verbat sich ausdrücklich, sich von Craco »hoffmeystern zulassen«.⁵⁶ Ein so guter Ratgeber, wie Craco zu sein glaubte, sei er nicht.⁵⁷ Vielleicht, überlegte August, sei es ohnedies nicht gut, sich in wichtigen Dingen von Einzelnen beraten zu lassen: »Es soll mir auch meyn lebenslangk eyne witzigungk seyn auff eynes mannes Rat alle meyne sachen zustellen.«⁵⁸ Nachdem Craco, konfrontiert mit diesen Vorwürfen, alles rundheraus gezeugnet hatte und sich keiner Schuld bewusst zeigte, schrieb August, leidlich besänftigt, er werde sich diese Dinge »nicht allemal ausreden lassen«. Denn die Vorwürfe habe er sich durchaus nicht aus den Fingern gesogen. »So ist auch meyn brauch nichtt auff immandes onne ursach arckwon zufassen«. Fortan sollten die Reichshändel nicht mehr allein von Craco, sondern in Zusammenarbeit mit anderen Räten vollzogen werden.⁵⁹ Abermals zeigte sich Craco keiner Schuld bewusst, er habe dem Kurfürsten »getrew und aufrichtigk« gedient und bat ihn, ihn »aus allem vordacht« zu entlassen, und wolle in Zukunft verhindern, »das sie einigk mistrawen in mich stellen«.⁶⁰

Deutlicher wird Augusts Aufmerksamkeit für Vertrauen in einem anderen, in vieler Hinsicht bemerkenswerten Dokument. In der auf das Jahr 1582 datierten Handschrift schrieb der Kurfürst einen Regentenspiegel nieder, in dem er sich nicht nur Rechenschaft über seine Regierungsweise ablegte, sondern den er seinem Sohn Christian zur Belehrung mit auf den Weg gab. Darin stehen »etzliche sonderliche Regell, so einem Jungen Regenten zu wissen und in acht zu haben von Nöten«.⁶¹ Bemerkenswerterweise schöpfte August

55 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10312/4, Augusts Vorhaltungen vom 15. Dez. 1571, Fol. 1. Die 1574 von August vorgebrachten Vorwürfe, die sich auf religiöse Aspekte richteten, diese aber gleichfalls mit Betrug, Hinterlist und Lügen der Beklagten vermengten, wurden 1598 gedruckt, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10313/2.

56 SächsHStA Dresden, Loc. 10312/4, Fol. 1.

57 Erstens, so sagte August, seien andere Räte auch nicht ganz schlecht, außerdem sei es ohnehin besser, sich von mehr als einem Rat beraten zu lassen: »Ich weys auch woll das in fyl kopffen mer Ratt steckett als in seynem kopffe alleyn«, ebd., Fol. 2. Zum anderen behauptete August zu wissen, dass Craco sich in seinen Ratschlägen oft genug von seinen Affekten und Privatinteressen habe leiten lassen, statt auf das Wohl und die Reputation seines Fürsten zu achten: »Wye aber auch unter dem scheyn guttes Rates bey Im dye affect und eygener [unleserliches Wort] mitt eyngerissen, daran habe ich oft meyn blaues Wunder gesehen«, ebd., Fol. 2.

58 Vgl. ebd., Fol. 2.

59 Vgl. die undatierte, erneut eigenhändige Notiz Augusts, ebd., Fol. 6.

60 Vgl. ebd., Fol. 7, Craco an August am 16. Dez. 1571. Auf Folio 7 heißt es zudem: »Was auch E f g mir alleine vortrawet, das ist bey mir blieben. Was ich sonst neben anderen hab thun sollen, ist meines verhoffens auch treulich geschehen, Je mher auch E f g raths gebrauchen, Je lieber mirs ist.«

61 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10045/5, Fol. 171–176. Im Begleitschreiben (ebd., Fol. 169–179, undatiert) schrieb August: »Dieweil aber die Weltt Je lenger Je erger wirdt, und du noch ein junger und unerfarenner Mann bist, So hab ich gleichwol als der Vatter nicht underlassen wollen, dier mein trew väterliches hertz zueröffnen, und meinen trewen Rath mitzuthailen, auch darauff etzlich articull zu vorfassen, wie du dein Regiment nach meinem Todt, in Gottes Nahmen anstellen magst«, ebd., Fol. 169. Eine Kopie befindet sich in der SLUB Dresden in Mscr.C.49, Fol. 447–451. Nicht immer ganz getreu der Vorlage abgedruckt in Karl von Weber, Des Kurfürsten August letzter Wille und väterliche Ermahnung an seinen Sohn Christian, in: Archiv für sächsische Geschichte 4

hier nach eigener Aussage aus der eigenen Regierungserfahrung. Eine stattliche Anzahl der Ratschläge drehte sich dabei um das rechte ›Trauen und Glauben‹ im Regiment. Als »Universal Regell« empfahl August die Gottesfurcht, ohne die jedes Unterfangen zum Scheitern verurteilt sei. Als zweite Regel »steht einem Regenten wohl unnd rümblichen ahn, wann er wahrhaftig ist, das er das Jenige was er zusagt, heltt« – eine deutlich an der Tugend der ›fides‹ orientierte Empfehlung, allerdings mit einer bezeichnenden Ausnahme: Werde der Fürst von einem »untreuen buben« hintergangen, dann sei er nicht schuldig, Treue und Glauben zu halten, im Gegenteil gelte es den Verräter zu strafen, »damitt es nicht ander leuth auch lernen«. ⁶² Nichtsdestotrotz folgt gleich die dritte Regel, dass der Fürst mit jedermann treulich und aufrichtig handle, doch solle er, sechstens, in wichtigen Regierungssachen achtsam und verschwiegen sein. Es folgt eine Aufzählung weiterer Ratschläge, unter denen etliche die Beziehung des Fürsten zu den Räten adressieren. Der Fürst habe darauf zu achten, »das er niemandt sein hertz vortraue, er wisse dann, was er an einem habe.« Die Räte waren stets an Instruktionen zu binden, niemand solle sich über den Herrn erheben können. Niemandem dürfe er seine Finanzen anvertrauen, dann könne er von keinem betrogen werden. Er müsse gegenüber jedermann freundlich sein, doch nicht alle dürfe er ins Vertrauen ziehen – »freundlich, doch nicht iederman heimlich«. ⁶³ Deutlich wird hier Augusts Wille zur persönlichen Kontrolle der Regierungsgeschäfte. So dürfe er keinem trauen, »so ihn einmal betrogen«. ⁶⁴ Auch jene müsse er meiden, die ihm schmeicheln wollten, »dann sie wollen durch guete wortt, oder betrug und list, was von ihm haben, das sie ihme redlichen nicht anmuttern dörrffen«. ⁶⁵ Sukzessive nimmt über den Verlauf des Textes die Zahl und Dringlichkeit der Ratschläge zu, die sich auf das ›Trauen und Glauben‹ des Fürsten richten. Dies gipfelt in einer auf den ersten Blick ungleichen Trias, in der allein die Sensibilität für Vertrauen der rote Faden ist, der die Ratschläge zusammenhält:

Item, das er kheinem, den er kendt, das er leuget, oder sonsten mitt andern leichtfertigkeiten besudeltt, in vornehmen, und solchen sachen, daran viel gelegen, glauben, oder einig vertrauen auf ihn setzen, dan bey solchen leuthen ist khein grundt.

Item das er kheinem, der ihme ettwas von einem andern saget, glaube, er sage Ihme dann den ansager, das er das, so er Ihme gesagt, gegen den andern, so er beclagt, gestendig sein will, als dann mag er dem ansager glauben. Befündet er ihnen hierüber unrecht, so ist er einer gutten straff würdig, undt verleurt dadurch den Credit beim herrn, befündet er ihn aber recht, So ist der Herr auch schuldig, Ihnene dagegen zu begnaden, undt gegen seiner wiederparth zu schützen.

(1866), S. 396–403. Ein anderes Memorial zur Bestellung eines guten Regiments in SächsHStA Dresden, Loc. 9604/2, unfoliert und undatiert. Darin blickte August auf die ökonomische Seite des Regiments, insbesondere auf die Verwaltung der kurfürstlichen Finanzen. Gleichwohl richtete er diese Ratschläge ebenfalls darauf aus, dass derjenige, der sie befolgte, »woll unbetrogen« bleibe. Vgl. ebd.

⁶² Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10045/5, Fol. 171–176, hier Fol. 171.

⁶³ Vgl. ebd., Fol. 172.

⁶⁴ »Zum Neundten, das er kheinem so Ihne einmahl betrogen, ferner traue, oder glaub, sondern denselben vor einen nichtigen losen Man allzeit achte und haltte, Ihnen auch zu kheinem grossen ampt, oder gewalt khommen lassen.« Ebd., Fol. 172–173.

⁶⁵ Vgl. ebd., Fol. 173.

Item, das ein Herr kheinem nichts zusage, das er hernach außfalle, Er wirdt sonsten vor einen verlogenen Mann gehalten, und stehet einem Fürsten nichts ubelers, als lügen ahn, dann warheitt gefelht Gott und den Menschen.⁶⁶

Damit nicht genug: Es habe sich ein Regent vor jenen zu hüten, die die Gutgläubigkeit und die Unerfahrenheit des Herrn ausnutzen wollten. Inständig ermahnte er seinen Sohn außerdem zur Unabhängigkeit von den Ratschlägen der Räte: Der Fürst sei nicht verpflichtet, ihnen zu folgen. Die Gefahr, die von den Räten ausgehe, ergebe sich aus der Tatsache, dass ein jeder gerne der Erste sein wolle, der den anderen gebieten dürfe.⁶⁷ Der Herr müsse seine Meinung für sich behalten, »dann seine Rätthe seindt offtmalls seine Feinde«,⁶⁸ Derjenige Rat müsse noch geboren werden, der seinem Herrn treulicher diene als der Herr sich selbst.

Was hier geschrieben wirdt, geschicht aus erfahrung, denn es seindts ihr viel mit schaden inne worden. *Ich auch.*⁶⁹

Aus diesen in Form eines Selbstzeugnisses dargelegten Ratschlägen wird ersichtlich, dass Vertrauen für August ein zentrales politisches Problem darstellte. Er rang damit wie mit einer besonderen Verwundbarkeit, die den Herrscher in seiner exponierten Position betraf. Dabei gelang es ihm sichtlich nicht, den Widerspruch seiner Überlegungen aufzulösen. Wenn der Fürst auf Vertrauen angewiesen war und jederzeit all jenen ›Trauen und Glauben‹ zu halten hatte, die ihr Vertrauen auf ihn setzten, so lesen sich Augusts Lehren doch wie ein Aufruf zu beständigem Argwohn. Wie aber konnte der Fürst Vertrauen haben und Vertrauenswürdigkeit an den Tag legen, wenn er doch gleichzeitig auf der Hut sein musste, betrogen zu werden? Wie vertrugen sich Vertrauen und Misstrauen im politischen Regiment? Mit Blick auf das persönliche Regiment des Fürsten scheint das die zentrale Frage gewesen zu sein, die August beschäftigte. Im Rückblick auf die Konflikte Augusts mit seinen Räten erhellen sie, dass der Grund der vielen Umbrüche weniger in sachlichen Konflikten lag, sondern im Misstrauen des Fürsten. Zudem zeigen die Ratschläge, dass August sich der Verantwortung fürstlicher ›fides‹ gegenüber Dritten bewusst war. Das betraf nicht allein die Räte, sondern auch die Beziehung des Fürsten zu anderen Fürsten. Auch hier regulierte Vertrauen den politischen Verkehr.

⁶⁶ Ebd., Fol. 173–174.

⁶⁷ »Es ist khein herr verbunden, oder darzu vorpflcht, das er eben das thun mus, was seine hochweise Rätthe rathen, Wann er ihr bedencken gehört hat, mag er daraus nehmen, was er ihme lest nützlichen und thunlichen sein, und er bleib Herr, und laß sie Rätthe und diener bleiben, dann ein itzlicher under ihnen wolte gern der fürnembste sein, der nach dem herrn, denn andern zu gebieten haben möchte.« Eine gewisse Ironie ist in diesen Worten nicht zu verkennen. Vgl. ebd., Fol. 174f.

⁶⁸ Vgl. ebd., Fol. 175.

⁶⁹ Ebd., Fol. 175. Hervorhebung: H.Z.

Es ist hier nicht der Ort, den Gründen für Augusts Fixierung auf den Faktor Vertrauen nachzugehen. An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass das lutherische Obrigkeitsverständnis und die Rezeption der Auslegung des 101. Psalms am Dresdner Hof dafür verantwortlich sein können.⁷⁰ Entscheidend ist hier, dass August diese zunächst lediglich persönliche Prägung mehr oder weniger bruchlos in die Reichspolitik übertrug.

›Vertrauen‹ und ›gute Correspondenz‹: Ideale kursächsischer Reichspolitik

Zwei Dinge sind festzuhalten: Einen Großteil seiner reichspolitischen Korrespondenz hatte August – vom Konzept bis zur Ausfertigung – selbst in der Hand. Und: Vertrauen nahm in seinem politischen Denken einen zentralen Platz ein. Im Anschluss an diese Feststellungen möchte ich im Folgenden argumentieren, dass diese Ausgangslage der Grund dafür war, dass auch die kursächsische Reichspolitik unter August in aller Deutlichkeit und in mehr als einer Hinsicht an Vertrauen als politischem Ideal orientiert war. Weiter möchte ich zeigen, dass der Einfluss der kursächsischen Positionen unter August so groß war, dass diese Prägung auch auf andere Reichsstände und auf die politische Sprache des Reiches abfärbte. Zudem sind die Gründe dafür zu suchen, warum diese Prägung auch nach Augusts Tod erhalten blieb.

Es wurde bereits gezeigt, dass August ein geschickter Teilnehmer an der Praxis ›guter Correspondenz‹ war.⁷¹ Ein beharrlicher Strom von – oft eigenhändig verfassten – Briefen verließ Dresden und betrieb die Affirmierung gegenseitigen Vertrauens. Charakteristisch an Augusts Auslegung der Praxis ist jedoch der deutlich erkennbare Wille, die Praxis explizit für die Marginalisierung konfessioneller Grenzen in Anspruch zu nehmen. Zwar war auch er sich der trennenden Qualität der Religion bewusst. In seinen Augen stellte es aber eine Leistung ›guter Correspondenz‹ dar, wenn sie in der Lage war, eben diese konfessionellen Grenzen zu überbrücken. So legte August Wert auf die Pflege der Korrespondenz mit den Herzögen von Bayern, den Erzbischöfen von Mainz und den römisch-deutschen Kaisern. Schon die Akribie, mit der August dieser Praxis nachkam zeigt, dass Vertrauensbeziehungen über konfessionelle Grenzen hinweg für seine Wahrnehmung der Reichspolitik einen hohen Stellenwert hatten. Beständig vergewisserte er sich des

⁷⁰ Vgl. Ziegler, Beratung. An dieser Stelle nur der Hinweis auf die lutherische Psalmenauslegung am Dresdner Hof durch Nikolaus Selnecker, Das Dritt Buch und letzte Theil des Psalters Davids/ Aufgelegt durch Nicolaum Selneckerum, Churfürstlichen Sächsischen Hofpredicanten, Nürnberg 1564. Philipp Wagner, Der Hundert und Erste Psalm: Vom Stande und Ampt der Weltlichen Obrigkeit/ auch ihrer Hofeuleute und Diener, Dresden 1579. Polycarp Leyser, Regenten Spiegel/ gepredigt aus dem CI. Psalm [...], Leipzig 1605. Diese Schriften basieren auf Martin Luther, Der 101. Psalm [...] ausgelegt, Wittenberg 1534. Vgl. zu diesem Zusammenhang Wolfgang Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, Göttingen 1998. Ders., Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche bzw. Regimente Gottes in Luthers Auslegung des 101. Psalms, in: ders., Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1999, S. 11–53. Näheres zu den lutherischen Hofpredigern in ders., Hofprediger.

⁷¹ Vgl. Kapitel 4.2.

Wohllollens seiner Korrespondenzpartner, indem er sie beständig seines Wohllollens versicherte; dadurch und durch die Offenlegung der jeweiligen Intentionen stabilisierte sich das Vertrauensverhältnis. Zugleich wurde diese Korrespondenz jenseits ihres erkennbaren Selbstzwecks immer wieder dazu genutzt, die drohende Zuspitzung politischer oder konfessioneller Konflikte innerhalb des Reiches aufzufangen und im Konsens mit den friedensbereiten Ständen entweder einer Lösung zuzuführen oder zugunsten von Ruhe und Frieden zu temporisieren. Damit stabilisierte die kursächsische ›gute Correspondenz‹ ganz wesentlich das instabile Reichsgefüge.

Der Fixpunkt kursächsischer Reichspolitik war jener Augsburger Religionsfrieden, dessen Zustandekommen erheblich auf dem Engagement Kursachsens beruhte. So ist es nicht verwunderlich – auch dies wurde gezeigt –, dass August und seine Räte den Religionsfrieden in seiner zentralen Qualität ernst nahmen, die in der politischen Überbrückung konfessioneller Differenzen bestand. Diese Qualität wurde mit dem Begriff ›Vertrawen‹ markiert.⁷² Sowohl die von Lindemann organisierte Verhandlungsführung Kursachsens in Augsburg 1555 wie die Verhandlungen Augusts mit König Ferdinand in Leitmeritz im Mai 1556 belegen, dass die Errungenschaft des Religionsfriedens seitens Kursachsen als Fundament des ›Vertrawen‹ im Reich stilisiert wurde. Für die politische Sprache der Reichstage wurde diese Formulierung prägend. Letzteres lässt sich auch daran ablesen, dass sich die Begriffe verselbstständigten und nach 1555 von anderen Akteuren mit eigenen Zielen in Anspruch genommen wurden, am deutlichsten von der Aktionspartei unter Führung der Kurpfalz, die bis 1576 vehement für die Freistellung eintrat. Damit ergab sich innerhalb des evangelischen Lagers eine divergierende Auslegung des politischen Ideals ›Vertrawen‹, aber auch die katholische Partei fügte dem – so bei Andreas Erstenberger – eigene Interpretationen hinzu. Davon unbeeindruckt, blieb die kursächsische Auslegung über den gesamten Zeitraum der Regierungszeit Augusts konstant. ›Vertrawen‹ war und blieb das Ideal der kursächsischen Reichspolitik unter August.

Mit der Praxis ›guter Correspondenz‹ und der bewussten Stilisierung von ›Vertrawen‹ zu einem reichspolitischen Ideal sind wichtige Elemente benannt, die für die Bedeutung von Vertrauen in der kursächsischen Reichspolitik unter August sprechen. Doch lassen sich eine Reihe reichspolitischer Verhaltensweisen dieser Orientierung zuordnen. Die Reichspolitik unter Kurfürst August erweist sich hierin als insgesamt erstaunlich kohärent. So entsprach es dem Grundgedanken des Religionsfriedens, dass jede am Prinzip der Konfession orientierte Lagerbildung dem Reich schädlich war, weil sie die politischen Verfahren des Reiches lähmte oder außer Kraft setzte und weil sie, was wichtiger war, die Gräben in den Köpfen vertiefte. Konsequenterweise verwehrte August jede Andeutung konfessioneller Lagerbildung. Weder ließ er sich für den Gedanken eines konfessionellen Bündnisses – sei es innerhalb des Reiches oder mit ausländischen Mächten – erwärmen,

72 Vgl. Kapitel 2.2. und 2.3.

noch folgte er in Krisen der oft genug eingeforderten konfessionellen Solidarität.⁷³ Im Gegenteil bemühte er sich mit dem Mainzer Erzkanzler und dem Kaiser, konfessionelle Konflikte abzuwenden und von den Reichsversammlungen fernzuhalten. Über all dem stand in den kursächsischen Stellungnahmen Vertrauen – als Ideal, als Argument, als reichspolitische Handlungsform. Da die Reichspolitik Kursachsens bis 1576 in den vorherigen Kapiteln bereits oft adressiert wurde, sollen diese Aspekte mit Beispielen aus dem letzten Drittel der Regierungszeit Augusts verdeutlicht werden.

Bündnispolitik

Wie allen Bundesformen stand Kurfürst August dem Landsberger Bund skeptisch gegenüber. Tatsächlich ließ sich mit Recht fragen, ob dieser wichtigste politische Bund im Reich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts angesichts einer funktionierenden Kreisverfassung und der korrespondierenden Exekutionsordnung überhaupt noch zeitgemäß war.⁷⁴ In der Gothaer Exekution hatte Kurfürst August verdeutlicht, dass die Exekutionsordnung funktionierte und den Landfriedensbünden vielleicht überlegen war.⁷⁵ Kritischer als ihre Funktionalität sah August die Lagerbildung, die über die politischen Bündnisse Gestalt annehmen konnte, wenn Entscheidungen über die Mitgliedschaft nach konfessionellen Aspekten organisiert wurden. So stand August dem Landsberger Bund, trotz großer Sympathien mit seinem Oberhaupt, dem Herzog von Bayern, lange reserviert gegenüber und sah Gerüchte über eine Ausweitung des Bundes nach konfessionellen Kriterien stets kritisch.⁷⁶ In gleichem Maße distanzierte er sich von protestantischen Bündnisversuchen. Bekanntlich reichen die Ursprünge der Union bis ins 16. Jahrhundert zurück.⁷⁷ Auch protestantische Bündnisse mit ausländischen Mächten – mit französischen Protestanten

⁷³ Vgl. zur Entstehung des Problems konfessioneller Parteilichkeit und der Forderung nach konfessioneller Solidarität in der Reichspolitik Albrecht P. Luttenberger, *Reichspolitik und Reichstag unter Karl V.: Formen zentralen politischen Handelns*, in: Heinrich Lutz / Alfred Kohler (Hg.), *Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V. Sieben Beiträge zu Fragen der Forschung und Edition*, Göttingen 1986, S. 18–68, hier S. 53 ff.

⁷⁴ Vgl. Maximilian Lanzinner, *Der Landsberger Bund und seine Vorläufer*, in: Volker Press (Hg.), *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, München 1995, S. 65–79. Zu den Umgestaltungs- und Erweiterungsprojekten des Bundes auf Betreiben Herzog Albrechts V. von Bayern besonders Heil, *Reichspolitik*.

⁷⁵ Vgl. zur Gothaer Exekution Lanzinner, *Friedenssicherung*, S. 51–71.

⁷⁶ Augusts Verhältnis zum Landsberger Bund ist nicht durchgängig konsistent. Bisweilen schien er mit der Idee zu sympathisieren, dem Bund beizutreten, unter der Voraussetzung, dass der Bund zu einem überkonfessionellen Bündnis ausgeweitet wurde. Geschah dies nicht, blieb seine Haltung ablehnend. Illustrieren mag dies eine Ablehnung des Bundesbeitritts aus dem Frühjahr 1577. Albrecht von Bayern hatte August im Febr. zum Beitritt eingeladen. Augusts Antwort war knapp und klar: »Jhedoch achte ichs, allen mistrauen untern stenden zu vermeiden, es solte besser sein, das solliches ein gemein werk durchaus wurde, den das sich einzelne stende dergestalt zusammen tetten und den andern durch solliche absunderunk ferner ursach zu mistrauen geben.« Vgl. August an Albrecht am 1. März 1577, in Bezold, *Briefe I*, Nr. 35, S. 249. Ähnlich schon 1569, vgl. Augusts Antwort auf eine bayerische Beitrittswerbung in Goetz, *Beiträge*, Nr. 447, S. 548 f.

⁷⁷ Vgl. die klassische Arbeit von Moriz Ritter, *Geschichte der deutschen Union. Von den Vorbereitungen des Bundes bis zum Tode Kaiser Rudolphs II.* (1598–1612), 2 Bde., Schaffhausen 1867–1873.

und England – standen in den 1560er bis 1580er Jahren zur Debatte. Hier wie dort galt stets, was der sächsische Adlige Christoph von Carlowitz schon 1562 an Kaiser Ferdinand schrieb: »Sachsen hat zue buntnissen keinen lust«.78

Als 1568 der niederländische Konflikt offen ausbrach und die Westgrenze des Reiches durch die Kriegshandlungen in Mitleidenschaft gezogen wurde, wandte sich Wilhelm IV., Landgraf von Hessen-Kassel, mit einem »vertraulichen Vorschlag« an Kurfürst August. Dazu hatte er den kursächsischen Hofrat Erich Volkmar von Berlepsch im August 1568 zu sich beordert und ihm den Vorschlag ausführlich auseinandergesetzt.⁷⁹ Entsprechend instruiert, schickte Wilhelm Volkmar mit einer Werbung zu August und bat ihn, das »zu erhaltung friedens und guten vertrauens« Gemeinte in Erwägung zu ziehen.⁸⁰ In einem Memorial setzte Volkmar dem Kurfürsten den Vorschlag auseinander. Angesichts der Vorgänge an der Westgrenze des Reiches und der gefährlichen päpstlichen und spanischen Praktiken sei auf einen Weg zu denken, wie sich die Stände gegen Übergriffe – etwa durch den Herzog von Alba – notfalls verteidigen könnten. Denn auch wenn die Reichsordnungen und der Religions- und Profanfrieden zur Sicherheit der Stände beitragen, so wäre zu bedenken, ob man nicht die »köpffe [...] naher zusammen thuen und uff rattsamme mittell [...] bedacht sein werde«.81 Zwar plante Wilhelm jene engere Zusammensetzung ausdrücklich zwischen Ständen »so woll der einen als der andern Relligion«⁸², auch erwog er, wie sie anzustellen war, ohne dadurch die Rechte und die Präeminenz von Kurfürsten und Kaiser zu verletzen, doch den Kurfürsten von Sachsen konnte er für seinen Plan nicht gewinnen. Da half es auch nicht, wenn Wilhelm das Konzept einer Werbung bei Herzog Christoph von Württemberg übersandte, in dem der Person des Kurfürsten von Sachsen in schmeichelhafter Weise gedacht wurde.⁸³ Denn aus dieser Instruktion wird klar, dass Wilhelm eine »Correspondentz« der Stände der Augsburger Konfession im Schilde führte, letztlich also auf einen konfessionellen Sonderbund abzielte. So erwog er zwar die nachträgliche Einbeziehung der geistlichen Fürsten in den Bund, brachte aber hierfür Argumente »pro et contra« vor, die interessanterweise in beiden Richtungen auf Vertrauen abzielten. So sei die Einbeziehung dieser Fürsten zur Stärkung des Bundes und zur »vorkhommung allerhandt mißtrauens« dienlich, doch sei es andererseits auch bedenklich, sie aufzunehmen, da sie dem Papst eidlich verbunden waren und es daher

78 Vgl. HHStA Wien, RK, Berichte aus dem Reich 6d-2, Fol. 158–160, Carlowitz an Kaiser Ferdinand am 25. Jan. 1562, hier Fol. 158.

79 Vgl. zu den Verhandlungen in Kassel die Berichte Volkmars in SächsHStA Dresden, Loc. 7271/14. Zur Außen- und Reichspolitik Hessen-Kassels im Konf. Zeitalter Holger T. Gräf, Konfession und internationales System. Die Außenpolitik Hessen-Kassels im konfessionellen Zeitalter, Darmstadt/Marburg 1993.

80 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7271/13, Fol. 1, Wilhelm an August am 18. Aug. 1568.

81 Vgl. ebd., Erich Volkmar von Berlepsch an Kurfürst August, 31. Aug. 1568, Fol. 6.

82 Ebd., Fol. 7.

83 Vgl. ebd., Fol. 16–24. In der Instruktion malte Wilhelm die ausländischen Praktiken in dunkelsten Farben und warnte davor, dass die Evangelischen im Reich sich in allzu großer »Securitet farlessig und sicherheit« wiegen. Ein Mittel zur Abschreckung dieser feindlichen Übergriffe sei daher eine stärkere »zusammensetzung dieses theils«. Vgl. ebd., Fol. 16. Andersorts erwähnte er auch die Bedenken, die seitens des Kurfürsten von Sachsen einem Treffen der Stände Augsburger Konfession bislang im Weg gestanden hätten, ebd., Fol. 17.

nicht ratsam war, »sie alle unsre gelegenheit und geheimbnus so weit wissen zulassen.«⁸⁴ Angesichts solcher Bedenken fiel es dem Kurfürsten von Sachsen nicht schwer, von dem Werk abzuraten. Wenn man bedenke, dass »der gethane vorschlagk fast einem verbundtnus einlich siehet«, so mache das den Vorschlag ganz bedenklich.⁸⁵ Der Kurfürst verwies stattdessen auf die Erbeinung zwischen Sachsen, Hessen und Brandenburg und empfahl zur Defension gegen ausländische Bedrängnisse die Reichsexekutionsordnung. Statt sich auf neue, konfessionelle Bündnisse einzulassen, verwies August also auf bestehende Einungen und auf das Reichsrecht.

Nicht nur ein Bündnis der Stände Augsburger Konfession stand in den Jahren um 1568/1569 zur Debatte, auch Bündnisse mit ausländischen Mächten, etwa mit der Königin von England, wurden vereinzelt in Erwägung gezogen.⁸⁶ Triebkraft dieser Anstrengungen war Kurpfalz unter Kurfürst Friedrich III. und in diesen Bundesplänen spielte Kursachsen eine zentrale Rolle.⁸⁷ Bezeichnend ist aber, dass Kurfürst August sich selbst in jener Phase der Annäherung an die pfälzische Position, die etwa von 1568 bis 1573 dauerte und mit einer Distanzierung vom Kaiserhof einherging, nicht für konfessionelle Bündnisse gewinnen ließ. Beinahe nahtlos ging das hessische Projekt vom Sommer 1568 in ein Projekt über, das im Verlauf des Jahres 1569 unter kurpfälzischer Regie diskutiert wurde und das eine Beteiligung Königin Elisabeths von England vorsah.⁸⁸ Ziele des Projektes waren die Unterstützung der französischen Protestanten sowie die Verteidigung deutscher Protestanten gegen mögliche Übergriffe der spanischen und französischen Heere. Häufig wurden dafür Gerüchte über ein angebliches päpstliches Bündnis – eine ›Liga Sancta‹ – angeführt, um die evangelischen Fürsten zu überzeugen.⁸⁹ Das Projekt scheiterte, und zwar nicht allein an kursächsischen Bedenken, sondern auch an den Zweifeln anderer Reichsstände. Nach langen Verhandlungen wurde das Bündnisprojekt auf einer Konferenz in Erfurt

⁸⁴ Ebd., Fol. 22.

⁸⁵ Vgl. ebd., Fol. 30. Aus einem undatierten Bedenken der kurfürstlichen Räte zum hessischen Vorschlag. Vgl. auch den Bericht des Landgrafen von Hessen an Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz über die wenig erfolgreiche Werbung bezüglich eines protestantischen Sonderbundes bei August in: Kluckhohn, Briefe 2/1, Nr. 549.

⁸⁶ Vgl. zum Folgenden Lanzinner, Friedenssicherung, S. 198 ff. Die kursächsischen Akten zum Bündnisprojekt mit England in SächsHStA Dresden, Loc. 7278/1 und Loc. 7278/2. Eine Vielzahl von Akten der Pfälzer Seite sind gedruckt bei Kluckhohn, Briefe 2/1.

⁸⁷ Vgl. die Beratungen über ein englisches Bündnis in Heidelberg im Juli 1568, in: Kluckhohn, Briefe 2/1, Nr. 529. Vgl. auch den ausführlichen Bündnisvorschlag, den Friedrich August durch den geheimen Rat Ehem im Mai 1569 persönlich überstellen ließ, ebd., Nr. 582.

⁸⁸ Entsprechende Akten, auch zum Zusammenhang des hessischen und pfälzischen Projektes, sind gedruckt bei August Kluckhohn, Briefe 2/1, vgl. etwa Nr. 457, Nr. 480, Nr. 549 und passim. Vgl. zum Hintergrund auch Schulze, Beziehungen, S. 24–64. Und Gehring, Relations, S. 44 ff.

⁸⁹ Vgl. die Akten bei Kluckhohn, Briefe 2/1. Schon im Mai 1567 berichteten Pfalz, Württemberg, Hessen und Baden über entsprechende päpstliche Praktiken an den Kurfürsten von Sachsen (Nr. 416), im Juli desselben Jahres wurde das gleiche Argument vorgebracht, um die Notwendigkeit eines protestantischen Bündnisses zu verdeutlichen (Nr. 430). Interessanterweise kamen die Fürsten dem üblichen und ihnen hinreichend bekannten Gegenargument Augusts zuvor und rieten, das mögliche Misstrauen, das aus einem protestantischen Bündnis entstehen möge, billigend in Kauf zu nehmen (S. 70). Nichtsdestotrotz reagierte August abweisend (Nr. 436, Aug. 1567) und verwies auf die Schwierigkeiten eines Treffens, von einem Bündnis ganz zu schweigen. Daneben beteuerte er, in den Kaiser kein Misstrauen zu setzen, und bekräftigte seine große Zuversicht, die sich auf die Friedensbereitschaft des Kaisers richtete (S. 81). Dies beendete die pfälzischen Werbungen allerdings vorerst nicht. Vgl. auch die weiteren Warnungen Friedrichs im Verlauf der Folgemonate, etwa Nr. 507.

im Herbst 1569 begraben.⁹⁰ August war in diesen Jahren offener gegenüber der Pfälzer Politik, auch waren die Beschwerden der Protestanten und die Gefährdung der Grenzen kaum zu leugnen, sodass August oft zumindest Gesprächsbereitschaft signalisierte, wenn es um protestantische Projekte ging. Für die Erfurter Konferenz engagierte er sich etwa, indem er den Kurfürsten von Brandenburg zur Teilnahme überredete.⁹¹ Doch verhielt sich August in entscheidenden Fragen skeptisch, darunter die Frage eines konfessionellen Bündnisses.⁹² Eher noch schien es August gangbar, den Landsberger Bund in Richtung eines überkonfessionellen Bündnisses auszuweiten, was aber beim Kurfürsten der Pfalz auf Ablehnung stieß.⁹³

Selbst in den Jahren maximaler Nähe kursächsischer und kurpfälzischer Positionen blieb August also seiner reichspolitischen Linie treu, auch wenn seine Prinzipien hier nicht immer in aller Klarheit hervortraten. Nach dem erneuten Schwenk auf die reichspatriotische Linie – spätestens nach 1573 – vertrat er diese Prinzipien aber wieder unmissverständlich und brachte dafür die bekannte Sprache in Anschlag. Am 7. September 1577 berichtete Kurfürst Ludwig von der Pfalz nicht nur von den bedenklichen Entwicklungen im niederländischen Krieg, sondern überschickte auch ein Schreiben der Königin Elisabeth von England, in dem sie erneut um ein »nachbarliches Verstendtnuß« mit den Ständen der Augsburgischer Konfession nachsuchte.⁹⁴

Die kursächsische Antwort vom 30. September 1577 war ebenso ausführlich wie unmissverständlich und reflektierte, abgesehen vom Anlass, auch die Grundposition des Kurfürsten zu konfessionellen Bündnissen im Reich. Was die niederländische Frage anging, urteilte August, dass die Angelegenheit vor alle Stände des Reiches, also auf den ohnehin ausgeschriebenen Deputationstag gehöre und nicht in die Sonderberatungen einzelner Stände. Das englische Schreiben las man in Dresden anders als in Heidelberg. August sah darin kein Bündnisangebot, sondern eine Warnung. Was grundsätzlich die Bündnisse im Reich und mit ausländischen Fürsten anging, so höre man zwar ringsum von einer ›Liga Sancta‹ des Papstes und anderer ausländischer Potentaten, doch wisse er nichts davon, dass dies die Stände des Reiches betreffe und habe auch keine Nachricht, dass ein katholischer Fürst sich in die Liga begeben habe. Für die Stände des Reiches sei es am sichersten, wenn sie versuchten, auf der Grundlage des Religionsfriedens in Einigkeit zu verbleiben, damit »ein theil dem andern zu mistrauen und trennung keine ursach« gebe. Selbst wenn es soweit komme, dass »mistrauen und ungleicher vorstand

⁹⁰ Vgl. Ehems Bericht über die Erfurter Zusammenkunft, ebd., Nr. 600. Friedrich reagierte enttäuscht auf das Scheitern der Pläne und beklagte sich gegenüber Sachsen, Brandenburg und Hessen entsprechend, ebd., Nr. 601.

⁹¹ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7278/1, Fol. 52–53, Instruktion für eine Schenkung zum Kurfürsten von Brandenburg vom 25. Juli 1569 (Konzept).

⁹² Vgl. die Hinweise bei Kluckhohn, Briefe 2/1, Nr. 436, auch S. 206 und S. 257.

⁹³ Vgl. das entsprechende kursächsische Anbringen vom März 1570, in Kluckhohn: Briefe 2/1, Nr. 612. Die Ablehnung Friedrichs, die er August mitteilte, findet sich unter Nr. 613. Geschickt wandte er hier das Argument, das in Erfurt gegen einen protestantischen Bund vorgebracht wurde, gegen den Betritt zum Landsberger Bund: es würde zu weiterem Misstrauen führen (S. 383).

⁹⁴ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7278/1, Fol. 159–160, Ludwig an August am 7. Sept. 1577. Zum Hintergrund Gehring, Relations, S. 55–74.

zwischen den Ständen beider Religion« entstehe, dürfe man sich nicht auf ausländische Fürsten verlassen, sondern müsse versuchen, den Religionsfrieden als »bund« zu erhalten.⁹⁵ Seines Teils hoffe er, dass die katholischen Stände sich an diese Regel hielten, er habe auch nichts gehört, was ihn veranlasse »einig misvortrauen in sie zu stellen«. Es komme darauf an, auch seitens der Augsburger Konfessionsverwandten den Katholiken keinen Grund zu »misträumen und nachdenken« und dadurch zur Aufhebung oder Schwächung des Religionsfriedens zu geben. Würde nur eine der beiden Seiten sich, aus welchen Gründen auch immer, auf ein Bündnis einlassen, so habe man umgehend mit einem »gegenbundnus« der anderen Seite zu rechnen, woraus am Ende unweigerlich Misstrauen, Trennung der Stände beider Religion und Untergang des Reiches resultieren müsse.⁹⁶ Schließlich empfahl August dem Kurfürsten der Pfalz bei seiner »Canzelei« nachzusehen, warum man seinerzeit von einem englischen Bündnis abgesehen habe, dort würde er ausreichend Gründe finden.⁹⁷

So hartnäckig sich August einem englischen Bündnis abgeneigt zeigte, es war nicht das letzte Mal, dass er damit konfrontiert wurde. Im Frühsommer 1585, weniger als ein Jahr vor Augusts Tod, erreichte die evangelischen Stände des Reiches erneut ein Bündnisangebot der englischen Königin.⁹⁸ Prompt ersuchte Kurfürst Johann Georg von Brandenburg August von Sachsen um ein Gutachten, wie in dieser Frage vorzugehen sei. Wie so oft erwies sich die kurbrandenburgische Politik damit in reichspolitischen Fragen vollständig abhängig von der kursächsischen Position. Die Kursachsen nahmen die Gelegenheit zum Anlass, wiederum grundsätzlich über die Frage eines Bündnisses zu reflektieren. August erinnerte daran, dass man sich bislang aus guten Gründen nicht auf ein solches Bündnis eingelassen habe. An den Praktiken des Papstes und an seiner Absicht, die Evangelischen in Europa auszurotten, möge dran sein, was wolle, doch sei darauf zu sehen, »welchergestalt in deutschland die Stende beider religion in gutem vertrauen« beieinander bleiben könnten.⁹⁹ Beim Religionsfrieden zu bleiben war für die Reichsstände das einzige Mittel dieser Art. Auf die Katholiken müsse man sich schlicht verlassen, dass sie sich nicht in das päpstliche Bündnis gegen die Evangelischen begäben. August aber bekräftigte: »das wollen wir inen nicht zu trauen.«¹⁰⁰ Was es fruchte, sich in Religionssachen auf Bündnisse zu verlassen, zeige die Erinnerung – eine Anspielung auf den Schmalkaldischen Krieg. Auch sei es bedenklich, sich mit weit entfernten Fürsten in ein Bündnis zu begeben, dafür aber den Nachbarn zu »misträumen und gegen bundnussen« zu treiben.¹⁰¹ Kurzum: Das Unterfangen sei bleiben zu lassen. Johann

95 Vgl., ebd., August an Ludwig am 20. Sept. 1577 (Konzept), Fol. 172–177, hier Fol. 174.

96 Ebd., Fol. 175.

97 Ebd., Fol. 176.

98 Dazu Schulze, Beziehungen, S. 81–88. Die kursächsischen Akten zu der Frage eines englischen Bündnisses in den Jahren 1585 bis 1590 in SächsHStA Dresden, Loc. 7280/9.

99 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7280/9, A. an Johann Georg, 1. Juni 1585 (Konzept), Fol. 21–24, hier Fol. 21.

100 Ebd., Fol. 22.

101 Ebd., Fol. 23.

Georg von Brandenburg stimmte dem zwar zu,¹⁰² brachte aber noch einmal Bedenken vor: Angesichts der seltsamen Praktiken, die allerorten zu beobachten waren, sei er in Sorge, »wie weit nunmehr, in solchen täglich fürlaufenden gefährlichen sachen, dem Religionfrieden, und erbieten der Bäpstlichen Stende zutrawen«, zumal die Beteuerungen der Katholiken nur von Räten und in allgemeiner und unverbindlicher Art geschehen seien.¹⁰³ Indessen werde teils öffentlich vorgebracht, dass »keinem ketzer glaube und zusage zuhalten, und das der Religionfrieden alleine ein Interim wehre, und nunmehr aufhörete«.¹⁰⁴ Dies verband Johann Georg mit der Frage, wie man das »vertrawen« im Reich stärken könne.¹⁰⁵ August antwortete sehr grundsätzlich:

So vil nun die gemeine Reichs Stende betrifft, haben wir E. L. in mehren unsern schreiben zu vorsehen geben, das wir den Religionfriden vor dz einige band achten und halten, dabei man von allen theilen der auswertigen Potentaten und des Babsts practicirens und furhabens ungeacht, durch Gotliche vorleihung und getreue zusammensetzung wol sicher sitzen, und bei einander bleiben moge, und das wir gleichwol kein solch mistrauen zu den Stenden Babstischer Religion stellen konten, dz sie dem Religion und Prophanfriden zuwider sich mit frembden Potentaten zu ausrottung unserer Religion, wider uns als Ire mittglieder verbinden, oder zu deme ende mit Inen heimliche und farliche correspondentz halten sollten. Dann ob gleich sich etliche Privat personen obangeregter reden des Religionfridens halben mochten vorlauten lassen, so ist doch vil ehe dohin zu sehen [durchgestrichen: und dorauf zutrauen], was die Stende einer dem andern versprochen, und zugesagt, dann das man sich durch etlicher weniger fridhessiger leuthe unbedechtige reden zu schedlichem mistrauen bewegen lassen sollte. Was auch aus dergleichen geschopften argkwonung vor dieser Zeit im heiligen Reich vor zerruttung und unrhat ervolget, das gibt das jemmerlich krigswesen so bei unserem gedencken vor sieben und acht und dreissig jharen in unserem geliebten Vaterland sich vorlauffen.¹⁰⁶

Statt sich in Argwohn zu ergehen, solle man den aufrichtigen Beteuerungen der katholischen Stände in Zuversicht vertrauen, die sich mehr als einmal erklärt hätten, beim Religionsfrieden bleiben zu wollen.¹⁰⁷ Auch der Kaiser habe brieflich versichert, dass an den Gerüchten einer katholischen Liga nichts dran sei, und habe außerdem darum gebeten, solchen Gerüchten nicht nur keinen Glauben zu schenken, sondern sie ganz abzustellen. Wie viel mehr Vertrauen konnte man angesichts solcher Versicherungen wie der ohnehin bestehenden Verbindungen (Religionsfrieden, Kurfürstenverein) im

102 Vgl. ebd., Fol. 25–26, Johann Georg an August, 17. Juni 1585, hier Fol. 25: »Undt seindt wir auch unseres teils, allenthalben mit E. L. wol einig, [...] das doch gefährlich, sich in frembde sachen zumengenn, oder aber noch zur zeit, mit frembden weit abgesessenen, in sonderlichen vorstandt oder vorbüdnus einzulaßenn, und also unsres teils ursach zugeben, das gefaste vertrawen der Stende, unsers geliebten Vaterlandes, in den Religionfrieden, zutrennenn.«

103 Ebd., Fol. 25.

104 Ebd., Fol. 26.

105 Ebd., Fol. 26.

106 Vgl. ebd., Fol. 28–32, August an Johann Georg am 26. Juni 1585 (Konzept), hier Fol. 28.

107 Vgl. ebd., Fol. 29: »Do doch Ire LL. [= die Kurfürsten von Mainz und Trier, H.Z.] sich rund bekenneten, auch alle hohe und nidrige Stende des heiligen Reichs beider Religion des aufrichtigen redlichen gebluets und gemuets achten und halten wolten, das sich keiner dohin bereden und weisen lassen wurde, umb einiges frembden Potentaten willen, der were auch wer er wolle, eine Zerruttung und trennung im heiligen Reich unserem eigenem Vaterland anzurichten, Wie man es auch keinem der sich eines solchen understünde gut wurde heissen, derowegen Ire LL. billig ausser alles verdachts gelassen werden solten.«

Reich erwarten?¹⁰⁸ Der Vorschlag Johann Georgs, einen Kurfürstentag einzubestellen, sei gleichermaßen bedenklich: Musste dies nicht von den Katholiken »vor ein mistrauen« gehalten werden?¹⁰⁹ Auch eine evangelische Zusammenkunft sei vor diesem Hintergrund abwegig, denn es gehe darum, das Vertrauen zu stärken und nicht weiter zu schwächen.¹¹⁰ Ohnehin sei nicht ausgemacht, dass die protestantischen Stände einig werden und wie sie eine bessere Sicherung erhalten könnten als den Religionsfrieden.

Die kursächsische Position überzeugte den Kurfürsten von Brandenburg. Als Anfang Juli Pfalzgraf Johann Casimir und Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel bei Kursachsen und Kurbrandenburg in der englischen Sache werben ließen,¹¹¹ war Kurbrandenburg ganz auf der referierten Linie Kursachsens.¹¹² In der Zwischenzeit hatte aber auch König Friedrich II. von Dänemark, der das englische Schreiben ebenfalls erhalten hatte, an Kurfürst August geschrieben und auf eine engere Zusammensetzung der Evangelischen gedrungen.¹¹³ August antwortete Friedrich im Sinne seines Schreibens an Kurbrandenburg.¹¹⁴

108 Ebd., Fol. 30: »Wann dann auch daneben Ire kai. M. und oberwente unsere geistliche mitchurfursten, was bishero der Religion halben vorgelauffen, dermassen ercleren lassen, das wir doher einig mistrauen in Ire kai. M. und LL. zu setzen nicht ursach, So können wir nach gehabten fleissigen nachdencken nicht befinden, wie wir uns uber den aufgerichteten religionfriden, die zusammenhabende Churfürstliche vorein, und vorbruderung, und solche Irer kai. M. und unserer geistlicher mitchurfursten runde erclerung, eines mehrern der Babstischen Reichsstande halben fuglich vorsichern konten«.

109 Vgl. ebd., Fol. 30.

110 Vgl. ebd., Fol. 30f.: »Das dann E. L. zum andern unser gutachten zu wissen begern, welchergestalt zwischen uns den Stenden augsburgischer Confession ein gewisser vorstand zu machen, wes sich einer zu dem andern auf den notfal zu vorlassen, können wir bei uns nicht ermesen, wie solchs also anzustellen, das dadurch den andern Stenden Babstischen theils nicht zu starckhen nachdenken solte anleitung gegeben werden, dann einmhal ob woll uns den Stenden augsburgischer Confession frei stehen, zuhaufkünften vorzunehmen, und dobei des Reichs und unsere selbst notturft zu erwegen, so achten wir doch itziger Zeit solchs dorumb unrhatsam sein, das dohin zu trachten wie dz gefallene gute vertrauen zwischen beiderseits Religion vorwandten Stenden vil ehe wieder zu stercken dann geschwechet werde und dz derowegen itzo one den eussersten notfal gemeinen guten vertrauens halben solche particular und abgesonderte conventus einzustellen, sindemal uns noch unendfallen welchergestalt unsere geistliche mitChurfürsten vor solche zuhaufkünften gebeten und genugsam zu vorstehen gegeben, do ir suchen nicht stad finden solte, dobei wol zu erwegen, ob nicht den Babstischen Stenden dadurch unvormeidliche ursach an die hand gegeben wurden, sich gleichergestalt zusamen zu thun, und ihre notturft zu bedenken«.

111 Vgl. das Memorial der beiden Fürsten für ihre Räte anlässlich einer Werbung bei Kurbrandenburg und Kursachsen, datiert auf den 1. Juli 1585, ebd., Fol. 54–57. Drastisch skizzierten sie die päpstlichen Praktiken und mutmaßten, dass nun auch der Religionsfrieden nichts mehr gelte.

112 Vgl. ebd., Fol. 58–62, kurbrandenburgisches Bedenken über das Anbringen durch Pfalz und Hessen, 26. Juli 1585. Begäbe man sich evangelischerseits in ein Bündnis, so würde man lediglich der Gegenseite Anlass zu Misstrauen und Gegenbündnissen geben.

113 Vgl. ebd., Fol. 33–38, Friedrich an August am 4. Juli 1585. Friedrich bemühte zur Veranschaulichung der Situation ein Gleichnis, das bereits Martin Luther benutzt hatte und das auf eine Aesopsche Fabel zurückgeht. Die Evangelischen müssten unbedingt zusammenhalten, »domit nicht dermal einige, wie der frosch und die maus, uber ihren krieg, der weyhen zur speisen, also auch die evangelischen Stende, uber ihrem Theologische gezenke, dem Babst, und seinem anhang, ehe dan sie sichs versehen, zum raub gedeihen«. Vgl. ebd., Fol. 36.

114 Vgl. ebd., Fol. 39–43, August an Friedrich am 31. Juli 1585 (Konzept). Wieder äußerte August das Bedenken, bei den katholischen Ständen des Reiches kein Misstrauen verursachen zu wollen und somit den Anfang zu einem Bruch des Religionsfriedens zu machen. Fol. 42: »So haben wir E kon. M. dises alles allene darumb wolmeiniglich vormelden wollen, damit sie hochvorstendiglich zu ermesen, aus was hochwichtigen ursachen, wir uns bishero noch nicht endschliessen können uns in einig auslendisch bundnus zu begeben und einzulassen, oder auch, derowegen solche convent und versamblungen befürdern zu helfen, doraus anders nichts dan argkwonig nachdencken und hochschedlich mistrauen derjenigen Stende zu gewartten, neben denen wir auf den heilsamen religionfriden zusamen gelobet, auch miteinander in einem Reich als glidmassen gessen«.

Aufschlussreich ist daneben auch das Schreiben des Kurfürsten von Brandenburg an Dänemark, weil es die bis in den Wortlaut erkennbare Abhängigkeit der brandenburgischen von der sächsischen Position zeigt. Im August schrieb Johann Georg dem König von Dänemark, dass der Religionsfrieden zur Verhütung alles »mißtrauens« aufgerichtet worden und dadurch mehr »versicherung« und »guttus vertrauen« im Reich entstanden sei.¹¹⁵ Er erinnerte daran, dass vor kurzer Zeit – im Kölner Krieg – ein evangelisches Bündnis erwogen worden war, dass aber Kaiser Rudolf II. Brandenburg und Sachsen überzeugt habe, beim Religionsfrieden zu bleiben. Der Kaiser habe glaubhaft vermittelt, beim Religionsfrieden bleiben zu wollen, sodass, »wo noch einiger trauen undt glauben auff der Welt sein soll,« man ihm »billich trauen und glauben« müsse.¹¹⁶ Wollte man ein evangelisches Bündnis schließen, verursache man nur Misstrauen. Überhaupt sei es schändlich, wenn man lieber den Bündnissen und der weltlichen Gewalt vertrauen wolle als Gott, dem allein das Vertrauen gebühre.¹¹⁷

Trotz dieser fast identischen Wortwahl war aber eine geringe Differenz in den Positionen der beiden Kurfürsten erkennbar, was ein Schreiben Johann Georgs von Ende August 1585 belegt. So sei es zwar gut, schrieb er an August, der kursächsischen Linie des Vertrauens zu folgen, angesichts neuer Zeitungen über die Umtriebe der Katholiken dürfe man andererseits auch nicht blind vertrauen: »So hielten wir doch für unsere Person nicht vor unrathsam das man gleichwohl neben dem freundlichen vertrauen, auch ein wachendes auge uf unsere Mitglieder thun und vornehmen hette.«¹¹⁸ Tatsächlich war August von Sachsen auf solche nachhaltigen Zweifel gefasst. Zwischenzeitlich hatte er bei den geistlichen Kurfürsten angefragt, was von den Gerüchten zu halten war, und hatte beruhigende Antwort erhalten, die er Mitte September an Johann Georg schickte. Überhaupt hatte man in Dresden die Gefahr der Gerüchte erkannt und bat darum, stattdessen nur auf »richtige erclerungen und deudsche zusagen« zu achten.¹¹⁹ Wie es ihm selbst nicht gefalle, dass man ihm aufgrund solcher Gedichte misstraue, so sei es auch den Katholiken nicht recht, wegen Nichtigkeiten beargwöhnt zu werden.¹²⁰

Dass tatsächlich die Gefahr bestand, dass auch die Stände der Augsburger Konfession bei den Katholiken in Verdacht geraten könnten, war nicht von der Hand zu weisen. Anfang September hatte Herzog Ludwig von Württemberg eine Korrespondenz mit

115 Vgl. ebd., Fol. 75–79, Johann Georg an Friedrich (Kopie), 15. Aug. 1585, hier Fol. 76.

116 Vgl. ebd., Fol. 77.

117 Vgl. ebd., Fol. 78: »Wie glücklich es auch gemeinlich mit Bündtnüssen gerathen, undt was Gott wan die Menschen, wie es zu geschehen pflegt, mehr auff solche bundtnüs, undt großen anhang undt gewalt dann Ime vertrauen wolle, darzu vor glück undt segen verleihen, das geben die Biblischen undt andere Weltliche historien, darinnen auch dem Volck Gottes selbst oft vorwiesen, undt von dem Propheten geklagt wirdt, das sie auff Bundtnus zuviel vertrauens haben.«

118 Vgl. ebd., Fol. 80, Johann Georg an August, 31. Aug. 1585.

119 Vgl. ebd., Fol. 85–86, August an Johann Georg, 16. Sept. 1585, hier Fol. 85.

120 Vgl. ebd., Fol. 85 f.: »wie nun uns auf unserem theil gefellig ist dz die Babstischen stende solchen argwonungen wider uns nachengen also wurden sie es von uns auch aufnehmen so wir vil ehe ungewissen discursen dann dem hochbeteurten Religion Friden trauen und glauben wollen. Das aber gleichwol ein wachend auge auf dieser zeit leufte mit guter bescheidenheit gehalten wurde lassen wir uns nicht misfallen.«

Erzherzog Ferdinand von Tirol übersandt, in der letzterer sich nach einem angeblichen evangelischen Bündnis mit England erkundigte. Unaufgeregt hatte Ludwig die Gerüchte von sich gewiesen, warnungsweise aber Kursachsen informiert.¹²¹ August von Sachsen hatte die Korrespondenz nach Berlin weitergeschickt. Johann Georg zeigte sich in seiner Antwort besorgt über das Gerücht über die evangelischen Stände im Reich und schlug vor, dass man den Geistlichen kommuniziere, dass es sich um ein Gerücht handle, damit das »biß anhero erhaltene Vertrawen der Stende des Reichs« erhalten und »allerley mißtrawen abgewendett« würde.¹²² Vor Wochen noch bereit, den Katholiken Schlimmstes zuzutrauen, war es Johann Georg nun sichtlich unangenehm, selbst in solchen Verdacht zu geraten.

Konfessionelle Konflikte

Es wurde bislang gezeigt, dass August von Sachsen konfessionellen Bündnissen innerhalb des Reiches oder mit ausländischen Potentaten unbedingt ablehnend gegenüber stand und dass er zur Beschreibung dieser Verhaltensweise und für die Rechtfertigung dieser Entscheidungen Vertrauen in vielfältiger Form in Anspruch nahm. Abgesehen von der Bündnispolitik ist diese sächsische Linie noch in einem weiteren Bereich sichtbar, der ebenfalls dem Grundgedanken des Augsburger Religionsfriedens entsprach. Gezielt arbeitete August in Verbindung mit dem Kaiser und mit dem Mainzer Erzkanzler daran, konfessionelle Konflikte zu entschärfen oder ihnen, sofern möglich, vorzubauen. Dazu war es wiederholt notwendig, gegen konfessionelle Loyalitäten zu entscheiden. Auch hierbei ist ein ausgeprägtes Vertrauensvokabular sichtbar, das immer wieder den Bezug zur Augsburger Ordnung herstellte.

Ein einschlägiges Beispiel für diese Verhaltensweise ist die erfolgreiche Verhinderung der Freistellungsfrage nach dem Reichstag 1576. An anderer Stelle wurde dieser Reichstag bereits analysiert: Seit dem Wahltag 1575 war die Freistellung mit der *Declaratio Ferdinandea*

121 Vgl. Ludwig von Württemberg an August am 4. Sept. 1585, ebd., Fol. 87, samt Kommunikation mit Erzherzog Ferdinand, Fol. 88–92. Ludwig hatte Ferdinand geantwortet, dass er von einem evangelischen Bündnis nichts wisse, ihm aber andererseits Zeitungen von einer katholischen Liga eingekommen waren. Er für seine Person wolle jedenfalls »zu ainigen widrigen gedanken oder müßtrauen kein ursach geben«, ebd., Fol. 91.

122 Vgl. Johann Georg an August am 29. Sept. 1585, ebd. Fol. 93: »Und ist wol nicht ohne, das dieselbe Zeitung, welche wie E. L. selbst bewust, one einigen grundt ausgesprenget, den Papistischen Stenden, allerley gedanken geben möchte, Inmaßen auch im kegen fall, die andere Zeitungen von der Papisten vorbündnis biß anhero diesem teile vielerley nachdenken vorursachet, und das gleichwol an allen teilen darauf wenig zubawen, besondern viel mehr auf das wol verfaste werk unsers Religion und Prophan friedens, noch zur zeit wol zubeharren. Dieweil aber solche zeitung, one zweifel, weit ausgesprenget werden wirdt, als stellen wir zu E. L. freundlichem gedanken, op nicht dieser fürlaufender discurs, beiderseits zeitung, an unser geistliche Mit Churfürsten zugelingen, und I. LLL. zuerkennen zugeben sein müge, welcher gestalt dadurch allenthalbenn, es nunmehr dahin gespielet werde, das das wolgefaste, und biß anhero erhaltene Vertrawen der Stende des Reichs, in Religion und Prophan frieden getrennet, und dadurch weiter unser geliebtes Vatterlandt, in beschwerliche gefahr und weiterung gefüret werden müge, damit also bey Ihnen nicht alleine allerley mißtrawen abgewendett, besonders auch Ihre erclerung, zuhaltung des Religion und Prophan friedens, welche Sy vor zweyen Jahren der Cölnischen unruhe halber gethan, itzo in diesen neuen französischen Prakticken widerumb erneuerett, und unser Religions Verwandten, sich darnach allenthalbenn, soviel mehr zuvorleßig zurichten haben mügen«.

zu einer protestantischen Maximalforderung verschmolzen worden. Angesichts des drohenden Scheiterns des Reichstages hatte sich August von Maximilian II. überzeugen lassen, aus der protestantischen Solidarität auszuscheren. So war der Reichstag zum Abschied gelangt und die Freistellung abermals abgewiesen worden.¹²³ Interessant ist, mit welcher Heftigkeit von August Solidarität eingefordert wurde. Es erforderte offenbar außergewöhnlichen Aufwand, nicht-konfessionelle Entscheidungen durchzusetzen. Umso konsequenter blieb August in der Rechtfertigung seines Verhaltens an der Idee des notwendigen Vertrauens der Stände beider Religion orientiert. Dagegen nicht in rechtfertigender Haltung, sondern aus kluger Planung heraus orientierte sich August auch in der Folge an derselben Idee, als es im Zusammenspiel mit Kaiser Rudolf II. darum ging, auf dem Reichstag 1582 die Freistellungsfrage nicht erneut zum Problem werden zu lassen. Schließlich bieten auch die letzten Regierungsjahre Augusts noch einmal etliche Beispiele für diese Vertrauensstrategien.

Kurz nach Ende des Reichstages von 1576 hatte Kurfürst August eine Rechtfertigung aufsetzen lassen, mit der er seine Entscheidung in der Freistellung erläuterte.¹²⁴ Wilhelm IV., Landgraf von Hessen, hatte das Schreiben auch erhalten und antwortete am 30. Oktober 1576 darauf. Darin beklagte er sich, dass vor dem Reichstag in dieser Frage keine Absprache stattgefunden hatte. Auch wollte er nicht sehen, warum die Declaratio nicht – wie der Geistliche Vorbehalt – Gültigkeit besitzen sollte, schließlich widerspreche sie dem Religionsfrieden nicht, sondern sei vielmehr ein Teil des Friedens. Die Worte des Reichsabschiedes 1555 gäben klar aus, dass der Friede zur Sicherheit der bedrängten Untertanen gemacht sei und zu besserem Vertrauen der Stände. »Wie wollen sich aber nuen die underthonen eyniches friedens oder sicherheit zugetrosten haben, was kan auch vor ein vertragen zwischen den Stenden und underthonen sein«, wenn sie Verfolgungen aufgrund ihres Glaubens ausgesetzt waren?¹²⁵ Auch während des Reichstages hatte Hessen mehrfach gegenüber Kursachsen die protestantische Solidarität angemahnt.¹²⁶

Nicht gegenüber dem Landgrafen, aber gegenüber dem neuen Kurfürsten der Pfalz, Ludwig, rechtfertigte sich August im Februar 1577: Nachdem auf dem Wahltag 1575 für den Reichstag 1576 die Behandlung der Declaration versprochen worden, dies aber nicht proponiert worden sei, habe man den Kaiser erinnert, weil es »zu pflanzung und erhaltung guter Correspondentz und aufhebung alles mistruens im Reich sehr dienen und ersprissen würde«. ¹²⁷ Statt die Frage in den Reichsräten zu beraten, hätten sich die

123 Vgl. Kapitel 3.1.

124 Vgl. Westphal, Freistellung, S. 240 f., sowie Moritz, Wahl, S. 457–460. Vgl. die Kopie des Schreibens in SächsHStA Dresden, Loc. 10298/11, Fol. 184–195. Das Schreiben verteidigte sich gegen den Vorwurf, »das uns darauf zugemessen werden will, als solten wir die ware Christliche Religion und derselben Pflanzunge und fortsetzung, mit dem ernst und eifer nicht meinen, wie andere unsere Religions Vorwandten.« Ebd., Fol. 184.

125 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Wilhelm von Hessen an August von Sachsen, 30. Okt. 1576, Fol. 10–17, hier Fol. 15.

126 Vgl. bspw. die Hinweise bei Edel, Kaiser, S. 417. Noch Hugo Moritz wirft August im Übrigen »kleinlichen Egoismus« vor, statt sich für die protestantische Sache zu engagieren, vgl. Moritz, Wahl, S. 455.

127 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 18–33, August von Sachsen an Ludwig von der Pfalz, 1. Febr. 1577 (Kopie), hier Fol. 19.

protestantischen Stände entschlossen, die Forderung per Supplikation anzubringen, ein Vorgang, der nicht dem hergebrachten Verfahren entspreche und für lauter »ungleichheit und unrichtigkeit« Sorge.¹²⁸ Besonders die Androhung der Nichtbewilligung einer Türkenhilfe stieß August auf: Es führe zu nichts, außerdem sei es bedenklich, den gemeinen Nutzen durch Drohungen erhalten zu wollen. August habe 1576 andere Wege vorgeschlagen, die darauf abzielten, dass man nicht als Erster den Religionsfrieden bräche und so zu »mißtrauen under den Stenden im heiligen Reich ursache« gebe.¹²⁹ So gut die Declaratio auch war, sie dürfe nicht auf diese Weise – durch parteiische Auslegung der 1555 verhandelten Worte – eingefordert werden; dies würde den Religionsfrieden selbst zerstören. »Wir haben von weisen und des Reichs erfarnen und vorstendigen Leuten gehört, der Religionsfriede sei mit grosser müe und arbeit aufgerichtet, und einem augapffel zuvorgeleichen, dorinnen man niht grübeln, interpretieren und angemaste vorstend machen soll.«¹³⁰ Er hoffe, Kurfürst Ludwig sehe jetzt, dass es August an dem »gebürlichen Christlichen Eifer in Religions sachen« nicht gemangelt habe.¹³¹

Mit dem Regensburger Reichstag 1576 war die Freistellungsfrage aber nicht erledigt. Schon kurz nachdem im Januar 1582 für April desselben Jahres ein erster Reichstag unter Rudolf II. ausgeschrieben worden war,¹³² mehrten sich Gerüchte über eine erneute Forderung nach der Freistellung, auch in Dresden wurde Anfang März in diesem Sinne angefragt, einmal durch Herzog Julius von Braunschweig, kurz darauf von Kurfürst Ludwig von der Pfalz.¹³³ Beide Male antwortete Kurfürst August hinhaltend.¹³⁴ Am Kaiserhof war man unterdessen nicht untätig gewesen und hatte dort das Problem ebenfalls antizipiert und beschlossen, den Kurfürsten von Sachsen um Verhinderung der Freistellung zu bitten.¹³⁵ Ganz in diesem Sinne ging Ende März ein Schreiben Rudolfs an August. In einem eigenhändigen Zusatz bat Rudolf, August möge sich die Sache

128 Ebd., Fol. 21.

129 Ebd., Fol. 23.

130 Ebd., Fol. 30.

131 Ebd., Fol. 31.

132 Die Akten des Reichstages in der Edition durch Josef Leeb (Bearb.), *Der Reichstag zu Augsburg 1582*, 2 Teilbände, München 2007. Der erste Teilband bietet eine Einführung, die die Reichstagshandlung wie auch die Vorbereitung des Reichstages schildert, vgl. ebd., Teilband 1, S. 80–226. Vgl. mit stärker kulturgeschichtlichen Akzenten Josef Leeb, *Stereotype und Feindbilder an einem Ort interkultureller Begegnung: Augsburg während des Reichstags von 1582*, in: Michael Rohrschneider / Arno Strohmeyer (Hg.), *Wahrnehmung des Fremden. Differenz-erfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert*, Münster 2007, S. 171–200.

133 Vgl. die Schreiben in SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 36–40: Julius von Braunschweig an August von Sachsen, 3. März 1582, sowie Fol. 46–49, Ludwig von der Pfalz an August von Sachsen, 16. März 1582. Letzteres Schreiben enthielt den Vorschlag einer Gravaminale und ging in dieser Form auch an andere Reichsstände der Augsburger Konfession, vgl. Leeb, *Reichstag 1582*, Teilband 1, S. 134 f.

134 Der Braunschweiger Anregung einer Vorabrede der Freistellung durch die Stände der Augsburger Konfession entsprach August nicht, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 41. Auch auf das Schreiben des Kurfürsten Ludwig reagierte August verhalten, erinnerte aber daran, welche Zerrüttung die protestantischen Gravamina auf dem Regensburger Reichstag 1576 verursacht hatten. Wieder ging es ihm zudem darum, nichts anzuregen, was zur Zerrüttung des Religionsfriedens Ursache geben mochte. In anderer Sache regte er an, dass Ludwig sich persönlich nach Augsburg begeben solle, »des orts zwischen uns den Churfürsten allerseits ein rechtes brüderlich vortrauen zu stiften«, vgl. ebd., Fol. 52–53, hier Fol. 53, August an Ludwig, 3. Mai 1582.

135 Vgl. Bezold, *Briefe* 3, Nr. 30*: »Freistellungshandlung aufm reichstag zu Augsburg.«

»meinem sondern hohen vertrawen nach zum pesten lassen angelegen sein« und alles tun, damit der Religionsfrieden nicht beeinträchtigt werde.¹³⁶ Kurz darauf gab August wirklich die Zusage, dass er sich in der Freistellung der kaiserlichen Bitte entsprechend verhalten werde. In einer bereits im Konzept für einen ebenfalls eigenhändigen Zusatz markierten Passage versicherte August, es dem »gnedigsten vortrauen nach« an Eifer nicht mangeln zu lassen.¹³⁷

Der Dresdner Kooperation mit Wien stand allerdings im Wege, dass der Mainzer Erzbischof Daniel Brendel von Homburg Ende März verstorben war. Damit war nicht nur eine wichtige Position für das Reichstagsgeschehen unbesetzt, sondern damit war auch jene Person gestorben, die in den vorangegangenen Jahren zusammen mit Kaiser Rudolf II. und Kurfürst August für eine enge Kooperation zwischen Mainz, Dresden und Prag gesorgt hatte. Das besondere Vertrauen der drei Fürsten war geradezu zu einem Stützpfiler der Reichspolitik geworden.¹³⁸ Umso wichtiger war es für August, dass der Nachfolger im Amt entsprechend disponiert war, diese Kooperation weiterzuführen. Am 7. April schrieb er an Rudolf, er habe durch den Tod des Mainzers »einen gutten geholffen verlohren«, Rudolf möge den Nachfolger bitten, mit August in gute Korrespondenz zu treten.¹³⁹ Auch einen kaiserlichen Gesandten, der sich in Dresden befand, bat August, der Kaiser möge den neuen Kurfürsten bitten, er möge sich mit ihm in »gutt vernemen und vertrauen« setzen. Rudolf kam dieser Bitte nach und Daniels Nachfolger Wolfgang von Dalberg sagte Anfang Mai zu, mit August von Sachsen die »vertreulichkeytt« fortsetzen zu wollen.¹⁴⁰

Für den Verlauf des Reichstags war es nach Augusts Meinung entscheidend, dass sich die Kurfürsten miteinander in gutes Vernehmen setzten und dass konfessionelle Konflikte möglichst umgangen wurden. August nutzte seine persönliche Anwesenheit in Augsburg für beide Zwecke. Vorab wurden dafür Vorbereitungen getroffen. So wurden Memoriale verfasst, »warumb der Churfürsten persönliche Zusammenkunfft vonnotten«¹⁴¹ und »warumb [...] dahin zusehen, damit nicht etwan der Religion halben im Reich ein aufstandt sich erhebe«.¹⁴² In diesem Memorial wurden sieben Punkte aufgeführt, warum ein konfessioneller Konflikt zu umgehen war. August befürchtete, dass ein solcher Konflikt im Reich wie ein Lauffeuer um sich griffe, da viele Leute entsprechend affektiert seien; aus diesem Grund sei ein solcher Konflikt schwer wieder abzustellen. Die französischen und niederländischen Beispiele zeigten auch, dass es keinen gefährlicheren Krieg gebe, »als wan die Religion der praetextus sein mus«,¹⁴³ besonders im Reich, wo viele Fürsten unterschiedlicher Religion nah beieinander säßen. Auch mangle es an einem »Ferdinando,

136 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 42–43, hier Fol. 43, Rudolf an August am 26. März 1582.

137 Vgl. ebd., Fol. 44–45, August an Rudolf, 3. April 1582 (Konzept), hier Fol. 45.

138 Vgl. Leeb, Reichstag 1582, Teilband 1, S. 122.

139 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8500/5, Fol. 20, August an Rudolf, 7. April 1582 (Konzept).

140 Vgl. zitiert nach Leeb, Reichstag 1582, Teilband 1, S. 122.

141 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10200/5, Fol. 26–27 (Konzept), eine Kopie auch in SächsHStA Dresden, Loc. 10200/4, Fol. 1–3 (Kopie), im letzteren Dokument ist ein eigenhändiger Zusatz Augusts zu finden.

142 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 63–64, undatiert.

143 Vgl. ebd., Fol. 64.

der bey beyden Stenden das vertrauen und die folge hette«, dass er schlichtend eingreifen könne.¹⁴⁴ In Religionsachen gelte es, »gemach« zu haben und den Religionsfrieden nicht aufs Spiel zu setzen. Was die Zusammenkunft der Kurfürsten anging, wurden acht Punkte vermerkt: Neben einer Besprechung der Sukzession und der Erhaltung der kaiserlichen Reputation wurde auch das »Recht vortrawen« zwischen Kaiser und Kurfürsten genannt sowie die Anstellung guter »Correspondenz«.¹⁴⁵ Umso besser könne man sich um ausländische Praktiken kümmern. Eigenhändig setzte August Punkt neun hinzu: Es sei nötig, dass die neuen Kurfürsten die Erbverbrüderung persönlich schwüren, denn dies sei das »band«, das die Kurfürsten zusammenhalte.¹⁴⁶

Tatsächlich waren die Kurfürsten von Pfalz, Köln und Brandenburg trotz dringlicher Werbungen des Kaisers nicht zum Reichstag erschienen. Ein erhaltenes Verhandlungskonzept Augusts mit den Kurfürsten richtete sich daher lediglich an die Kurfürsten von Mainz und Trier.¹⁴⁷ Darin waren die Überlegungen zur Verhinderung eines Aufstandes eingeflochten sowie etliche Punkte, die durch die kursächsischen Memoriale vorbereitet worden waren.¹⁴⁸ Gleich zu Beginn wurde der Religionsfrieden als das »einige mittel und bandt« beschrieben, das das Reich zusammenhalte und das »schedtliche mißtrauen« verhindere.¹⁴⁹ Doch befände sich die Augsburger Ordnung durch etliche Vorgänge in Gefahr, darunter die ungleiche Besetzung des Kammergerichts, Beschlüsse in den Reichsstädten, die dem Religionsfrieden entgegen stünden, und die päpstlichen Eide, die zur Besetzung der Stifter verlangt wurden. August bat die Fürsten, mit ihren Untertanen der Augsburger Konfession milde zu verfahren und die drei genannten Beschwerden zur Abschaffung des Misstrauens zu befördern.¹⁵⁰ Das Vertrauen zu stärken sei in Kammergerichtsfragen einfach: Man müsse lediglich in Rechtsfragen Gleichheit halten. Auch die Eide könne man abschaffen. »Hiedurch würde allerseits gutes vortrauen gestiftet, das schedtliche nachdencken und vortwitterung der gemüter gegen einander vorhütet, und durch Gottes hülffe die gemeine Ruhe, rechtschaffene einigkeit, und vortrauliche zusammensetzung der Stende beider Religion« erhalten.¹⁵¹

144 Ebd.

145 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10200/4, Fol. 1–3 (Kopie), hier Fol. 2.

146 Ebd., Fol. 3.

147 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 72–78. Das Konzept ist weitgehend unkommentiert und auch undatiert. Es geht nicht daraus hervor, ob die Verhandlung in dieser Form stattfand. Auch an wen es sich richtete, ist nicht ohne Weiteres klar. Das Konzept spricht von den Adressaten allerdings als »Brüder«, was auf die Kurfürsten hindeutet, mehrfach geht dies auch aus dem Text hervor, in dem von den Kurfürsten in der Wir-Form gesprochen wird. Außerdem werden durchgängig zwei L(iebden) genannt.

148 Vgl. etwa auch die Memoriale »des Kaisers stadt belangende«, »das kaiserliche Regiment belangende« sowie die Überlegungen zur Sukzession in SächsHStA Dresden, Loc. 10200/4, Fol. 4–7. In das Konzept nicht eingeflochten wurden dagegen die teils eigenhändigen Überlegungen, wie dem Kaiser eine stattdliche Türkenhilfe bewilligt werden könnte, ebd., Fol. 119 und Fol. 120 (letzteres eigenhändig durch August, undatiert).

149 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 72–78, hier Fol. 72.

150 Vgl. ebd., Fol. 76f.: »Defgleichen bitten wir freundlich, E. LL. wollen neben uns andern auch gutwillig auf mittell und wege bedacht sein, wie doch das hochschedtliche mißtrauen, so obangeregter dreyer ursachen halben bey den Stenden beider Religion von tag zu tag je lenger je mehr einwurtzelt, möchte vorhütet, und den sachen also rath geschafft werden, das beiderseits Stende in einem rechten gleichmessigen guten vorstandt beyeinander eintrechtig sitzen und bleiben mögen.«

151 Vgl. ebd., Fol. 78.

Nicht allein mit den anwesenden Kurfürsten, ebenso mit dem neuen Mainzer Erzbischof hatte August den persönlichen Austausch geplant. Vorab kam es zu einem Treffen zwischen ihm und dem Mainzer Hofmeister Hartman von Kronenberg. Auch für dieses Treffen wurde eigens ein Memorial aufgesetzt. An erster Stelle standen die »vortreulichkeit mit dem vorigen Ertzbischoff« und die »Continuirung derselben«. Unter diesen Punkten folgte ein Hinweis auf die Qualität, die dieses Vertrauen haben müsse: »So müssen vor allen dingen, weil wir beide unterschiedlicher Religion sein, derselben halben ein solch vorstendnus mit einander haben, das derowegen einer den andern recht vernehme, unnd nicht dahero etwo mißvorstende erregt werden.« Das beste Mittel, um das zu gewährleisten, sei der Religionsfrieden. Wenn beide dem Frieden jederzeit getreulich nachsetzten, »so hoffen wir, es soll der unterscheid der Religion unns beiden an unserer vortreulichkeit gar nichts hindern«. ¹⁵² In ihren Handlungen müsse das auf den Religionsfrieden gründende Vertrauen der Maßstab sein, zum Beispiel bei den Fragen der Freistellung, der Stiftseide, der Städte und des Kammergerichts. Der Mainzer Hofmeister sei um ein Gutachten zu bitten, wie dieses Vertrauen am besten anzustellen sei und wie man gemäß dem Religionsfrieden verfahren könne, da der Hofmeister das Gemüt des verstorbenen Daniel gekannt habe.

Noch bevor August mit dem neuen Kurfürsten sprach, wollte er also den Rat des Hofmeisters einholen. Nachdem Hartman von Kronenberg im Gespräch angezeigt hatte, dass sein neuer Herr zu »solcher vortreulicher Correspondentz nicht weniger als Ich [= August, H.Z.] von hertzen genaigt« sei, ¹⁵³ kam es zu einer persönlichen Unterredung über die Hauptbeschwerden, die auch in den anderen Memorialen festgehalten waren. ¹⁵⁴ Die enge Zusammenarbeit zwischen August, Wolfgang und dem Kaiser trug so nicht unwesentlich dazu bei, dass der Augsburger Reichstag 1582, abgesehen vom aufflammenden Magdeburger Sessionsstreit, weitgehend reibungsfrei ablief. ¹⁵⁵ Schon zu Beginn der Beratungen sorgte August dafür, dass die Freistellungsfrage gar nicht erst thematisiert wurde und der schwelende Konflikt diesmal unterblieb. ¹⁵⁶ Gegenüber Wilhelm von Bayern konnte August zu Recht sagen, er habe alles »auf die wege gerichtet, das ich vorhoff, es werde dismals vorbleiben.« ¹⁵⁷

152 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10200/4, Fol. 121–122, hier Fol. 121, undatierte Kopie in Reinschrift. Ein Konzept derselben mit Korrekturen findet sich in Loc. 10201/5, Fol. 65–66, undatiert.

153 Vgl. das Protokoll mit Hartmann von Kronenberg in SächsHStA Dresden, Loc. 10200/4, Fol. 153, undatiert.

154 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 80 und Fol. 81, zwei undatierte Gesprächsprotokolle.

155 Vgl. dazu Josef Leeb, *Der Magdeburger Sessionsstreit von 1582. Voraussetzungen, Problematik und Konsequenzen für Reichstag und Reichskammergericht*, Wetzlar 2000.

156 Schon in den ersten Beratungen der Augsburger Konfessionsverwandten wurden Freistellung und Declaratio überraschend reibungslos beiseitegeschoben, vgl. die Beratungen von Anfang bis Mitte Juli 1582, in: Leeb, *Reichstag 1582 II*, Nr. 313–315. Gleichwohl gab es Stimmen, die im Nachhinein zu dem Schluss kamen, »das durch diese Reichs versamblung unnd handlung daß schedlich mißvertrauen zwuschen den stendenn nicht aufgehebt, sondern ehe gemehrt« worden war. Damit waren jedoch andere Gravamina, nicht die Freistellung gemeint. Vgl. die Klage der Brandenburg-Ansbacher Räte, zitiert nach Leeb, *Reichstag 1582 I*, S. 71.

157 Vgl. August (eigenhändig) an Wilhelm am 11. Aug. 1582, BayHStA München, Kurbayern, Äußeres Archiv 4256, Fol. 380–381, hier Fol. 380. Im selben Brief stellte August Überlegungen an, wie man mit dem Bekenntnis der Calvinisten im Reich verfahren könne, so dass daraus »besser vortrauen« zwischen Katholiken und Lutheranern entstehe, vgl. ebd. Der Brief ist gedruckt bei Bezold, *Briefe I*, Nr. 388.

Der nächste schwere Konflikt ließ nicht lange auf sich warten. Der Kölner Erzbischof Gebhard Truchsess von Waldburg hatte seit einiger Zeit mit dem evangelischen Glauben geliebäugelt. Anfang 1583 heiratete er Agnes von Mansfeld und trat zum evangelischen Glauben über; in der Folge wurde er vom Papst exkommuniziert. Das für das Reichsgefüge Bedrohliche an diesem Vorgang war, dass Gebhard das Bischofsamt nicht ablegte, obwohl dies dem Geistlichen Vorbehalt und dem Augsburger Religionsfrieden widersprach. In der Folge führten katholische Stände, allen voran Wilhelm V. von Bayern, erbitterten Krieg gegen Gebhard und obwohl sich der Konflikt – der sogenannte Kölner Krieg – noch über Jahre hinzog, wurde bereits im Mai 1583 Ernst von Bayern, Wilhelms Bruder, zum Kölner Erzbischof gewählt. Am Ende obsiegte die katholische Seite.¹⁵⁸ Schon im Sommer 1583 gab es jedoch protestantische Bestrebungen, dem bedrängten Glaubensgenossen Gebhard zur Seite zu springen. Weil dies eine Spaltung der Konfliktparteien nach konfessionellen Zugehörigkeiten bedeutet hätte, drohte ein ernsthafter Religionskonflikt im Reich. Doch obwohl auch August von Sachsen mehrfach und in eindringlicher Weise gebeten wurde, sich den protestantischen Ständen in der Unterstützung Gebhards anzuschließen, entsagte er auch in diesem Fall allen konfessionellen Logiken und sprach sich für eine Stabilisierung des Religionsfriedens aus, selbst wenn dies offen den Bestimmungen des Kurfürstenvereines widersprach.¹⁵⁹

Ein gänzlich anders gelagerter Fall aus dem letzten Regierungsjahr Augusts zeigt, dass der Kurfürst bis zuletzt nicht gewillt war, sich durch Gerüchte in seinem Vertrauen auf die überkonfessionelle Kooperation im Reich irre machen zu lassen. Die kursächsische Reaktion zeigt erneut eine sachliche Herangehensweise, die unter anderem dazu genutzt wurde, andere Stände in ihrem Vertrauen zu bestärken. Im Herbst 1585 waren die geistlichen Kurfürsten in Koblenz zu einem Treffen zusammengekommen, bei dem auch ein päpstlicher Nuntius zugegen war. Diese Zeitung sorgte bei den protestantischen Ständen für Unsicherheit. Unter anderen hatte Wilhelm IV. von Hessen die Nachricht nach Dresden gelangen lassen und den Verdacht geäußert, in Koblenz sei die Exkommunikation und die Absetzung der weltlichen Kurfürsten beschlossen worden. Ruhig hatte August seine Kontakte zum Mainzer Erzbischof und Kaiser Rudolf genutzt, um der Sache nachzuforschen. Von beiden Orten erhielt August Vertrauensbekundungen. Wolfgang von Mainz schrieb, dass ihm solche Verleumdungen »nit ohne schmerzen zu gemüth« gingen.¹⁶⁰ August habe recht daran gehandelt, den Gerüchten keinen Glauben zu geben, er solle Wolfgang »mit warheitsbestandt zutrawen«, dass er von solchen Praktiken nichts gewusst und jederzeit dem Religionsfrieden und der kurfürstlichen Verbrüderung gemäß

158 Vgl. zum Kölner Krieg Schnurr, Religionskonflikt, und Lossen, Krieg. Auch Axel Gotthard, »Macht hab ehr, einen bischof abzusezen«. Neue Überlegungen zum Kölner Krieg, in: ZRG Kanon. Abt. 82 (1996), S. 270–325.

159 Die Rolle Kursachsens im Kölner Konflikt schildern ausführlich Gotthard, Überlegungen sowie Fürsen, Jahrzehnt, S. 20–25. Vgl. auch die eigenhändigen Aufzeichnungen Augusts über die Kölner Frage vom Dez. 1582, abgedruckt bei Jochen Vötsch, Eine Denkschrift Kurfürst Augusts von Sachsen im Vorfeld des Kölner Krieges (1582), in: NASG 72 (2001), S. 275–282.

160 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10298/7, Wolfgang von Mainz an August von Sachsen, 17. Nov. 1585, Fol. 14–18, hier Fol. 15. Eine Kopie des Schreibens in Loc. 8541/6, Fol. 8 ff.

gehandelt habe.¹⁶¹ Diese Reden seien von bösen Leuten ausgesprengt worden, »dadurch das gutt vertrawen under unß den Cathollischen und der Ausgurgischen Confessions verwandten Stenden zuschwechen«.¹⁶² Zwar sei der Nuntius in Koblenz gewesen, doch sei das Zufall, auch sei man mit ihm nicht zu Rat gesessen, »daß dörrfe E. L. unß sicherlich glauben und zutrawen«.¹⁶³ Die Beratschlagung habe sich um Reichssachen gedreht, nichts davon sei gegen den Religionsfrieden oder die Kurfürsten gerichtet gewesen. Wolfgang wolle bis ins sein Grab nichts tun, was dem Religionsfrieden zuwider war, noch dazu helfen, »das unkrauth des schedlichen mißvertrawens einzuwurzeln«.¹⁶⁴ Auch der Brief vom Kaiserhof bestätigte, dass es sich um »ain lautter fabelwerck« handle, an dem kein Wort der Wahrheit sei. Rudolf bekräftigte erneut seinen Willen, fest beim Religionsfrieden bleiben zu wollen und forderte August auf, die katholischen Stände in keinen »ungleichen verdacht« zu ziehen, den Gerüchten keinen Glauben zu schenken.¹⁶⁵

Es entsprach diesem Anliegen, wenn August in seiner Antwort an Wilhelm von Hessen jeglichen Zweifel zu zerstreuen suchte. Man lebe nicht mehr in jenen Zeiten, als der Papst noch Macht über deutsche Kaiser und Fürsten gehabt habe. Der Religionsfrieden binde die Stände aneinander und man versehe sich zum Kaiser nicht anders, als eben der Religionsfrieden besage. Noch vor kurzem hätten sich Trier, Mainz und der Kaiser so aufrichtig zur Haltung des Friedens erklärt, dass er »keine ursach habe disfals in Ire M. und LL. einig mistrauen wegen nicht haltung des Religionfridens zu setzen«. Solche Gerüchte kämen von Leuten, denen es gefalle, »das mistrauen zwischen stenden und Stenden« zu vermehren. Damit der Landgraf sehe, »dz wir das unser bei den sachen tun«, habe er bei Mainz und dem Kaiser angefragt und überschicke die Antworten in Kopie.¹⁶⁶ Auch für die Erklärung des Erzbischofs von Mainz bedankte sich August in einem Schreiben. Er werde sie den Ständen, die ihm Zweifel angezeigt hatten, kommunizieren. Angesichts solcher Praktiken sei es notwendig, fest beim Religionsfrieden zu bleiben, was er selbst tun zu wollen oft genug mündlich und schriftlich erklärt habe. Er wolle auch bis in sein Grab dabei bleiben. Damit das Band des Friedens weder zerrissen noch geschwächt werde,

so will umb sovildesdomehr vonnotten sein das man beyderseitts mitt rechtem vertrawen zusammensetze und alles das jhenige was den friedhessigen leutten zu ihrer gelegenheit zu gebrauchen bequemiskeit [sic] geben mochte mitt bestem vleis verhalte und vermeide, daran wier unsers theils keinen mangel wollen sein lassen.¹⁶⁷

161 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10298/7, Wolfgang von Mainz an August von Sachsen, 17. Nov. 1585, Fol. 14–18, hier Fol. 14.

162 Ebd., Fol. 15.

163 Ebd., Fol. 16.

164 Ebd., Fol. 17.

165 Vgl. ebd., Kaiser Rudolf an Kurfürst August, 26. Nov. 1585, Fol. 29–30, hier Fol. 30.

166 Vgl. ebd., August an Wilhelm am 18. Nov. 1585, Fol. 8–9, hier Fol. 9.

167 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10298/7, Fol. 28, Kurfürst August an Kurfürst Wolfgang (Konz.), undatiert.

6.2. Die Tradition politischer Prägungen nach 1586

Es ist vielfach bemerkt worden, dass die kursächsische Reichspolitik seit 1555 mit Ausnahme der Jahre von 1589 bis 1591 bemerkenswert konstant geblieben ist.¹⁶⁸ Das gilt besonders für die auf Frieden und Integration abzielende politische Sprache Kursachsens.¹⁶⁹ Zugleich ist bemerkt worden, dass das weitgehend persönliche Regiment der kursächsischen Politik durch Kurfürst August keine so intensive Fortführung fand: Immer weniger waren die Fürsten selbst an der Reichspolitik beteiligt.¹⁷⁰ Damit »erweist sich die Gleichsetzung von Landesherr und Kurstaat bei der Analyse reichspolitischer Entscheidungsprozesse als problematisch.«¹⁷¹ Die Kontinuität lässt sich also nicht über das fürstliche Selbstverständnis erklären. Plausibler ist es, die Kontinuität in Gestalt der Hofräte, also im reichspolitischen Personal, zu suchen. Auch dieser Kontinuitätslinie setzte der Kurswechsel unter Christian I. spätestens 1589 aber ein Ende. Trotzdem lebte auch nach 1591 die augusteische Position bis in den Wortlaut einzelner Schriften fort. Es liegt daher nahe, diese Kontinuität pragmatisch zu erklären: Kurfürst August hatte ehemals Ludwig von der Pfalz empfohlen, sich für das Verständnis älterer Vorgänge bei seiner »Canzelei« zu erkundigen.¹⁷² Für die kursächsische Politik nach 1586 traf genau das zu: Je weniger die Fürsten willens waren, sich persönlich in die Politik einzubringen, desto mehr waren die Räte gezwungen, die Vorlagen für politische Argumente und Formulierungen im kurfürstlichen Archiv zu finden. Diese Praxis leuchtet noch in jenen Schreiben auf, die Kurfürst August als Bezugspunkt nennen. Mit Geschick und Fleiß fingierten die Räte so die politische Persönlichkeit ihres Fürsten und bedienten sich dabei jener Vorlagen, in denen sich ein Kurfürst unmittelbar Ausdruck verschafft hatte, wenn es auch nicht mehr der eigene Fürst war. Dies fällt besonders dort auf, wo an der Fixierung auf Vertrauen als politischem Ideal sowie als personalem Element politischer

168 Vgl. in diesem Sinne resümierend Bruning, Reichspolitik, S. 81–94. Für die Regierungszeit Kurfürst Moritz Manfred Rudersdorf, Kursachsen im politischen System des Alten Reiches. Staatsbildung, Religionspolitik und dynastische Rivalität im Zeichen der wettinischen Weichenstellung von 1547, in: NASG 80 (2009), S. 105–127.

169 Vgl. Johannes Burkhardt, Friedensschlüsse auf Sächsisch. Pazifizierende Sprachleistungen eines deutschen Landesstaates in der ersten Hälfte der Frühen Neuzeit, in: Heinz Duchhardt / Martin Espenhorst (Hg.), Frieden übersetzen in der Vormoderne. Translationsleistungen in Diplomatie, Medien und Wissenschaft, Göttingen 2012, S. 35–65.

170 In diesem Sinne für Christian I.: Müller, Kursachsen, S. 37 f.. Für die Vormundschaftsregierung unter Friedrich Wilhelm I. von Sachsen-Weimar: Sebastian Kusche, Art. Friedrich Wilhelm I., Herzog von Sachsen-Weimar, in: Sächsische Biografie, hrsg. vom Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V., bearb. von Martina Schattkowsky. Sowie für Johann Georg I: Müller, Kursachsen, S. 40–42. Nicht grundlegend anders dürfte es sich während der Regentschaft Christians II. (1601–1611) verhalten haben, vgl. ebenfalls Müller, Kursachsen, S. 37 f. Vgl. auch Ohnsorge, Entstehung, und ders., Verwaltungsreform.

171 Vgl. Müller, Kursachsen, S. 40.

172 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7278/1, Kurfürst August an Kurfürst Ludwig am 20. Sept. 1577 (Konzept), Fol. 172–177, hier Fol. 176. Auch der Sekretär Augusts, Hans Jenitz, erklärte 1586, dass ein Rat, der für die Fürstenhändler zuständig war, die Natur der Geschäfte »anders nicht, dann durch lange ubunge oder viel nachsuchungen in den alten Büchern unnd handeln erfahrenn« könne. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8678/3, Gutachten Hans Jenitz' für Kurfürst Christian I., undatiert, doch vermutlich Febr. 1586, Fol. 16–19, hier Fol. 17.

Korrespondenzen festgehalten wurde. Während die personal konnotierte Reichspolitik das Gemüt des Fürsten weiterhin erforderte, mussten auf einer alltäglichen pragmatischen Ebene Wege gefunden werden, die richtigen Formulierungen überlegt zu setzen. Das Gemüt des Fürsten wurde auf diese Weise inszeniert und Vertrauen blieb dadurch in der kursächsischen Reichspolitik konstant.

Im Folgenden steht die Reichspolitik Kursachsens unter Augusts Nachfolger Christian I. im Fokus.¹⁷³ Viele reichspolitische Vorgänge offenbaren bis 1588 eine klare Kontinuität. Woher dies rührt, zeigt ein Blick auf die personellen Kontinuitäten im Geheimen Rat. Erst nach dessen Umstrukturierung wird auch ein Schwenk in der reichspolitischen Orientierung erkennbar, der sich bis in die Umkehrung augusteischer Vertrauensargumente fortsetzte. Nach Christians frühem Tod 1591 erfolgte ein neuerlicher Schwenk auf die alte Linie unter dem Kuradministrator Friedrich Wilhelm I. von Sachsen-Weimar.¹⁷⁴

Kontinuitäten

Am augenfälligsten ist die Kontinuität der Reichspolitik unter Christian I. in jenen Fällen, die ansatzlos aus der Regentschaft Augusts in Christians Regentschaft hineinragten. Ende 1585 war zwischen Kurfürst August, Kurfürst Johann Georg und König Friedrich II. von Dänemark das englische Bündnisangebot diskutiert worden. Kaum war die Sache zur Ruhe gekommen, schrieb Ludwig von Württemberg Anfang März, nur vier Wochen nach Augusts Tod, einen Brief an Christian I., in dem er von papistischen Praktiken berichtete.¹⁷⁵ Die kursächsische Antwort zeigt, dass Christian sich keinen Schritt von der Position August entfernt hatte. Die besorgniserregenden Vorgänge seien zu beobachten, doch erinnere sich Christian, dass solche Dinge noch zu seines Vaters Lebzeiten mutwillig ausgesprengt worden seien, um dadurch »dz schedliche mistrauen, so leider one daz

173 Christian und seine Landes-, Reichs- und Kirchenpolitik sind insgesamt gut untersucht. Vgl. Thomas Nicklas, Art. Christian I. 1586–1591 und Christian II. 1591–1611, in: Kroll (Hg.), *Herrscher*, S. 126–136. Thomas Klein, *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591*, Köln 1962. Rudolf Zachmann, *Die Politik Kursachsens unter Christian I. 1586–1591*, Diss. Leipzig, Dresden 1912. Karlheinz Blaschke, *Religion und Politik in Kursachsen 1586–1591*, in: Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der ›Zweiten Reformation‹*, Gütersloh 1986, S. 79–97. Siegfried Hoyer, *Stände und calvinistische Landespolitik unter Christian I. (1587–1591) in Kursachsen*, in: Meinrad Schaab (Hg.), *Territorialstaat und Calvinismus*, Stuttgart 1993, S. 137–148. Aspekte zur Erziehung Christians bei Karl Ernst Reimann, *Prinzenerziehung in Kursachsen am Ausgange des 16. Jahrhunderts nach archivistischen Quellen dargestellt*, Reichenbach 1874. Ilse Schunke, *Beiträge zur Politik des Kurfürsten Christian I. von Sachsen 1586–1591, vornehmlich in den Jahren 1586/89*, Diss. München 1922.

174 Der sächsische Herzog Friedrich Wilhelm I. ist nicht sehr gut untersucht, insbesondere die kursächsische Politik unter seiner Vormundschaftsregierung stellt eine Lücke in der Untersuchung kursächsischer Reichspolitik dar. Vgl. lediglich Sebastian Kusche, Art. Friedrich Wilhelm I., Herzog von Sachsen-Weimar, in: *Sächsische Biografie*, hrsg. vom Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V., bearb. von Martina Schattkowsky. Dort auch Verweise auf ältere Literatur. Einige Hinweise zur Klärung der Vormundschaft zwischen Sachsen-Weimar und Kurbrandenburg bei Ott, *Präzedenz*, S. 460–467. Zur reichspolitischen Bedeutung des Jahres 1591 Axel Gottard, *1591 – Zäsur der sächsischen und der deutschen Geschichte*, in: *NASG 71* (2000), S. 275–284.

175 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7280/9, Fol. 99–104, Ludwig an Christian I. am 8. März 1586.

mehr dan ye zwischen den Stenden beiderlei Religion im heiligen Reich eingerissen« zu vermehren. Außerdem hätten die Kurfürsten von Trier und Mainz 1584 persönlich versichert, sich keinesfalls »dahin bereden« zu lassen, ausländischen Herrschern in Praktiken gegen Reich und Religionsfrieden zu folgen.¹⁷⁶ Christian betonte: Es sei »kein mistrauen«¹⁷⁷ zu fassen, sondern »in herkommenen vertrauen« zu verharren. Der Kaiser habe seine Aufrichtigkeit erklärt, der Mainzer die alte »Correspondentz« mit Sachsen erneuert. Ein »wachend auge« könne man haben, doch Religionsfrieden, Kurfürstenverein und den »deutschen« Erklärungen des Kaisers und der Stände war unbedingt »zu trauen«.¹⁷⁸ Wie sein Vater betonte schließlich auch er die Goldene Regel des Reichsvertrauens:

Und wie wir selbst wolten, do wir bei den Babstischen ubel eingetragten wurden, das sie zuvorn und ehe dann man einig mistrauen in uns stellet, uns doruber horen mochten, also ist leicht zuerachten dz es die Babstischen Stende auch nicht unfreundlich vorstehen mochten, wann Inen vertrauet wurde, was andere Irethalben dem Religionfriden zuwider aussprengen.¹⁷⁹

Auch in außenpolitischen Fragen blieb Christian I. zunächst auf dem alten Kurs. In den Jahren um 1586 stand mit wachsender Dringlichkeit das Schicksal der französischen Protestanten um Heinrich von Navarra im Fokus der Aufmerksamkeit der protestantischen Stände im Reich. Bereits August hatte in einem Punkt dem protestantischen Werben nachgeben müssen und sich einer – letztlich erfolglosen – Gesandtschaft an König Heinrich III. von Frankreich zugunsten der französischen Protestanten angeschlossen.¹⁸⁰ Ende 1586 gelangte die Frage einer militärischen Unterstützung der französischen Protestanten erneut nach Dresden.¹⁸¹ Aufschlussreich ist, dass Christian diese Frage von seinen Räten erwägen ließ, statt, wie bei August üblich, das Für und Wider eigenhändig zu erörtern. Das resultierende Memorial steht daher in erkennbarer Kontinuität zur Politik Augusts. Es erwog acht Gründe, warum man Heinrich »in seiner bedrengnis« nicht im Stich lassen dürfe, und elf Gründe, warum ein Eingreifen in die französischen Religionskriege zugunsten Heinrichs nicht ratsam sei.¹⁸² Für eine

176 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7280/9, Fol. 113–116, Christian an Ludwig am 28. März 1586 (Konzept), hier Fol. 113.

177 Vgl. ebd., Fol. 114.

178 Vgl. ebd., Fol. 115.

179 Vgl. ebd., Fol. 115f.

180 Vgl. Zachmann, Politik, S. 3.

181 Vgl. zum Hintergrund Zachmann, Politik, S. 12–37. Die Verbindungen zwischen den protestantischen Reichsständen und Heinrich Navarra hat Friedrich Beiderbeck untersucht, vgl. ders., Zwischen Religionskrieg, Reichskrise und europäischem Hegemoniekampf. Heinrich IV. von Frankreich und die protestantischen Reichsstände, Berlin 2005. Vgl. auch Bernard Vogler, Die Rolle der Pfalz in den deutsch-französischen Beziehungen um 1600, in: Friedrich Beiderbeck / Gregor Horstkemper / Winfried Schulze (Hg.), Dimensionen der europäischen Außenpolitik zur Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, Berlin 2003, S. 187–198.

182 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 9304/8, Fol. 106–110, Ratsgutachten für Kurfürst Christian I., 16. Nov. 1586 (Konzept), nicht signiert, hier Fol. 106. Aus Zachmann, Politik, S. 18, geht hervor, dass es sich um ein Gutachten der Räte David Pfeifer, Hans von Bernstein, Otto von Diesskau, Andreas Paull und Nikolaus Krell handelte. Daneben existiert ein Gutachten Hans Jenitz', das die Beteiligung an einem französischen Abenteuer offenbar noch entschiedener ablehnte. Vgl. ebd., S. 20f.

Hilfe spreche, dass Heinrich für die wahre Religion stehe und sich gegen päpstliche Praktiken verteidige, die auch den Protestanten des Reiches drohten. Zudem habe der König von Frankreich den Reformierten einen Eid gebrochen, daher könne man es den deutschen Protestanten nicht verdenken, wenn sie Heinrich zur Seite stünden. Eine solche Hilfe widerspreche auch nicht dem Religionsfrieden, dessen Geltung sich allein auf die Reichsstände erstrecke. Hingegen gebe es auch Gründe gegen ein Eingreifen. Es gefährde die Geltung des Religionsfriedens im Reich und fordere die Katholiken dazu heraus, ihrerseits die Katholiken in Frankreich zu unterstützen. »Und ob gleich solchs, [...] nicht erfolgen sollte, so würde doch vors dritte, das mistrauen, so one das unter den Reichsstenden leider alzu sehr eingerissen, vormehrt, daher dann auch endlich gar leicht große weitleufigkeit im Römischen Reich erfolgen könnte.«¹⁸³ Wer wolle verhindern, dass ein Frieden nicht erneut gebrochen werde oder dass der Krieg aufs Reich übergreife? Die Gegenargumente wurden mit einem Verweis auf den Religionsfrieden geschlossen: »Dieweil sich dan gebürt, dz man in allewege darauf sehe, wi der Religion und prophanfride als dz bandt der einigkeit darmit di stende im R. zusammen verknüpft und gefast seinde, fest erhalten, das mistrauen verhindert und abgeschafft auch dahin getrachtet, das nicht etwa durch frembde sachen und leute gefahr, nachteil oder trennung im Reich geursacht werde«. Angesichts der Tatsache, dass im Reich »gut vertrauen« zwischen den Ständen herrschen müsse, könnten sie, schloss das Gutachten der Räte, zu einem Eingreifen in der französischen Sache nicht raten.¹⁸⁴

Neben Vertrauen als außenpolitischem Kalkül kam auch die Frage des Vertrauens innerhalb des Reiches nicht zur Ruhe. Im April 1587 war Herzog Ludwig von Württemberg mit Erzherzog Ferdinand von Tirol wegen der »ungleichen« Zeitungen im Reich in Korrespondenz getreten. Dabei hatte Ferdinand angezeigt, gerne erfahren zu wollen, wie »das schädliche mistrawen« im Reich aufzuheben war.¹⁸⁵ Dieses Schreiben sandte Ludwig nach Dresden und Berlin mit der Frage, wie das »schädlich mißtrawen« zwischen den Ständen beider Religion in ein »bestendiges gut vertrauen« zu verwandeln sei.¹⁸⁶ Die Kurfürsten antworteten mit einem gemeinsamen Schreiben. Sie rieten davon ab, sich auf das Gesprächsangebot des Erzherzogs einzulassen, weil sie wussten, dass der Erzherzog beim Kaiser in keiner hohen Gunst stand. Doch beklagte man in Dresden, dass das Misstrauen »von lage zu lage wechst und zunimpt«.¹⁸⁷

Vier Wochen später traf erneut ein Schreiben ein, diesmal von Philipp Ludwig von Neuburg, Georg Friedrich von Brandenburg und Ludwig von Württemberg. Darin wurde in aller Dringlichkeit auf die papistischen Praktiken im Reich hingewiesen. In mancher

183 Vgl. ebd., Fol. 107.

184 Vgl. ebd., Fol. 109.

185 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10298/9, Fol. 3, Erzherzog Ferdinand an Ludwig von Württemberg am 17. April 1587.

186 Vgl. ebd., Fol. 2, Ludwig von Württemberg an die beiden Kurfürsten Johann Georg v. Brandenburg und Christian von Sachsen, 1. Mai 1587.

187 Vgl. ebd., Fol. 9–10, Christian an Johann Georg am 22. Mai 1587 (Konzept), hier Fol. 9.

Hinsicht spiegelt das Schreiben die Zuspitzung der konfessionellen Fragen im Reich und einen veränderten Ton in reichspolitischen Dingen. Sichtlich begann die Stimmung im Reich zu kippen: Der erstmals deutlich sichtbare Argwohn gegenüber den »practicierischen gifftigen anschlügen, der Jesuiterischen Rott«,¹⁸⁸ und die wachsende Empörung angesichts der Behauptung, der Religionsfrieden sei nur ein »Interim, temporal, moratorium und was dergleichen mehr«, sprachen Bände. Die Protestanten fürchteten, man würde solche Ansichten »durch stilschweigen« anerkennen.¹⁸⁹ Untätigkeit schien keine Option mehr. Die Antwort der Kurfürsten von Brandenburg und Sachsen war gleichwohl knapp und nichtssagend: Ohne sich auf Verdacht und Verleumdungen einzulassen, versprach man, in den Sachen das Beste tun zu wollen.¹⁹⁰ Tatsächlich bemühten sich Christian und Johann Georg, Werbungen in ihren Territorien abzustellen, über die Anfang 1588 gerüchteweise berichtet wurde.¹⁹¹ Als jedoch wenige Wochen später Kriegsvolk im Erzstift Köln auftauchte und die Protestanten einen Übergriff auf das Reich befürchteten, ließen es die beiden bei ihrem »Bedenckenn das im Reich keine Trennungen gemacht sonndernn die so sich uberfalles besorgen zue den wegenn der Reichsordnunge gewiesenn«. ¹⁹² Statt sich in Händel einzulassen, wollten sie »das alte gute vertrauen« im Reich fördern.¹⁹³ Wolfgang von Mainz begrüßte diese Haltung Christians und stellte in einem Schreiben selbst die Kontinuität zur Politik Augusts her. August habe »bis in sein grube« stets treu und gemäß dem Religionsfrieden gehandelt. Wolfgang sehe mit Zufriedenheit, dass Christian in des »herrn vatters fußstapffen« trete.¹⁹⁴

Schließlich kam 1588 das englische Bündnis nochmals zur Sprache. König Friedrich II. von Dänemark berichtete Christian I. von einem erneuten Bündnisangebot der englischen Königin und von zahlreichen katholischen Rüstungen in- und außerhalb des Reiches. Wieder wurde die katholische »Liga Sancta« als Drohkulisse genannt. Friedrich schrieb, dass er Christians Meinung über die zentrale Rolle des Religionsfriedens kenne, doch hoffe er, die Papisten würden diesem auch tatsächlich in der Weise nachkommen, wie ihnen von Christian »zugetrawet werth«. Dabei sei die papistische Regel zu beachten, »daß den ketzern [...] kein glaube zuhalten notig«. Sie gäben vor, der Religionsfrieden habe nur bis zum Schluss des Konzils von Trient gegolten und sei nun erloschen. Er bat Christian in einem Aufruf zum Argwohn, den er gegenüber August nicht gewagt hätte,

188 Vgl. ebd., Fol. 14–21, Philipp Ludwig von Neuburg, Georg Friedrich von Brandenburg und Ludwig von Württemberg an Johann Georg von Brandenburg und Christian von Sachsen, 29. Juni 1587, hier Fol. 15.

189 Vgl. ebd., Fol. 17.

190 Vgl. ebd., Fol. 40, Antwort auf das obige Schreiben vom 15. Juli 1587 (Konzept).

191 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 9310/9.

192 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 9310/10, Fol. 28–29, Brandenburg an Sachsen, 22. März 1588, hier Fol. 29.

193 Ebd., Fol. 65–67, Kurbrandenburg und Kursachsen an Kurmainz und Kurtrier am 8. April 1588, hier Fol. 66.

194 Vgl. ebd., Fol. 50–54, Wolfgang an Christian, 26. April 1588, Zitate Fol. 50 und Fol. 52. Gemeinsam müsse man »alles daß ienig helffen zubefürdern, was zu vortpflanzung und erhaltung guettes ainmuettigen vertrawens, friedt, ruhe und sicherhait, im heyligen Reich deutscher nation dienlich und vortreglich sein mag«, ebd. Fol. 50. Auch eine Beteuerung guter Korrespondenz fehlte nicht, ebd. Fol. 52: »Und wie E. L. in deme ein gut vertrawen zu unß setzen, alß sollen sie uns anderst darinnen nit erfinden, dan das wir willig und bereit seyen, mit derselben all guette ufrichtige verrewlicheit vortzupflanzen und ahn uns nichts abgehn zu laßen«.

sich auf den Religionsfrieden »nycht gar zu viel zuverlaßen« und die Dinge sorgsam zu erwägen.¹⁹⁵ In aller Deutlichkeit stellte Christians Antwort noch einmal den Bezug zur Reichspolitik und den Prinzipien seines Vaters her.¹⁹⁶ An den Zeitungen über die papistischen Praktiken im Reich und außerhalb mochte wahr sein, was wolle, der Religionsfrieden sei nach wie vor das einzige Maß, an das die Reichsstände sich halten mussten und zu dessen Einhaltung sie sich unzählige Male bereit erklärt hatten. Was die Frage eines englischen Bündnisses anging, verwies er schlicht auf das Schreiben seines Vaters, mit dem er am 31. Juli 1585 ein evangelisches Bündnis mit den bekannten Argumenten abgelehnt hatte.¹⁹⁷

Nach wie vor galten also unter Christian I. die alten reichspolitischen Prinzipien seines Vaters. Gleichwohl offenbart die Kommunikation mit Friedrich II. erste Risse in der Fassade der augusteischen Reichspolitik. Offenbar hatte Friedrich seinem Schreiben vom 21. Februar 1588 einen »sonderbaren Zettel« beigelegt. Friedrichs Wunsch entsprechend war der Zettel in Christians Hände gelangt. Darin hatte Friedrich weitere papistische Praktiken angezeigt, etwa die Tatsache, dass ihm von »wohlbeglaubten leuten« zugetragen worden sei, dass einige Räte evangelischer Fürsten im Reich bei den Katholiken in Pension stünden. Christian bedauerte, dass Friedrich diese Räte nicht namhaft gemacht hatte. Er bat Friedrich, ob er nicht

wo möglich in hohesten vortrawen mich vorstendigen [könne, H.Z.] ob nicht nachrichtungk gehabt werden könne, wehr die jenigen unter meinenn geheimen Rätthen, oder fürnhemen dinern sein thuen, dorauß derohalben vormutungk, oder gewisheyt gehabt wirdt. Domit ich mich für denselbenn hütten, undt die dardurch entstehende gefhar in zeytten abwenden könne.¹⁹⁸

Ein Eliten- und ein Kurswechsel

Es ist bezeichnend, dass Christians Argwohn sich auf katholische, nicht auf calvinistische Sympathien seiner Räte richtete. Schon früh hatte Christian eine Neigung zum calvinistischen Bekenntnis gezeigt, auch die Hoffnung der reformierten Reichsstände hatte sich entsprechend auf seinen Regierungsantritt konzentriert.¹⁹⁹ Seine ersten Regierungsjahre hatten in dieser Hinsicht allerdings enttäuscht. Erst nach 1589 wandte sich Christian auch reichspolitisch der reformierten Partei im Reich zu, verbunden mit außenpolitischen Umorientierungen. Die Bedingung dieses Umschwungs war die Umgestaltung

195 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7280/9, Fol. 138–141, Friedrich an Christian, 21. Febr. 1588, Zitate Fol. 140.

196 Vgl. ebd., Fol. 142–145, Christian an Friedrich, 11. März 1588 (Konzept).

197 Vgl. ebd., Fol. 39–43, August an Friedrich, 31. Juli 1585 (Konzept).

198 Vgl. ebd., Fol. 147, Christian an Friedrich am 14. März 1588 (Kopie).

199 Vgl. Zachmann, Politik, S. 10.

des Geheimen Rates.²⁰⁰ Nach seinem Regierungsantritt war die alte, im Sinne Augusts denkende Hofratsriege an der Macht geblieben. Entsprechend waren die ersten Jahre der Regierung Christians von Denkfiguren geprägt, »die sozusagen eins zu eins aus der späteren Regierungszeit Augusts übernommen worden waren.«²⁰¹ Um die Träger dieser Denkfiguren zu identifizieren und ihre Ablösung zu verfolgen, ist wiederum ein kurzer Blick auf die Behördenorganisation unter Christian nötig.

Der Regierungswechsel von August auf Christian hatte 1584 begonnen.²⁰² In diesem Jahr hatte August einen Teil der Regierungssachen an seinen Sohn übertragen und ihm dafür Räte beigeordnet. Christians Befugnisse wurden schriftlich geregelt, die wichtigsten geheimen Sachen behielt August sich selbst vor.²⁰³ Als August im Februar 1586 gestorben war, hatte Christian umgehend Gutachten zur Gestaltung seines Regiments angefordert, unter anderem bei Hans Jenitz und bei dem 1583 aus zentraler Funktion entfernten Hans von Bernstein.²⁰⁴ Auffällig ist, dass die Ratschläge darauf drangen, die kollegiale Organisation des Geheimen Rates von 1574 beizubehalten, wenn auch teils umstritten war, ob die Reichsangelegenheiten in diesen engeren Rat oder in einen erweiterten Rat gelangen sollten.²⁰⁵ Letztere Auffassung setzte sich schließlich durch und der Geheime Rat wurde mit Hans von Ponickau, Andreas Paull und Hans von Bernstein besetzt, die allesamt bereits Protagonisten der Reichspolitik Augusts gewesen waren. Als vierter Mann kam Nikolaus Krell hinzu, der spätestens seit 1583 bei Christian in vertrauter Stellung gewesen war. Obwohl Bernstein selbst auf eine kollegiale Organisation des Rates gedrungen hatte und vor der gehobenen Stellung eines Einzelnen im Sinne der Ordnung von 1574 gewarnt hatte, entwickelte er sich bis 1589 zur zentralen Person im Regiment: In finanz- und reichspolitischen Dingen nahm er eine Schlüsselstellung ein, doch blieben die Behördenstrukturen, die unter August ausgebildet worden waren, erhalten.

Wie stark diese Personalentscheidungen des Jahres 1586 eine inhaltliche Kontinuität der reichspolitischen Orientierungen bedeuteten, offenbaren die erwähnten Memoriale Jenitz' und Bernsteins. Bernstein schrieb, dass »die leufte Jetzo gantz schwere und sorglich« seien und dass das junge kurfürstliche Regiment so anzustellen sei, dass die von Kurfürst August im Reich und bei den Fürsten erhaltene »Reputation« und der gute Wille erhalten würden. Dazu sei es notwendig, dass Christian sich an den Religionsfrieden und andere Reichskonstitutionen halte, dass er treulich den Frieden im Reich fördere, dass er mit den

200 Dies entgegen der älteren Ansicht Zachmanns, es sei lediglich die veränderte politische Lage in Frankreich gewesen, die den Umschwung in der kursächsischen Position herbeigeführt habe, vgl. Zachmann, Politik, S. 26. Vgl. zu dieser Frage auch Klein, Kampf, S. 129, der sich einer innenpolitischen Erklärung des Umschwunges der kursächsischen Politik anschließt und diese Ansicht dezidiert gegen Schunke, Beiträge, vertritt.

201 Vgl. Bruning, Reichspolitik, S. 81–94, hier S. 94.

202 Das Folgende im Wesentlichen nach Ohnsorge, Verwaltungsreform.

203 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10045/5, Fol. 73–80. Eine Kopie der Instruktion in SLUB Dresden, Mrcs. Dresd.C. 49, Fol. 435–444, datiert vom 20. Sept. 1584.

204 Vgl. zum Schicksal Bernsteins 1583 Ohnsorge, Verwaltungsreform, S. 40. Jenitz wurde mit Bergwerks- und Bausachen betraut und damit aus zentraler Funktion entfernt. Er starb 1589. Vgl. Hasse, Zensur, S. 274.

205 Vgl. Ohnsorge, Verwaltungsreform, S. 47.

Mitkurfürsten in »Brüderlicher einigkeit« und mit den Fürsten des Reiches »in gueter vertraulicher freundschaft und frieden leben« und sich »aller andern verbündtnus« enthalten müsse. Zudem solle sich Christian in Reichsangelegenheiten von Leuten beraten lassen, »zu denen sie ein sonderlich vertrawen, die Gottfürchtick, aufrichtick, geschickt, erfahren, friedlibend und trew sein«. ²⁰⁶

Janitz äußerte ähnliche Empfehlungen, was die Reichspolitik und die Organisation der Ratsgremien anging. In Fürstehändeln, also in den Kontakten der Fürsten untereinander in Reichssachen, komme es darauf an, dass »ein Standt dem andern einrätigh, behülfflich, und foderlich sey, und das guth Vorstendnus zwischen Ihnenn allerseits im Reich und ausserhalb [...] mit den Christlichen Potentaten gute nachbarschaft, und [...] friede und ruhe erhalten werde«. ²⁰⁷ Es ist unverkennbar, dass Janitz und Bernstein hier die Grundprinzipien der augusteischen Politik formulierten. Bernstein dürfte daher für die dargestellte Kontinuität der Reichspolitik bis 1588 gesorgt haben, die durch Wortwahl und Verweis auf August an dessen Prinzipien festhielt.

Entscheidender Wendepunkt in Kursachsen war somit der Tod Bernsteins im April 1589. Aufgrund seiner vertrauten Stellung bei Kurfürst Christian gelang es in der Folge Nikolaus Krell in einem beachtlichen Manöver die gesamte behördliche Struktur der leitenden Ratsgremien auf seine Person hin umzubauen. ²⁰⁸ Er selbst stieg zum Kanzler und damit zum Kopf der Landesregierung auf, der Geheime Rat wurde in seiner Funktion abgeschafft und die geheimen Händel gelangten ebenfalls in die Verfügung Krells, der nach Belieben Räte seiner Wahl zu diesen Fragen hinzuziehen konnte. Nicht einmal die unter der Regierung Augusts vor 1574 noch sichtbare Distanz zwischen dem Leiter der geheimen Sachen und dem Kurfürsten durch die Zwischenschaltung eines Kammersekretärs blieb erhalten. Krell arbeitete darauf hin, den Reichs- und Religionsachen innerhalb der Behördenstruktur den Vorrang vor den Finanzen zu verleihen; gleichzeitig versuchte er, sich von der Verwaltung des Landes und der Justitien zugunsten der geheimen Sachen frei zu machen. Krell hatte sich damit bis 1590 zum »alleinigen leitenden Staatsmann emporgeschwungen« und übte auf Christian und Sachsens reichspolitische Haltung großen Einfluss aus. ²⁰⁹ Wenn der Behördenumbau erst 1591 zum Abschluss kam, so begann der Einfluss Krells und der ihm gleichgesinnten Partei am Hofe bereits im Sommer 1589.

206 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8678/3, Gutachten Bernsteins vom 16. Febr. 1586, Fol. 6–10, hier Fol. 6.

207 Vgl. ebd., Gutachten Janitz', undatiert, wohl zeitgleich mit Bernsteins Gutachten, Fol. 16–19, hier Fol. 16.

208 Ohnsorge, Verwaltungsreform, S. 57–79, schildert den Behördenumbau im Detail. Krell zeigte Geschick darin, den Umbau auf seine Person hin zu forcieren, ohne dass diese Maßnahmen zunächst danach aussahen. Die entsprechenden Gutachten zum Umbau der Regierungsstruktur in SächsHStA Dresden, Loc. 8678/3.

209 Vgl. Ohnsorge, Verwaltungsreform, S. 73. Es bleibt zu erwähnen, dass der Anteil Krells an den Umbrüchen in Kursachsen umstritten ist. Nach Christians Tod wurde er verantwortlich gemacht, wovon unter anderem der Prozess gegen ihn zeugt. Doch war Krell ein bequemer Sündenbock für die (religions-)politischen Maßnahmen, die unter Christian stattgefunden hatten. Nicht zu einem unwesentlichen Teil dürfte dies darauf beruhen, dass bereits kurz nach Christians Tod Schriften bekannt wurden, die alle Schuld Christians verneinten und ihn als Opfer seiner Berater darstellten, etwa durch den 1594 berufenen Hofprediger Polykarp Leyser, Kurtzer aber wahrhafter gründlicher bericht/ von dem Christlichen leben und seligen abschied des Durchlauchtigsten/ Hochgebornen Fürsten und Herrn/ Herrn Christan, Dresden 1595. Vgl. dazu auch Sommer, Hofprediger, S. 118 f.

Und auch wenn Christians persönlicher Einfluss auf die Ausführung der Amtsgeschäfte schmal gewesen sein dürfte, darf doch seine religionspolitische Einstellung als Hintergrund für den Umbruch in der Reichspolitik nicht missachtet werden. Offenbar förderte er, anders als August, nicht die streng lutherischen Tendenzen in seinem Umfeld, sondern bevorzugte die philippistische oder calvinistische Richtung, was auf etliche seiner Räte zutraf, neben Nikolaus Krell auch auf Andreas Paull.²¹⁰ Verwarf Christian also in vielen Dingen die Prinzipien seines Vaters, vor allem in religiöser und politischer Hinsicht, so gab es doch auch Kontinuitäten. Scheinbar schien auch Christian eine gewisse Affinität zum Motiv des Vertrauens zu besitzen. Ausdruck davon ist die Tatsache, dass er »Fide, sed vide cui«, also die lateinische Variante des Sprichwortes »Traw, aber schau wem«, als Motto wählte.²¹¹

Somit lässt sich die außenpolitische Wende in der Regierung Christians I. wesentlich auf die Umstrukturierung seines Beratergremiums zurückführen. Seit 1589 ist eine deutliche Abkehr von der Reichspolitik Augusts erkennbar, in manchen Belangen wurde Augusts Politik in ihr Gegenteil verkehrt. Dieser Wandel hat drei Merkmale: Einmal verwandte sich Kursachsen offen – an der Seite des Kurpfälzer Administrators Johann Casimir – für eine Unterstützung der französischen Protestanten; zweitens wurde die Verweigerungshaltung in der Frage eines protestantischen Bündnisses innerhalb des Reiches nicht nur aufgegeben, an der Seite von Johann Casimir wurde Christian zum Motor eines solchen Bündnisses. Und drittens – weniger deutlich, aber ebenso wichtig – änderte Kursachsen ein Prinzip seiner Kommunikation mit den Reichsständen: Waren bislang alle protestantischen Aufrufe zu Argwohn und Misstrauen von Kursachsen stets durch beruhigende Korrespondenz und unter Verweis auf das bestehende Vertrauen entschärft worden, schloss sich Christian nun den protestantischen Beschwerden an den Kaiserhof an, in denen der Kaiser in Form von Gravaminallisten aufgefordert wurde, die bestehenden Anlässe zum Misstrauen zu beheben.

Bereits im Mai 1589 begann der Kurswechsel Christians in den französischen Dingen, denn endlich erklärte er sich bereit, die französischen Protestanten zu unterstützen. Nach längeren Verhandlungen bis zum Sommer 1591 kam es zu einer Truppenhilfe für König Heinrich IV. durch protestantische Stände des Reiches.²¹² Zeitgleich gediehen die Verhandlungen über einen protestantischen Bund, den Pfalzgraf Johann Casimir

210 Vgl. zu den Kontakten Paulls nach Heidelberg Zachmann, Politik, S. 10 f.

211 Eine 1594 erschienene Lebensbeschreibung Christians bietet dazu eine interessante Erklärung an: So habe Christian seine Kindheit in der Obhut seiner Mutter, Kurfürstin Anna, verbracht. »Aus dieser harten und strengen Institution der sorgfältigen Mutter/ vermeinen etliche/ sey es herkommen/ das er nicht vielen getrawet/ als er auch dieses Symbolum geführt: Fide, sed Cui Vide: Traw/ Schaw/ Wem. Zu geheimer Conversation/ hat er niemand angenommen/ ohne den er gar wol gekennet/ und dessen Sitten und Art Er etliche Jar beweret hette.« Vgl. Anon., Kurtze unnd Warhafft Erzehlung/ Von der Geburt/ Aufferziehung/ gantzem Leben und tödtlichem Abschied/ des Weylandt Durchlauchtigsten Churfürsten Christiani, Hertzogen zu Sachsen/ etc. Hochlöblichster Gedechtnuss. Aus dem Latenischen verdeudschet, s.l. 1594, S. Aiii.

212 Die Umstände schildert Zachmann, Politik, S. 26–37.

vorantrieb.²¹³ Eine zentrale Rolle spielte hierbei der sächsische Adelige Kaspar von Schomberg, ehemals französischer General in Diensten Heinrichs III., der nach Heinrichs Ermordung in Sachsen weilte und später das Korps der deutschen Protestanten nach Frankreich führen würde.²¹⁴ Eine Vorbesprechung des Bundes zwischen Christian I. und Pfalzgraf Johann Casimir fand im Februar 1590 in Plauen statt. Bei dieser Gelegenheit wurde auch eine Liste protestantischer Gravamina an den Kaiser verfasst, weshalb es lohnt, einen näheren Blick auf die Verhandlungen zu werfen.²¹⁵

Schon hinsichtlich des Zustandekommens des Treffens ist interessant, dass Johann Casimir zunächst die alten Bedenken gegenüber einem solchen Treffen ausräumen musste. In einem Brief an Christian vom 24. Januar schrieb er, dass er wisse, was wegen eines solchen Treffens »hiebvor zu mehrmahln für bedenken vorgelaufen«. Auch er wolle nicht »zu einigem mißtrauen ursach geben helffen, welches man bey dergleichen Zusammenkünfften bis daher fürnemblich betrachtet und in acht genommen hat«, doch seien die Praktiken im Reich nicht länger tragbar, zudem seien sie so beschaffen, »daß sie der feder, auch nicht einen jeglichen Raht zuvertrawen, sondern eine Persönliche underredung nottürfftiglich erfordern«. Daher schlug er die persönliche Zusammenkunft in Plauen vor. »Welches unsers erachtens ohne einigen argwon, auch ohne einiges besorgendes mißtrawen verricht werden könnte.«²¹⁶ Schon Anfang Februar stimmte Christian zu.²¹⁷

Ein Gutachten Kaspar von Schombergs für den Kurfürsten vom 22. Januar verrät aber auch, dass zunächst die alten Bedenken hinsichtlich der Gründung eines protestantischen Sonderbundes ausgeräumt werden mussten. Geschickt führte das Gutachten die Ursachen aus, die zu einer solchen Vereinigung Anlass gaben, worunter der missliche Zustand des Reiches, die Praktiken der Spanier, die ›Sancta Liga‹ des Papstes und die Unterdrückung evangelischer Untertanen fielen. Dann beschrieb es den Nutzen einer Vereinigung, die vornehmlich auf eine bessere Defension ziele, sollte man sich papistischer Praktiken zu erwehren haben. Zudem wurde angeführt, dass die Protestanten »wider mitt einander reconciliiret und ein gutt vertrauen zwischen Ihnen auffgerichtet« werde.²¹⁸ Als einziges Hindernis wurde genannt, dass man mit diesem Bund die Katholiken aufschrecken könne. Dem könne aber vorgebaut werden: Die Katholiken könne man in den Bund einladen, ihn auch stärker auf Verteidigung gegen ausländische Praktiken richten als auf Probleme innerhalb des Reichs, schließlich sei der Bund auf den Schutz des Religionsfriedens zu beziehen und zu betonen, dass es sich nicht um einen neuen Bund handle, sondern nur

213 Vgl. Karl August Muffat, *Die Verhandlungen der protestantischen Fürsten in den Jahren 1590 und 1591 zur Gründung einer Union*, München 1865.

214 Vgl. die umfangreiche Korrespondenz Schombergs mit Christian und seinen Räten in den Jahren von 1589 bis 1591 in SächsHStA Dresden, Loc. 7281/5.

215 Vgl. zum Hergang und zur Stellung der Plauener Versammlung im Bundesvorhaben Zachmann, *Politik*, S. 63–65, sowie BuA 1, S. 31–33. Die kursächs. Akten in SächsHStA Dresden, Loc. 7277/13 und Loc. 10735/7.

216 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10735/7, Johann Casimir an Christian, 24. Jan. 1590, Fol. 1–3, hier Fol. 2.

217 Vgl. Christian an Johann Casimir am 7. Febr., ebd., Fol. 4–6. Ein Schreiben Krells an Christian vom 31. Jan. legt nahe, dass Krell hierbei seine Hand im Spiel hatte. Vgl. Bezold, *Briefe III*, Nr. 293.

218 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7277/13, Gutachten Schombergs vom 22. Jan. 1590, Fol. 1–5, hier Fol. 2. Das Gutachten ist, teils im Wortlaut, teils in Paraphrase, abgedruckt bei Bezold, *Briefe III*, Nr. 289.

um eine neue Form für bereits bestehende Verbindungen zwischen den protestantischen Ständen. Schließlich stellte Schomberg heraus, dass der Nutzen eines solchen Bundes den möglichen Nachteil aufwiege; es könne »diß wergk zu einigen mißtrauen keine ursach geben«. ²¹⁹ Im Gegenteil, würden die Katholiken dies zum Vorwand weiterer Praktiken nehmen, so wisse man, woran man sei und dass man recht gehandelt habe. Zwar betonte Schomberg noch einmal, dass »darauff gedacht werden [müsse, H.Z.] das obgemente [...] voreinigung bey den Catholischen kein mistrauen erwecke«, doch im Grunde hatte er die Zweifel ausgeräumt. ²²⁰ Würden die Katholischen angesichts eines so berechtigten Vorhabens Misstrauen fassen, so argumentierte Schomberg geschickt, dann würden sie sich damit selbst ins Unrecht setzen. Ein weiteres Memorial von Mitte Februar belegt, dass man den Entschluss zu einem protestantischen Bund in Dresden fest ins Auge fasste. Es drang hinsichtlich der Bedenken nur darauf, dem Kaiser von dem Plan zu berichten, um jegliches böses »nachdencken« zu verhindern. ²²¹ Obwohl Kursachsen in der Folge stets eine defensivere Ausrichtung des Bündnisses befürwortete als Johann Casimir, hatte man den Pfad der Reichspolitik, den August gewählt hatte, längst verlassen. Bis Ende Herbst 1591 gedieh das Vorhaben bis kurz vor einen endgültigen Abschluss.

Im Anschluss an die Verhandlungen über den Sonderbund zog man den Kurfürsten von Brandenburg zur Beratung hinzu und verlegte die Konferenz nach Hof. ²²² Hier wurde über eine Instruktion für eine Gesandtschaft an den Kaiser nach Prag beraten, die sich mit den zahlreichen protestantischen Gravamina befasste. Wenn Kursachsen auch hier stets für den mildereren Tonfall plädierte, zeigt der Vorgang doch, dass man in Dresden bereit war, sich die protestantischen Beschwerden zu eigen zu machen, statt sie, wie bisher stets, in beruhigendem Tonfall beiseite zu schieben. Statt weiterhin für unbedingtes Vertrauen im Reich einzutreten, schloss man sich den Pfälzer Beschwerden an, die das allfällige Misstrauen als Rechtfertigung und Druckmittel gegen den Kaiser verwendeten. In einem frühen Entwurf für die Instruktion wurde das Misstrauen tatsächlich zum zentralen Leitmotiv. Obwohl man im Reich durch den Religionsfrieden Ruhe und Einigkeit »samt einem rechtschaffnen vertrauen gepflanzt« habe, sorgten die Umtriebe des Papstes und der Jesuiten für erhebliche Zerrüttung. ²²³ So dürften es die Jesuiten für eine »unfehlbare Maximam« ausgeben, dass Ferdinand I. den Religionsfrieden ohne Zustimmung des Papstes nicht habe bewilligen dürfen. ²²⁴ Andere sagten, der Frieden sei ein Interim bis zum Ende des Konzils von Trient gewesen und nun aufgehoben. Auch

219 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7277/13, Gutachten Schombergs vom 22. Jan. 1590, Fol. 1–5, hier Fol. 3.

220 Vgl. ebd., Fol. 4.

221 Vgl. ebd., Fol. 6–10, Memorial vom 14. Febr. 1590, hier Fol. 6. Gedruckt bei Bezold, Briefe III, Nr. 297. Vgl. auch den Abschied des Plauener Tages, der längst nicht mehr das Ob, sondern nur noch das Wie des Bundes erwog, vgl. Bezold, Briefe III, Nr. 299. Der stete Fortgang des Projektes bis zum Tod Christians I. ergibt sich auch aus den Kurpfälzer Akten, vgl. BayHStA München, Kasten blau 90/16.

222 Vgl. Kurfürst Christian I. von Sachsen an Georg Friedrich von Brandenburg am 20. Febr. 1590, SächsHStA Dresden, Loc. 10735/7, Fol. 42.

223 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10735/7, Konzept für die Instruktion der Gesandtschaft an den Kaiser, Fol. 43–68, hier Fol. 44f.

224 Vgl. ebd., Fol. 45.

gehe das Argument um, der Religionsfrieden sei den Katholiken gewaltsam abgerungen worden, weshalb sie ihn zu halten nicht schuldig seien, sondern ihn aufheben dürften, sobald sich die Gelegenheit biete. Es sei am Tage, dass »uf solchen weg keine verträwlichkeit zu erhalten, sonder das widerspiel letztlich entstehn müste.«²²⁵ Wortreich beschwerte man sich über die Bücher Erstenbergers und Eders; der Kaiser solle diese Schriften verbieten. Auch die Eide auf den Stiften seien ein Problem: Die Geistlichen nähmen diese Eide ernster als jene, durch die sie mit dem Reich verbunden waren. Auch die Bedrängung der evangelischen Untertanen in den Reichsstädten und die ungleiche Rechtssprechung wurden beklagt. Welches alles

auch darumb desto weniger zugeuldtenn die weil wir die Maximam der Landts verrhäterischen jesuiter, sampt deß Papsts Nuncii undt spanischer Botschaft wohl wissen darinn sie setzen Mann sey keinem Ketzter (darfür sie nicht allein die Lehr, so inn unsern kirchen undt schulen gefürt würdet, verdammen, sonder auch uns selbs sampt unsern Confeßionsverwandten achten, halten und also obvermeldet in öffentlichen trucken außschreyen) glauben zuhalten schuldig, darauß wir leichtlich abnehmen köntten, was sie für friedfertige Consilia zu erhaltung des Religion und Prophan Friedens, Ihrer Mayt: hoff rhäten inn täglicher Conversation subministriren müssen, darauß dan angeregte ungereumbtte hoffproceß fürtters erfolgen thetten.²²⁶

Dies alles sei abzustellen, wenn es um die Erhaltung des »ungeferbten teutschen vertrawens« gehen solle.²²⁷ Wolle man anlässlich einer künftigen Reichsversammlung »mit desto mehrer vertreulichkeit« alle diese Dinge behandeln, sei es nötig, dass der Kaiser die Jesuiten aus dem Reich vertreibe und von den Reichsversammlungen fernhalte, schließlich und endlich sei auch der Einfluss des Papstes auf das Reich zu beschränken.²²⁸

All diese Gravamina waren nicht gerade neu. Neu war aber die Dringlichkeit, mit der sie vorgebracht wurden, und neu waren auch jene Argumente, die als Rechtfertigung angeführt wurden, dass die Protestanten ein gewisses Maß an Misstrauen gegenüber den Katholiken hegen durften – darunter die Rezeption der Diskussion »an haereticis sit fides servanda«. In dieser Form waren die Gravamina prägend für die Diskussion um den Religionsfrieden im Reich, wie eine Betrachtung der konfessionellen Polemik um 1600 gezeigt hat.²²⁹ Dass sich gerade das kaisertreue und reichspatriotische Kursachsen diesen Gravamina anschloss, verlieh den Beschwerden dabei zusätzliches Gewicht.²³⁰ Unbedingtes Vertrauen war nicht länger die Maxime kursächsischer Reichspolitik. Diese Beschwerde der Protestanten blieb allerdings vorerst ohne größere Konsequenzen. Zwar

225 Vgl. ebd., Fol. 47.

226 Vgl. ebd., Fol. 61f.

227 Vgl. ebd., Fol. 63.

228 Vgl. ebd., Fol. 65. Sukzessive wurde der Pfälzer Entwurf entschärft, vgl. die weiteren Verhandlungen in Loc. 10735/7. Am 6. April legte bspw. Pfalz einen geänderten Vorschlag vor, ebd., Fol. 70–86. Schließlich einigte man sich auf eine nochmals veränderte, von Sachsen redigierte Variante, vgl. ebd., Fol. 87–100. Auch diese Version formulierte die Gravamina und hielt fest, dass ohne ihre Abschaffung »keine vortraulichkeit zwischen den Stenden beider Religion zuhoffen, sondernn vielmehr dz widerspiell zubefaren« sei, ebd., Fol. 89.

229 Vgl. Kapitel 5.

230 Es kommt hinzu, dass die Korrespondenz mit dem Kaiserhof versiegte. Noch in den letzten Jahren Augusts verzeichnete die Korrespondenz zwischen Kurfürst und Kaiser eine hohe Frequenz, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8500/4. Unter Christian riss diese Kommunikationsebene ab, vgl. Loc. 8542/3, Loc. 8542/9.

wurde die Gravaminaliste im Sommer 1590 Kaiser Rudolf II. präsentiert und von ihm dilatorisch beantwortet.²³¹ Noch ehe der Bund nach der Torgauer Verhandlung von 1591 jedoch zu einem Abschluss gelangen konnte, starb zuerst Christian (September 1591), kurz darauf auch Johann Casimir (Januar 1592).

Tradition

Die Übernahme der Vormundschaft über den unmündigen Sohn Christians, den späteren Christian II., und die Ausübung des kursächsischen Regiments durch einen Administrator, Friedrich Wilhelm I. von Sachsen-Weimar, führte die kursächsische Politik nach 1591 jäh zurück auf den alten Kurs. Dazu trugen die Wiedereinführung der Beratergremien wie des Geheimen Rates als Vierergremium²³² und die Reaktivierung etlicher, unter Christian I. aufs Abstellgleis geratener Personalien im Hofrat bei. Auch religionspolitisch ging Kursachsen auf den alten Kurs zurück: Die lutherischen Hofprediger wurden an den Hof zurückberufen, kirchenpolitische Neuerungen widerrufen und den Beratern Christians I., allen voran Nikolaus Krell, der Prozess gemacht. Konsequenter und in fast konservativer Haltung orientierten sich der Administrator und der Geheime Rat in der Folge an der augusteischen Reichspolitik.²³³ Ein besonders einschlägiges Beispiel aus dem Jahr 1597 kann dies verdeutlichen.

Anfang 1597 schlug der Kurfürst von der Pfalz, Friedrich IV., vor, man solle vor dem anstehenden Reichstag eine Absprache der weltlichen Kurfürsten bzw. des Kuradministrators von Sachsen über die protestantischen Gravamina stattfinden lassen.²³⁴ Johann Georg von Brandenburg und Administrator Friedrich Wilhelm beantworteten das Vorhaben abwartend und einigten sich darauf, die Räte auf dem anstehenden obersächsischen Kreistag zu Jüterbog über diese Sache verhandeln zu lassen. Neben der Instruktion für den Kreistag bekamen die sächsischen Räte ein Memorial über diese Frage mit auf den Weg. Darin führte Friedrich Wilhelm elf Gründe an, warum eine solche Zusammenkunft nicht ratsam war. Er betonte eingangs, dass er stets der Auffassung gewesen sei, dass das Reich nur durch »vertrauliche zusammensetzung« erhalten werden könne.²³⁵ Dann

231 Vgl. die Resolution des Kaisers auf das Anbringen der Gesandten vom 27. Juli 1590. Darin beteuerte er, er werde »nicht allein denjenigen so sich zu dem Christlichen nahmen und glauben bekennen, sondern auch den ungläubigen heiden und Erbfeinden des Christlichen namens vehst und unvorbrüchlich halten«, »wie es dan Ihr kay. Mt. bis dahero anders Im werkh nicht gethan noch erzaigt haben, und nochmals bis in ihre gruben vehstiglich zuthun gesinnet ist«. Vgl. ebd., Fol. 227–237, hier Fol. 228.

232 Vgl. etwa die Sammlung der Geheimratsbedenken ab 1584 in SächsHStA Dresden, Loc. 10053/3.

233 Vgl. Ernst Koch, *Ausbau, Gefährdung und Festigung der lutherischen Landeskirche von 1553 bis 1601*, in: Helmar Junghans (Hg.), *Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen*, Berlin 1988, S. 195–223.

234 Vgl. BayHStA München, Kasten blau 116/1a, zu den Hintergründen und den pfälzischen Vorabsprachen, an denen Christian von Anhalt entscheidend beteiligt war.

235 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10298/11, Fol. 10–18, Memorial für die Räte auf den Kreistag zu Jüterbog, 20. Jan. 1597, hier Fol. 11: »So würden auch S.L. und menniglich befunden haben, das wir standhaftige unndt einmütige vertrauliche zusammensetzung vermöge des hailigen Reichs Ordnung und satzung, bei denen ganz sorglichen und schweren Zeitten vor das fürnembste mittel und vor das bandt dadurch das hailige Reich und deßen glieder von beiden Religionen als ein Corpus beisammenn erhalttenn«.

führte er die Gründe aus, die teils das ungewisse Verfahren und den ungewissen Status betrafen, den ein solches Treffen gegenüber den Regeln des Kurfürstenvereines oder der Form eines Kurfürstentages habe, teils auch die Wirkung, die es auf das Reich haben würde. Es wolle »ein seltzam ansehen haben, das sich das Reich selbst trennen, unnd wir unter uns eigene conventus anstellen solten.«²³⁶ Zudem gebe es Beispiele genug, was aus ähnlichen Ereignissen bislang erfolgt sei. Die Räte sollten daran erinnern, was für »mißtrauen unndt böse nachrede« die Zusammenkunft zu Mühlhausen 1583 hervorgerufen habe.²³⁷ Auch wenn Friedrich Wilhelm der Beratung nicht vorgreifen wolle, sei er sicher, dass aus einem solchen Treffen nichts Gutes erfolgen würde.

Deutlicher wurde Friedrich Wilhelm in einem Brief an Johann Georg von Brandenburg im Folgemonat. Weil man sich in Jüterbog nicht hatte einigen können, habe Friedrich Wilhelm nochmals die Gründe »pro & contra« erwogen.²³⁸ Dabei wiederholte er, was in Jüterbog gesagt worden war, drang aber nochmals darauf, eine Zusammenkunft der Protestanten nicht zu bewilligen. Es seien »solche contventus one das verboten, verursachen kegenvorbündtnus, welche zu nichts anderem, alß zu trennung, mißtrauen, und zu der benachbarten Potentaten großen vorteil ursach geben.«²³⁹ Was weiterhin den Gegenstand der Gravamina betreffe, so sei darauf zu achten, dass durch solche Beschwerden nicht der Religionsfrieden – »tanquam vinculum societatis conservandae« – in Zweifel und Zerrüttung gebracht werde.²⁴⁰ Zudem belegen die Ausführungen über die Frage, wie man die Gravamina auf einem kommenden Reichstag an den Kaiser und die Katholiken bringen solle, noch einmal eindrucksvoll, dass man in Dresden die Augusteische Reichspolitik nach wie vor aufmerksam studierte: Als Vorlage dienten just jene Schreiben, mit denen sich August im Herbst 1576 für seine Haltung auf dem Reichstag in Regensburg gerechtfertigt hatte.²⁴¹ In den folgenden Jahren blieb Friedrich Wilhelm fest bei der Linie, dass es »keinen bequemeren weg [gebe, H.Z.], dardurch das schedtliche mißtrauen verhütet werden mög, als das man bei der heilsamen verfaßung des Reichs ohne andere respectus standthaffig pleibt.«²⁴²

236 Ebd., Fol. 12.

237 Ebd., Fol. 13.

238 Vgl. ebd., Fol. 35–47, Friedrich Wilhelm an Johann Georg, 25. Febr. 1597 (Konzept), hier Fol. 35.

239 Vgl. ebd., Fol. 39.

240 Vgl. ebd., Fol. 43.

241 Vgl. die Kopie jenes Rechtfertigungsschreibens vom 12. Okt. 1576, das sich im selben Locat befindet, ebd., Fol. 184–195. Auch eine Versammlung der Stände der Augsburger Konfession im Jahr 1598 lehnte Friedrich Wilhelm ab. An Kurbrandenburg schrieb er, dass solche Treffen nur »Misstrauen und Zwietracht« hervorriefen, auch gäben sie zu Gegenbündnissen Anlass. Diese Rechtfertigung ist erkennbar auf derselben Linie wie Augusts Rechtfertigungen in anderen Fällen, vgl. das Schreiben in BuA 1, Nr. 19, S. 130.

242 Vgl. die Kommunikation des Jahres 1600, hier aus einem Schreiben des Kuradministrators an Kurfürst Friedrich von der Pfalz und Landgraf Moritz von Hessen am 17. März 1600, BayHStA München, Kasten blau 115/1, Fol. 64–68, hier Fol. 65.

6.3. Das Projekt Religionsfrieden (1608)

Die kursächsische Reichspolitik hielt an der unbedingten Orientierung am Religionsfrieden nach 1591 fest. Gleichzeitig setzte sich auch die Orientierung am Ideal des ›Vertrauens‹ und der Praxis ›guter Correspondenz‹ fort und wurde eng auf den Religionsfrieden bezogen.²⁴³ Der Religionsfrieden bildete die Ordnung, nach der ein vertrauensvolles Zusammenleben im Reich möglich war. Noch 1603 ließ sich Kurfürst Christian II. von Kaiser Rudolf bestätigen, dass auch er an dieser Ordnung unbedingt festhalten würde.²⁴⁴ Und anlässlich eines Streit um die ordentliche Reichsjustiz auf dem Reichstag 1603 schrieb Christian II. an seine in Regensburg befindlichen Räte, dass sie in den Reichsräten für mildes Vorgehen plädieren sollten, damit sich keine offene Trennung vollziehe. Denn

wofern der religions friede in aufrichtigen und beständigem vertrauen zwischen beyden religionen erhalten werden soll, so muß ein theil dem andern seinen rechten richtig unter augen gehen die iustitia auch einem so viel als dem andern uffen stehen undt gegönnet werden. Es wollen auch wir unsers theils ihnen den Catholischen gutten ruchtigen deutschen glauben dißfals den Religionsfriden halten machen uns auch keinen Zweifel und versehen uns, sie werden es uns gleicher gestalt thun.²⁴⁵

Im Sinne dieser hergebrachten Tradition lehnte Christian II. sämtliche Einladungen zu einer Union der lutherischen Stände ab. Als im Sommer 1603 Pfalzgraf Philipp Ludwig von Pfalz-Neuburg an ihn herantrat, um die lutherischen Stände durch ein Bündnis zusammenzuführen, lehnte Christian II. dieses Ansinnen höflich, aber bestimmt ab. In Neuburg war man zu der Ansicht gelangt, dass eine Union der lutherischen Stände, verbunden unter Umständen mit der Erneuerung der Konkordienformel, die lutherische Position stärken werde. Zugrunde lag hier eine auf die engere konfessionelle Gruppe gerichtete Vorstellung politischer Einheit; man folgte der Idee, dass »nihil magis coniungit & disiungit animos hominum quam religionis concordia ac discordia«.²⁴⁶ Unter Missachtung der konfessionellen Differenzen im Reich versuchte man eine beschränkte Concordia innerhalb der streng lutherischen Gruppe herzustellen.

²⁴³ Vgl. die fortgesetzt gute Beziehung zu Kurmainz, die Anfang des 17. Jahrhunderts bereits auf eine längere Geschichte zurückblicken konnte. So stellte man in Dresden gelegentlich fest, dass schon unter den jeweiligen Vorfahren ein »besonders guttes vertrauen und beständige trewe freundschaftt gewesen« sei, weshalb es umso mehr gelte, die Beziehung zum Wohle des Reiches fortzusetzen. Vgl. die entsprechende Bemerkung in einem Ratsgutachten über ein Treffen zwischen Mainz und Kursachsen Ende 1606, SächsHStA Dresden, Loc. 10735/15, Fol. 17–29, Gutachten vom 9. Nov. 1606, hier Fol. 21.

²⁴⁴ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8099/4. In dem kurzen Schreiben vom 1. März 1603 bekräftigte Rudolf, dass er willens sei, den Religionsfrieden, auf den er geschworen habe, »aufrichtig und beständiglich zu halten und zu handhaben, darumb mir Eur Lieb trawen und Iro khain andere gedanken machen wollen«. Vgl. ebd., Fol. 1.

²⁴⁵ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10208, Fol. 39–44, hier Fol. 41, Christian II. an seine Räte am 20. Juni 1603. Die Justizfrage drehte sich um den sog. Vierklosterstreit. Vgl. dazu Dietrich Kratsch, Justiz – Religion – Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden sechzehnten Jahrhundert, Tübingen 1990.

²⁴⁶ Vgl. das Gutachten des Hofpredigers Jacob Heilbrunner über die Erneuerung der Konkordienformel, in BayHStA München, Kasten blau 343/2, Fol. 55–58, ohne Datum, hier Fol. 55. Zu den neuburgischen Werbungen um Kursachsen im Jahr 1603 auch BayHStA München, Kasten blau 276/6.

Christian II. und seine Regierung zeigten Verständnis für diese Idee des Pfalzgrafen, doch folgte man dem Entschluss, den Anfechtungen von Seiten der Calvinisten wie der Papisten zu trotzen, im Vertrauen auf deren »aufrichtigen redlichen vorsatz«. Man glaube nicht, dass andere Stände Ursache zur Schwächung des Religionsfriedens geben wollten. Falls das angestrebte Bündnis eine »politische zusammensetzung« der lutherischen Stände sein solle, sei außerdem zu befürchten, es werde bei den katholischen Ständen »allerley gedanken, mißverständnis und mißtrauen erregen, gegen verbündtnus und verstandtnus verursachen, und hiedurch die beden im Religionsfrieden begriffne Religionen genzlich voneinander« getrennt werden. Jedes Ansinnen eines politischen Bündnisses lehnte man in Dresden daher ab und berief sich, ganz wie in den vorangegangenen Jahren, erneut expressis verbis auf das politische Erbe Kurfürst Augusts. »Ihre Churf. g. erinnern sich wol, das deren herrn Großvatter Churfürst August höchstseligster gedechtnis, gleicher Christlicher und löblicher gedanken auch gewesen.«²⁴⁷

Damit nicht genug, bemühte sich der sächsische Kurfürst darum, die Bekräftigung des Religionsfriedens reichsöffentlich zu inszenieren. Das wichtigste Projekt einer öffentlichen Affirmierung wechselseitigen Vertrauens war der Antrag zur Bestätigung des Augsburger Religionsfriedens auf dem Regensburger Reichstag des Jahres 1608. Deutlich wird hier, dass es Kursachsen nicht um den *Buchstaben* des Religionsfriedens ging, nicht um die rechtliche Auslegung und Interpretation einzelner Passagen, sondern um den *Geist* des Friedens, der sich im sächsischen Verständnis in der Idee des Vertrauens manifestierte. Unglücklicherweise scheiterte dieser kursächsische Versuch 1608 kläglich und brachte stattdessen eine andere Tendenz ans Licht: Die Reichsstände waren nicht mehr bereit, sich auf den Religionsfrieden als die gemeinsame normative Grundlage des Zusammenlebens festzulegen, sondern ergingen sich in Streit über einzelne Klauseln des Friedens. Das gutgemeinte kursächsische Projekt wurde so zu einer öffentlichen Demonstration des Misstrauens, und das nicht zuletzt deshalb, *weil* die kursächsischen Verhandlungsführer an der Idee des Vertrauens festhielten.

Der Reichstag 1608 stand von Beginn an unter keinem guten Stern. Nach den konfessionellen Streitfällen in der Reichsstadt Donauwörth hatte der Kaiser die Reichsacht verhängt und den Herzog von Bayern mit der Reichsexekution beauftragt. Nicht genug, dass Bayern laut der Exekutionsordnung gar nicht der zur Exekution befugte Fürst war, Herzog Maximilian war vorerst nicht bereit, die Reichsstadt nach der Besetzung wieder freizugeben, verlangte die Erstattung der Exekutionskosten und übernahm die Stadt vorerst in bayerischen Pfandbesitz. In der Zwischenzeit ergriff er Maßnahmen, die Stadt zu rekatholisieren. Das Ereignis sorgte unter den Protestanten im Reich für Aufsehen: Auf ihren Gravaminlisten war Donauwörth fortan einer der wichtigsten Punkte, schließlich zeigte das Ereignis, dass selbst vom Kaiser keine unparteiische Politik mehr zu erwarten

²⁴⁷ Vgl. die Resolution Kursachsens auf die Werbung des Pfalzgrafen, ebd., 24. Juli 1603, Fol. 45–48, hier Fol. 45, Fol. 46 und Fol. 47.

war und den Protestanten durch die Katholiken offene Gewalt drohte. Der Reichstag begann im Januar 1608 daher in aufgeheizter Atmosphäre. Auch die Briefe aus Dresden an die kursächsischen Gesandten verraten eine gewisse Aufregung, die sich aber nicht auf die Katholiken im Reich richtete, sondern auf die Jesuiten als eine Gruppe, die den Religionsfrieden nicht geschworen hatte und sich ihm offenbar nicht verbunden fühlte.²⁴⁸ Sie seien es, denen daran liege, zwischen den Ständen des Reiches »großes mißtrauen« zu stiften.²⁴⁹ Zwar habe der Kurfürst keinen Zweifel, dass die katholischen Stände sich jederzeit an den Religionsfrieden, wie oftmals versprochen, halten würden, doch sei die »natur« der Jesuiten hinlänglich bekannt. Deshalb müsse man zuerst des Religionsfriedens »assecurirt und versichert« sein, bevor man andere Gegenstände berate.²⁵⁰

Während man in Regensburg in den Reichsräten darüber stritt, welcher Propositionspunkt zuerst vorgenommen werden sollte – Justiz oder Türkenhilfe –, brachten die kursächsischen Gesandten den Vorschlag ein, zunächst Passauer Vertrag und Religionsfrieden zu bestätigen. Da die geistlichen Kurfürsten sich zunächst sträubten, weil dies kein Punkt der Proposition gewesen war, traten die Kursachsen mit den Mainzer Gesandten in Sonderverhandlungen über diesen Punkt ein.²⁵¹ Aus Dresden erreichte die Gesandten dafür eine Argumentationshilfe.²⁵² Die Katholiken hätten den Religionsfrieden demzufolge nicht gebrochen, sondern sich stets, wenn sie bedrängt worden waren, an den Kaiser als die höchste Obrigkeit gewandt, so auch in der Donauwörther Sache. Alles Unheil rühre stattdessen von jenen her, »die des Religion friedes nicht geschworen, den Jesuiten.«²⁵³ Von den Katholiken sei die Assekuration daher nicht in der Weise zu fordern, dass sie den Religionsfrieden erneut schwuren, denn das führe lediglich zu Verbitterung der Gemüter. Dennoch müsse der Religionsfrieden erneuert werden und Eingang in den Reichsabschied finden, wie das auf den Reichstagen 1557, 1559 und 1566 geschehen sei, auch der Passauer Vertrag solle *expressis verbis* erwähnt werden.

248 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10209/4, Fol. 54–67, Resolution des Kurfürsten an die Reichstagsgesandten, 14. Jan. 1608, hier Fol. 65f.: »dann wie heftig die Unruigen Jesuiten und derer anhang sich unterwinden, den vor langen Jharen hero [...] von der Röm.kay.M. und allen Stenden des Reichs aufgerichten hochbeteuerten, und geschwornen Religion frieden, per glossas inauditas et insolitas declarationes zu durchlöchern, ja ganz und gar aufzuheben, und alsdand unsere wahre Christliche Religion, [...] zu grundt außzutilgen, das alles bezeugen nicht allein, Ihre vielfeltige giftige hitzige im Romischen Reich wider den Religionfrieden, und dero klaren buchstaben außgesprengte Bücher, darinnen sie angeregten Religion frieden nur für ein Interim oder tolerantantz usque ad Tridentinum concilium achten und halten, [...] sondern auch die That, und die im heil. Romischen Reich vormals unerhörte Itzo aber durch diese gesellen angerichte hefftige persecuciones [...], alles zu dem ende, von Ihnen vorgenommen, zwischen den Stenden des heil. Römischen Reichs großes mißtrauen zu stifften, die Obrigkeiten wider Ihrer underthanen und econtra zuverhezen, unsere wahre Christliche Religion zu dempffen, und unterzudrucken, und in den Stand und widerwillen es zubringen, darinnen man vor aufrichtung des Religion und Prophan friedens gewesen«.

249 Ebd.

250 Vgl. ebd., Fol. 66 und Fol. 67.

251 Vgl. BuA 1, S. 640.

252 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10209/4, Fol. 157–178, Resolution an die Gesandten, 25. Jan. 1608.

253 Vgl. ebd., Fol. 159.

Wann solches erfolget, halten wier dafür, das mann wegen der Catholischen Stende des Religionsfriedens gnugsam assecuriret und versichert, auch dardurch das zwischen den Evangelischen undt Catholischen Stenden erregte mißtrauen aufgehoben, dieselbe inn besser verstendnus gebracht, Insonderheit den Jesuiten [...] ihr ohne das nichtiges [...] wieder den claren buchstaben des Religionsfriedens laufendes vorgeben, als were derselbe nur ein Interim & tollerantz usque ad Tritendum concilium durch diese wiederholung genommen werde.²⁵⁴

Daneben gehe es darum, den Jesuiten das Bücherschreiben und die Predigten zu verbieten, die sie gegen den Religionsfrieden verfassten, denn auch dies sei zwischen den Ständen nicht die geringste Ursache für Mißtrauen. Würde man auf diese Weise das wechselseitige Vertrauen wiederherstellen, so beruhe der Rest nur darauf, die auf beiden Seiten herrschenden hitzigen »Consilia« durch »sonderbare moderation und lindigkeit« zu mildern, um zu einem Ergebnis zu gelangen.²⁵⁵ Obwohl die kursächsischen Reichstagsgesandten die Mainzer und in der Folge die Trierer und Kölner für dieses Vorgehen gewinnen konnten, ging die Angelegenheit auf gefährliche Weise ins Auge. Es ist interessant zu sehen, wie das geschah.

In ihrer Relation aus Regensburg berichteten die kursächsischen Gesandten am 13. Februar, dass der Fürstenrat über den Antrag aus dem Kurfürstenrat beraten habe. Darauf war die Relation aus dem Fürstenrat eingegangen, dass man den Religionsfrieden bestätigen und in den Abschied nehmen könne, jedoch dergestalt, dass alle geistlichen Besitzungen, die die Evangelischen seit 1555 eingezogen hatten, restituiert würden. Diese Zusatzklausel war für die weltlichen Kurfürsten ein Schlag ins Gesicht. Während sich Mainz, Trier und Köln mit der Bedingung zufrieden gaben, beschwerten sich die Pfälzer bitterlich über diesen Paragraphen, der ihnen »gefährlich« und »anzüglich« schien.²⁵⁶ Auch die Kursachsen lehnten die Klausel ab: Sie hatten eine Bestätigung des Religionsfriedens in der ursprünglichen Form gefordert, keine Erweiterung durch Klauseln. Am heftigsten reagierte Brandenburg: Die Wiederholung des Religionsfriedens sei dahin gemeint gewesen, dass »die Stende beider Religion in einem guten beharlichen vertrauen mochten beieinander vorbleiben«. Durch diese Klausel würden aber die Evangelischen »bezüchtiget«, dass sie wider den Religionsfrieden gehandelt hätten. Wenn dies unter den Beteuerungen der Katholiken »verborgen sein und stecken solte«, so sei es am besten, »das ein ieder wieder nach haus vorreiset« und sich auf seine Weise überlege, wie er sich schützen könne – eine kaum verhohlene Drohung.²⁵⁷ Geschlossen weigerten sich die weltlichen Kurfürsten, den Vorschlag des Fürstenrates an den Kaiser zu referieren. Im Zwist trennte sich der Kurfürstenrat.

²⁵⁴ Vgl. ebd., Fol. 160 f.

²⁵⁵ Vgl. ebd., Fol. 175. Vgl. auch die Anweisung an die Reichstagsgesandten, in diesem Sinne zu verhandeln: »Derhalben wann solche ganz hitzige und fast extrema consilia au die pahñ kommen, werdet ihr pro discretionem sua solche cum moderatione quadam lindern und verhütten helfen, das große mißverstände under den Stenden nicht angerichtet werden.« Vgl. ebd., Fol. 176.

²⁵⁶ Vgl. ebd., Fol. 332–340, Relation der kursächsischen Räte aus Regensburg, 13. Febr. 1608, hier Fol. 335.

²⁵⁷ Vgl. ebd., Fol. 336.

Kurz darauf wurden die kursächsischen Räte von den Räten des kaiserlichen Kommissars in Regensburg, Erzherzog Ferdinand, besucht und aufgefordert, die Bestätigung des Religionsfriedens in der Form, wie sie der Fürstenrat beschlossen hatte, zu befördern. Die kursächsischen Räte wehrten ab. Die Klausel sei im Fürstenrat durch Überstimmen der Evangelischen entstanden. In diesen Dingen könnten aber, genau wie einst bei Abschluss des Religionsfriedens, keine *Maiora* gelten, sondern nur »per modum amicabile compositionis« Beschlüsse gefasst werden.²⁵⁸ Kurfürst Christian II. bestärkte seine Gesandten in dieser Haltung, zeigte sich aber erschrocken über die Klausel des Fürstenrates. Sein Antrag sei lediglich dahin gemeint gewesen, die Stände »in besser vertrauen« zu setzen.²⁵⁹ Auch habe er zwischen den Katholiken und den Jesuiten bewusst einen Unterschied gemacht. Er verstand also nicht, wie der Fürstenrat zu einem solchen Beschluss kam, und hielt an seiner vorherigen Meinung fest, auch wenn er deutlich sah, dass der Reichstag sich zerschlagen würde, wenn der Fürstenrat auf seiner Meinung beharrte. Den Katholiken sei anzuzeigen, dass der in der Klausel enthaltene Vorwurf, die Evangelischen hätten den Religionsfrieden gebrochen, ihnen »nicht wenig zu Herzen ginge«.²⁶⁰ Die Klausel sei nicht nur eine Änderung des Religionsfriedens, sie hebe ihn geradezu auf. Die Gesandten sollten es dahin richten, dass die Katholiken von ihrem Vorhaben Abstand nähmen, und in diesem Sinne auch mit den Mainzern verhandeln.²⁶¹

Doch in Regensburg war die Situation festgefahren: Beide Seiten verharrten auf ihrer Position, für den Moment ging nichts mehr. Unterdessen schrieb Kurfürst Joachim Friedrich von Brandenburg nach Dresden, vielleicht aus Sorge, Christian II. könnte in dieser Sache nachgeben. Eindringlich bat er Christian, standhaft zu bleiben. Auch befand er den Antrag zur Erneuerung des Religionsfriedens für nicht ungewöhnlich und den Geistlichen nicht zum Nachteil: »Die Geistlichen haben sich darüber nicht zu beschweren, wan sie treue undt glauben halten wollen, wie gleichwol zu ihnen als gebornen deuzschen unser vertrauens ist«.²⁶² Zeitgleich waren die kursächsischen Räte in Regensburg ratlos, wie die verfahren Situation zu beheben war, da der Fürstenrat auf seiner Meinung ebenso bestand wie die weltlichen Kurfürsten. Zudem schien sich in Regensburg eine eigenartige Stimmung auszubreiten. Evangelische und Katholiken standen einander in tiefem Argwohn gegenüber:

258 Vgl. ebd., Fol. 341, Postskript zur Relation vom 13. Febr. Auch ein Besuch des kaiserlichen Gesandten Graf Wilhelm zu Fürstenberg, der Anfang März in Dresden bat, dass der Kurfürst wie versprochen alles zu einem glücklichen Abschluss des Reichstages tun werde, wurde abschlägig beschieden. Christian wiederholte seine Argumente, warum die Wiederholung des Religionsfriedens ursprünglich angeregt worden war: »Solchen der Jesuiter intent nun vorzukommen und das mißtrauen under den Stenden aufzuheben, hab ich neben andern Evangelischen Stenden guter wolmeinung und aus treueifrigen herzen durch meine abgesanten anbringen laßen, vor allen dingen dahin zutrachtenn, wie innerlicher fried und ruhe im Reich gestiftet, und der erregte mißvorstandt under den Ständen aufgehoben werden möchte«. Vgl. die kurfürstliche Erklärung auf das Anbringen SächsHStA Dresden, Loc. 10210/1, Fol. 52–59 (Konzept), hier Fol. 54.

259 Vgl. ebd., Fol. 355–360, Resolution des Kurfürsten an die Gesandten, 22. Febr. 1608, hier Fol. 357.

260 Vgl. ebd., Fol. 358.

261 Der Mainzer wusste selbst nicht, wie das Problem zu beheben war, vgl. die Relation vom 3. März, in der die Räte über Verhandlungen mit den Mainzern berichten, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10210/1, Fol. 1–30.

262 Vgl. ebd., Fol. 428–432, Joachim Friedrich an Christian II., 16. Febr. 1608, hier Fol. 431.

Als können wir noch zur zeit nicht sehen, was für einen ausschlag die sachen nehmen, und gewinnen, und wie beiden Parteien, derer keins dem andern in etwas nachzugeben gemeinet, zusammen zu bringen sein werden, darzu dann unsers ermessens nicht wenig ursach gibt, das die Evangelischen Stende, zu den Directorn und Assistentz Räthen dieses Reichstages gar ein schlecht vertrauen tragen, undt derselben ausschlag bevorab in Religions sachen sich nicht gerne unterwerfen, dann fast augenscheinlich zu spüren, das angeregte Directores sich zimlichen vordechtig erzeigen, sonderlich aber auch dahero, weil sie von dem im Reichsfürsten Rath gehaltenen Protocol abschrift den keyserlichen Assistenz Räthen zukommen laßen, undt den Jesuitischen Catholischen alzusehr nachhengen.²⁶³

In dieser Situation sollte eine Interposition des kaiserlichen Kommissars Erzherzog Ferdinand für Abhilfe sorgen. In dieser Schrift schlug Ferdinand am 16. März im Namen des Kaisers vor, den Religionsfrieden in der Form von 1566 zu wiederholen, ohne dadurch den Relationen der Reichsräte oder den Begehren einzelner Stände vorzugreifen.²⁶⁴ Die Katholiken im Fürsten- und Kurfürstenrat waren gewillt, diesen Vorschlag anzunehmen, Brandenburg und Pfalz waren aber strikt dagegen. Die Sachsen hingegen votierten, der Instruktion aus Dresden entsprechend, für eine Annahme des Vorschlags mit geringfügigen Änderungen. Kurfürst Christian hatte erneut für Milde plädiert: »Wann das mißtrauen unter den Stenden nicht so gros, und die suspitiones in deroselbig gemütern nicht allzusehr regirten«, dann könne man die Sache durch ein Nachgeben auf beiden Seiten zu einem guten Ende bringen.²⁶⁵ Ließe man den Reichstag über dieser Frage scheitern, so könne man so bald keinen neuen Reichstag erhalten. Die Räte sollten bei Pfalz und Brandenburg daran erinnern, aus welchen Ursachen die Bestätigung des Religionsfriedens vorgeschlagen worden sei, und sich bemühen, dass alle »exacerbationes und distructiones animorum aufgehoben« würden.²⁶⁶ Sollte gegen die Interposition noch einmal Widerspruch erfolgen müssen, dann unbedingt auf eine Weise, die gegen den Kaiser kein Mißtrauen erkennen lasse, um nicht die Gegenseite zu umso heftigeren Antworten zu treiben. Zugleich war aber zu bemerken, dass Kursachsen merklich auf Distanz zur extremeren Kurpfälzer Position ging. Das ging so weit, dass Christian II. seine Gesandten in Regensburg anwies, sich nicht mehr mit den Pfälzern außerhalb der ordentlichen Räte zu treffen, »weill wier vermercken das durch solche conventus eitel mißtrauen under den Stenden angerichtet«.²⁶⁷

Diese Maßnahme schien noch aus einem anderen Grund angebracht. Denn wenn es auch ihrem Befehl widersprach, sich den Positionen der Pfalz in den Räten zu vergleichen, so scheinen die kursächsischen Räte in Regensburg doch mit der Position von Pfalz und Brandenburg sympathisiert zu haben. Gänzlich unaufgefordert überschickten sie die Abschrift einer mutmaßlich pfälzischen Schrift über die »Ursachen, warumb des

263 Vgl. ebd., Fol. 435–446, Relation der kursächsischen Räte aus Regensburg, 19. Febr. 1608, hier Fol. 439.

264 Vgl. Londorp, *Acta Publica* I, S. 48.

265 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10210/1, Fol. 180–186, Resolution des Kurfürsten an die Gesandten, 22. März 1608, hier Fol. 181. Den Verlauf der Verhandlungen schildert BuA 1, S. 649–653.

266 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10210/1, Fol. 184.

267 Vgl. ebd., Fol. 316–320, Resolution des Kurfürsten an die Reichstagsgesandten, 5. April 1608, hier Fol. 318.

Kayserlichen Comißarii vorschlag in puncto Renovationis des Religionfriedens nicht zu acceptiren sondern auff ein mehrers zudringen«,²⁶⁸

Noch sehr viel bezeichnender für die bedenkliche Stimmung in Regensburg wie auch für die Gewissensnöte der kursächsischen Räte ist deren Relation vom 20. März, die durch einen recht eigenständigen Tonfall geprägt war und die, ohne dass Dresden dazu aufgefordert hatte, in sehr grundsätzlicher Weise über die Stimmung auf dem Reichstag und im Reich reflektierte. Durch ihre Instruktion fühlten sich die Räte zu einem solchen Diskurs ermächtigt.²⁶⁹ Sie begannen historisch: Es sei bekannt, dass der Kaiser 30 Jahre lang »gute vortrauligkeit under den sambtlichen Ständen erhalten, alle distructiones animorum abgeschafft« habe.²⁷⁰ Trotzdem seien seit Kurzem am Kaiserhof Gedanken im Schwange, die im Sinne des Papstes gegen das Reich gerichtet seien. Verantwortlich dafür seien die Jesuiten. So sei mit Erzherzog Ferdinand eine Person zum Kommissar ernannt worden, die den Jesuiten hörig sei und dem Papst geschworen habe, die evangelische Religion mit Stumpf und Stiel auszurotten. Wie war also von diesem Kommissar eine unparteiische Bestätigung des Religionsfriedens zu erwarten?²⁷¹ Dauernd seien die Jesuiten um Ferdinand, auch außerhalb von Regensburg trafen sich die katholischen Gesandten mit dem Herzog von Bayern und den Jesuiten. Der gleiche Makel wie auf Ferdinand liege auf den kaiserlichen Räten: »So seind Sie doch Jesuitisch Catholisch, führen Jesuitische consilia, die Jesuiten seind Ihnen ins herz gestiegen und wer dise gesellen angreiffet, der tastet und greiffet Ihren augapffel an«. ²⁷² Absichtlich sei der Religionsfriede in einer Abschrift der Interposition als »Religionsstreit«, nicht als »Religionfried« bezeichnet worden.²⁷³

268 Vgl. ebd., Fol. 438–442. Darin wurden neun Gründe angeführt. Interessant ist der dritte, Fol. 438 f.: »So wird in des Commißarii interpositionsschrift vormeldet, das die [...] gemachte anheunge citra praeiudicium utriusque partis an seinen ortt gestellet würden, und ist gewiß das durch den anhang so ex parte Evangelicorum gemachet sein soll, anders nichts als dises vorstanden wird, das den Jesuiten und andern Bapstischen scribenten so auß dem Religionfrieden ein Interim und Toleramus machen wollen, widersprochen, und zu erhaltung gutes vortrauens nicht allein begehret worden, dieselben bücher zu aboliren, sondern auch zuvorbieten das dergleichen hinfüro nicht divulgiret würde. Dises will der Commißarius citra praeiudicium utriusque partis an seinen ortt gestalt sein lassen, das ist soviel gesaget, wann man deutsch davon reden will, man solle nicht sagen ob die scribenten so auß dem Religions frieden ein Interim machen wollen, recht, oder unrecht gethan, sondern es soll zwart auff der Evangelischen seiten bleiben so gut es ist, aber doch auch den Bapstischen, das sie es vor ein Interim halten mögen, unbenommen sein, vielweniger dergleichen bücher hinfüro verboten werden, wie dann keiner der die wort recht erwieget, einen andern sensum darauß nehmen kann. Ob man sich nun ex parte Evangelicorum dergestalt mit einem solchen cothurno wolle contentiren laßen, stehet zubedengken«.

269 Vgl. ebd., Fol. 394–406, Relation der kursächsischen Räte aus Regensburg, 20. März 1608, hier Fol. 394: »So erinnern wir uns doch underthenigst deren uns hiebevorn mitgegebenen Instruction, die uns dann dohin verbindet, das E Churf g alles das einige, so vorlauffen möchte, es sey so gering als es wolle, wir jedesmal neben unsern bedencken berichten sollen, weil wir der sachen am nehisten, und mitt einem unnd dem andern Stande daraus communication pfflegen und halten köndten.«

270 Vgl. ebd., Fol. 395.

271 Vgl. ebd., Fol. 396: »Undt aus disen ursachen stehen nuhn die Evangelischen Stände inn denen gedanken, das es nicht wol möglich sey, bey disem keyserlichen herrn Comißario, eine auffrechte erneuerung des Religionfriedens, so ohne nachdencklichen anhang oder zusag sey zuerhalten.«

272 Vgl. ebd., Fol. 397.

273 Vgl. ebd., Fol. 401 f.: »darzu nuhn kombt, das der Religionfried inn berürter schrift ein Religionstreit genenet wird, welches wir anfenglich vor einen Irthumb gehalten, hören aber itzo, das inn allen Exemplarien, so beides die Catholischen und Evangelischen haben, nicht Religionfried, sondern Religionsstreit stehen soll, dadurch dann die Evangelischen Stände zu noch mehrn mistrauen, nicht gegen Ihrer Mt., die hierumb die wenigste wißenschaft hatt, sondern gegen Ihrer Dt. und die key. aßistenzRhäte bewogen worden.«

Zu wünschen were es, das die Stände [...] das mistrauen ablegten, einander mitt rechtschaffenen treuen meineten, in gutem vorstendnus bey einander lebten, und keiner zum anderen sich ichtwas böses vorsehe, aber sider deme die Jesuiter bey den Catholischen Ständenn und am key. hoff sich impatronirt und eingeschleiff, ist alles vortrauen gefallen, die gemüter gegen einander entzündet, und erfehret mann noch täglich, das aus Ihren consiliis [...] nichts gutes entspringet, sondern ein inwendig fewer zu befahren, welches so leicht nicht zu leschen sein möchte.²⁷⁴

Dies blieb tatsächlich nur ein Wunsch. Während Kursachsen und die geistlichen Kurfürsten bereit waren, die Interposition anzunehmen, blieben Brandenburg und Pfalz bei ihrem Protest. Am 27. April kam es zum Bruch. Neben anderen Ständen verließen die Gesandten von Brandenburg und Pfalz den Reichstag, nicht ohne zuvor eine Protestschrift übergeben zu haben. Christian II. zeigte sich enttäuscht von seinen Mitkurfürsten: Er hätte nicht gedacht, dass sie sich dazu hergeben würden, das Misstrauen im Reich durch solch einen Schritt zu vermehren. Er wäre mit der Interposition zufrieden gewesen.²⁷⁵

Über der Frage des Vertrauens zerschlug sich der Reichstag. Eine klarere Bekundung gegenseitigen Misstrauens ist schwer denkbar. Joachim Friedrich von Brandenburg brachte es auf den Punkt: Es waren »zwardt dergleichen trennungen, zwischen den Böpstischen und Evangelischen Stenden nit neue, es ist aber gleichwol niemals dergestalt ad extrema kommen, das man auch an den Religion frieden nicht mehr verbunden sein, noch unter sich geltten lassen wollen.«²⁷⁶ Dass der reichspolitische »Minimalkonsens« zerbrochen war, konnten auch externe Beobachter erkennen.²⁷⁷ Kaspar Schoppe war als Besucher des Reichstages einige Wochen in Regensburg. Sein Urteil über die Stimmung im Reich: »es seÿen die catholische und protestirende dermaßen aus dem nechsten reichstag in ein mißtrauen gerathen, das auch nur das geringste, was der ein theil thuet, dem andern verdacht und suspect ist.«²⁷⁸

²⁷⁴ Vgl. ebd., Fol. 402.

²⁷⁵ Vgl. ebd., Fol. 553–555, Resolution des Kurfürsten an die Reichstagesgesandten, 27. April 1608, hier Fol. 553: »haben solches alles ungeru erfahren, und nicht vermuthen können, das Chur Pfalz und Brandenburg ante re et correlationem, [...] aufbrechen, das albereit zwischen den Stenden erregte mißtrauen vermehren, und zu wider der Churf. Vorein und brüderung eine sonderung im Churf. Collegio verursachen solte, stellen aber solches an seinen ort, und auf eines Jeden verantwortung, Inmaßen wir uns dem auch ohne das leichtlich die gedancken gemacht, wann man den Bogen allzuhart spannen würde, solches erfolgen, und der unglimpff, so wol zerrüttung des Reichs Tages auf die Evangelische Stende gewalzet werden dörfen. Wollen weiter nicht propheceien, sondern würde es die zeit geben. [...] Wir hetten mit der key. Interposition Schrift wol können zufrieden sein.«

²⁷⁶ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10210/1, Fol. 61–64, Joachim Friedrich an Christian II., 6. März 1608, hier Fol. 63.

²⁷⁷ Vgl. Winfried Schulze, Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager, in: Heinz Schilling (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007, S. 135–148, hier S. 143. Zur Situation im Reich 1608/09 ders., »Wir stunden gegeneinander wie zwei Böcke«. Die Krise des Reichs in den Jahren 1608/09, in: Jahrbuch für Europäische Geschichte 10 (2009), S. 3–28.

²⁷⁸ Vgl. Schoppe an Johannes Faber, 9. Okt. 1608 aus Meersburg, in: Kaspar Schoppe. Autobiographische Texte und Briefe, Band 2: Briefe, Teilband 1, bearbeitet von Klaus Jaitner, München 2012, Nr. 212, hier S. 520. Ähnlich schrieb er am 24. Nov. aus Dillingen, ebd., Nr. 216, S. 530: »Nach dem reichstag mirae utriusque suspiciones aliorum de aliis fuerunt und hat keiner mehr dem andern, so einer anderen religion, trauen wollen.«

Das Scheitern dieses Versuches, das Vertrauen im Reich zu bekräftigen, entsprang sicherlich auch ein Stück weit kursächsischem Ungeschick. Im Kern verweist es aber auf veränderte strukturelle Bedingungen politischer Kommunikation im Reich, denen die seit August von Sachsen bestehende sächsische Haltung der Reichstreue nicht mehr gewachsen war. Diese veränderten Bedingungen politischen Vertrauens zeigen sich in aller Deutlichkeit in den Compositionsverhandlungen der Folgejahre.

7. Vertrauensverhandlungen: Das Problem der ›Composition‹

Die zunehmende konfessionelle und politische Polarisierung des Reiches mündete nach der Exekution der Reichsacht gegen Donauwörth 1607 und dem erfolglosen Reichstag 1608 in der Gründung zweier Unionen, mit der die schleichende Lagerbildung in formal organisierten konfessionellen Bündnissen ihren Abschluss fand. In der unmittelbar folgenden Zeit bis 1611, in der die Erbfolge in den Herzogtümern Jülich, Kleve und Berg beinahe für Krieg im Reich sorgte, tauchte an einigen Fürstenhöfen eine interessante Frage auf: »Wie im Reich widerumb zu vorigem Vertrauen zu gelangen, und dagegen das mißtrauen uffzuheben«. Von 1610 an, und bis in die Krise 1618/19, führte diese Frage zu wiederholten Versuchen, die tiefgreifende Spaltung des Reiches im Rahmen von Verhandlungen zu beheben. Diese Idee fand unter dem Begriff der ›Composition‹ Eingang in Akten und Literatur. Über den Zeitraum etlicher Jahre projektierten Akteure mit wechselnden Interessen das Zustandekommen von Gesprächen; doch obwohl das Vorhaben in der reichstagslosen Zeit nach 1613 zum wichtigsten politischen Projekt des Reiches wurde, kam es zu keinem Zeitpunkt zu echten Verhandlungen.

Das Projekt der Composition ist Teil der Arbeit, weil nach Ausweis der Zeitgenossen zwischen Composition und Vertrauen ein enger Zusammenhang bestand. Diese Fixierung auf das Ideal des Vertrauens sowie die konkreten Pläne, Vertrauen politisch ins Werk zu setzen, haben in der Untersuchung der Composition bisher keine Beachtung gefunden. Doch lassen sich unter Einbeziehung der zuvor untersuchten Mechanismen politischen Vertrauens neue Perspektiven entwickeln. Unter anderem erhellt der Fokus auf die Rolle des Vertrauens, warum die Verhandlungen niemals zustande kamen. Zugleich verspricht die Konzentration auf das große Vertrauensprojekt des Reiches vor 1618 weitere Einblicke in die Rolle von Vertrauen im Rahmen politischer Praxis. Denn Vertrauen war hier ebenso prominent wie prekär: Angesichts des Mißtrauens im Reich war das Vertrauen wiederherzustellen; doch benötigte man, darin blieben sich die Akteure einig, zur Herstellung des Vertrauens zunächst einmal Vertrauen. Allein der Blick auf die politische Praxis kann zeigen, aufgrund welcher Mechanismen und Entwicklungen dieses Projekt letztlich scheiterte. Das Kapitel verfolgt im Kontext der Arbeit damit zugleich die These, dass die Inanspruchnahme von ›Vertrauen‹ für vordergründig einheitsstiftende, hintergründig aber egoistische Projekte die performative Funktion des Vertrauensbegriffes zunehmend aushöhlte. In den 1570er Jahren problemlos funktionierende Praktiken wie die ›gute Correspondenz‹ scheiterten daran, dass die Akteure einander unter konfessionellen

Gesichtspunkten zunehmend suspekt (gemacht worden) waren sowie an der Tatsache, dass dem offenen Vertrauensbekunden keine entsprechenden Taten folgten bzw. die Taten dem Bekunden eklatant widersprachen.

Die Composition in der Forschung

Bereits früh hat Moriz Ritter die Composition behandelt,¹ daneben hat er zwei Dissertationen betreut, die das Thema in diplomatiegeschichtlicher Herangehensweise für die Jahre von 1613 bis 1618 bearbeitet haben.² Wenig später hat Johannes Müller den wichtigen Briefwechsel zwischen Melchior Khlesl, dem Kanzler Kaiser Matthias', und dem Reichspfennigmeister Zacharias Geizkofler herausgegeben.³ Viele Behandlungen der Composition bauten fortan auf diesem Briefwechsel auf. Erst Hugo Altmann hat 1978 ergänzend dazu die Composition aus bayerischer Sicht für die Jahre nach 1613 bearbeitet und die Lücke geschlossen, die durch den Abbruch der Älteren Reihe der ›Briefe und Acten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges‹ zugunsten der Neuen Folge entstanden war.⁴ Zwischenzeitlich entstanden einige Arbeiten zu einzelnen Akteuren der Reichspolitik, die das Bild teilweise ergänzten, so Andrea Litzenburgers Arbeit über die Reichspolitik des Mainzer Erzkanzlers Johann Schweikhard von Kronberg und Erika Kossols Arbeit über die Politik des Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg.⁵ Vereinzelt wurde dabei bereits deutlich, dass der Beginn der Compositionsfrage weitaus früher anzusetzen war als 1613, auch wenn es vorerst zu keiner zusammenfassenden Würdigung kam. Ein Gesamtbild hat Axel Gotthard aus Sicht der Württemberger Politik des Herzogs Johann Friedrich gezeichnet, wobei er zu Recht die Bedeutung der frühen Phase ab 1610 hervorhebt, aber den Kontrast zwischen einer erfolversprechenden Compositions politik bis 1613 und einer »zur billigen Leerformel« verkommenen Composition nach 1613 allzu drastisch markiert.⁶ Zuletzt hat Alexander Sigelen in einer Dissertation über Zacharias Geizkofler dessen bedeutende Rolle im Gang der Compositions politik noch einmal hervorgehoben

1 Vgl. Ritter, *Deutsche Geschichte II*, S. 379 f. und S. 433 ff. Vgl. auch Leopold von Ranke, *Zur deutschen Geschichte vom Religionsfrieden bis zum dreißigjährigen Krieg*, Leipzig 1868, S. 240–252.

2 Vgl. Adalbert Wahl, *Compositions- und Successions-Verhandlungen unter Kaiser Matthias während der Jahre 1613–1615*, Diss. Bonn 1895, sowie Wilhelm Meier, *Compositions- und Successions-Verhandlungen unter Kaiser Matthias während der Jahre 1615–1618*, Diss. Bonn 1895.

3 Vgl. Johannes Müller, *Die Vermittlungspolitik Klesls von 1613 bis 1616 im Lichte des gleichzeitig zwischen Klesl und Zacharias Geizkofler geführten Briefwechsels*, in: *Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, Ergänzungsband 5 (1903), S. 604–690.

4 Vgl. Hugo Altmann, *Die Reichspolitik Maximilians I. von Bayern 1613–1618*, München/Wien 1978.

5 Vgl. Andrea Litzenburger, *Kurfürst Johann Schweikard von Kronberg als Erzkanzler. Mainzer Reichspolitik am Vorabend des dreißigjährigen Krieges (1604–1619)*, Stuttgart 1985, und Erika Kossol, *Die Reichspolitik des Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg (1547–1614)*, Göttingen 1976.

6 Vgl. Gotthard, *Konfession*, zur Composition S. 84 ff. und S. 124–195, das Zitat S. 84.

und auch die Idee des Vertrauens für das politische Denken Geizkoflers gewürdigt.⁷ Von Sigelens Berücksichtigung abgesehen, ging Vertrauen als zentrale Idee und Problematik der Verhandlungen in den bisherigen Arbeiten meist im Duktus des diplomatiegeschichtlichen Zugriffs unter. Im Folgenden steht die Compositionspolitik zwischen 1610 und 1618 erneut im Mittelpunkt, eine minutiöse Schilderung der Initiativen ist jedoch nicht beabsichtigt, auf Grundlage der genannten Arbeiten ist diese im Wesentlichen geleistet. Stattdessen fokussiert die Erörterung auf die Idee des Vertrauens, die im Gang der Verhandlungen zur Diskussion stand und die es entsprechend zu problematisieren gilt.

7.1. Frühe Projekte bis zum Reichstag 1613

Die Idee der Composition lässt sich erstmals im Jahr 1610 eindeutig belegen, erste Impulse gingen in diesem Jahr von Zacharias Geizkofler aus. Auch in den folgenden Jahren betrieb Geizkofler die Idee derart nachhaltig und leidenschaftlich, dass man nicht fehlgeht, wenn man die Composition in ihrer frühen Phase als ›sein‹ Projekt bezeichnet. Inhaltlich bestand diese Idee anfangs im Ausgleich konfessioneller Differenzen auf dem Weg gütlicher Vergleichung im Rahmen informeller Gespräche zwischen den streitenden Parteien. Erst nach 1610 wurde die Ursprungsidee ausgeweitet und zu einem Projekt, das das Reichsganze betraf: Nach dem Vorbild der Passauer Verhandlungen 1552 sollte ein Ausgleich zwischen den Konfessionen im Reich und eine Ausräumung der konfessionellen Gravamina erzielt werden. Und wie im Falle des Passauer Vertrages und des daran anschließenden Augsburger Religionsfriedens sollte daraus eine rechtlich und moralisch verbindliche Ordnung entstehen, die die Koexistenz der Konfessionen auf eine neue Grundlage stellte. Idealerweise sollte diese Verhandlung gütlich, d. h. einstimmig und ohne Majorisierung, stattfinden. Wesentliche Garantie hierfür und zentrales Element für die Verhandlung war daher die Einbeziehung geeigneter Mittelsmänner, die die Diskussion und den Ausgleich zwischen den Religionsparteien moderieren sollten. Bis zuletzt blieb jedoch unklar, nach welchem Modus diese Gespräche erfolgen sollten, ob im Rahmen eines Reichs- oder Kurfürstentages, über einen Deputationstag, durch paritätisch besetzte Ausschüsse oder nach einem neuartigen Verhandlungsmodus. Doch von Anfang an beanspruchte Geizkofler für die Beschreibung dieser Idee und ihrer Elemente die Sprache des Vertrauens und viele Akteure nahmen dieses Vokabular in der Folge auf. Woher Geizkofler diese Sprache entlehnte, ist nicht ganz klar, doch dürfte

⁷ Vgl. Alexander Sigelen, *Dem ganzen Geschlecht nützlich und rühmlich. Reichspfennigmeister Zacharias Geizkofler zwischen Fürstendienst und Familienpolitik*, Stuttgart 2009, zur Frage der Composition S. 233–247, zur Konzeption seiner politischen Ideen S. 271–290, zur Rolle des Vertrauens darin S. 279 f.

es eine Verbindung zu den Schriften Lazarus' von Schwendis geben, denn nicht nur die irenische Sprache Geizkoflers hat große Ähnlichkeit zur Sprache Schwendis, auch einzelne Vorschläge zur Reform des Reiches und zur Türkenabwehr scheint Geizkofler bei Schwendi abgeschaut zu haben.⁸

Erste Kontakte für eine mögliche Composition entstanden im Frühjahr 1610 zwischen dem Württemberger Hof Herzog Johann Friedrichs und dem Innsbrucker Hof Erzherzog Maximilians. Geizkofler moderierte diese Verbindung,⁹ Maximilian zeigte sich zunächst gesprächsbereit, hinsichtlich einer möglichen Vermittlung im konfessionellen Streit wiegelte er allerdings schnell ab, ein Treffen zwischen ihm und dem Württemberger Herzog kam nicht zustande. Auch erneute Vorstöße im Herbst und Winter 1610, die abermals Geizkofler in die Wege leitete, verliefen im Sande. Geizkofler sprach im Oktober 1610 von einer möglichen Konferenz zur Wiederherstellung des Vertrauens im Reich, zu der neben Maximilian auch der Württemberger Herzog und der Neuburger Pfalzgraf Philipp Ludwig geladen werden könnten. Maximilian zog es aber vor, sich vorerst nicht einzumischen.¹⁰ Schon in dieser frühen Phase sorgte die Korrespondenz Johann Friedrichs von Württemberg dafür, dass die Geizkoflersche Idee und erste Überlegungen zu deren Umsetzung in den Kreis der unierten Fürsten getragen wurden, allerdings war weder dort noch auf Seiten Maximilians echtes Interesse erkennbar. Stattdessen griff der aus dem Bruderstreit siegreich hervorgegangene König Matthias die Idee gelegentlich auf, doch bleibt unklar, ob er damit lediglich seine Chancen auf die Nachfolge im Reich verbessern wollte.¹¹ Zu einem greifbaren Ergebnis gelangten die Ideen vorerst nicht.

Eine anders gelagerte Initiative entstand im Frühjahr 1611 am Neuburger Hof Philipp Ludwigs. Nachdem sich seine Beziehungen zu Herzog Maximilian von Bayern seit geraumer Zeit verbessert hatten, ließ er durch seinen Sohn Wolfgang Wilhelm neben anderen Dingen in München die Möglichkeit einer Composition verhandeln.¹² Prinzipiell einig wissen konnte er sich mit diesem Anliegen mit Johann Friedrich von Württemberg, mit dem er im Vorjahr den Zustand des Vaterlandes und die Frage der Gravamina besprochen

8 Dies fängt an bei der Idee eines Ritterordens zur Türkenabwehr und geht bis zu den Toleranzvorstellungen. Ein Vergleich zwischen Schwendi und Geizkofler liegt nicht vor. Mehrfach auf die Verbindung hingewiesen hat Winfried Schulze, »Ex dictamine rationis sapere«. Auch ders., Augsburg und die Entstehung der Toleranz, in: Johannes Burkhardt / Stephanie Haberer (Hg.), Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur, Berlin 2000, S. 43–60. Auch Albrecht Luttenberger, Kaisertum und Ständetum im politischen Denken des Reichspfennigmeisters Zacharias Geizkofler, in: Heinz Duchhardt / Matthias Schnettger (Hg.), Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum, Mainz 1999, S. 81–105.

9 Zum Folgenden Gotthard, *Konfession*, S. 84–90 und S. 124–132. Geizkoflers Aktivitäten blieben nicht unbemerkt, offenbar wurde er nach einem Besuch in Innsbruck für seine Kontakte zu den Calvinisten in Prag verleumdet, vgl. StAL, B90, Bü 147.

10 Vgl. Gotthard, *Konfession*, S. 126.

11 Vgl. Gotthard, *Konfession*, S. 134. Immerhin pflegte auch Johann Friedrich von Württemberg hinsichtlich einer möglichen Interposition Kommunikation mit König Matthias, vgl. etwa BuA 9, Nr. 26, Johann Friedrich an Matthias am 22. Jan. 1611.

12 Vgl. die Schilderung des Neuburger Vorstoßes bei Kossol, *Reichspolitik*, S. 229–232, sowie mit besonderem Augenmerk auf die Rolle Württembergs Gotthard, *Konfession*, S. 136–140.

hatte.¹³ Dabei war es um die Frage gegangen, »durch was weg die im Reich verlauffende grenze und schedliche confusion mistraven und verwirrung« aufgehoben werden könnten.¹⁴ Auch mit Geizkoffler bestanden langjährige Kontakte.¹⁵ Tatsächlich konnte Wolfgang Wilhelm berichten, dass er Herzog Maximilian für eine »ergentzung des geschwechten vertrauens im Reich [...] sehr wol affectionirt befunden« habe.¹⁶ Ausführlich hatte Wolfgang mit Maximilian die Problematik des Kriegsvolks diskutiert, das infolge der jülicher Erbfolge und des Bruderzwistes in einigen Regionen des Reiches unter Waffen gestanden hatte oder noch stand. Eine Wiederholung dieser Krise und ein Blutbad im Reich gelte es zu verhindern. Doch wie dem Misstrauen in Zukunft beizukommen war, konnte Wolfgang Wilhelm dem bayerischen Herzog Maximilian nicht leicht entlocken. Wolfgang habe nicht mehr aus Maximilian »herauß bringen können«, als dass man wissen müsse, »was zue solcher diffidentz ursach geben«. Der Herzog habe erklärt, was bei ihm »dz mistraven causiret« habe. Er hoffe, er und seine Bundesgenossen hätten den Protestanten ihrerseits keine Ursachen gegeben.¹⁷ Dem Neuburger fiel durchaus etwas ein: Neben den Rüstungen hätten die Prozesse am Hofrat Ursache zu Misstrauen gegeben. Er sei sich sicher, »wann man zur communication kommen solt wir würden unser theiles weit mehr exempel so zur diffidentz ursach geben anziehen können«. Hinsichtlich der Behebung des wechselseitigen Verdachts schlug Wolfgang Wilhelm vor, Stände wie Württemberg, Würzburg und Mainz in die Beratungen einzubeziehen. Mit Württemberg müsse man dabei vorsichtig umgehen, damit das Projekt nicht den Unionsständen zugetragen werde, denn jenen käme alles verdächtig vor, was nicht von ihnen stamme. Auch sei es nötig, die Ursachen zum Misstrauen schriftlich festzuhalten, im Anschluss könne man vorverhandeln, wie das Vertrauen im Reich wiederherzustellen sei.¹⁹ Über all dies unterrichtet, befand Philipp Ludwig, dies könne ein »gueter anfang« sein.²⁰ Eilends plante er Gespräche mit dem Herzog von Württemberg, auch Erzherzog Maximilian wollte er einbeziehen.²¹

13 Vgl. BayHStA München, Kasten blau 343/13a, Fol. 62–66, Pfalzgraf Phillip Ludwig an Johann Friedrich von Württemberg am 26. Nov. 1610 (Konzept). Phillip Ludwig sprach davon, dass der Weg der Union zwar zur Zeit der Gründung richtig erschienen sei, nun aber klar sei, dass durch diesen Weg das eigentliche Ziel, nämlich die Abschaffung der Gravamina, nicht erreicht worden sei. Darum sei auf andere, bessere Mittel, auf eine »heilsamer medicina« (Fol. 64) zu denken. Dies war eine für den Neuburger charakteristische Sicht: Ohnehin stand er der calvinistisch geprägten Union und der Kurpfalz skeptisch gegenüber und wünschte ein engeres Zusammengehen der lutherischen Stände. Vgl. zu den Projekten des Neuburgers Kossol, Reichspolitik, S. 142–161.

14 Vgl. ebd., Fol. 64.

15 Vgl. Sigelen, Reichspfennigmeister, S. 236. Die Briefwechsel in StAL, B90, Bü 1930, Bü 1931.

16 Vgl. BayHStA München, Kasten blau, 343/13a, Fol. 1, Notizen Wolfgang Wilhelm.

17 Vgl. BayHStA München, Kasten blau, 343/13a, Fol. 2.

18 Ebd., Fol. 2f.

19 Vgl. Wolfgang Wilhelms »Verzeichnuß etlicher Puncten«, ebd., Fol. 4.

20 Vgl. die Bemerkungen Philipp Ludwigs, ebd., Fol. 9–10, hier Fol. 9. Philipp Ludwig schrieb am 7. März einen Dankesbrief an Maximilian von Bayern: »Wie uns nun unsers theils dergleichen diffidentz von jugend auf, ie und allwege und sonderlich diese zeit hero, do eine steiffe zusammensetzung ie lenger ie mehr nötig sein will, von hertzen zuwider gewest, also haben wir uns nicht wenig erfreuet, da wir aus obangedeuter relacion vernommen, daß e. l. intention in diesem fall mit der unsern ubereinstimmen, Sie auch zu erneuerung [...] undt erhaltung deß guten vertrauens und der vertreulichen correspondenz, mitt uns und unsern mittverwandten so freundlich und gut willig sich erbiethen.« Vgl. ebd., Fol. 12.

21 Vgl. ebd.

Erste Signale aus Stuttgart waren durchweg positiv.²² Der Composition stand man dort nicht nur offen gegenüber, auch mit Erzherzog Maximilian hatte es diesbezüglich bereits Kontakte gegeben.²³ Doch schon nach wenigen Wochen schlichen sich Bedenken ein, was den Modus, den Zeitpunkt und die hinzuzuziehenden Fürsten betraf. Ungeduldig warteten die Neuburger auf Nachricht aus Württemberg, konnten sie doch, nachdem Stuttgart einmal hinzugezogen war, ohne Herzog Johann Friedrich keine weiteren Schritte einleiten.²⁴ Als die Antwort aus Stuttgart kam, war sie enttäuschend. Die Neuburger mussten erkennen, dass »der eifer zu solchem negocio nicht mehr so groß sein wolle«.²⁵ Dass der Württemberger Herzog nun auch die calvinistischen Stände hinzuziehen wolle, sah man mit besonderer Sorge. Auch Wolfgang Wilhelm riet, aus Düsseldorf schreibend, davon ab, die Calvinisten einzubeziehen, denn die Katholiken hätten zu »sonderbarer Correspondenz« mit den Calvinisten keine Lust, man müsse die Sache zwischen den Katholiken und den »recht« Evangelischen anstellen.²⁶ Württemberg hatte von einer Beratung zum jetzigen Zeitpunkt abgeraten, schließlich lagen die Dinge am Kaiserhof durch den Bruderzwist im Argen. Diesen Bedenken wollten ihrerseits die Neuburger nicht beipflichten, schließlich habe man die Präparatoria allenthalben gemacht und dürfe nun nicht auf den ungewissen Ausgang der böhmischen Entwicklungen warten.

Trotz dieser Bedenken war das Projekt nicht gestorben: Johann Friedrich von Württemberg schlug Philipp Ludwig – inzwischen war es Mai – zur weiteren Klärung ein persönliches Treffen vor. Philipp Ludwig stimmte zu, gleichzeitig nutzte man in Neuburg die Gelegenheit und erwog nochmals das Projekt hinsichtlich seiner Chancen und Probleme. Vier Punkte wurden im Neuburger Rat überdacht: ob es ratsam sei, angesichts der Lage im Reich mit dem Projekt fortzufahren; welche Personen man einbeziehen wolle; welche Beratungsgegenstände die Verhandlungen umfassen sollten; und wie man die Gespräche »vollführen« wolle.²⁷ Abermals standen also die vier Grundkoordinaten zur Debatte: Zeitpunkt, Beteiligung, Gegenstand und Modus. Was die erste Frage anlangte, nahmen die Neuburger zur Kenntnis, dass für die Behebung ähnlicher Probleme, wie sie ihr Plan vorsah, für den Herbst ein Kurfürstentag ausgeschrieben war. Die Präeminenz der Kurfürsten gelte es selbstverständlich zu wahren. Trotzdem wollten die Neuburger mit ihrem Plan fortfahren, schließlich könne man es keinem Stand verübeln, wenn er sich um den Frieden bemühe. Was die beteiligten Parteien anging, müsse man Württemberg

22 Vgl. den Bericht des pfalz-neuburgischen Sekretärs Gaugler an Pfalzgraf Philipp Ludwig von Neuburg vom 20. März, gedruckt in BuA 9, Nummer 119.

23 Kossol, Reichspolitik, S. 230, gibt fälschlich an, dass Württemberg berichtete, mit Maximilian von Bayern Kontakt aufgenommen zu haben. Richtig ist der Kontakt mit Erzherzog Maximilian von Tirol. Wo Württemberg den Vorschlägen Maximilians von Bayern zustimmt, ist das lediglich eine Wiederholung dessen, was Gaugler selbst von den Unterhandlungen Wolfgang Wilhelms in München berichtet hatte. Axel Gotthard merkt an, dass die Württemberger Reaktion vom März 1611 von dem Württemberger Rat Melchior Jäger stammte, der sich entsprechend gegenüber Gaugler geäußert hatte, aber nicht vom Herzog oder vom Geheimen Rat autorisiert gewesen war. So erklärt sich, warum die nächste Württemberger Antwort – nach dem Tod Jägers Anfang April – nicht mehr dieselbe Begeisterung für die Idee der Composition aufwies. Vgl. Gotthard, Konfession, S. 137 f.

24 Vgl. BayHStA München, Kasten blau, 343/13a, Sitzung des Geh. Rates vom 29. April 1611, Fol. 44–46.

25 Vgl. ebd., Sitzung des Geheimen Rates vom 6. Mai 1611, Fol. 53–55, hier Fol. 53.

26 Vgl. Wolfgang Wilhelm an Philipp Ludwig aus Düsseldorf am 6. Mai 1611, ebd., Fol. 52.

27 Vgl. die Beratungen im Geheimen Rat am 5. Juni 1611, ebd., unfoliert.

die Zuziehung der Calvinisten ausreden, der die Katholiken nie zustimmen würden; auch die Hinzuziehung Erzherzog Maximilians sei zu verhindern, denn er genieße kein großes Ansehen im Reich, gerade nicht bei Maximilian von Bayern, dem man durch die Einbeziehung des Erzherzogs die Lust am Projekt verderben könne. Neuburgs Favoriten für die Verhandlungen waren die Ligadirektoren Bayern und Kurmainz. Was den Gegenstand anging, so müsse man die Reichsgravamina beider Seiten traktieren, nur komme es darauf an, diese nicht »odiose«, sondern sachlich zu behandeln.²⁸ Allein was den Modus anlangte, war man überfragt: Ob es durch einen Reichstag oder einen Ausschuss oder auf andere Art anzustellen sei, das müsse durch die Unterhändler geklärt werden.

Während man gegenüber Bayern vertröstete und sich zugleich sorgte, ob der rechte Wille noch vorhanden war,²⁹ wartete man in Neuburg bis Juni auf neue Nachrichten aus Stuttgart. Deren Eintreffen begrub die Hoffnungen auf ein Treffen und auf den Fortgang der Composition: Angesichts des nahenden Rothenburger Unionstages lehnte Württemberg ein Treffen mit dem Neuburger ab.³⁰ So scheiterte auch der Neuburger Plan einer »redintegrierung deß im Reich gefallenen vertrauens«.³¹ In der Folge rieten die bayerischen Geheimräte ihrem Herzog grundsätzlich davon ab, mit den Evangelischen in engere Korrespondenz zu treten.³²

Nachdem die Neuburger Initiative eingeschlafen war, reiste Geizkofler im Sommer 1611 zusammen mit Eustachius von Westernach als kaiserlicher Gesandter zum Unionstag in Rothenburg. Der nächste Vorstoß in der Composition ging von dieser Gesandtschaft aus, obwohl dies nicht ihrem Auftrag entsprach. Ihre Instruktion war wenig aussagekräftig und verpflichtete die Gesandten nur auf Versicherung des kaiserlichen guten Willens gegenüber den Unierten und auf Formulierung der Erwartung, dass die Beratungen in Rothenburg darauf gerichtet waren, »damit allerseits gutes vertrauen wider aufgebawet und erhalten« werde – ein Ziel, das Kaiser Rudolf nach Ausweis der Gesandten auch selbst aufrichtig verfolgte.³³ Anfang August, noch vor ihrer Ankunft in Rothenburg, baten die Gesandten um eine Konkretisierung der Instruktion sowie um Weisung, wie sie sich in der Frage der protestantischen Gravamina verhalten sollten, die von den Unierten nicht unerwähnt bleiben würden.³⁴

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. die Beratungen im Geheimen Rat am 22. Mai und das Konzept eines Briefes an den Herzog, ebd.

30 Vgl. die Beratungen im Geheimen Rat am 14. Juni 1611, ebd., unfoliert.

31 Vgl. die Beratungen im Geheimen Rat am 5. Juni 1611, ebd., unfoliert. Das Thema einer Wiederherstellung des gesunkenen Vertrauens im Reich kam erneut auf die Tagesordnung, als Wolfgang Wilhelm im Nov. 1611 erneut in München war, vgl. BuA 10, Nr. 29. Wolfgang Wilhelm bot Herzog Maximilian an, dass Neuburg erneut bei Württemberg wegen des Planes anfragen könne. Wilhelm stellte dies den Neuburgern anheim, wies aber darauf hin, dass er nicht wünsche, dass diese Annäherung in seinem Namen erfolge. Wenn die Unierten das Vertrauen im Reich tatsächlich wiederherstellen wollten, dann sollten sie sich an ihn und die Ligastände wenden.

32 Vgl. das Gutachten der Räte vom Juni 1611 in BuA 9, Nr. 257. Angesichts des bestehenden Misstrauens rieten die Räte dazu, mit den benachbarten protestantischen Fürsten möglichst gute Korrespondenz zu stiften und zu halten. Die in den Folgejahren ablehnende Haltung Maximilians von Bayern gegenüber der Composition und gegenüber einer Erweiterung der katholischen Liga um protestantische Stände schildert Edel, Politik.

33 Vgl. StAL, B90, Bü 139, Instruktion vom 20. Juli 1611, unfoliert. Vgl. auch die entsprechende Werbung der Gesandten vor den versammelten Unierten in Rothenburg, BuA 9, Nr. 315.

34 Vgl. das Schreiben an den Kaiser vom 4. Aug. 1611, ebd. In Auszügen gedruckt in BuA 9, Nr. 318.

Da ihnen also vorerst unklar war, wie weit sie sich auf bestimmte Fragen einlassen durften, verhandelten die Gesandten zunächst ›in genere‹ und inhaltlich offen. Nachdem sie Mitte August ermahnt worden waren, in jedem Falle ›in genere‹ zu verbleiben, für echte Verhandlungen also kein Spielraum bestand, nahmen die Gesandten rasch ihren Abschied, im Gepäck ein Schreiben der Unierten an den Kaiser. Darin bedankten jene sich für die Gesandtschaft und das gezeigte Wohlwollen; sie rechtfertigten die Zusammenkunft mit demselben Grundgedanken, der auch der Union zugrundelag: Beides diene dem Ziel, das Misstrauen im Reich zu beseitigen. Wie der Kaiser stilisierten sie die Erhaltung »frid, Einigkeit und rechtschaffenen teutschen vertrauens« zu ihrem Interesse.³⁵ Dennoch bestanden sie auf der Behebung ihrer Gravamina, etwa der Besserung der Justiz, des kaiserlichen Regiments und der Restitution Donauwörth. Das »aequilibrium« in Rechtsfragen galt ihnen als wichtigstes Bindemittel des Religionsfriedens, ein Gleichgewicht, das durch die bedenklichen Mängel am Kaiserhof in Gefahr sei.³⁶ So solle das »so biß dahero zu dem eingerißnen mißtrauen die vornemste ursach gegeben« abgeschafft werden, sonst sei es unmöglich, zu »rechtschaffenem aufrichtigem vertrauen zwischen den Ständen zu gelangen«. Jene Dinge, die bisher »nit geringe diffidentz« verursacht hätten, seien so zu behandeln, dass sie zur »widerbringung guten vertrauens« dienten.³⁷

Diese dilatorischen Gemütsbekundungen von Seiten des Kaisers wie von Seiten der Unierten mochten auf den ersten Blick enttäuschen: Der Kaiser verblieb im Ungefähren, die Unierten beharrten auf der Abschaffung ihrer Gravamina. Doch Geizkofler hatte seinen Verhandlungsspielraum im Rahmen der Gesandtschaft recht weit ausgelegt und konnte so trotzdem eine Art Erfolg verbuchen: Sowohl dem Kaiser als auch den Unierten hatte er den Gedanken der Composition ans Herz gelegt und zugleich den Eindruck erweckt, als sei die jeweils andere Partei diesem Projekt nicht abgeneigt. So hatte er Hoffnungen geschürt, die Composition könne zu einer Lösung der Probleme im Reich führen. In beide Richtungen argumentierte Geizkofler dabei mit Vertrauen als konsensfähigem Ideal. Aus dem Protokoll der Gesandtschaft geht nicht klar hervor, was Geizkofler und Westernach gegenüber den Unierten über das Gemüt des Kaisers berichteten, aber es ist wahrscheinlich, dass sie ihnen neben dem guten Willen des Kaisers auch seine Bereitschaft andeuteten, einer Lösung für die Probleme im Reich nach dem Modus der Composition zuzustimmen.³⁸ Die Relationen der Gesandten an den Kaiser stellten den Weg der Composition indessen als die natürliche Option dar und malten die Unterstützung der Unierten für diese Idee in prächtigen Farben.³⁹ So hätten die Gesandten »verspürt, dz sie [die Unierten, H.Z.] letzlich auf ein interposition

³⁵ Vgl. das Schreiben der Unierten an den Kaiser vom 14. Aug. 1611, StAL, B90, Bü 139.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. in diesem Sinne Sigelen, Reichspfennigmeister, S. 238. Vgl. neben den Relationen der Gesandten auch die Beratungen auf Seiten der Union. Das Protokoll des Unionstages in BuA 9, Nr. 305. Vgl. auch Nr. 322, Beratungen der Unierten mit den Gesandten vom 17. Aug. 1611. Hieraus geht hervor, dass die Gesandten den Vorschlag einer Interposition ins Spiel brachten, um die Gravamina im Reich zu beheben, ebd., S. 756.

³⁹ Vgl. die beiden Relationen vom 18. Aug. sowie diejenige vom 15. Aug., StAL, B90, Bü 139.

von ansehnlichen Fürsten beider Religionen, ungeferlich auf die weis wie anno 1552 zu passau geschehen« hinauswollten; auch seien bereits die Namen des Kurfürsten von Sachsen und des Erzherzogs Maximilian als mögliche Vermittler gefallen. Dieser Weg biete die Hoffnung, es werde »das vertrauen wider wachsen und zunehmen, die verbündnußen zu allen theilen von sich selbst fallen«. Die einheitliche Formulierung legt die Vermutung nahe, dass Geizkofler den Unierten diesen Vorschlag in den Mund legte. Allein Württemberg sprach die Idee gegenüber den kaiserlichen Gesandten von sich aus an. Der Herzog sei mit dem Kaiser

jederzeit in gueter vtreulicher Correspondentz gestanden, die er seines thails bestendig zu continuirn [gedenke, H.Z.], auch sein treu und gehorsamb und lieb gegen derselben in allen occurrentien würrkhlich zue demonstrirn begehre, und seie das einige mittel, das vertrauen im Reich wider aufzurichten, das sich ansehndliche Fürsten, so bißhero neutral gewesen Inmaßen der fromme und Löbliche Kayser Ferdinand [...] mit höchstem und unsterblichem seinem lob getan, interponirn, und dahin trachten, Wie den beschwerden abgeholfen, und die heilsame Justiz wie auch andere guete und nützliche Ordnungen in den gang gebracht werden.⁴⁰

In diesem Sinne formulierte Geizkofler seine Empfehlungen an den Kaiserhof, in denen er für die Composition warb. Neu war hier die Notwendigkeit der Abschaffung der Unionen, die dem Vertrauen im Wege stünden, weswegen ihre Abschaffung »pro unio fundamento« gelten müsse, »dz mißtrauen (daraus alles Unheil entsprungen) zu removiren«.⁴¹ Zufrieden schrieb Geizkofler an den Rat Rudolfs II., Barvitius, dass der Weg zu einem Reichstag gebahnt sei und Mittel zur Hand genommen werden könnten wie einst zu Zeiten Karls V. – erneut eine Anspielung auf Passau 1552. So bestehe die Chance, dass »alle occasiones besorgender weiterung, sonderlichen aber das gefehrliche mißtrauen allerseits abgeschnitten« würden.⁴²

So scheint die Idee der Composition auf dem Rothenburger Unionstag 1611, wenn sie auch noch ohne Ergebnisse blieb, Gestalt und Dynamik angenommen zu haben. Hinsichtlich der Gestalt dienten – bezüglich der Ausgangssituation und eines möglichen Prozedere – die Passauer Verhandlungen von 1552 als Vorbild, vielbeschworener Modus war hingegen die Interposition durch neutrale Fürsten (wofür Ferdinand I. als Beispiel genannt wurde); der Weg war die Aufhebung der Unionen und das Ziel die Wiederherstellung des Vertrauens im Reich. Eine gewisse Dynamik ergab sich aus der Tatsache, dass fortan der Kaiserhof und einige Höfe der Union eigenständig mit der Idee der Composition hantierten. So unterschiedlich dabei die Herangehensweisen ausfallen mochten, fortan blieb der Gedanke, dass durch die Composition das Vertrauen zu stiften war, zentral.

⁴⁰ Aus der ersten Relation vom 18. Aug., ebd. Aus den Überlegungen des Herzogs für den Rothenburger Unionstag geht zudem hervor, dass Württemberg die Composition bereits im Gepäck hatte, vgl. BuA 9, Nr. 292, Gutachten der württembergischen Räte für den Unionstag in Rothenburg, 26. Juli 1611.

⁴¹ Aus der zweiten Relation vom 18. Aug., StAL, B90, Bü 139.

⁴² Vgl. Geizkofler an Barvitius am 19. Aug., ebd. Auch Erzherzog Maximilian berichtete Geizkofler am 25. Aug., dass die Stände »zu einer Zusammenkunft von beiden Religionen und zu einen Interposition, wie sie 1552 durch König Ferdinand geschah, neigen«. Vgl. BuA 9, Nr. 328 (25. Aug. aus Haunsheim), hier S. 763.

Wenn die Unionsfürsten meinten, dass dieser Weg »dz einzig fundament zur aufhebung deß mißtrauens« sei, so konnten sie sich mit dem Kaiser einig wissen, dass nur so das »alte gute Teutsche aufrichtige Vertrauen« zu erlangen sei.⁴³

Trotz guter Anfänge schief das Thema zunächst wieder ein und trat 1612 hinter die Frage der Sukzession zurück. Als sie mit Kaiser Matthias im Sommer 1612 erfolgt war, plante dieser rasch einen Reichstag. Auch Geizkofler wurde durch Matthias um Gutachten gebeten, doch betrieb er darin keine Werbung für die Composition. Trotz der Erfahrung von 1608 verließ auch er sich auf die integrierende Kraft des Reichstages, der alle anderen Projekte vorerst verdrängte. Ohnehin widersprach schon der Modus einer möglichen Composition dem Prozedere eines Reichstages und konnte, solange für den Reichstag Hoffnung bestand, nicht mit diesem konkurrieren. Und doch ist bezeichnend, dass Geizkofler zwar den Modus der Composition in seinen Gutachten für Matthias nicht ansprach, das zugrundeliegende Problem aber ebenso eindeutig beschrieb wie in seinen Stellungnahmen zur Composition. So richteten sich seine Ratschläge darauf, wie »dz eingerissene hochschedliche mißtrauens« der konfessionellen Spaltung behoben werden könne. Hierzu hielt er eine Bestätigung des Augsburger Religionsfriedens für ratsam. Daneben sei es bei dem jetzigen Stand der Gemüter nötig, dass der Kaiser deutlich mache, dass er es »treulich, aufrecht und gut Teutsch« meine. Er müsse dafür sorgen, dass das »uralte Teutsche vertrauen sowol zwischen Ir alls dem haubt und glidern, alls den glidern under sich selbstn wider in vorigen Standt« komme.⁴⁴

So viele Hoffnungen sich auf den Reichstag 1613 richteten, so rasch wurden diese enttäuscht.⁴⁵ Die Liga- wie die Unionsstände trafen sich im Vorfeld zu einer Versammlung und schwuren einander auf das Festhalten an der jeweiligen Position ein.⁴⁶ Der Spielraum des Kaisers war extrem schmal. Die Lage in den Reichsräten war daher wenige Tage nach der Proposition hoffnungslos verfahren. Während der Kaiser auf die Kontribution einer Türkenhilfe drang, verweigerten die Unierten jedes Zugeständnis ohne vorherige Behandlung ihrer Gravamina, wohingegen die katholischen Stände dem Kaiser das Entgegenkommen in der Gravaminafrage versagten. Angesichts der potentiellen Majorisierung jeder Verhandlung durch die katholischen Stände waren die Unierten bald nicht einmal mehr bereit, an den Ratsgängen der Reichsräte teilzunehmen.⁴⁷

⁴³ Vgl. das Schreiben der Unierten an den Kaiser vom 4./14. Aug. 1611, StAL, B90, Bü 139.

⁴⁴ Vgl. die drei Gutachten für den Reichstag 1613 vom Okt. 1612, Nov. 1612 und Jan. 1613 in StAL, B90, Bü 33, die Zitate Fol. 1 und Fol. 19. Das Gutachten vom Jan. ist gedruckt in BuA II, Nr. 8, S. 22 ff.

⁴⁵ Vgl. zum Reichstag 1613 die gründliche Darstellung entlang der Akten durch Adam Haas, *Der Reichstag von 1613*, Diss. Würzburg 1929. Haas arbeitet mit den Akten zum Reichstag, die im elften Band der BuA abgedruckt wurden. Eine ebenfalls gründliche Schilderung zudem bei Litzenburger, Kurfürst, S. 57–71, am Rande bei Ritter, *Deutsche Geschichte II*, S. 377–386. Die folgende Darstellung stützt sich insbesondere auf Haas und BuA II. Kur-sächsische Akten in Loc. 10212/3, Loc. 10212/4, Loc. 10212/5, Loc. 10213/1.

⁴⁶ Vgl. zu den Vorbereitungen des Reichstages durch Liga und Union Haas, *Reichstag*, S. 21–53. Zur Geschichte der Liga Franziska Neuer-Landfried, *Die Katholische Liga. Gründung, Neugründung und Organisation eines Sonderbundes 1608–1620*, Kallmünz 1968, S. 97 ff.

⁴⁷ Offenbar spekulierten die Unierten von Beginn an auf die Möglichkeit der Composition, wie ihre Beratungen zeigen, vgl. BuA II, Nr. 169 (Protokoll des Korrespondenzrates). Ähnlich Camerarius in einem Brief an Fürst Christian von Anhalt vom 19. Aug., vgl. ebd., Nr. 180, und am 21. Aug., ebd., Nr. 186.

Erst Nachrichten über die Türkengefahr, die im September in Regensburg eintrafen, verbunden mit der Geldnot des Kaiserhofes, brachten Bewegung in die kaiserliche Haltung. Am 12. September wurde ein Gutachten Geizkofflers angefordert, »wie in den Wald dieses Reichstages ein Weg zu machen sei.«⁴⁸ Geizkoffler schlug nun die Composition vor, die bereits in einzelnen Besprechungen kursiert war:⁴⁹ Unter Vorsitz Erzherzog Maximilians und unter Heranziehung von Vermittlern beider Religionen sollte ein Ausschuss der Reichsräte tagen, um ohne Majorisierung über die konfessionellen Streitpunkte zu beraten.⁵⁰ Wenn dieser Vorschlag auch nicht von allen begrüßt wurde,⁵¹ so brachte die Erwähnung einer möglichen Composition doch Bewegung in die Verhandlungen. Denn beeinflusst von diesem Impuls verfiel schließlich ein kursächsischer Lösungsvorschlag: Der Reichstag sollte vertagt werden, der Kaiser trotzdem mit einer Kontribution bedacht und doch gleichzeitig darauf verpflichtet werden, die Ausräumung der Beschwerden zu einem bestimmten Termin und nach noch auszuhandelndem Modus zu beseitigen. Widerwillig gewährten die kaiserlichen Räte Spielraum in der Compositionsfrage, um die Unierten zur Bewilligung der Türkenhilfe zu motivieren.

Ende September stellte Erzherzog Maximilian den Unierten den folgenden Modus in Aussicht: Prorogation des Reichstags und Bewilligung einer Türkenhilfe, dafür Anberaumung eines Compositionstages.⁵² So günstig diese Lösung schien, so schnell zerschlug sie sich: Während Maximilian im Sinne der Composition verhandelt hatte, waren der Kaiser und seine Berater kurz darauf nicht mehr bereit, den Zusagen des Erzherzogs im Rahmen der allgemeinen Reichsräte tatsächlich zu entsprechen. Folglich fielen die Unierten auf ihre Maximalforderung nach Abschaffung der Gravamina zurück. Erst einen Vorschlag des Erzherzogs zur Composition von Anfang Oktober, diesmal gedeckt durch den Kaiser,⁵³ nahmen die Unierten an, nicht ohne nach einer Präzisierung hinsichtlich Zeit, Ort und Modus des Compositionstages zu verlangen.⁵⁴ Da dem Kaiser durch die Haltung der katholischen Gesandten die Hände gebunden waren, gelang es nicht, weitere Zugeständnisse zu erlangen, doch tauchten in der Tat vereinzelte Termine

48 Zitiert nach Haas, Reichstag, S. 65, vgl. auch BuA II, S. 790, Anm. 3.

49 Etwa in der Besprechung Melchior Khlesls mit Ludwig Camerarius am 3. Sept., vgl. ebd., Nr. 206. In dieser Besprechung war das Problem der Majorisierung Thema, das Anlass zu »misstrauen« gebe, ebd., S. 741.

50 In der Tat war der Geizkofflersche Vorschlag nur ein Modus unter mehreren, die Mitte Sept. mit Erzherzog Maximilian diskutiert wurden. Offenbar beriet man verschiedene Wege, den Reichstag in Gang zu bringen, worunter einer auf die Composition hinauslief und »wie das misstrauen aufzuheben«. Vgl. dazu Haas, Reichstag, S. 65, sowie das entsprechende Aktenstück in BuA II, Nr. 225. Gleichzeitig wurden Gutachten der kaiserlichen geheimen Räte über die Interposition erstellt und darüber, wie im Falle unierten Beharrens auf die Gravamina mit dem Reichstag fortzufahren sei, vgl. ebd., Nr. 227.

51 Vgl. den Bericht Camerarius' an den pfälzischen Kanzler von der Grün am 13. Sept., ebd., Nr. 226.

52 Vgl. das Protokoll des unierten Korrespondenzrates, ebd., Nr. 169, S. 612 f.

53 Vgl. ebd., S. 624 ff. (Sitzung des Korrespondenzrates am 8. Okt. 1613). Vgl. den Bericht über die Verhandlung zwischen Erzherzog Maximilian und dem Ausschuss der Korrespondierenden vom 3. Okt. und 9. Okt. 1613, in BuA II, Nr. 256 und Nr. 263. In der zweiten Verhandlung äußerte Maximilian den vom Kaiser gedeckten Vorschlag, den Compositionstag am 1. Febr. 1614 in Speyer beginnen zu lassen. Am 13. Okt., schon im Zeichen des Scheiterns weiterer Verhandlungen, stand Ostern 1614 im Raum, vgl. ebd., Nr. 271.

54 Vgl. ebd., Nr. 169, S. 630 ff.

für die Composition auf, darunter verschiedene Termine im Frühjahr 1614. Bevor diese Verhandlungen reiften, kam es am 12. Oktober zur Bewilligung einer Türkenhilfe durch die Reichsräte, die aufgrund der Stimmenmehrheit auch unter Abwesenheit der Unierten Gültigkeit besaß. Damit war der Kaiser aus der Patsche und konnte die Prorogation des Reichstages verkünden, während die Vermittlung des Erzherzogs und Geizkofflers am Ende nicht nur ergebnislos verlief, sondern durch die Rücknahme der Zugeständnisse an die Unierten in der Folge grausam konterkariert wurde. Den Unierten blieb nur eine formale Protestation gegen den Abschied. Gleichwohl würde die Zusage eines Termins für einen Compositionstag noch weitere Früchte tragen; die Kurpfälzer hatten längst begonnen, sich Gedanken über die Umsetzung des Compositionstages zu machen.⁵⁵

7.2. Compositionsvorverhandlungen 1614–1616

Der Gedanke der Composition fand auf dem Reichstag 1613 kein Ende, in mancher Hinsicht nahm er erst jetzt Fahrt auf. Seit 1613 bis etwa 1616 rissen die Versuche nicht ab, einen Compositionstag auf die Beine zu stellen. Die Unierten beriefen sich auf die Zusage einer Verhandlung im Zuge des Reichstages. Auch Geizkoffler intensivierte seine Bemühungen zur Realisierung der Composition gegenüber dem Kaiserhof, während unter den katholischen Ständen Mainz ernsthaft mit dem Gedanken einer Composition spielte und auch Kursachsen zeitweilig für das Projekt erwärmen konnte. Schließlich ergriffen auch am Kaiserhof einige Akteure Partei für die Composition. Die Motive der jeweiligen Befürworter waren dabei zwar teilweise hintergründig und folgten oft unausgesprochenen Interessen, doch erwogen sie eine Reihe von Szenarien, die Composition zu realisieren. Nicht minder zahlreich waren aber auf der anderen Seite die Mahner, die von der Composition abrieten. Auch sie waren gezwungen, für die Ablehnung Gründe zu nennen. Auffällig ist dabei, dass die Composition weiterhin als Vertrauensprojekt stilisiert wurde: Allein die Composition würde das Vertrauen im Reich schaffen, um die Spaltung des Reiches zu überwinden. Auffallend ist weiterhin, dass auch die Argumente, die gegen eine Composition ins Feld geführt wurden, am Ideal des Vertrauens orientiert waren, jedoch mit umgekehrten Vorzeichen: Die Unmöglichkeit, der Gegenseite zu vertrauen, wurde als ein Hindernis genannt, guten Gewissens in Verhandlungen

⁵⁵ Vgl. BuA II, Nr. 285: Denkschrift des Camerarius zur Vorbereitung eines Korrespondenztages. Chroust datiert das Gutachten auf den 19. Okt., offenbar war es noch im Zuge der Compositionshoffnungen auf dem Reichstag entstanden, ehe der jähe Abbruch der Verhandlungen diese enttäuscht hatte. Das Gutachten enthält allerdings keine Vorschläge zur Umsetzung des Tages, sondern Mittel, wie sich die Unierten bis zum Beginn eines Compositionstages defendieren müssten. Zu Camerarius' Rolle für die pfälzische Politik die Biographie von Friedrich Hermann Schubert, Ludwig Camerarius (1573–1651). Eine Biographie, 2. Auflage, Münster 2013.

einzutreten. Gleichzeitig belegten die Skeptiker den Modus der Verhandlungen mit einem grundsätzlichen Zweifel: Wie sollte, angesichts des Misstrauens, Aussicht auf Einigung bestehen, wenn der Modus Vertrauen – das erklärte Ziel der Verhandlungen – bereits voraussetzte? Neben sachlichen Zweifeln am Verfahren der Composition ist eine andere Entwicklung erkennbar: Je dringlicher Vertrauen als Ideal stilisiert wurde, desto mehr wurde die performative Wirkung der Berufung auf dieses Ideal entkräftet. ›Gute Correspondenz‹ verlor ihre verbindlichkeits-schaffende Funktion, je augenfälliger die Beteuerung gegenseitigen Vertrauens und die Bereitschaft, dem Ideal in politischen Entscheidungen zu entsprechen, auseinanderdrifteten.

Im Folgenden wird die bekannte Chronologie der Compositionsverhandlungen nach 1613 zugunsten einer problemorientierten Betrachtung aufgegeben. Dabei sollen die zwei genannten Probleme betrachtet werden: Einmal die offenbare Unmöglichkeit, angesichts konfessionell konnotierten Misstrauens ein Verfahren zur Herstellung von Vertrauen zu etablieren, das zugleich selbst im Wesentlichen auf Vertrauen basierte. Und zum anderen die schwindende performative Kraft von ›Vertrauen‹ und ›guter Correspondenz‹ im Rahmen politischer Kommunikation. Beide Entwicklungen lassen sich an den zahlreichen Gutachten, Diskursen, Stellungnahmen und Briefwechseln verdeutlichen, die sich in den Jahren von 1613 bis 1616 mit der Composition auseinandersetzten. Dabei soll nicht gelegnet werden, dass das Projekt auch an anderen Problemen krankte als am Misstrauen; doch gilt es, das kategorische Festhalten der Akteure an Vertrauen und Misstrauen als zentralen Kategorien des Projektes ernst zu nehmen und seine Probleme und Chancen unter diesem Blickwinkel zu betrachten. Das bietet die Möglichkeit, einerseits die Composition in anderem Licht zu analysieren und andererseits dem Ideal politischen Vertrauens näher zu kommen, das die politischen Akteure *selbst* in das Projekt einbrachten.

Verfahrensfragen

»Zeit wäre es,« schrieb Geizkofler im Juni 1615, »die sachen würden gütlich verglichen und das mißtrauen aller orten aufgehebt, es geschehe auf was weis oder weg es immer wölle.«⁵⁶ Die Weise und der Weg waren aber eben jene Fragen, an denen für das Zustandekommen der Composition eine Menge lag. Die folgenden Seiten fokussieren auf das politische Verfahren eines möglichen Compositionstages. Das entspricht der zeitgenössischen Wahrnehmung: Ungeachtet der Frage, ob der Tag von den Kommentatoren gewollt war oder nicht, kreiste ein Großteil der Gutachten um eine Reihe Verfahrensfragen. Der Diskurs über dieses Verfahren bestimmte sich vom intendierten und

⁵⁶ Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 673. Zum Problem des Verfahrens der Composition Winfried Schulze, Kaiserliches Amt, Reichsverfassung und protestantische Union, in: Heinz Duchhardt / Matthias Schnettger (Hg.), Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum, Mainz 1999, S. 195–209, hier S. 206f. Daneben ders., Geschichte, S. 177: »Schlichte Geschäftsordnungsfragen konnten [...] zu hochpolitischen Fragen werden.«

unbestrittenen Ziel der Verhandlungen – Vertrauen – und von der anerkannten politischen Ausgangslage – Misstrauen. Vielfach wurde dabei die rhetorische Verwendung des Ideals ›Vertrauen‹ in praktisch-politische Vertrauensprobleme übersetzt. Dieser Entschluss, das Ideal in seiner praktischen Bedeutung ernst zu nehmen, wurde interessanterweise meist von jenen gefasst, die sich dezidiert *gegen* den Compositionstag wandten. So leicht man sich auf Vertrauen als Ziel des Verfahrens einigen konnte, so leicht war es offenbar, das Verfahren angesichts dieser Zielsetzung zu diskreditieren. Den Ausgangspunkt bildet im Folgenden stets der Briefwechsel zwischen Geizkofler und Khlesl. Alle Verfahrensfragen wurden in diesem Dialog bewusst adressiert.⁵⁷ Ergänzend werden Stellungnahmen der Unierten sowie die von Kaiserhof und Erzkanzler angeforderten Gutachten herangezogen. Da die Composition auch in der Publizistik Beachtung fand und diskutiert wurde, werden auch einige Drucke berücksichtigt.

(1) Unter den Verfahrensproblemen ragte die Frage hervor, wer das Verfahren leiten sollte. Vereinzelt waren damit nur die Einberufung des Compositionstages und das Recht zur Proposition gemeint, mehrheitlich ging es jedoch um die Oberhoheit während des Verfahrens. In vielen Szenarien bedeutete das nicht allein den formalen Vorsitz, sondern auch das Recht, im Falle unverglichener Voten den Ausschlag zwischen den Parteien zu geben.

Zacharias Geizkofler setzte hinsichtlich der Verfahrenshoheit auf Kaiser Matthias, das Gleiche gilt für Melchior Khlesl: »Pro interponente müßt der röm. kayser sein.«⁵⁸ Zumindest formal sahen sie die Beteiligung des Kaiser als strukturell notwendig an, da die Aufforderung zur Composition andernfalls nicht mit ausreichend Autorität ausgestattet war, um die Stände – die man zur Teilnahme keinesfalls zwingen könne – entsprechend zu motivieren.⁵⁹ Dass die katholischen Stände sich ohne kaiserlichen Aufruf zur Composition bereit erklären würden, wagte keiner zu hoffen. Geizkofler schrieb, dass beide Parteien sich schrittweise voneinander entfernten und ein einheitsstiftender Impuls daher vom Zentrum kommen müsse: »daß man sich anjetzo, nicht wie zuvor, mit einander accomodirt, daran ist das große mißtrauen ursach«. Entweder man vergleiche sich »in der güte« oder komme »ad arma«; besonders die »ligae, unionen, oder correspondenzen«

⁵⁷ Die Grundlage der Analyse bildet die Edition des Briefwechsels durch Müller, vgl. ders., Vermittlungspolitik. Wo die Edition wichtige Aktenstücke übergeht, werden die Bestände des Staatsarchivs Ludwigsburg genutzt. Diese Aktenstücke erhalten auch dann den Vorzug, wenn die Edition den Leser im Unklaren lässt, ob Müller die Aktenstücke getreu wiedergibt oder den Inhalt paraphrasiert, was gelegentlich vorkommt. Die Akten liegen in StAL, B90, Bü 171, Bü 172, Bü 173.

⁵⁸ Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 668: Geizkofler an Khlesl am 25. März 1615.

⁵⁹ Geizkofler schrieb am 18. Febr. aus Ulm an Khlesl: »das sie sich beiderseits darzu selbst offeriren werden, inmaßen E. Hochw. vermeinen, daß es geschehen solle, ist mehr zu wünschen als zu hoffen, sondern es [d.i. der Anstoß zur Composition, H.Z.] muß von Ihr. K. M. selbst herkommen«, vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 641. Darauf Khlesl am 15. März 1614 aus Linz: »Daß aber I. K. M. ex officio verschaffen und diese zusammenkunft verordnen sollen, lasse ich mir auch gefallen, wenn anderst die partes compariren und von der commission und comparison sich nicht entschuldigen wollen, weil man de jure niemands zur commission compelliren kan. Jedoch sein alle unpraeducirliche media zu versuchen, damit an I. K. M. nichts erwinde, was sie amts halber schuldig.« Vgl. ebd., S. 645 f. Etliche Monate zuvor hatte Khlesl allerdings noch Zweifel an der kaiserlichen Autorität und der Machtbefugnis, vgl. das Gutachten vom 30. Jan. 1614, ebd., S. 635 ff.

sorgten für eine politische Spaltung. Eine Einigung sei eine schwere Sache, müsse aber vom Kaiser »heroice unternommen werden«. ⁶⁰ Die wiederholten Anspielungen auf die Passauer Verhandlungen sind ein Beleg dafür, dass das Verfahren in seinen Augen zwar mit kaiserlicher Autorität ausgestattet sein müsse, dass die Verhandlung aber keinesfalls vom Kaiser selbst, sondern besser von einem kaiserlichen Kommissar geführt werden könne – so wie Kaiser Karl V. seinem Bruder Ferdinand die Verhandlungsführung in Passau 1552 und Augsburg 1555 überlassen hatte. Auf dem Reichstag 1613 hatte Geizkofler auf Erzherzog Maximilian gesetzt. Davon war er nach dem Reichstag abgekommen, doch im April 1615 schlug er den Erzherzog erneut als Kommissar vor. ⁶¹ Khlesl war davon wenig angetan und verwies auf die missglückten Regensburger Versuche. Wenn schon, dann müsse der Kaiser persönlich dabei sein. ⁶²

Die Korrespondierenden konnten in ihren Stellungnahmen – exemplarisch wird im Folgenden der Brief vom Nürnberger Korrespondenztag aus dem Februar 1615 betrachtet ⁶³ – nicht verhehlen, dass der Kaiser in ihren Augen eine Randfigur war. Zwar solle er den Tag einberufen, doch im Verfahren keine zentrale Rolle einnehmen. Die Composition wurde ja gerade gegen jene in Stellung gebracht, die meinten, dass die strittigen Dinge von der Art seien, dass der Kaiser »den außschlag darinnen zugeben« habe. ⁶⁴ Stattdessen komme dem Kaiser und den »sambtlichen« Ständen des Reiches die Aufgabe zu, das in der Composition Vergleichene zu ratifizieren und in einen Abschied zu bringen. ⁶⁵ Der Kaiser sollte also den legitimatorischen Rahmen der Composition herstellen, inhaltlich aber nicht mitreden. Dass dies der kaiserlichen Meinung widersprach, zeigt der Vorschlag,

60 Vgl. Geizkofler an Khlesl am 22. Juni 1614, ebd., S. 650: »[...] daß man sich anjetzo, nicht wie zuvor, mit einander accomodirt, daran ist das große mißtrauen ursach, dessen gibt je ein partei der andern die schuld, und wird man sich doch letztlich entweder in der güte vergleichen oder ad arma kommen müssen, denn dergestalt kann der frieden im reich bei der ermangelnden iustitia, auch denen ligae, unionen, oder correspondenzen, nicht bestehen je länger sich auch dasselbe verzeucht, je mehr wächst die dissidenz, und je schwerlicher und gefährlicher wird die handlung, denn es sucht ein jeder je mehr sich zu armieren, zu stärken, und die bündnisse zu abbruch des andern teils zu vermehren. Ich muß bekennen, daß es eine schwer und wichtige sache, sie muß aber nur von dem kaiser mit eifer, inmaßen in einem solchen fall, von weiland kaiser Ferdinand auch geschehen, heroice unternommen werden, und wie ein schiffmann auf dem meer bei aufstehender fortuna und anfallendem ungestüm nicht gleich das herz und den mut verliert, sondern so gut er kann lavirt, selbst allenthalben hand anlegt und leut zu erhalten und an das land zu bringen, also geht es auch bei den regimenten zu«.

61 Es sei demnach gut, wenn »Ihr. Kays. Mt. deren geliebten herrn bruder erzherzog Maximiliano die comission auftrüge und deren friedfertige, schiedliche und erfahrene, verständige assistenzrät von beiden religionen zuordnete, in sachen angelegenen fleißes zu traktieren und wo immer möglich dahin zu handeln, ob man zu einem gültlichen vergleich auf allerhöchst gedachten Röm. Kgl. Mst. und deren sämtliche churfürsten und stände im reich approbation gelangen könnte. Darzu Ihr. Mayest. oder in dero namen ihre f. Durchl. zeit und ort benennen khunt.« Vgl. ebd., S. 669.

62 Vgl. die Antwort Khlesls vom Mai 1615, ebd., S. 671f.

63 Darin kommt der Standpunkt der Korrespondierenden klar zum Ausdruck; dieser Brief war es zudem, der am Kaiserhof und beim Mainzer Erzkanzler zur Anforderung von Gutachten führte, wie man die Composition vornehmen könne. Eine Kopie des Briefes, die hier verwendet wird, in HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 297–303. Eine weitere Kopie in HHStA Wien, MEA, Reichstagsakten 31, Fol. 19 ff. Die Hintergründe bei Altmann, Reichspolitik, 146 ff., und Meier, Kompositions- und Sukzessions-Verhandlungen.

64 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 297–303, die Korrespondierenden aus Nürnberg am 11. Febr., hier Fol. 300.

65 Vgl. ebd., Fol. 301.

den der Kaiser im Sommer 1614 bei den Kurfürsten vortragen ließ. Diese sollten ihre Räte mit freier Instruktion an den Kaiserhof schicken, um die Gravamina des Reiches unter Vorsitz des Kaisers verhandeln zu lassen. Dabei sollten die Gravamina in drei Klassen geteilt werden, deren erste Beschwerden umfasste, die den Kaiser betrafen und von ihm allein abgeschafft werden sollten. Weitere Gravamina sollten per Kommission beraten oder auf einen Reichstag gebracht werden. Damit war klar, dass sich der Kaiser die Verfahrenshoheit vorbehielt. Interessant ist, dass nicht nur Pfalz diesen Vorschlag ablehnte, sondern auch die geistlichen Kurfürsten.⁶⁶

Gleichwohl beharrten auch die Compositionsbedenken aus dem Sommer 1615, die in Reaktion auf das Nürnberger Schreiben der Korrespondierenden vom Februar 1615 angestellt wurden, auf der zentralen Rolle des Kaisers.⁶⁷ Das bayerische Gutachten pochte darauf, dass in einem Compositionsvorhaben die kaiserliche Hoheit gewahrt bleiben müsse. Gebe man dem Drängen der Gegenseite um Aussetzung der »maiora« nach, bedeute das nicht, dass man auch rückwirkend alle kaiserlichen Entscheidungen in Religions- und Justizsachen in Zweifel ziehe? Es schien, als werde dem Kaiser »nach dem Scepter gegriffen«.⁶⁸ Eine Einwilligung des Kaisers in die Composition bedeute eine Unterwerfung des Kaisers und ein Schuldeingeständnis im Hinblick auf die Gravamina der Korrespondierenden.⁶⁹ Auch andere Bedenken erkannten, dass es den Korrespondierenden darum ging, die kaiserliche Justiz und das kaiserliche Amt »in suspenso« zu bringen und die Klärung der Gravamina auf anderem Weg zu erledigen – die Composition war für sie dieser andere Weg, der in religiösen Fragen »keinen Richter dulden« konnte.⁷⁰ Der Grund hierfür war für die Katholiken nicht schwer zu erraten: Dass sie keinen Richter »leiden oder dulden« wollten, lag daran, »weil der Richter, daß ist der Kaiser Catholisch« war und sie ihn »also vor Partheyisch« hielten.⁷¹ In den Augen der Katholiken war klar, dass der Kaiser »ohne Widerred aller Partheyen ordenlicher Richter« sein müsse.⁷²

⁶⁶ Vgl. zu diesem Vorschlag Wahl, Compositions- und Sukzessions-Verhandlungen, S. 19 f.

⁶⁷ Vgl. vor allem die Gutachten in HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, und MEA, Reichstagsakten III. Es handelt sich um Gutachten, die von Bayern und den Erzherzögen an den Kaiser ergingen, wie um solche, die an den Erzbischof Schweikhard von Mainz gingen, entweder seitens des Reichspersonals oder seiner Räte.

⁶⁸ Vgl. die undatierten Notizen über die möglichen Konsequenzen der Composition in HHStA Wien, MEA, Reichstagsakten III, Fol. 470–471, hier Fol. 470.

⁶⁹ »Dahero dan volgt, wann E. May. der begerten Composition statt thun und effectuiren daß sie zugleich ihr Kays. hoheit, ampt, und würdten der Composition, und waß daraus fleust, underwerffenn, und re ipsa zu verstehen geben, daß diese wider E. May. unnd die kaiserliche hoheit angezogene gravamina nicht ohne grundt«. Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 191–204, Bayerisches Gutachten über die Composition, 4. Mai 1615, hier Fol. 197.

⁷⁰ Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Gutachten Wilhelm F. Efferens, Fol. 171–180, undatiert, hier Fol. 172 und Fol. 174.

⁷¹ Vgl. ebd., Fol. 181–189, Votum in causa Interpositionis, ohne Autor und Datum, hier Fol. 182.

⁷² Vgl. Kaspar Schoppe, Information und Bericht/ uber die starck gesuchte Composition [...], s.l. 1616, S. 56. Dies war die Übersetzung einer zunächst lateinisch verfassten Schrift. Am Kaiserhof und im Umfeld des Mainzer Erzkanzlers hatte man von diesem Werk früh Kenntnis, wenn nicht sogar Anregungen von dieser Seite in die Schrift eingegangen sind. In den Wiener Akten finden sich verschiedentlich handschriftliche, teils kommentierte Versionen der lateinischen Fassung, vgl. HHStA Wien, RK, Religionsakten 31, Fol. 362–383, eine deutsche Fassung in HHStA Wien, MEA, Reichstagsakten III, Fol. 634 ff.

(2) Die Frage der Verfahrenshoheit wurde dabei selten gelöst von der persönlichen Qualität des Interponenten. Wer immer zwischen den Parteien vermitteln würde, er musste ebenso viel Vertrauen wie Autorität besitzen. Bereits aus den Diskussionen zwischen Lazarus Schwendi und Maximilian II. war zu lernen, dass beide Qualitäten dadurch zu erlangen und zu erhalten waren, dass man sich an den Maßstab konfessioneller Unparteilichkeit hielt.⁷³ Dieselbe Idee beherrschte viele Stellungnahmen zur Composition. Dass Ferdinand I. oft als Vorbild genannt wurde, hing gerade damit zusammen, dass ihm von vielen Interpreten der Vergangenheit des Reiches das Vertrauen der Reichsstände attestiert wurde, mit Hilfe dessen er die Passauer und Augsburgs Verhandlungen trotz tiefer konfessioneller Gräben erfolgreich zum Ziel geführt habe.⁷⁴ Darum kam für Geizkofler Kaiser Matthias nicht wirklich in Frage, da sich die auf ihn gerichteten Hoffnungen der Unierten kaum erfüllt hatten.⁷⁵ Andererseits wusste er von Christian von Anhalt, dass den Korrespondierenden Erzherzog Maximilian nicht unangenehm war.⁷⁶ Kaum im Blick hatte er dabei, dass Maximilian auf katholischer Seite nicht unumstritten war und dass der einst enge Kontakt zwischen Württemberg und Maximilian zusehends zerrüttete.⁷⁷ Khlesl hatte anfangs auf Kaiser Matthias gesetzt,⁷⁸ war angesichts der Stimmung der Unierten Matthias gegenüber aber davon abgekommen. Zwar müsse ein »judex« sein, da aber der Kaiser »denen Correspondierenden suspect« war, komme er als Interponent nicht in Frage. Halte man den Kaiser »verdächtig«, so habe Khlesl »die hoffnung aller composition verloren.«⁷⁹ Die Hauptschuld trugen ihm zufolge die Unierten:

73 Vgl. Kapitel 4.3.

74 So bedauerte man 1582 in Dresden ausdrücklich: »so mangelt es auch itzo an einem Ferdinando, der bey beyden Stenden das vertrauen und die folge hette«. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10201/5, Fol. 64.

75 Das zunehmende Ansehen der Parteilichkeit des Kaiserhofes hat Stefan Ehrenpreis untersucht, und auf die als parteilich wahrgenommene kaiserliche Gerichtsbarkeit und Justiz verwiesen, vgl. Stefan Ehrenpreis, Die Rolle des Kaiserhofes in der Reichsverfassungskrise und im europäischen Mächtesystem vor dem Dreißigjährigen Krieg, in: Winfried Schulze (Hg.), Friedliche Intentionen – Kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?, St. Katharinen 2002, S. 71–106.

76 In der Tat vermittelte Geizkofler nach einem Treffen mit Anhalt in Richtung einer Annäherung der unierten und der kaiserlichen Position. Beinahe gelang es ihm, Anhalt und Khlesl zu einem Treffen zu bringen, nur der Rückzieher Khlesls verhinderte dies. In der Korrespondenz Geizkoflers mit Anhalt äußerte Anhalt mehrfach Einverständnis mit Maximilian als Interponent, Anhalt hatte selbst 1615 Innsbruck besucht. Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 613–619. Einige Korrespondenzen Anhalts mit Geizkofler in StAL, B90, Bü 1905, Bü 1908. Direkte Kontakte zwischen Khlesl und Anhalt kamen bpsw. Ende 1615 kurz zustande, vgl. ebd., Bü 103.

77 Vgl. zu den Diskussionen um Maximilian Gotthard, Konfession, S. 85. Geizkofler bemerkt: »allein trawen die Correspondierende ietzt umb so vill weniger, weiln sie berichtet, dz Ihre F. D. [gemeint ist Erzherzog Maximilian, H.Z.] sich zu der Liga begeben«, vgl. Geizkofler an Khlesl am 8. Febr. 1615, in StAL, B90, Bü 173. Schon 1611 hatte es in der Kommunikation zwischen Neuburg und Württemberg Vorbehalte gegen Maximilian gegeben, vor allem wegen seines problematischen Verhältnisses zu Maximilian von Bayern. Zum kriselnden Verhältnis zwischen Württemberg und Erzherzog Maximilian Gotthard, Konfession, S. 188–190.

78 Mehrfach beteuerte Khlesl gegenüber Geizkofler den guten Willen des Kaisers, so am 15. März 1614, vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 646: »Wo man aber wider I. M. iudicium und jurisdiction excipiren, dieselben, daß sie solche nicht exerciren sollen, obligiren und also die mittel abschneiden, die hände binden und ir nicht vertrauen will, ist dieser in warheit ein schwerer passus, da man anders zu gleichem verstand kommen will. Und mag mir der herr gewißlich trauen, da die Catholischen und Correspondierenden in allen iren controversiis auf gut alt teutsch in I. M. persohn compromittirn sollen, daß I. M. von herzen angst und pange sein wurde, gleiche waag zu halten und zwischen beeden thailen rechte beständige und annehmliche mittel zu friden fürzuwenden, allermaßen bei iren voretern gleichlich bescheiden und sich also befunden, sapienti pauca.«

79 Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 653, Khlesl an Geizkofler am 9. Aug. 1614.

Zum reichstag erscheinen sie nicht, werden sie von I. K. M. erfordert, so pariren sie nicht, den Catholischen trauen sie nicht [...]. Die neutralen mögen sie noch weniger leiden; außländische könige und potentaten zuzulassen, ist I. K. M. spöttlich, dem h. reich unrühmlich und den Catholischen verdächtig. Vom himmel kommt niemandts.⁸⁰

Dass vom Himmel keiner kommen würde, das wusste auch Geizkofler. Nicht ganz so schnell wie Khlesl tat er die Idee ab, ausländische Potentaten könnten eine Einigung vermitteln. In einem Gutachten erwog er Anfang 1615 eine ganze Liste ausländischer Potentaten, die dafür in Frage kämen. Interessant ist der Maßstab, den er anlegte. Wie Khlesl war er der Meinung, dass der Kaiser und seine Räte als Richter nichts taugten, so lange sie den Unierten »suspect« seien. Dagegen böten sich eine Anzahl Potentaten an, die ausreichend neutral seien, um eine Einigung zu vermitteln.⁸¹ Khlesl hielt das offenbar für abwegig, jedenfalls ging er nicht auf den Vorschlag ein. Einig waren sich die beiden aber, dass es nicht schaden könne, wenn der Interponent sich offen – möglichst schriftlich – sowie durch Wort und Tat darum bemühe, bei beiden Parteien jeden Argwohn gegenüber seiner Person zu entkräften.⁸² Zudem lasse sich das »politische Gubernament nit nach den Religions oder andern dergleichen affecten und passionen führen« und sei daher ohne konfessionelle Parteinahme zu verwalten.⁸³

Für die Korrespondierenden spielte es keine so große Rolle, wer der Interponent sein würde, denn ihr Verfahren sah für diesen nur eine kommissarische Leitung ohne Befugnisse vor.⁸⁴ Grundsätzlich galt die Auffassung, dass sie sich keinem »verfänglich praeiudicirlich arbitrium« aussetzen würden.⁸⁵ Auffallend ist auch für ihre Stellungnahmen, dass Ferdinand I. als Vorbild beschworen wurde, und eine Weile schien es, als könne Erzherzog Maximilian diesen Erwartungen gerecht werden, schließlich hatte er sich

80 Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 663. Aus einem Schreiben Khlesls an Geizkofler vom 28. Jan. 1615.

81 Vgl. Geizkofler an Khlesl am 8. Febr. 1615, in StAL, B90, Bü 173, unfoliert. »Und obwoln der frembden halber in mehr weg große und wichtige bedenckhen fürfallen, so kan ich doch auch bey jetziger beschaffenheit kein anderes mitl ersinnen. Es seind die historien dergleichen Exempel voll. So ist Franckreich noch zur Zeit, meines wißens, neutral. Engelland ein herr der studium pacis in allen seinen actionibus biß anhero erzeigt hatt. [...] Die übrige Chur: und fürsten in Teutschland seind fast ins gemein einem und dem andern theil mit büntnußen zugethon«.

82 Vgl. Brief Geizkoflers an Khlesl am 14. Jan. 1614: »[...] sich dahin allernedigst erklären wollen, die Justitiam gleichmäßig one unterschied der Religion zue administriren, auch in allem solche moderation zue gebrauchen, das der gemaine frid, ruhe und ainigkeit im Reich erhalten werde, darbey auch der ungleiche verdacht der [...] werbungen halber, es seye etwas daran oder nicht, ihnen benommen werden müste ...« Und an anderer Stelle im selben Schreiben: »Wirdt man nun etwas wollen erlangen unnd die alienirte, auch voller mißtrawen steckhende gemüther wider gewinnen, So rathe ich aller Underthenigist, I. Röm. Kay. Mayt. thuen das euseriste, was sie immer mögen, unnd laßen die Ständ nichts vergewißen, oder vertrösten, alß was sie effective laisten können unnd wollen, darumben sie auch daßselbe schriftlich von sich zue geben, so wenig bedenkhens tragen sollen, alß ihre hochlöblichste vofahren in gleichmäßigen fellen gethan haben.« Vgl. StAL, B90, Bü 172.

83 Vgl. StAL, B90, Bü 173, Geizkofler an Khlesl am 8. Febr. 1615, unfoliert.

84 In diesem Sinne auch Sachsen-Coburg im Sommer 1615: Das Direktorium der Composition gebühre dem Kaiser, ebenso die Proposition, die Unterhandlung selbst aber den Mediatoren und der endliche Schluss den gesamten Ständen, etwa im Rahmen eines Reichstages, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10677/1, Fol. 175–178.

85 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 297–303, die Korrespondierenden aus Nürnberg vom 11. Febr., hier Fol. 300.

schon auf dem Reichstag 1613 für die Composition eingesetzt; er war es daher auch, an den Christian von Anhalt Ende 1613 seine Erinnerung in Sachen Composition richtete.⁸⁶ Die Katholiken wiederum ließen sich kaum auf Diskussionen um die Qualitäten des Interponenten, gar des Kaisers, ein, schließlich war schon die Frage, ob man dem Kaiser vertrauen konnte, ehrabschneidend. Offener wurde in den Drucken davon geschrieben. Hier empörten sich katholische Kommentatoren, dass die Gegenseite die Absicht habe, »ihr vertrauen gar nicht auff Kayserliche Mayestet/ sondern viel mehr auff ihre Union« zu setzen.⁸⁷ In einer protestantischen Überlegung zur Composition stand dagegen die Möglichkeit in Aussicht, dass der Kaiser den Protestanten als Richter genehm wäre, wenn er sich seines Amtes und seiner Kapitulation erinnere, »nemlich/ nach Gottes Wort Unpartheyisch regieren/ ein gleichmassiges aequilibrium beyden Theilen halten«.⁸⁸ Ein solcher Vorschlag war freilich niemals konsensfähig, weil längst kein Konsens mehr darüber bestand, was als unparteiisch zu gelten habe und was nicht.

(3) Ein weiterer wichtiger Verfahrenspunkt waren die notwendigen Voraussetzungen für den Beginn von Verhandlungen. Dazu gehörten primär die Klärung und die Einigung über ein Verfahren, aber auch ganz gezielte Forderungen wie die Aufhebung der beiden Unionen im Reich. Dieses Bestehen auf Voraussetzungen kam einer Sabotage des Verfahrens gleich. Indem einige Akteure die Ziele des Verfahrens zu seiner Voraussetzung machten, führten sie den gesamten Vorgang ad absurdum: In Anbetracht des Misstrauens im Reich sei das Vertrauen wiederherzustellen. Dazu brauche es zunächst Vertrauen – das es erklärtermaßen gerade nicht gab.

Die ganze Problematik der Fixierung auf das Vertrauensproblem war Geizkofler und Khlesl durchaus bewusst, letzterer drückte es Anfang 1615 so aus: »Sihe ich nicht, daß man zu mißtrauen ursach hat. Trauen wir nun einander nicht: So ist unmöglich neben einander zu leben. Weil wir aber bey einander leben müessen: So mueß man auch einander trauen.«⁸⁹ So schön das klang, so wenig half es bei der Behebung des Problems, dass die beiden Parteien erst ausreichende Bereitschaft zur Composition zeigen mussten. »Ohne praeparation und beiderseits versicherung, auch gute inclination und verstand«, schrieb Khlesl, »werde man anders nichts richten, als daß das mißtrauen zunimmt«.⁹⁰ Wenig Umstände machte dies bei den Korrespondierenden. Für sie hatte, wie Geizkofler schrieb, die Vergleichung Vorrang vor allen Fragen, denn »ohne vorhergehende vergewisserung«

86 Vgl. den Druck bei Altmann, Reichspolitik, S. 359–363. Zu Anhalt Volker Press, Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg, Statthalter der Oberpfalz, Haupt der evangelischen Bewegungspartei vor dem dreissigjährigen Krieg (1568–1630), in: Konrad Ackermann / Alois Schmid (Hg.), Staat und Verwaltung in Bayern. Festschrift für Wilhelm Volkert zum 75. Geburtstag, München 2003, S. 193–216.

87 Vgl. Anon., Kurtze doch gründtliche Anzieg und Unterricht [...], s.l. 1615, S. D.

88 Vgl. Anon., Wolmeinender/ warhaffter Discurs, S. 145.

89 Vgl. Khlesl an Geizkofler am 22. Mai 1615, in: Müller, Vermittlungspolitik, S. 671. Und ebenso vehement wie kryptisch im selben Schreiben: »Das vil nicht trauen, daran ist der teufel und seine partes, so der ainigkeit feindt, maistenthails, auch wol anderer unbeständige proceß, so mißtrauen machen, schuldig.«

90 Vgl. Khlesl an Geizkofler am 16. Dez. 1613, in: Müller, Vermittlungspolitik, S. 633.

durch die Composition würden sie gegenüber einem Reichstag »mißträüg« bleiben.⁹¹ Problematisch werde es aber, wenn die Composition auf Seiten der Katholiken nur aus dem Grund betrieben werde, um Zeit zu gewinnen und die Unierten in Sicherheit zu wiegen: »Sie werden ohne benennung dises argwohns nicht gern trauen.«⁹² Neben der Suche nach einem Verfahren musste man die Unierten also von der Aufrichtigkeit der Compositionspläne überzeugen. Das Dilemma betraf in noch stärkerem Ausmaß die andere Seite: Auch die Katholischen würden vorerst nichts bewilligen, »weiln keiner dem anderen traut«.⁹³ Ohnehin seien die Katholiken nicht an der Composition interessiert, solange ihnen nicht ein Vorteil in Aussicht gestellt werde. Wie dieser aussehen könnte, wussten weder Geizkofler noch Khlesl zu sagen.

Auch bei den Korrespondierenden, deren erklärter Wille die Composition war, fand man die Forderung nach der Schaffung geeigneter Voraussetzungen. In ihrem Schreiben vom 11. Februar 1615 etwa in der Art, dass man das fremde Kriegsvolk unter spanischer Führung vom Boden des Reiches verbannen und die Rechte der bedrängten Aachener Bürgerschaft stärken müsse; oft wurde auch die Restitution Donauwörth als Vorbedingung gefordert.⁹⁴ Gerade diese Beispiele zeigen, dass die Korrespondierenden in der Composition keine klare Linie hatten: Denn die Abstellung der besagten Gravamina als Vorbedingung widersprach der Auffassung, dass diese Gravamina *auf* dem Compositionstag *vermittels* der Composition abgeschafft werden sollten. Das führte bei den Katholiken zu dem berechtigten Verdacht, dass die Korrespondierenden diese Punkte im Falle einer Composition nicht *verhandeln*, sondern *durchsetzen* wollten. Umso mehr bestand die katholische Seite auf Voraussetzungen des Verfahrens, die darauf zielten, dass man sich auf die Zusagen der Gegenseite müsse verlassen können. Der kurmainzische Kanzler Franz Faust riet seinem Herrn beispielsweise dazu, für das Verfahren eine »gnugsame assurance« zu erwirken, die dadurch erreicht werden könne, dass man bei ausländischen Potentaten die Zusage einhole, dass sie die Beschlüsse der Composition »uff den fall nicht haltens, mit genugsamer handtpietung effectuiren helffen«.⁹⁵

Keine Sicherung von Seiten Dritter, sondern von der Gegenseite forderte der Vizekanzler Nikolaus Gereon. Weil »praeiudicia durch bloße verwilligung der handlung« entstünden, müsse man von den Korrespondierenden die Zusage fordern, dass der Religionsfrieden, die Reichsjustiz und das kaiserliche Amt durch die Composition unberührt blieben. Auch müsse man die Zusage bekommen, dass aus der Verhandlung der Composition ohne »maiora« für die Zukunft keine Präzedenz entstehe; schließlich

91 Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 631.

92 Vgl. Geizkofler an Khlesl am 8. Febr. 1615, in StAL, B90, Bü 173, unfoliert. Auch Khlesl erwähnte die Konsequenzen für die Gemüter im Reich, sollte man die Composition nur »pro forma« und ohne rechten Ernst suchen, vgl. Khlesl an Geizkofler am 7. Juni 1614, in: Müller, Vermittlungspolitik, S. 648 f., hier S. 649.

93 Ebd.

94 Vgl. HHSStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 297–303, Schreiben der Korrespondierenden aus Nürnberg vom 11. Febr., passim. Zum Aachener Religionskonflikt Thomas Kirchner, Katholiken, Lutheraner und Reformierte in Aachen 1555–1618. Konfessionskulturen im Zusammenspiel, Tübingen 2015.

95 Vgl. ebd., Fol. 207–209, Gutachten des Kanzlers Franz P. Faust, 17. Mai 1615, hier Fol. 207 und Fol. 208.

sei zuzusagen, dass die erfolgte Composition einem Reichstag zur Ratifikation vorgelegt werde und die beiden Unionen im Anschluss an die Composition abgeschafft würden. In derart weitreichende »praeparatoria« hätten freilich die Korrespondierenden niemals eingewilligt, weil sie ihrerseits einen Teil der protestantischen Gravamina bereits *vorab* zugunsten der Katholiken entschieden hätten.⁹⁶ Hatte Gereon darauf geachtet, dass durch kategorische Ablehnung der Composition den Katholiken kein Unglimpf entstand, griff der Reichshofratspräsident Johann Georg von Hohenzollern diesen Gedanken in zynischer Weise auf: Auch er verlangte eine Erklärung der Korrespondierenden vor der Compositionshandlung. Weil er aber davon ausging, dass die Composition ohnehin nie zustande käme, sei die den Korrespondierenden abzuverlangende Erklärung keinesfalls in einer Art zu stellen, die aussah, als sei sie nicht ernst gemeint, und die die Korrespondierenden daher ablehnen müssten. Schließlich gehe es darum, dass bei dem unweigerlichen Scheitern der Compositionspläne der »glimpf« auf katholischer Seite verbleibe.⁹⁷

Dass es sich demzufolge gerade hinsichtlich der Voraussetzungen des Verfahrens um eine Vertrauensfrage handelte, brachte Kaspar Schoppe auf den Punkt. In einer Besprechung der Composition vertrat er die These, dass die Calvinisten ihre Ziele durch die Composition nicht erreichen würden. Als Grund führte er an, dass sie die Katholiken nie zur Composition überreden könnten. Denn: »Dessen glauben und trawen billich verdächtig ist/ der kan einen anderen durch verheissungen zur Composition nicht bewegen.«⁹⁸ Verdächtig sei das ›Trauen und Glauben‹ der Calvinisten einerseits aufgrund ihrer Religion, zum anderen, weil sie »ir versprechen und geloben etlich mal gebrochen.«⁹⁹

(4) Eine weitere wichtige Frage der Composition war, welche Art von Versammlung dem Problem und seiner Lösung angemessen war. Sollte ein Reichstag die Probleme beheben, wo doch bereits zwei Reichstage an diesen Problemen gescheitert waren? Sollte ein Kurfürstentag helfen, wo doch nicht allein die Kurfürsten, sondern alle Reichsstände betroffen waren? Sollte ein Fürsten- oder Deputationstag einberufen und damit die Präminenz der Kurfürsten verletzt werden? Oder sollte eine neue Versammlungsform entworfen und damit in aller Offenheit mit dem Reichsherkommen gebrochen werden? Es wird schnell ersichtlich, dass sich hier vielerlei Obstruktionsmöglichkeiten ergaben.

Von Khlesl und Geizkofler war es letzterer, der eine dezidierte Meinung hinsichtlich der Versammlungsform vertrat. Geizkofler hatte den richtigen Schluss aus den Ereignissen von 1608 und 1613 gezogen: »wann gleich zehen Reichstäg, oder andere

⁹⁶ Vgl. ebd., Fol. 223–233, Gutachten des mainzischen Kanzlers Nikolaus Gereon, hier Fol. 226 und Fol. 229.

⁹⁷ Vgl. ebd., Fol. 211–214, Gutachten Johann Georgs von Hohenzollern, 8. Juni 1615, hier Fol. 213. Vgl. zur reichspolitisch durchaus zentralen Kategorie von »glimpf« und »unglimpf« und deren Zusammenhang mit Ehre, Reputation und Vertrauen die Hinweise bei Luttenberger, Reichspolitik, S. 47 f.

⁹⁸ Der Syllogismus im Ganzen: »Vorspruch: Dessen glauben und trawen billich verdächtig ist/ der kan einen anderen durch verheissungen zur Composition nicht bewegen/ Sintemahl die verheissungen dessen/ dem man nichts glaubt/ eitel und fruchtloß seindt. Nachspruch: Der Calvinisten glauben unnd trawen ist den Catholischen billich verdächtig. Außspruch: Ergo künden die Calvinisten die Catholischen durch verheissungen zur Composition nicht bewegen.« Vgl. Schoppe, Lermen Blasen, S. 35.

⁹⁹ Ebd.

zusammenkunfft ausgescriben und angestellt werden solten, dz man doch schwerlich zum Rathgang oder deliberation, geschweigent, zu einem beständigen schluß kommen wiert.«¹⁰⁰ Angesichts der Aussichtslosigkeit der bekannten Formen brachte Geizkofler immer wieder seinen Vorschlag: eine »getreue vätterliche interposition« durch Erzherzog Maximilian mit Assistenten beider Religion, allenfalls ergänzt durch Mediatoren. So solle eine »steiffe resolution« gefasst und vom Kaiser und den Ständen approbiert werden.¹⁰¹ Obwohl sich Geizkofler bemühte, auf entsprechende Präzedenzen hinzuweisen, und die These vertrat, man trete damit nur in die »fußstapfen« Kaiser Ferdinands I., muss er sich bewusst gewesen sein, dass er im Grunde eine neue Verfahrensform vorschlug, die mit dem Reichsherkommen und dem Reichsrecht brach. Khlesl jedenfalls zeigte zwar Sympathien gegenüber dem Vorschlag, die Probleme müssen ihm aber klar gewesen sein, denn um ein klares Bekenntnis drückte er sich beständig. Stattdessen zog er, und mit ihm der Kaiserhof, einen Kurfürstentag vor.¹⁰² Dahinter stand das Kalkül, neben oder noch vor der Composition die Sukzession im Reich erörtern zu lassen. Darum wollte Geizkofler den Kurfürstentag verhindern: »Die Churfürstenzusammenkunfft« werde »vielmehr statt ainigkeit noch mehr zerrüttung causiren.«¹⁰³

Wie Geizkofler wollten die Korrespondierenden weder einen Reichs- noch einen Kurfürstentag zur Verhandlung der Composition, sondern eine Versamlungsform, in der die Ständegruppen Vertreter – Mediatoren – auswählten, um diese unter kommissarischer Leitung eines Interponenten beraten zu lassen. Dass es sich hierbei um eine Form handelte, die kaum dem Reichsherkommen entsprach, wurde durch den Verweis auf den Passauer Vertrag aufgefangen. Nur für die Ratifikation des Beschlossenen benötigte man einen Reichstag.¹⁰⁴ Damit zielten die Korrespondierenden auf eine »absonderliche Beykunfft«.¹⁰⁵ Nur die konziliantesten unter den Katholiken konnten sich mit einer

100 Vgl. Geizkofler an Khlesl am 9. Jan. 1615, in StAL, B90, Bü 173, unfoliert.

101 Vgl. das Gutachten Geizkofflers in einem Brief an Khlesl vom 18. Febr. 1614 bei Müller, Vermittlungspolitik, S. 640–644, hier S. 642 f.: »Fragen nun E. H. waß dißfalls zu thun, und weil die K. M. und sie solche gefahr wohl in acht nemmen, mit was argumenten diejenigen, so einer andern meinung sind, zu persuadiren, so antwort ich, wie alle zeit, man soll des frommen königs Ferdinand exempel und fußstapfen folgen, welcher durch Gottes beistand und seine getreue vätterliche interposition in einem gleichmäßigen fall das vatterland a praesentissimo interitu liberirt hatt und ohne vill fragens mit fürderlicher beschreibung etlicher friedfertiger fürsten, so beiderseits vill vermögen, eine solche steiffe resolution fassen, wie I. K. M. dazumal gethan haben, auch dißfalls weder auf den Pabst, noch frembde potentaten, noch auf die verbündnissen im reich sehen oder sich dieselben auch die beiderseits gefaßte mainungen irren oder abwendig machen lassen, sondern für den einigen zweck halten und in obacht nehmen den gemeinen frieden und die wideraufrichtung des gesunkenen vertrauens, weil daran des vatterlands wolfahrt insgemein und also des haubts und der glieder zugleich erhaltung dependirt.«

102 Vgl. Khlesl an Geizkofler am 27. Juni 1615, in: Müller, Vermittlungspolitik, S. 676–678, hier S. 677: »Dann wurden die haupter, darauf das reich fundirt [= die Kurfürsten, H.Z.], mit einander eins: so könnte man die fürnehmsten glieder viel leichter persuadieren, im fall es anders zu diesem termino kommen solle, denn einmal dergleichen zusammenkunfft, die geschehe wie sie wölle, freundschaft, vertraulichkeit und gutes gemüeth und geblüet machet.«

103 Vgl. Geizkofler an Khlesl am 23. Mai 1614, gedruckt in Müller, Vermittlungspolitik, S. 647 f., hier S. 648. Vgl. auch das Schreiben vom 24. April 1615, ebd., S. 669 f.

104 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 297–303, die Korrespondierenden aus Nürnberg vom 11. Febr., hier Fol. 301.

105 Vgl. Anon., Wolmeinender/ warhaffter Discurs, S. 179.

solchen Versammlungsform anfreunden. Während die meisten das Verfahren ablehnten und das Argument geltend machten, dass eine solche Versammlung nicht dem Herkommen entsprach, zog Nikolaus Gereon eine Einwilligung unter der Voraussetzung in Erwägung, dass »hierdurch von den ordenlichen, und im hl. Reich herkommenen modo consultandi nit abgewichen« würde, diese Verhandlung also lediglich ausnahmsweise nach dem Modus der »amicabilis compositio« stattfinden würde.¹⁰⁶ Der Mainzer Rat Schwind erzog zwar diese »mißgeburth, so man ein Composition tag nennet«, aber nur, weil durch die Forderung danach die im Reich üblichen Versammlungsformen gehindert worden waren. Nur aufgrund dieser Notlage würdigte er es einer Überlegung, eine Composition zu verhandeln, und nicht »durch gewöhnlichen modum consultandi, welcher auff den Reichstagen per maiora der Stendt gebräuchlich ist.«¹⁰⁷

(5) Ein weiterer Punkt für die Durchführung des Verfahrens war die Bestimmung geeigneter Mediatoren. In den Geizkoflerschen Vorschlägen nahm das Thema einen großen Stellenwert ein.¹⁰⁸ Die Interposition müsse »mit zusichziehung etlicher friedliebender chur- und fürsten von beiden religionen« geschehen.¹⁰⁹ Die besten Mediatoren wären dabei solche, »die einem oder dem andern theil annemlich und zu denen man ein vertrauen hat«. Diese müssten auch »teutsch und offen zu beiden theilen einander unter augen« treten, dann könne der Erfolg nicht ausbleiben.¹¹⁰ Khlesl, der ohnehin einem Kurfürstentag den Vorzug gab, hatte hinsichtlich der Mediatoren keine starken Meinungen. Zwar zeigte er sich mit Christian von Anhalt, der für eine Weile im Gespräch war, einverstanden, doch brach er den Kontakt zu Geizkofler ab, bevor dieser Gedanke reifen konnte. Anhalt und Geizkofler waren sich einig, dass Khlesl dabei sein müsse. Abgesehen von Verhandlungsführern konnte das Verfahren aber nicht ohne fürstliche Beteiligung stattfinden. Sieht man von dem Vorschlag Geizkoflers ab, ausländische Potentaten zu diesem Zweck in das Verfahren einzubeziehen,¹¹¹ gab es auch eine Reihe von Reichsfürsten, die wiederholt in diesem Zusammenhang genannt wurden. Nicht selten wurde der Kurfürst von Sachsen als möglicher Mediator genannt, bisweilen auch der Herzog von Pommern.¹¹² Geizkofler scheint daneben auch Württemberg für eine gute Option gehalten zu haben. Khlesl nannte selbst keine Namen.

Die Frage gedieh nie so weit, dass tatsächlich jemand benannt oder angefragt wurde, sondern blieb eine weitere offene Variable im Compositionsspiel. Für die Korrespondierenden stand jenseits der Nennung von Namen, auf die man sich im Rahmen

106 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 223–233, Gutachten des mainzischen Kanzlers Dr. Nikolaus Gereon, hier Fol. 227.

107 Vgl. ebd., Fol. 235–248, Gutachten des Adam Schwind, hier Fol. 236 und Fol. 237.

108 Vgl. im Dez. 1613: »Allein wird viel an den herren commissariis oder unterhändlern und denen subdelegirten gelegen sein.« Gutachten über die Gründe für die Zerschlagung des Regensburger Reichstages und Vorschläge für einen künftigen Reichstag, 20. Dez. 1613, in: Müller, Vermittlungspolitik, S. 630–632, hier S. 631.

109 Vgl. ebd., S. 668.

110 Vgl. ebd., S. 661f. An anderer Stelle war die Rede davon, dass es »friedfertige, schiedliche und erfahrene, verständige assistenzrät von beiden religionen« sein müssten, vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 669.

111 Vgl. Geizkofler an Khlesl am 8. Febr. 1615, in StAL, B90, Bü 173.

112 Ebd.

der Vorverhandlungen zur Composition nicht einließ, immer fest, dass es sich um »friedfertige und unpassionirte Ständt deß Reichs« handeln müsse.¹¹³ Man kann sich leicht vorstellen, dass, wäre es je zur Beratung über konkrete Personen gekommen, die Meinungen durchaus hätten auseinander gehen können, wer diese Bedingung erfüllte, schließlich musste es sich zugleich um Personen handeln, deren Stimme bei der eigenen, aber auch bei der Gegenseite ausreichendes Gewicht besaß. Alle, auf die das zutraf, waren aber ihrerseits leicht einer Partei zuzuordnen. Weil »im Reich sonst kein tertii zu befinden, die nicht einer oder anderer Parheien ahnhengig«, so sei »auf mediatores in dem Reich kein rechnung zu machen.«¹¹⁴ Folglich hatte der Vorschlag, ausländische Potentaten einzuschalten, wenig Chancen.¹¹⁵ Zwar mochte es sein, dass sie »nicht so viel interessirt« waren, aber ob sie deshalb als unparteiisch gelten durften, war mehr als zweifelhaft.¹¹⁶ Denn auch auf der anderen Seite stand im Grundsatz lediglich fest, dass es sich um Personen mit derlei »qualiteten« handeln müsse, die beiden Seiten »ahnnehmlich« wären; ob das gelingen könne, daran zweifelte das bayerische Gutachten ganz offen.¹¹⁷ Der Mainzer Adam Schwind schlug immerhin konkrete Personen vor: Erzherzog Maximilian, den Herzog von Lothringen, den Kurfürsten von Sachsen und Ludwig von Hessen-Darmstadt.¹¹⁸ Der Vorschlag hätte aber bei den Unierten kaum Zustimmung gefunden, enthielt er doch in der Mehrzahl kaisertreue Stände. Drängender war ohnehin ein anderes Problem: Selbst wenn es gelingen könnte, sich auf eine gleiche Anzahl von Mediatoren auf beiden Seiten zu einigen – was für sich genommen im Blick auf religiöse Fragen durchaus Zweifel hervorrief¹¹⁹ –, so war doch die Frage nicht beantwortet, wie in einer solchen Verhandlung Entscheidungen getroffen werden konnten, schließlich stand zu befürchten, dass man sich in wichtigen Fragen gerade nicht vergleichen würde. Wie also konnten die Mediatoren »in paritate votorum den sachen, die kein rechtliche decision laiden«, abhelfen?¹²⁰

(6) Folglich gingen viele Gutachten der Frage nach, nach welchem Modus im Rahmen des Verfahrens Entscheidungen getroffen werden sollten. Aus Sicht der Befürworter ging es darum, den Modus der ›decisiones‹ auf Grundlage des Mehrheitsverfahrens zu

113 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 297–303, Schreiben der Korrespondierenden aus Nürnberg vom 11. Febr., hier Fol. 301.

114 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 15, Anonymes Memorial, Fol. 38–52, hier Fol. 48.

115 Vgl. die Aufzählung und Ablehnung ausländischer Potentaten ebd., Fol. 49–52.

116 Vgl. Anon., Wolmeinender/ warhaffter Discurs, S. 181.

117 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 191–204, Bayerisches Gutachten über die Composition, 4. Mai 1615, hier Fol. 200.

118 Vgl. ebd., Fol. 235–248, Gutachten des Adam Schwind, hier Fol. 239 f. Mit dem Kurfürsten von Sachsen waren auch die sächsisch-coburgischen Räte durchaus zufrieden, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10677/1, Fol. 175–178, Verhandlungsmemorial der coburgischen Räte, hier Fol. 176 f.

119 Vgl. insbesondere das Gutachten des Mainzer Vizdoms Hans Richard Brömser von Rüdesheim, HHStA Wien, MEA, Reichstagsakten III, Fol. 564–571, hier Fol. 567 f., über die Frage, wie die »so ohngleich gesinte Mediatore in gleicher anzahl eines gewissens sich vergleichen wurden«.

120 HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Gutachten des Wilhelm F. Efferen, Fol. 171–180, undatiert, hier Fol. 176.

umgehen, der die Reichstage dominierte. Die ›decisiones‹ waren schließlich Teil der Gravamina. Darum wurde die ›compositio‹ zum verfahrenstechnischen Gegenbegriff der ›decisio‹, da sie beide Seiten vor dem Überstimmen schützte.¹²¹

Khlesl hielt, wie erwähnt, fast durchgängig am Kurfürstentag fest. Damit war auch das Entscheidungsverfahren festgelegt und würde in allen Fragen dem Mehrheitsprinzip folgen. Für die katholische Position war das aussichtsreich, obwohl die drei weltlichen Kurfürsten evangelisch waren: Kursachsen zeigte noch immer keine Anzeichen, von seiner kaisertreuen Linie abschnellen zu wollen. Geizkoffer, das protestantische Gravamen der »maiora« ernst nehmend, setzte durchweg auf andere Entscheidungsmodi. Denn die Einwände der Unierten seien »plausibilis«, weil die Katholischen »notorie vil mehr stimmen haben«, sodass man im Grunde nicht abstimmen müsse, sondern alle Entscheidungen den Katholischen anheimstellen könne.¹²² Bleibe man bei diesem Entscheidungsmodus, dann wären die Katholischen in allen Angelegenheiten, in denen es zwei Parteien gab – das traf vor allem auf konfessionelle Fragen zu –, zugleich »pars« und »richter«.¹²³ Außerdem hätten die »maiora« auch bei Aufrichtung des Religionsfriedens nicht stattgehabt, weil Ferdinand I. diesen durch gütliche Interposition erlangt habe.¹²⁴ Die Mehrheitsentscheidung müsse ausgesetzt und nach einem anderen Weg gesucht werden. Der Passauer Vertrag halte fest, dass in Religionsachen durch eine Anzahl Stände beider Religion entschieden werden müsse, wenn auch »salva praeminentia Electoralis Collegii«.¹²⁵ Das Beste sei es, den Zank um einen Entscheidungsmodus ad acta zu legen. Dazu sei es notwendig, die Stände davon zu überzeugen, dass keine Notwendigkeit bestehe, ihre Stimmen nach konfessionellen Gesichtspunkten abzugeben:

121 Grundsätzliches zur Geschichte und zum Problem der Mehrheitsentscheidung auf den Reichstagen Schulze, Reich, S. 155–178. Klaus Schlaich, Die Mehrheitsabstimmung im Reichstag zwischen 1595 und 1613, in: ZHF 10 (1983), S. 298–340. Winfried Schulze, Majority Decision in the Imperial Diets of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Journal of Modern History 58 (1986), S. 46–63. Den in vielen Punkten abweichenden Schweizer Fall diskutiert Daniela Hacke, Zwischen Konflikt und Konsens. Zur politisch-konfessionellen Kultur in der Alten Eidgenossenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts, in: ZHF 32 (2005), S. 575–604.

122 Vgl. Geizkoffers Bedenken zum gescheiterten und wiederaufzunehmenden Reichstag, 20. Dez. 1613, Müller, Vermittlungspolitik, S. 630–632, hier S. 631: »Soviel die praeparatoria des künftigen zu reassumiren vorhabenden reichstags betrifft, findet man die meiste difficultet in dem zu sein, ob die maiora in allen und jeden deliberationibus statt haben sollen: welches die Catholischen dafür halten, entgegen die Correspondirenden solche in sachen die religion oder was von demselbigen wesen dependirt die contributionen und die freyhait concernierend, nit praepondiren oder sich durch dieselbe von den Catholischen überstimmen lassen wollen.«

123 Geizkoffers längste und gründlichste Ausführung zum Problem der Mehrheitsentscheidung findet sich im Gutachten vom 9. Jan. 1615, vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 658–662, hier S. 660.

124 »Dann wann nicht, zwischen baiden Religionsverwanten, anno 52 zu Passaw, und anno 55 zu Augspurg, gütlich, sondern per Maiora, oder per decisiones, were gehandelt worden, so würde mann, uff diesen tag, keinen Religionfriden, der doch daß Römische Reich, allein uff den bainen erhalten, anziehen können.« Vgl. das Gutachten Geizkoffers vom 11. Okt. 1613 über die »Intention« der Korrespondierenden, StAL, B90, Bü 172. Das Gutachten erläutert das Majoritätsproblem in Religions- und Kontributionsfragen im Detail.

125 »Neben dem, so vermöge der Passau'sche vertrag klar und lauter, daß in religionssachen der überstimmung nicht statthaben solle, und finde sich in unterschiedlichen reichsabschieden, daß in hujus modi controversiis utriusque religionis status pares numero, salva praeminentia Electoralis Collegii deputirt worden seien.« Vgl. ebd., S. 660.

Die beste, nützlichste und fruchtbarlichste praeparation were, die gemüter zu fried und ainigkeit und dahin zu disponiren, daß in libera republica libera und nicht praecoccupata vota seyen, auch das schedliche mißtrauen, welches eine wurzel aller übel ist, aufgehebt werde.¹²⁶

Dies war freilich Wunschdenken. Die Korrespondierenden pochten ihrerseits darauf, dass es darum gehe, eine »vergleichung« zu treffen, die weder durch kaiserlichen Machtanspruch noch durch Mehrheitsentscheidung zustande kam. Dies führte zu der paradoxen Situation, dass der Compositionstag erst zustande kommen konnte, wenn ein Problem gelöst war, dessen Lösung *auf* dem Compositionstag verhandelt werden sollte. Auf Seiten der Katholiken erkannte man diesen Umstand, setzte sich vielleicht aus diesem Grund kaum mit der Frage auseinander, wie »in entstandner paritet [...] zu ainem schlus zu gelangen« war.¹²⁷ Häufiger wurde dies als Einwand vorgebracht, warum die Composition kaum zu einem Ergebnis führen könne.¹²⁸ Nur wenige Gutachter waren bereit, als Entscheidungsmodus die »saniora« statt der »maiora« in Erwägung zu ziehen.¹²⁹ Dennoch blieb es dabei, dass man sich zu keinem Zeitpunkt einigen konnte, was für eine »normam oder formam« gewählt werden und wie im Falle eines (wahrscheinlichen) Patts eine Entscheidung herbeigeführt werden sollte.¹³⁰

(7) Neben den formalen Fragen darf nicht vergessen werden, dass der Gegenstand der Verhandlung Meinungsverschiedenheiten verursachte. Worüber konnte, worüber durfte unter Wahrung aller Sonderrechte der Stände und des Kaisers entschieden werden?

Zwischen Geizkofler und Khlesl war der Gegenstand nie kontrovers. »Die materia ist aus beiderseits übergebenen gravaminibus bekannt.«¹³¹ Seit Langem hatten die Protestanten Gravaminalisten übergeben. Spätestens seit den 1590er Jahren hatten die katholischen Stände damit begonnen, mit Aufstellungen von Gegengravamina zu antworten. Auf evangelischer Seite betrafen die Beschwerden die Herstellung von Rechtsgleichheit vor dem Kammergericht und vor dem Reichshofrat, die Aussetzung der Mehrheitsabstimmung auf den Reichstagen in Gewissensfragen und die Restitution der Reichsstadt Donauwörth. 1613 hatte Geizkofler die »Intention« der Unierten präzise zusammengefasst.¹³² Die Katholiken dagegen bemängelten die dem Religionsfrieden widerstrebende Reformierung katholischer Stifter nach 1555 und die Einführung des

126 Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 632, aus dem Gutachten Geizkoflers für die Präparation eines künftigen Reichstages vom 20. Dez. 1613.

127 HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Gutachten des Wilhelm Ferdinand Efferen, Fol. 171–180, undatiert, hier Fol. 178.

128 Vgl. ebd., Fol. 191–204, Bayerisches Gutachten über die Composition, 4. Mai 1615, hier Fol. 201.

129 Vgl. ebd., Fol. 181–189, Votum in causa Interpositionis, ohne Autor, hier Fol. 182. Andere waren kritischer: »In Geistlichen und weltlichen sachen sollen kein Maiora Vota, sonder allein deren Correspondirenden saniora gelten. Ob solche den Rechten gemes stehet zuerwegen.« Vgl. HHStA Wien, MEA, Reichstagsakten 111, Fol. 470–471, hier Fol. 470.

130 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 15, Anonymes Memorial, Fol. 38–52, hier Fol. 47.

131 Aus einem Brief Geizkoflers an Khlesl vom 24. April 1614, in: Müller, Vermittlungspolitik, S. 670.

132 Vgl. den entsprechenden »Discursus«, datiert auf den 11. Okt. 1613, in StAL, B90, Bü 172.

Calvinismus im Reich.¹³³ Auch für die Korrespondierenden war stets unumstritten, dass sich die Composition mit der Abschaffung der Gravamina zu befassen habe, und sie taten diese Ansicht auch in gedruckten Schriften kund.¹³⁴ Auf katholischer Seite erkannte man aber, dass sich unter diesen Gravamina sehr disparate Forderungen befanden, die etwa die kaiserliche Jurisdiktion betrafen oder das Beratungsverfahren des Reichstages, und schließlich jene, die partikular waren, also Streitigkeiten einzelner Stände angingen. Von vielen Katholiken wurde die Vermengung der Gegenstände als Hindernis für die Composition verstanden. Hinzu kam, dass die Themen von Seiten der Korrespondierenden verfälscht würden, sodass »was Politisch für religios, und was religios für Politisch geachtet« wurde.¹³⁵ Die konzilianteren unter den Katholiken schlugen immerhin vor, dass die Gravamina ihrer Art nach sortiert und unterschiedlich behandelt würden. Schließlich würde die Verhandlung vieler Gravamina das kaiserliche Amt in seiner Würde und seinen Kompetenzen erheblich beschneiden.¹³⁶ Gleichzeitig wollte man nicht dulden, dass die Korrespondierenden im Falle einer Nichtabschaffung ihrer Gravamina mit der Ergreifung der Waffen drohten.¹³⁷ Dass die Forderungen der Korrespondierenden letztlich kaum verhandelbar waren, sondern in einer Weise daherkamen, die eine Verhandlung ad absurdum führte, erkannte Adam Schwind: »demnach durch solchen weg dem gegentheil eben daß Jenige zum voraus eingeräumt, und gut geheißten werden müste, darüber die maiste frag oder streith«.¹³⁸

(8) Ein letzter Punkt ist in den Behandlungen der Composition bislang kaum beachtet worden: Wie konnte garantiert werden, dass das vom Compositionstag Beschlossene auch in Zukunft und über den aktuellen Anlass hinaus Geltung haben würde? Die Frage verdeutlicht, warum der Vorgang, der vor allen Dingen mit Rechtsfragen beschäftigt war, ständig auf die Frage des Vertrauens zurückgeführt wurde. Wenn die letzte Verhandlung geführt und die letzte Unterschrift darunter gesetzt war, was würde dafür sorgen, dass sich die Parteien an das Verhandelte hielten? An rechtlichen Regeln des Miteinanders hatte es zuvor nicht gemangelt, allenfalls an der Bereitschaft, sich daran zu halten. Gemangelt hatte es, in zeitgenössischen Worten, an dem rechten ›Trauen und Glauben‹ gegenüber dem vertraglich Geregelteten. Wenn es der Composition nicht gelang, neben sachlichen Regelungen das wechselseitige Vertrauen zu befördern, dann war – viele scheuten sich nicht, das zu sagen – am Ende nichts gewonnen.

133 Vgl. bspw. »Gemeine Gravamina, so den katholischen Stenden, dem ainmal aufgerichteten und hochbeteuerten Religion Friden zu wider zu unbillichait ganz unleidentlich zugefuegt worden«, in HHStA Wien, RK, Religionsakten 31, Fol. 387–393.

134 Vgl. Anon., Gründliche Relation desjenigen/ So bey jüngst zu Regensburg vorgewesenem Reichstag von der Evangelischen Correspondirenden Chur: Fürsten und Ständ Gesandten und Abgeordneten verhandelt worden [...], s.l. 1614. Anon., Reichstag zu Regensburg/ Anno 1613. Im Augusto gehalten [...], s.l. 1613.

135 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Gutachten des Efferen, Fol. 171–180, hier Fol. 173.

136 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 181–189, Votum in causa Interpositionis, hier Fol. 186 f.

137 Vgl. ebd., Gutachten des Wilhelm Ferdinand Efferen, Fol. 171–180, undatiert, hier 175.

138 Vgl. ebd., Fol. 235–248, Gutachten des Adam Schwind, hier Fol. 240.

Bereits zwischen Geizkofler und Khlesl war dies ein zentraler Punkt. Khlesl malte klar die Aussichtslosigkeit des ganzen Unterfangens an die Wand, indem er die Frage der Geltung der Beschlüsse ansprach. Im März 1615 schrieb Khlesl aus Wien an Geizkofler. Mit großer Dringlichkeit hatte Geizkofler zuvor um das Engagement des Kaiserhofes geworben. Khlesl bedankte sich für die Gutachten, doch äußerte er, deutlicher als zuvor, gravierende Bedenken. Wer konnte den Katholischen versichern, dass die Korrespondierenden nicht auch fortan »alle jahr« Neues fordern würden, so lange, bis den Katholischen nichts mehr bliebe? Was hatte den Katholiken der Religionsfrieden nicht für Beschwerden eingetragen, obwohl er derart beteuert und beschworen worden sei, dass er »alle versicherungen auf der welt überwindet«?

Welcher nun alle religionen abstrahirt und pur lauter die prudentiam humanam, justitiam und verunft in diesem casu rath und richter sein lassen will, den begehre ich zu hören, was er für ein mittel der versicherung und abschneidung aller künftigen beschwärmnissen, catholicischerseits fürs schlagen und erdenken khundte. Ist aber keines vorhanden, wer will den Catholicischen rathen, daß sie auch das übrige auf weiß, solches bisher beschehen, hinweg geben sollen? Wer mir nun über diesen steig nit hilft, arbeitet vergebens. [...] Allein wie man die Catholicischen khundte versichern, daß man bei dieser interposition hinfortan besser, als im religionsfrieden geschehen, verbleiben werde, [...] kann man die Catholicischen desto leichter persuadiren.¹³⁹

Geizkofler war um eine Antwort nicht verlegen. Wie man die Stände zur Einhaltung dessen, was sie im Rahmen der »gütlichen tractation« verabschieden würden, anhalten könne, sei aber kein geringes Problem. Zunächst einmal sei eine »gänzliche« Vergleichung nützlich; so man diese nicht erhalten könne, sei ein Anstand für 25 oder 50 Jahre zu schließen. »Die worte des vergleiches müssen klar, hell, dürr und also deutlich seyn, daß kein äquivocation statt hätte«. Wenn Streit vorfalle, müsse man ihn gütlich schlichten. Weiter müssten sich nicht nur die Reichsstände, sondern auch die Landstände durch ein »sonderbares juramentum« zur Einhaltung »aufs kräftigste« verpflichten, außerdem stellte Geizkofler zur Debatte, dass man ausländische Potentaten zu Bürgen machen könne, um den Druck zur Einhaltung zu erhöhen. Auch Bannstrafen und Reichsexekution könne man gegen Vertragsbrecher in Anschlag bringen.¹⁴⁰ Khlesl ging, wie so oft, nicht weiter auf diese Vorschläge ein.

Bei den Korrespondierenden ist kaum je eine gezielte Beschäftigung mit der Frage der Geltung der Beschlüsse erkennbar. Sie wollten das durch die Composition Beschlossene zwar durch einen Reichstag bestätigt sehen, problematisiert wurde dabei jedoch nicht, ob sich die Katholiken in der Zukunft an das Beschlossene hielten.¹⁴¹ Für die Katholiken hingegen stellte diese Frage die Crux der Angelegenheit dar. Selbst den versöhnlichen Gutachtern war nicht klar, welche Art von »versicherung« die Unierten anzubieten

139 Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 666. Aus einem Brief Khlesls an Geizkofler vom 4. März 1615.

140 Vgl. Müller, Vermittlungspolitik, S. 668, Geizkofler an Khlesl am 25. März 1615.

141 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionsachen 16, Fol. 297–303, die Unierten am 11. Febr., hier Fol. 301.

hatten, zumal »keine andere humana fidei vincula« zur Verfügung stünden als bei Abschluss des Religionsfriedens.¹⁴² Auch jetzt, vor einer möglichen Compositionshandlung, mangle es nicht an »iuramenten und derogleichen«,¹⁴³ daher wollten die Katholiken »gern hören, was doch vor versicherung mittul vorgeschlagen werden wollen.«¹⁴⁴ Denn bisher war von den Korrespondierenden alles »par raison de stado gehalten« worden.¹⁴⁵ Vizekanzler Nikolaus Gereon überlegte immerhin, ob im Falle der Nichthaltung rechtliche Konsequenzen gezogen werden könnten, etwa der Verlust von Privilegien und Lehen.¹⁴⁶ Andere Überlegungen gingen dahin, die Versicherung der Katholiken durch Garantie ausländischer Potentaten zu erwirken, indem diese die etwaigen Übertreter der Vereinbarungen »mit Wehr und Waffen zwingen und dringen« würden.¹⁴⁷ Am Ende blieb der Zweifel: Schon der Religionsfrieden sei gebrochen worden und es gebe jetzt keine stärkeren »Menschliche[n] Zusagen und Versicherungen« als bereits 1555. »Dann wo kain zuhalten/ da ist alle Constitution unnd Caution vergebentlich.«¹⁴⁸

Das politische Problem der Composition: Vertrauen

Die Compositionspläne krankten an Verfahrensproblemen, die sich oft genug um rechtliche Einzelheiten drehten. Doch ist das Scheitern der Verhandlungen ein politisches Problem. Die unterschiedlichen Auffassungen über das geeignete Verfahren einer Composition sind der Tatsache geschuldet, dass die Parteien mit ihren Präferenzen hinsichtlich des Modus der Composition die jeweils eigenen Interessen besser gewahrt sahen. Zugleich unterstellten sie der Gegenseite, nicht an der Composition, sondern an der Durchsetzung eigener Absichten interessiert zu sein. Dieser spezifische Argwohn soll im Folgenden geschildert werden. Eine schwerwiegendere Konsequenz dieser Entwicklung war aber die schleichende Diskreditierung des politischen Ideals ›Vertrauen‹. Damit ist erneut der performative Aspekt der Bezeichnung von Vertrauen im Bereich politischer Kommunikation angesprochen: Mit den Zweifeln an der Aufrichtigkeit der Compositionspläne

142 Vgl. ebd., Fol. 181–189, Votum in causa Interpositionis, ohne Autor, hier Fol. 183.

143 Vgl. das Gutachten des Mainzer Vizdoms Hans Richard Brömser von Rüdesheim, HHStA Wien, MEA, Reichstagsakten III, Fol. 564–571, hier Fol. 569.

144 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Gutachten des Wilhelm Efferen, Fol. 171–180, hier Fol. 177.

145 HHStA Wien, MEA, Reichstagsakten III, Fol. 470–471, hier Fol. 471.

146 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 223–233, Gutachten Nikolaus Gereons, hier Fol. 228.

147 Vgl. Anon., Wolmeinender/ warhafter Discurs, S. 181.

148 Vgl. Schoppe, Information, S. 52 f.: »Auff das vierdt/ demnach die Menschliche Zusagen und Versicherungen/ nicht anderer gestalt verknipfft werden könden/ als mit dem Religion Frid unnd andern durch die ReichsStänd verglichen Sachen beschehen/ welche mit einem immerwehrenden Ayd bekräftiget/ und aber dieselbige schandlich gebrochen werden/ und noch Täglich gebrochen werden/ wie layder die vilfältige erfahrung bezeugt/ So könde man kein genugsame caution finden/ auff diejenige Fäll/ die sich in künfftig begeben mögen. Dann wo kein zuhalten/ da ist alle Constitution unnd Caution vergebentlich. Und ist zwar verwunderlich/ daß di Correspondierende wöllen/ der aufgerichte Religion Frid solle ewigklich wehren/ da sie doch denselbigen keinen augenblick ungebrochen lassen. Sie wöllen dann eben darumb haben/ daß er Ewig sein solte/ damit sie ewigklich und ungestrafft in dem spolieren fortfahren möchten.«

mehrten sich auch die Zweifel an jenem Ideal, das von den Parteien als Modus und als politisches Ziel mit der Composition gleichgesetzt wurde. Damit verkam das Schlagwort ›Vertrauen‹ nicht nur zur leeren Worthülse, an die auf keiner Seite mehr ernsthaft geglaubt wurde, sondern auch die Beteuerung von ›Vertrauen‹ und ›guter Correspondentz‹ im Rahmen politischer Korrespondenzen verlor ihre Verbindlichkeit stiftende Wirkung. Für die Möglichkeit politischen Vertrauens hatte die Inanspruchnahme von Vertrauen für parteiische Ziele somit fatale Konsequenzen. Der Mainzer Rat Adam Schwind brachte das auf den Punkt: Weil das Ziel der Composition die Herstellung guten Vertrauens sei, sei zuerst zu fragen, ob dieses Ziel realistisch sei. Schwind verneinte das; tatsächlich werde das Misstrauen noch zunehmen, denn Vertrauen sei unmöglich, wenn man zugleich »handtgreiflich« gegen dieses erklärte Ziel des Verfahrens arbeite. Fortgesetzt werde gegen den Religionsfrieden – den Maßstab politischen Vertrauens – verstoßen; was konnte daraus anderes entstehen als Misstrauen und ein durchdringender Zweifel an der Aufrichtigkeit der an Vertrauen orientierten Beteuerungen der Gegenseite?¹⁴⁹

Nicht erst seit dem Reichstag 1613 standen die Compositionsforderungen der Unierten unter dem zersetzenden Verdacht, nicht ernst gemeint zu sein. Hinter der schönen Rhetorik des Friedens verbargen sich, so der Argwohn der Katholiken, letztlich ganz andere Absichten. Wilhelm Ferdinand Efferen wollte den Compositionsplänen in seinem Gutachten »die larven«, d. h. die Maske, abziehen.¹⁵⁰ Und ein kursächsischer Agent in Prag berichtete im Herbst 1616, dass am Kaiserhof die Auffassung kursiere, dass man in Heidelberg die Composition »als ein vorträgliches mittel zu verhinderung der Succession« betreibe. Die Composition werde in einer Weise gefordert, dass die Katholiken dem gar nicht zustimmen könnten, damit letztlich »die gemüter, je lenger je weiter von einhelliger election getrieben werden«.¹⁵¹ Im Lichte dieses Verdachts musste die Composition als ein parteiisches Projekt und die Friedensrhetorik der Unierten als unaufrichtig wahrgenommen werden.

Dass dieser Zweifel stellenweise berechtigt erscheint, ist auch aus heutiger Sicht nicht von der Hand zu weisen; schon Friedrich Hermann Schubert wies mit Blick auf die Pläne und Ziele des kurpfälzischen geheimen Rats Ludwig Camerarius in den Jahren vor dem Dreißigjährigen Krieg darauf hin, dass hier ein befremdendes Nebeneinander von »Bestrebungen, die den Krieg möglich, ja mit der Zeit unausweichlich machten, und dem Wunsch, den Frieden zu erhalten« zu bemerken war.¹⁵² Blickt man genau hin, dann

149 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Fol. 235–248, hier Fol. 243 ff.

150 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen 16, Gutachten Efferens, Fol. 171–180, hier Fol. 172.

151 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 206–209, Bericht des Hans Zeidler aus Prag am 23. Sept. 1616, hier Fol. 207. Vgl. auch Kaspar Schoppe dazu in ders., Lermen Blasen, S. 40 f.: »Daß den Calvinisten nicht ernst sey. Vorspruch: Wer sich mit dem jenigen in ein Composition einlassen wil/ von dem er den wohn hat/ er werde das abgehandelte gewiß nicht halten/ dem ist nit ernst: Dann wem ernst ist/ der hofft er wölle durch die Composition die billichkeit erlangen. Nachspruch: Die Calvinisten/ wöllen sich mit den Catholischen in ein Composition handlung einlassen/ von denen sie den wohn haben/ sie werden das abgehandelte/ gewiß nicht halten. Dann sie bezüchtigen die Catholischen all umb so schriftlich so mündtlich [...] dieselbige lehren und glauben/ man solle den Ketzern trawen und glauben nicht halten. Außspruch: Ergo ist den Calvinisten mit der Composition nicht ernst.«

152 Vgl. Schubert, Camerarius, S. 96 f.

waren es die Unierten selbst, die den Zweifel an ihren Absichten nährten. Der Grund ist die unentschiedene Haltung, die *gleichzeitig* nach Frieden strebte und mit dem Krieg plante. Ein Beispiel ist der Abschied des Nürnberger Korrespondenztages im Februar 1615. Er hielt fest, dass zur Defension der Korrespondierenden »zwey mittel sich an die handt gegeben, nemblich die güte, und eine würckliche gegenverfassung«. ¹⁵³ Statt sich für einen der Wege zu entscheiden oder eine Reihenfolge festzulegen, wurde in Nürnberg beschlossen, »daß solche beede mittel iedoch zugleich und paribus passibus gehen und zu werck gerichtet werden sollten«. ¹⁵⁴ Wenn schon die Unierten keine Entscheidung über ihre Haltung treffen wollten, wie schwer musste es auf der Gegenseite sein, sich von dem Verdacht zu befreien, dass der Friedensrhetorik der Unierten nicht zu trauen war?

Wie tief dieser Verdacht in den Gemütern der Katholiken verwurzelt war, zeigt ein bayerisches Gutachten von Anfang 1614. Dieses Gutachten nahm sich ein Schreiben Christian von Anhalts vor, das dieser im Dezember 1613, nach Ende des Reichstages, an Erzherzog Maximilian gerichtet hatte, um ihn um eine Fortsetzung der in Regensburg begonnenen Compositionsbemühungen zu bitten. In bekannten Tönen bat Anhalt den Erzherzog, Mittel und Wege zur Ausräumung des »zunehmenden mistruens« und zur Wiederherstellung von gutem Vertrauen und Frieden im Reich zu ergreifen. ¹⁵⁵ Das Schreiben, von Maximilian an den Kaiserhof weitergeleitet, hatte für erhebliche Aufregung gesorgt und wurde in der Folge an mehrere kundige Räte zur Begutachtung weitergeschickt, darunter an den bayerischen Rat Dr. Wilhelm Jocher. ¹⁵⁶ Dieser fertigte in den ersten Monaten des Jahres 1614 ein Gutachten über Anhalts Brief an. ¹⁵⁷ Jocher, der erriet, dass das Schreiben von Anhalt stammen müsse, teilte den Inhalt des Schreibens in acht Punkte und las daraus etliche ausgesprochene oder unausgesprochene Vorwürfe an den Kaiserhof heraus. Neben der Ablehnung dieser Vorwürfe bot das Schreiben auch eine ausführliche Ablehnung der Composition in dem Sinne, wie sie von den Unierten gefordert wurde.

Hier entscheidend ist aber vielmehr, wie Jocher mit dem Ton des anhaltischen Schreibens umsprang. Statt die Friedensrhetorik Anhalts zu ignorieren und das Schreiben auf seinen sachlichen Gehalt zu reduzieren, störte sich Jocher erkennbar an dieser Rhetorik und griff sie bewusst auf. Wenn jemand, schrieb er, dieses Schreiben Anhalts lese, der die Geschicke des Reiches nicht kenne, könne der Eindruck entstehen, die Unierten meinten es gut mit dem Reich und trügen an dem »allenthalben geklagten misstrawen« keine Schuld; tatsächlich müsse der Eindruck entstehen, die Schuld liege allein bei

153 Vgl. BayHStA München, Kasten blau 118/2, Fol. 45–61, Abschied des Nürnberger Korrespondenztages, 12. Febr. 1615, hier Fol. 47.

154 Ebd.

155 Das Schreiben ist gedruckt bei Altmann, Reichspolitik, S. 359–363, hier S. 360.

156 Vgl. Altmann, Reichspolitik, S. 137–145, zum Hintergrund. Die Akten in HHStA Wien, RK, Reichstagsakten 92a, unter anderem Kopien des Briefes von Anhalt, der erstellten Gutachten sowie der Antwortkonzepte. Einzelne Kopien auch in HHStA Wien, RK, Religionsakten 31, etwa Jochers Gutachten, Fol. 306 ff.

157 Ebenfalls abgedruckt bei Altmann, Reichspolitik, S. 372–395.

den Katholiken. Jocher lag folglich zunächst daran, zu zeigen, dass dem nicht so war, sondern dass man zwar oft »dergleichen fridliebendte anmuettige wort« gebraucht habe, dass die Reichshandlungen seit dem Wormser Reichstag 1521 aber auswiesen, dass die Protestierenden solche Worte nur gebrauchten, um ihre Ziele zu erreichen.¹⁵⁸ Entlang der Reichsakten wies Jocher nach, dass die Protestierenden ihre wahren Absichten stets unter derlei Worten verborgen hätten. Diese wahren Absichten seien die Erlangung ihres eigenen Vorteils, besonders die Einziehung geistlicher Stifter und anderer katholischer Besitzungen. Katholischerseits habe man – und hier gebrauchte Jocher die Formulierung erkennbar ironisierend – im Reich seit 1521 so lang und so oft »das misstrawen aufgehebt«, dass den Katholischen schier nichts mehr geblieben sei.¹⁵⁹ Davon abgesehen stimmte Jocher Anhalt aber zu, dass im Reich Frieden herrschen müsse, allerdings nicht auf die Weise, wie die Protestierenden bisher den Frieden »practiciert« hätten, sondern mit »aufrichtigen teutschen gemueth, mundt und hertzen«.¹⁶⁰ Wie könne sonst Vertrauen im Reich herrschen, wenn man von den Protestierenden mit schönen Worten bedacht, aber de facto beraubt werde? Sollte Frieden herrschen, so seien solche Praktiken zu unterlassen, falls – und das war der entscheidende Punkt –, falls ihnen das, was sie »mit so eyferigen, scheinenden, schönnen Worten suechen, rechter, warer, teutscher ernst ist«.¹⁶¹ Dies glaubte Jocher freilich nicht. Zugleich erhellen seine Ausführungen, dass das »Vertrawen« nach wie vor als politisches Ideal erhalten mochte, seine Anrufung aber nicht mehr ernst genommen wurde. Es war gerade der Ruf nach Vertrauen, an dem Jocher sich stieß: »Aus welchem dan unschwer zu sechen, das man zwar eisserlich allenthalben nach dem friden, gueten vertrawen, abhelfung der beschwerden rueft und schreit, aber solches nit aus rechtem ernst«.¹⁶² Es entspricht dieser Stimmung, dass auch ein anderes Gutachten über das Schreiben unter dem »schein« der Worte nur »schedliche intentiones« finden konnte.¹⁶³

Der Argwohn und das Misstrauen gegenüber der Friedens- und Vertrauensrhetorik betrafen freilich nicht nur die politische Haltung der Unierten, auch die katholischen Stände standen bei den Unierten zusehends unter Generalverdacht. Auch hier störte man sich an der Tatsache, dass Worte und Taten der Katholiken erkennbar auseinander drifteten, Versprechen und Zusagen scheinbar nicht gehalten wurden und unter der Rhetorik des Friedens der Krieg geplant wurde. Besonders skandalisiert wurde dabei die Tatsache, dass die Katholiken – trotz oftmaligen Bekundens – offenbar kein Interesse an der Composition hatten, dass man sich also offenbar vergebens nach dem »so offt vertrösteten

158 Ebd., S. 373.

159 Ebd., S. 375.

160 Ebd., S. 377.

161 Ebd., S. 379.

162 Ebd., S. 382.

163 Vgl. BayHStA München, Kurbayern, Äußeres Archiv 4260, undatiert und ohne Autor, Fol. 3–10, hier Fol. 3. Es handelt sich vermutlich um das Gutachten des Reichsvicekanzlers Hans Ludwig von Ulm, vgl. den Vermerk in HHStA Wien, RK, Reichstagsakten 92a.

composition tag« sehnte.¹⁶⁴ Schon in Nürnberg, im Februar 1615, zog man daraus den Schluss, dass »man auch guten worten und lähren vertröstungen auß allbereit erlangter erfahrung nicht zutrauen«. ¹⁶⁵ Auch Kursachsen erreichten solche Beschwerden, etwa von Herzog Philipp von Pommern im März 1615, als er einen möglichen Unionsbeitritt rechtfertigte. Er schrieb, dass »etliche Bäpstische Stände gute geschmierte wort geben, auch zu haltung des profan: und Religionfriedens sich statlich erbieten«, dass aber die Erfahrung zur Genüge ausweise, »was darauf zubawen, und wie mit den Jesuwiderischen aequivocationibus und der unchristlichen regul, das man Ketzern keinen glauben zuhalten schuldig, alles eludirt, und unkrefftig gemacht werde«. ¹⁶⁶ Es kommt hinzu, dass man den katholischen Verhandlungsführern kein Vertrauen mehr entgegenbrachte, so wie etwa Ludwig Camerarius den wichtigsten Exponenten der kaiserlichen Politik, Melchior Khlesl, für einen »verschlagenen Machiavellisten« hielt. ¹⁶⁷

Wie enttäuschend die Politik der Katholiken in den Augen der Unierten war und wie tief ihr eigener Zweifel an der katholischen Friedensrhetorik war, zeigt eine Kommunikation zwischen Kurmainz und Kurpfalz. Anfang Februar 1615 waren die beiden Kurfürsten in dem Städtchen Gernsheim zusammengekommen und hatten neben anderen Fragen das Problem der Composition – als Pfälzer Anliegen – und die Frage des Beitrittes zum Kurfürstenverein – ein Mainzer Anliegen – verhandelt. Hinsichtlich der Composition hatte Friedrich V. von der Pfalz in Aussicht gestellt, auf dem bevorstehenden Korrespondenztag der Unierten auf eine Erklärung hinzuwirken, wie und durch welche Mittel die Composition ins Werk zu setzen war; Kurfürst Schweikhard von Mainz hatte versprochen, sich für die Composition auf katholischer Seite einzusetzen, wenn die Korrespondierenden Mittel ersinnen konnten, die den Katholiken annehmlich waren. ¹⁶⁸ Schweikhard tat dies freilich in der später enttäuschten Hoffnung, Pfalz werde im Gegenzug dem Kurfürstenverein beitreten. Das Ergebnis des Nürnberger Korrespondenztages war das am Kaiserhof als scharf empfundene Schreiben der Korrespondierenden vom Februar 1615. Trotz der Tatsache, dass dieses Schreiben konkrete Mittel zur Composition benannte, ignorierte man dies am Kaiserhof und forderte dazu auf, geeignete »media« der Composition zu nennen. ¹⁶⁹ Dies musste auf Seiten der Kurpfälzer zu Irritationen führen, schon Ende Februar erinnerte man Schweikhard von Mainz unter Verweis auf die Gernsheimer Abmachung daran, dass man Wege benannt habe, das Misstrauen im

164 Vgl. BayHStA München, Kasten blau 118/2, Abschied des Nürnberger Korrespondenztages, 12. Febr. 1615, Fol. 45–61, hier Fol. 48.

165 Ebd.

166 Vgl. Herzog Philipp von Pommern an Johann Georg von Sachsen am 31. März 1615, SächsHStA Dresden, Loc. 10215/2, Fol. 129–135, hier Fol. 131.

167 Vgl. BayHStA München, Kasten blau 118/2, Fol. 442–445, Relation des Camerarius über ein Gespräch mit Zacharias Geizkofler, 14. Okt. 1615, hier Fol. 442.

168 Vgl. das Protokoll des Treffens in BayHStA München, Kasten blau 22/7. Schweikhard überschickte Ende Febr. eine Abschrift des Protokolls auch nach Dresden, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10215/2, Fol. 30–43.

169 Vgl. Altmann, Reichspolitik, S. 147.

Reich zu beheben.¹⁷⁰ Als dem Anliegen der Unierten noch immer nicht entsprochen wurde, ein Compositionstag nicht in Aussicht stand und Mainz weiter am Projekt der Sukzession arbeitete – unter Missachtung pfälzischer Rechte, wie man in Heidelberg erfuhr –, musste die Enttäuschung der Unierten groß sein. Noch im Sommer 1616 berief sich der in Dresden anwesende Ludwig Camerarius auf diese Erfahrung, wenn er sich beklagte, dass zwischen ihnen und den Katholiken »dz vortrauen schlecht« sei, »weill ihnen von denselben« – und hier folgte der Verweis auf Gernsheim – »viel guter wort gegeben würde, darauf aber einig effect niemalls, ja vielmehr dz contrarium erfolgete.«¹⁷¹

Auch aus dem Briefwechsel zwischen Khlesl und Geizkofler geht klar hervor, dass die mangelnde Aufrichtigkeit das zentrale Problem der politischen Situation im Reich war. Beide hatten dafür unterschiedliche Erklärungen. Khlesl meinte einmal: »das vil nicht trauen, daran ist der teufel und seine partes.«¹⁷² Ein anderes Mal glaubte er, dass »die religion die natur mutiren« lasse und daraus das Misstrauen resultiere.¹⁷³ Geizkofler kam letztendlich zu einer ähnlichen Einschätzung, wenn er schrieb: »Man muß mit uns teutsch und rund pactieren oder es ist wahrlich alles umbsonst, das ambidextriren und vertröstungen, die ohne effect sein, werden das mißtrauen stärkhen und das übel ärger machen.«¹⁷⁴ Erst dann könne man wieder zum Vertrauen im Reich gelangen, wenn man »die alte deutsche redlichkeit, i.e. constantia dictorum factorumque, wieder aufweckt.«¹⁷⁵ Bei vorigen Kaisern, stimmte auch Khlesl zu, habe man noch treulich handeln können, nunmehr hätten sich aber nicht allein die »tempora und persohnen« geändert, sondern auch die »ingenia und humores«. »Es subtilisiren jetzund nicht allein die doctores, sondern ihre herrn selbst, und ist des scrupulirens kein endt«; die »substantia der hertzen« habe sich verändert.¹⁷⁶

Mit den Beobachtungen dieser beiden Akteure kann man der These Axel Gotthards zustimmen, dass die politische Situation des Reiches vor 1618 von einer Krise der politischen Kommunikation geprägt war.¹⁷⁷ Das betraf aber nicht allein, wie Gotthard konstatiert,

170 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10677/1, Fol. 3–7, Pfalz an Mainz, 28. Febr. 1615 (Kopie), hier Fol. 4: »So viel aber die mittel zue einem solchen bestendigen frieden, unndt zur ufhebung des eingefallenen mißtrauens zuegelangen, betreffen thuet, haben wir aus unserer Räh relation vernommen, das unsere mit Correspondirende Stendt einhellig dafür gehalten, [...] das die Röm.Kay.Mt unser allergnedigster herr das beste und bequembste mittel bey iüngstem Reichstag selbstem ahn handt gegeben, [...] das alle dem Jenigen, so bis daher zue dem beschwerlichen mißtrauen under den Stenden ursach und anlas gegeben haben mag rath geschafft und geholffen werden könne darunder dann Ire Kay.Mt. noch von Nürnberg aus abermahl ersucht und gehorsambst gebetten worden, das sie solch mittel fürderlich zue werck zurichten, unnd also das heylig Reichs gemeine wolffahrt, auch friedt und ruhe dardurch zue befürdern, geruhen wollten.«

171 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 57–69, Protokoll einer Verhandlung mit Ludwig Camerarius in Dresden, hier Fol. 67.

172 Vgl. Khlesl an Geizkofler am 22. Mai 1615, in: Müller, Vermittlungspolitik, S. 671.

173 Vgl. Khlesl an Geizkofler am 5. Juli 1614, ebd., S. 651.

174 Vgl. Geizkofler an Khlesl am 13. März 1616, ebd., S. 688.

175 Vgl. Geizkofler an Khlesl am 2. Aug. 1616, ebd., S. 690.

176 Vgl. Khlesl an Geizkofler am 24. Dez. 1614, ebd., S. 657. Polemischer in Anon., Wolmeinender/ warhaffter Discurs, S. 182: »Darbey dann in acht genommen werden müste/ daß die verfluchten equivocaciones oder zweiffelhafftige betrügliche Reden/ und dergleichen Lehren/ de fide haereticis non servanda, den Ketzern soll man keinen Glauben halten/« nicht statthaben dürften.

177 Vgl. Gotthard, Konfessionskrieg.

einen Wegfall der Foren des Gesprächs – etwa die Reichs-, Reichsdeputations- oder Kurfürstentage –, sondern dies betraf auch einen der wesentlichen Mechanismen der Kommunikation. Dieser funktionierte im Modus ›guter Correspondenz‹ über die Orientierung und Benennung des politischen Ideals ›Vertrawen‹. Die Vereinnahmung dieses Ideals für parteiische Zwecke und die fehlende Bereitschaft, dem gegebenen Wort in der Tat zu entsprechen, entkräftete und zerstörte diese kommunikative Praxis. Dass die Composition nicht nur scheiterte, sondern die Krise des Reiches verstärkte, sie jedenfalls augenfälliger machte, haben einzelne Akteure früh erkannt.¹⁷⁸ Damit soll nicht gesagt werden, dass hier einer der Gründe für den Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges liegt – aber ein Grund dafür, warum der Ausbruch im Moment der Krise nicht mehr deeskaliert werden konnte.

178 So der Mainzer Kurfürst, HHStA Wien, MEA, Reichstagsakten III, Fol. 480–484, eigenhändige Notizen Schweikhards Ende 1616. Der Mainzer verzweifelte vor allem an der Resistenz des Kaiserhofes gegenüber seinen Ratschlägen: »Wo kein vertrawen, Resolution und folg ist nicht zurathen, derhalben Irer Kay May nicht zuhelffen, scheid Straaff Gottes zu sein.« Eigenhändige Notiz, ebd., Fol. 485–487, hier Fol. 487, undatiert.

8. Vertrauen zwischen Praxis und Ideal: Aporien kursächsischer Neutralität

Wie gründlich die Politik des Vertrauens im Reich spätestens nach 1608 desavouiert war, soll abschließend mit Blick auf jenen Reichsstand verdeutlicht werden, der diese Politik bis zum Reichstag 1608 am deutlichsten verfolgt hatte und der entgegen aller warnenden Vorzeichen nach 1608 an diesem Politikstil festhielt. Kursachsen verharnte in der Position der Kaiserstreue und der konfessionellen Neutralität und verstand dies als Orientierung an größtmöglichem Vertrauen im Reich. Auch in der Begründung seiner Entscheidungen wurde Vertrauen nach wie vor in Anspruch genommen. Damit verkannten die kursächsischen Entscheidungsträger zwei Entwicklungen: Einmal hatte sich die politische Situation nach 1608 in einer Weise verändert, die für eine konfessionsneutrale Politik nur noch geringe Spielräume ließ. Zum anderen hatte die Polemik dafür gesorgt, dass ›Vertrauen‹ von einem einheitsstiftenden Ideal zu einem konfessionspolitischen Loyalitätsmechanismus verkommen war. Dies entkräftete die kursächsische Berufung auf ›Vertrauen‹ als konfessionsneutrales Ideal; ›Vertrauen‹ wurde stattdessen in unterschiedlicher argumentativer Zuspitzung genutzt, die politische Haltung Kursachsens zu beeinflussen oder zu diskreditieren. Das spezifische politische Kapital des ›Vertrauens‹ war verspielt, die Praxis konfessioneller Neutralität versagte.¹

1 Die kursächsische Reichspolitik im frühen 17. Jh. ist in vielen Einzelstudien untersucht, eine Synthese steht noch aus. Ältere Arbeiten sind u. a. Dietrich Kohl, Die Politik Kursachsens während des Interregnums und der Kaiserwahl 1612. Nach archivalischen Quellen dargestellt, Diss. Halle-Wittenberg, Halle 1887. Adalbert Wahl, Kursächsische Politik in den Jahren 1614 und 1615, in: NASG 18 (1897), S. 56–65. Gerhard Zeißler, Kursachsens Politik in den letzten Regierungsjahren Christians II. (1608–1611), Diss. Leipzig, Weida 1910. Wichtig sind aus der neueren Literatur vor allem die Arbeiten Axel Gotthards, vgl. ders., ›Politice seint wir bápstisch‹. Kursachsen und der deutsche Protestantismus im frühen 17. Jahrhundert, in: ZHF 20 (1993), S. 275–319, sowie ders., ›Sey ein durchgeend werkh wider die Evangelische‹. Bedrohungsszenarien in lutherischen Ratsstuben, in: Heinz Schilling (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007, S. 209–234. Intensiv mit der kursächsischen Politik beschäftigt hat sich Frank Müller, Kursachsen und der Böhmisches Aufstand 1618–1622, Münster 1997. Vgl. auch ders., Der Absturz vom Grat. Die Niederlage der kursächsischen Deeskalationsstrategie nach dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, in: Winfried Schulze (Hg.), Friedliche Intentionen – kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?, St. Katharinen 2002, S. 52–70.

8.1. Konfessionelle Neutralität I – Zwischen Union und Liga

Der gescheiterte Reichstag 1608 brachte den Anstoß zur Gründung einer protestantischen Union, die 1608 in Auhausen erfolgte.² Von Beginn an war es ein Anliegen der Unierten, Kursachsen als Haupt der lutherischen Partei für das Bündnis zu gewinnen. Doch Christian II. reagierte stets ablehnend auf die Beitrittsgesuche,³ und jene Stände, die mit der politischen Linie Kursachsens verbunden waren – die beiden Landgrafen von Hessen und die sächsischen Herzöge – folgten dem kursächsischen Beispiel. Auch die Versuche der Unierten, Christian von Sachsen im Sommer 1609 von ihrem Standpunkt und ihrem Anliegen – der Restitution Donauwörth – zu überzeugen, verliefen weitgehend ergebnislos.⁴ Immerhin wies Christian einige seiner Räte an, beim Kaiser um Restitution Donauwörth anzuhalten, damit »die sache nicht schwerer gemachet und das hochschedliche mißtrauen, so zwischen den stenden leider allbereit mehr dann zu groß, auch hiedurch ferner nicht vermehret« werde.⁵

2 Eine moderne Geschichte der Union existiert nicht. Vgl. aber Albrecht Ernst / Anton Schindling (Hg.), *Union und Liga 1608/09. Konfessionelle Bündnisse im Reich – Weichenstellung zum Religionskrieg?*, Stuttgart 2010. Daneben Axel Gotthard, *Protestantische ›Union- und katholische ›Liga« – Subsidiäre Strukturelemente oder Alternativenwürfe?*, in: Volker Press (Hg.), *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, München 1995, S. 81–112. Gregor Horstkemper, *Die protestantische Union und der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges. Konfliktverschärfung als Auswirkung der gescheiterten Integration von Bündniszielen und Partikularinteressen*, in: Winfried Schulze (Hg.), *Friedliche Intentionen – kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?*, St. Katharinen 2002, S. 21–51.

3 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7387/2. Am 5. Mai schrieb Joachim Friedrich von Brandenburg an Christian II. von Sachsen und lud ihn ein, sich von der notwendigen Zusammensetzung der evangelischen Fürsten nicht abzusondern (Fol. 6). Christians Antwort war deutlich. Zwar anerkannte er, dass Joachim Friedrich darauf aus war, das »zwischen den Reichs Ständen erregte mißvertrauen« (Fol. 7) aufzuheben. Doch war er der Meinung, dass allein die »repetition des Passauischen Vertrags und Religionfridents« das Reich in Frieden erhalten könne. In dieser Sache wollte Christian stets »lieber den gelindern als den hertern weg unserer löblichen vorfahren exempel nach« (Fol. 7) einschlagen. Daher äußerte er Entrüstung darüber, dass die evangelischen Stände auf dem Regensburger Reichstag in der Frage der Repetition nicht zusammengehalten hatten, sondern »inn solchen mißtrauen« (Fol. 8) vom Reichstag abgezogen waren. Eine Beteiligung an einer Versammlung evangelischer Stände lehnte Christian daher ab. Vgl. zur Politik der Union mit Bezug auf die Erweiterungsbemühungen Gregor Horstkemper, *Zwischen Bündniszielen und Eigeninteressen – Grenzen konfessioneller Solidarität in der protestantischen Union*, in: Friedrich Beiderbeck / Gregor Horstkemper / Winfried Schulze (Hg.), *Dimensionen der europäischen Außenpolitik zur Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*, Berlin 2003, S. 223–246. Horstkemper relativiert den Aspekt der konfessionellen Zusammengehörigkeit innerhalb der Union. Für die Werbung um Beitritt gegenüber Kursachsen spielt dieser Aspekt allerdings eine große Rolle, wenn auch in erkennbarem Zuschnitt auf Sachsen, siehe im Folgenden.

4 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25. Während die Unierten vor ihrer Versammlung in Schwäbisch Hall um die Beachtung der Interessen der Reichsstadt Donauwörth warben (Fol. 9f., 22. Mai 1609), warb Markgraf Christian von Brandenburg für das Projekt der Union durch eine Gesandtschaft an Kurfürst Christian (Fol. 1–6, Instruktion vom 20. Juni 1609). Christian II. antwortete auf alle Punkte hinhaltend (vgl. Fol. 7 und Fol. 14–19, Antworten vom 25. und vom 30. Juni 1609). Die Donauwörther Sache bedürfe »nachdenkens, guten rhats und fürsichtigkeit« (Fol. 14); was die Union betraf, so redete er sich darauf hinaus, zu wenig vom Projekt der Union zu wissen, um sich in diese Angelegenheit resolvieren zu können; er wisse nicht »worin dieselbige in ihrem buchstaben gerichtet sei« (Fol. 15). Freilich half es auch nichts, wenn Markgraf Christian von Brandenburg dem Kurfürsten von Sachsen wenig später die »Capita Unionis« übersandte, vgl. ebd., Fol. 33, 7. Juli 1609.

5 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Christian II. an die Räte Gerstenberger und Gödelmann am 30. Juni 1609, Fol. 23–25, hier Fol. 24. Dazu Zeißler, *Politik*, S. 29–37.

Als sich Johann Sigismund von Brandenburg und Landgraf Moritz von Hessen-Kassel im Herbst 1609 zum Eintritt in die Union entschlossen, versuchten auch sie, das erbverbrüderete Kursachsen für das Projekt zu gewinnen, stießen jedoch auf taube Ohren. Landgraf Moritz befand es immerhin für notwendig, seinen Entschluss gegenüber Christian II. zu rechtfertigen. Dem Kurfürsten sei unverborgen, schrieb er Ende 1609, dass sich etliche protestantische Stände »zu mehrer erhaltung unndt vortsetzung gutter correspondentz, auch handhabung unndt versicherung alles friedlichen wesens« in eine Union begeben hätten.⁶ Nach reiflicher Überlegung und der Vergewisserung, dass die Union nicht gegen den Kaiser oder Sachsen gerichtet war, habe sich Moritz entschlossen, der Union beizutreten, weil »bey diesen schwürigen unndt mißlichen Zeiten gutter vertrawlicher correspondentz unndt zusammensetzung aller meist aber under den Evangelischen Ständen hochvonnötten« sei.⁷ Trotzdem wolle Moritz Christian des bisherigen Vertrauens und der Verbrüderung wegen versichern, dass er sich zukünftig »aller guten affection, correspondentz unndt freundschaft unndt deren vertrawlicher continuation unndt beharrung freundlich getrösten unndt versehen« wolle.⁸

Während dieser hessische Beitritt zur Union in Dresden eher sachlich zur Kenntnis genommen wurde, führte er unter den Ständen der Union zu Euphorie. Daher starteten die Unierten Anfang 1610 in Schwäbisch Hall einen neuen Versuch, Kursachsen zu überzeugen. Im Januar schrieben die versammelten Unierten nach Dresden und wiesen auf das zentrale evangelische Gravamen – Donauwörth – hin. Neben der Bitte, in dieser Angelegenheit alle Möglichkeiten zugunsten der bedrängten Reichsstadt auszuschöpfen, erging nochmals die Einladung zur Union, die, so betonten die Unierten, zur Defension der Evangelischen, nicht gegen Kaiser, Reich und Religionsfrieden errichtet worden sei.⁹ Die Antwort erfolgte im März 1610. Christian schrieb, dass seine Antwort »aus treuem aufrichtigem deuzschen hertzen« komme.¹⁰ Er habe versucht, beim Kaiser für Donauwörth einzutreten, doch müsse man dabei auf die kaiserliche Justiz bauen. Den Unionsbeitritt wies Christian weit von sich. Er anerkannte den Zweck der Union, wies aber darauf hin, dass »itzo gemelte fines hierdurch nicht erlanget« worden seien.¹¹ Donauwörth sei dadurch nicht geholfen worden, »und hat diese Union dem Evangelischen wesen die gefar nicht benommen, sondern in viel wege vormehret.«¹² Angesichts der fragwürdigen Ziele der Union könne er sich nicht zum Beitritt entschließen,¹³ im Gegenteil wies er

6 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 67–69, Moritz von Hessen an Christian von Sachsen am 23. Dez. 1609, hier Fol. 67.

7 Vgl. ebd., Fol. 68.

8 Vgl. ebd., Fol. 69.

9 Vgl. ebd., Fol. 129–132, die Unierten an Christian von Sachsen, 30. Jan. 1610.

10 Vgl. ebd., Fol. 153–166, 8. März 1610 (Konzept), hier Fol. 153.

11 Vgl. ebd., Fol. 162.

12 Vgl. ebd., Fol. 163.

13 Vgl. ebd., Fol. 163: »Vor uns haben wir gar grosse wichtige ursachen warumb wir uns inn solche Union nicht lasen können, dann ob man gleich mit vielen wortten caviren unndt sich verwaren wollen, das es weder die k. May. noch einigen Stand zu offendiren gemeinet, So ist doch augenscheinlich, das diese Union uff sonderbare respectus gerichtet, und deroselben ganze Intention allein dahin gehet, den Kay. Decretis nicht zu pariren.«

auf das Gegenprojekt einer katholischen Liga hin, die 1609 gegründet und durch die evangelische Union ermuntert worden sei. Er ging so weit, den Katholiken ihre Liga nicht verdenken zu können, denn »solches weist sie die Natur«!¹⁴ Mit Nachdruck und unter Verweis auf den Schmalkaldischen Krieg wies er darauf hin, dass aus solchen Unionen nichts Gutes erfolgen könne. Der Religionsfrieden sei das Maß politischen Verhaltens im Reich und wechselseitige Verpflichtung der Stände im Reich dürfe sich nicht aus einer konfessionell orientierten Union ergeben, sondern aus traditionellen und hergekommenen Verbindungen der Stände unter sich und gegenüber dem Kaiser. Der Union erteilte Christian eine klare Absage, indem er sein Vertrauen auf das Reich und auf Gott zum Ausdruck brachte:

Vor uns bedenken wir, das wir der key. Mt. vermöge der Kay. Capitulation, dem Churf. Collegio in der geschwornen Vorein, gesambten Stenden beeder Religion inhalts des Religion und prophan Fridens, unsern [...] benachtbarten aber mit sonderbarer Erbeinigung und Verträge, allenthalben *reciproce verpflichtet und verwant* sein, dieselbe sind wir zuförderst gegen der key. Mt. als u. hochst. Obrigkeit, gegen E. Ld. auch und die gesambten Stende des heiligen Reichs beeder Religion underth., treulich und gnedig zu observiren gemeinet, und uns an solchen *Vinculis Imperii & familie* dismahl begnügen zulaßen. *Der gewißen zuvorsicht*, Gott der Almechtige werde das heilige Reich [...] gnedigst und väterlichen erhalten.¹⁵

So deutlich die Dresdner Abfuhr in der Unionsfrage war, noch ein weiteres Mal unternahmen die Unierten einen konzentrierten Versuch, Kursachsen zu überzeugen. Im März 1610 reiste Markgraf Georg Friedrich von Baden im Auftrag der Union zunächst zu Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt und den Herzögen Johann Ernst von Sachsen-Eisenach und Johann Casimir von Sachsen-Coburg, um sie von einem Beitritt zu überzeugen. Alle Antworten, die Georg Friedrich erhielt, liefen darauf hinaus, dass man sich zu einem Beitritt entschließen könne, wenn Kursachsen für das Projekt gewonnen sei. Folgerichtig reiste Georg Friedrich nach Dresden, um eine persönliche Werbung bei Christian II. abzulegen.¹⁶ Seine Instruktion für diese Werbung versuchte, die bislang geäußerten Dresdner Bedenken zu antizipieren, um den Dresdnern die Argumente für einen Nicht-Beitritt zu nehmen. Dabei zeigt sich, dass den Unierten das kursächsische Argument, die Unionen führten lediglich zu Misstrauen im Reich, hinreichend bekannt war. In der Tat hatte man sich seitens der Union auf dieses Argument gezielt vorbereitet und nutzte in der Instruktion eine Argumentationslinie, die kurz zuvor vom Kurpfälzer Rat Michael Löffenius im Rahmen einer protestantischen Argumentationshilfe verfasst

14 Vgl. ebd., Fol. 163 f.: »Daß nun die Catholischen ihre sache dabei inn acht haben, und sich herwieder so wohl sie können, gefast machen, Solches weist sie die Natur und können deßenn mit fugen nit verdacht werden, Weil sie den anfang nit gemachet, Sondern durch diese Union darzu verursacht und aufgemuntert worden«.

15 Vgl. ebd., Fol. 165 f., Hervorhebungen H.Z.

16 Vgl. zur Reise Georg Friedrichs Zeißler, Politik, S. 73–79. Vgl. auch SächsHStA Dresden, Loc. 10735/22.

und in den Druck gebracht worden war.¹⁷ Vertrauen und Misstrauen waren daher Anfang April prominente Gegenstände der Verhandlung zwischen Georg Friedrich auf der einen, Christian II., seinem jüngeren Bruder Johann Georg und den kursächsischen Räten auf der anderen Seite.

Georg Friedrich betonte nicht nur den Bruch des Religionsfriedens durch die Katholiken, sondern malte auch etliche Schreckgespenster an die Wand, unter anderem die Parteilichkeit der kaiserlichen Jurisdiktion, den schlechten Einfluss des Papstes und der Jesuiten im Reich und die Unzuverlässigkeit katholischer Zusagen gegenüber Lutheranern: So gäben die Katholiken vor, Lutheranern sei ›Trauen und Glauben‹ nicht zu halten, ja, mit dem Türken sei leichter Frieden zu schließen als mit den Lutheranern.¹⁸ Großen Wert legte der Markgraf darauf, dass die Union ein lutherisches Projekt war, nur aus der Not heraus habe man calvinistische Stände hinzugezogen.¹⁹ Er ging so weit, Kursachsen ein Direktorium in der Union anzubieten, und lobte den Fleiß, den Kursachsen bislang gegenüber dem Frieden im Reich an den Tag gelegt hatte,²⁰ betonte andererseits aber auch den Nutzen der Union, durch die man bei diesen Zeitläuften immerhin erreichen könne, »das ein schwertt das andere in der scheiden behaltten« werde.²¹ Vom Jülicher Erbfolgestreit und von der Donauwörther Sache konnte der Markgraf nicht »sine commotione« sprechen: Die kaiserliche Politik sei in beiden Fällen parteiisch und müsse aufrechten Protestanten suspekt sein.²²

Nach dem Vortrag des Markgrafen erbat sich Christian II. ein Memorial über das Vorgebrachte und ließ am Folgetag seine Antwort vortragen. Darin beschwor er die »Harmonia« des Heiligen Römischen Reiches und brachte sein Bedauern darüber zum Ausdruck, dass diese »Harmonia« – die »in dem Religion und prophanfrieden« bestehe – »nunmehr gar in eine dissonantiam degeneriren undt gedeien wollte«.²³ Man bestehe in Dresden auf der Verpflichtung der Stände zum Gehorsam gegenüber dem Kaiser; zwar

17 Vgl. Kap. 5.3. Dass Löffenius oft für das Verfassen grundsätzlicher Memoriale herangezogen wurde, belegt eine Bemerkung aus dem Herbst 1609. Christian v. Anhalt schrieb am 25.11. über die Beitrittsverhandlungen mit den evangelischen Ständen: »Diweil auch in gedachtem EL ausschreiben der handlung mit Chur Sachsen meldung geschehen, als hat herr Doct. Löffenius seine gedancken so wol in puncto Unionis, als in der Gülchischen sachen ufgesazt, So wir EL hierbey freundlich zukommen lassen«. Vgl. BayHStA München, Kasten blau 116/2a, Tomus Quartus Acta Unions, Fol. 353.

18 Vgl. das Protokoll der Verhandlung in SächsHStA Dresden, Loc. 8804/3, Fol. 208–225, hier Fol. 209: »palam audiri voces illas Lutheranos esse haereticos; indignos, quibuscum fiat pacificatio, facilius iniri posse pacem cum Turcam quam cum Lutheranos, quibus ut haereticis non sit servanda fides, etamsi jurato promissa«. Eine Paraphrase der Verhandlung gibt Zeißler, Politik, S. 73–77.

19 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8804/3, Fol. 208–225, hier Fol. 210: »Darum allem herzukommen, haben sich anfangs etzliche Lutheraner naher zusam gethan, undt in eine union gelaßen, weil sie aber befunden das sie dem werck zu schwach, haben sie auch etzliche Calvinischer Religion zu sich ziehen müßen. [...] Invitant igitur etiam Domum Saxoniam ad idem foedus«.

20 »Augustanam confessionem et pacem religionis esse beneficium domus Saxonica.« Ebd., Fol. 211. Die Entscheidung des Kurfürsten in der Frage der Union war nach der dramatisierten Darstellung des Markgrafen eine Frage über Krieg und Frieden im Reich. Ebd.

21 Vgl. ebd., Fol. 211.

22 Vgl. ebd., Fol. 212.

23 Vgl. ebd., Fol. 213.

kenne man die geäußerten Gravamina beider Seiten betreffend den Religionsfrieden, halte aber daran fest, dass sie durch friedliche Mittel beigelegt werden könnten, ohne »deshalben das gantze Reich über ein hauffen zuwerffen«. ²⁴ Schließlich kam Schönberg auf das vorgebrachte Vertrauensproblem zu sprechen:

Es habenn aber I. Chur. und F. G. mitt betrübtem gemütt angehörrett, das I. f. G. vorbrachtt es were den Catholischen nichts zu vertragen, denn sie sagten ohne scham, Lutheranos esse haereticos, quibus non sit servanda fides: Facilius cum Turca posse pacem iniri quam cum Lutheranos: Solche bücher wirdt gedruckt cum privilegio, und den vornembsten Catholicis dediciret, Sey deswegen unmöglich einn weg zufinden, dadurch man vor den Catholischen gesichertt, wenn sie es gleich mit vielen Eydenn beschweren und was dergleichen mehr. Dann wo I. F. G. und die Unirten der endtlichen meinung wehren, das mitt den Catholischen kein friedt zu halltenn, oder man deßen vor ihnnn versichert sein köntte so wehre man schon in extremis unnd die Rechnung leichtlich zu machenn das ein oder die andere party endlich würde drauf gehen müßenn, was das für gefahr, unnd weitleufftigkeit auf sich habe, sey leicht zuermeßen. ²⁵

In Entgegnung der markgräflichen Aufforderung zum Misstrauen brachte die Dresdner Seite nochmals ausdrücklich ihr Vertrauen zu Kaiser, Reich und Katholiken zum Ausdruck. Man wisse von den Diskursen der Jesuiten, doch gebe man darauf keine Achtung. Der Kurfürst könne »mitt warheit sagen«, dass er diese Maximen niemals aus dem Mund der Stände gehört habe, mit denen der Religionsfrieden aufgerichtet worden sei. Im Gegenteil könne er gerne belegen, »das sich die vornembsten Catholischen Häupter zur eigentlichen observantz des Religionsfrieden zur renovation unndt assecuration deßelben, zum allerhöchsten ahnerbietenn, darumb haben I.Chur. undt F.G. kein ursach, in die Catholischen Stände ein solch mißtrawenn zusetzenn«. ²⁶ Man dürfe sich von solchen Diskursen nicht irre machen lassen, sondern müsse in festem Vertrauen zum Kaiser und den katholischen Ständen verharren. ²⁷ Was die Union anbelangte, brachte Schönberg sieben Gründe vor, warum man nicht beitreten könne; auch hier wurde der Religionsfrieden aufgerufen. Das Wohl der evangelischen Religion sei mit der Union nicht zu erhalten; man habe »nichts mehr ausgerichtt«, als dass die Katholiken

²⁴ Vgl. ebd., Fol. 214.

²⁵ Vgl. ebd., Fol. 214.

²⁶ Vgl. ebd., Fol. 215: »I. Chur. und F. G. sey nicht unbewust das die Jesuiter nicht allein, sondern auch etzliche anders Theils viel scharffer schrifftten, unnd reden gegen einander gebrauchten, were gutt das es von beiddenn Theilenn nachbliebe, es achten aber I.Chur. undt F.G. nichts so hoch, weil es bey den Disputatoribus unndt discurrennten nichtt stünde, der Sachenn ausschlag zu geben. So viel aber die Catholischen Stände anlanget, mitt den man den Religionfrieden aufgericht, könne I.Churf.G. mitt warheit sagen, das sie dergleichen leichtfertige redenn von keinem iemals gehörtt, noch verstanden haben, sondernn köntte im nothfall in continenti belegen und darthun, das sich die vornembsten Catholischen Häupter zur eigentlichen observantz des Religionsfrieden zur renovation unndt assecuration deßelben, zum allerhöchsten ahnerbietenn, darumb haben I.Chur. undt F.G. kein ursach, in die Catholischen Stände ein solch mißtrawenn zusetzenn, bevoraus, weil sie bißhero nicht erfahren, das ein Catholischer Stand einigen Evangelischen auch under den Unirten mitt der Thatt beleidiget, oder denselben der Religion halber ahngefochten, beleidiget, noch etwas zuwider gehandeltt hetten.«

²⁷ Vgl. ebd., Fol. 216: »die discurrennten und schuldisputanten sich nichtt irre machen, oder zu so gefehrllichem mißtrawen verleiten laßen, sondern zufforderst der Keys.May. und andern Catholischen Chur. F. und Ständen, alß gebohrnen Deutschen so viel ehr und gewißer zutrauenn, das sie wieder so hochbeteuerte undt geschworne handlung wieder die Evangelischen nichts gefehrlichs vorhaben werden.«

»aufgemerkt, ihrer sachen auch nachzudenken«.²⁸ Nicht in kursächsischer Hand liege also die Frage von Krieg und Frieden, sondern in den Händen jener, die zu den Waffen griffen.²⁹ Trotz dieser Ablehnung versicherte Christian den Unierten seine Freundschaft. Gleichzeitig verbat er es sich, dem Kaiser in der Jülicher und der Donauwörther Frage Parteilichkeit und Unzuverlässigkeit vorzuwerfen: Es »erbieten sich I. Kay. M. einem ieden Theil unparteyisch Recht zuvertheilen, darumb können und sollen I. F. G. in die Kays. May. deshalb kein mißtrauen setzen«.³⁰

Unverrichteter Dinge musste Georg Friedrich aus Dresden abreisen. Kursachsen war für die Union nicht zu gewinnen. Während Kursachsen sich beeilte, die ihm zugeneigten Stände von der Entscheidung in Kenntnis zu setzen und in ihrem Entschluss gegen die Union zu bestärken,³¹ verursachte das Ergebnis bei den Unierten Enttäuschung, verbunden mit der Hoffnung, zumindest die Ernestiner für die Union gewinnen zu können.³² War diese Gesandtschaft auch nicht die letzte Beitrittswerbung der Union, so waren mit ihr die grundsätzlichen, sich fortan wiederholenden Argumente bereits ausgetauscht.

Es kennzeichnet den schwindenden Spielraum der kursächsischen Politik, dass nicht allein die Union um kursächsische Beteiligung warb, sondern dass auch die katholische Liga an einem Beitritt Kursachsens interessiert war. Befand sich Kursachsen als neutrale Partei zwischen zwei konfessionellen Blöcken deswegen ohnehin in prekärer Lage, entzogen die beiderseits vorgebrachten Argumentationen für einen Beitritt zu einem der konfessionellen Lager der kursächsischen Regierung schnell die Handlungsoptionen: Die konfessionsneutrale Entscheidung war mit einem immer größer werdenden Rechtfertigungsaufwand verbunden.

²⁸ Vgl. ebd., Fol. 218.

²⁹ Vgl. ebd., Fol. 220: »so haben sie [die Unierten, H.Z.] des friedens selbst in handen, der beruhett in dem einigen wortt paritio«.

³⁰ Vgl. ebd., Fol. 219, vgl. auch zuvor, Fol. 218 f.: »Das aber I. K. M. sollten part sein, dorin müßen I. Churfl. G. berichten, das sie I. K. M. in den Verdacht nicht haben, denn ob man wohl vor deßen allerhandt suspiciones I. Churfl. G. auch einbilden, undt vorgeben wollen, wie einer diß der ander jhenes geredet, so haben doch die k. May. auff I. Churfl. G. sonderbahres ausführlichs memorial unndt erinnern, sich nunmehr in offenen Truck dermaßen resolvirt, das I. Churfl. G. doran allenthalb gutte satisfaction geschehen«.

³¹ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8804/3, Fol. 298–300, Kurfürst Christian an Herzog Johann Casimir von Sachsen-Coburg, 10. April 1610. Die Dresdner Regierung informierte Johann Casimir von ihrem Entschluss, der Union fernzubleiben und forderte ihn auf, keine Kriegswerbungen zu gestatten, denn »wann wir aber in der neutralitet bleiben, wie bißhero geschehen, so werden beide theil nicht ursache haben, uns oder unser Land und Leut zu belestigen.« (Fol. 299) Auch das Vertrauen auf Kaiser und Religionsfrieden adressierte die Dresdner Regierung ausdrücklich: »Und es sich gleich ihr Kay. May so wol die Catholischen Chur. Fürsten und Stende münd- und schriftlich erklaren, auch höchlich beteuern, das sie uns zubeleidigen nicht gemeint, sondern beneben uns den Religionfried steiff und fest zuhalten, zu renoviren und caviren bereit, So will es doch niemands hören noch glauben, viel weniger einiger gutherzigen friedliebenden erinnern stadt geben, Inmaßen wir unlangst selbst hören müßen, es were unmöglich einig mittel zu finden, dardurch die Evangelischen vor den Catholischen gesichert, daraus leicht abzunehmen, das man schon albereit auf das eußerste geseht habe.« (Ebd., Fol. 298)

³² Vgl. das Material in BayHStA München, Kasten blau 116/3a, Tomus Septimus Actorum Unionis de anno 1610, das neben dem Bericht des Markgrafen über seine Gesandtschaft auch weitere Kommunikation mit Herzog Johann Casimir von Sachsen-Coburg enthält, der der Union stärker zuneigte als Kurfürst Christian.

Die katholische Union wurde im Sommer 1609 in München auf Betreiben des Herzogs Maximilians I. als Reaktion auf die Gründung der protestantischen Union ins Leben gerufen und in der Folge organisatorisch mit zwei Direktorien versehen, von denen eines Maximilian ausübte, während das zweite Direktorium durch den Mainzer Erzbischof vertreten wurde.³³ Auch in der Liga gab es früh Stimmen, die auf die Einbeziehung Kursachsens hinwirkten, wobei dies vor allem auf Mainzer Initiativen zurückging. Schweikhard von Mainz war daran gelegen, dem Bund einen überkonfessionellen, reichstreuen Zug zu geben.³⁴ Tatsächlich zeigte sich Christian II. gegenüber der Liga offener als gegenüber der Union. Im September 1610 besuchte Schweikhard Dresden und lotete die Bereitschaft zur Beteiligung an der Liga aus.³⁵ Dem war ein Briefwechsel vorausgegangen, in dem Christian Gesprächsbereitschaft hatte durchblicken lassen, die Abschrift eines »Concept Unionis« hatte er von Schweikhard bereits in Prag erhalten.³⁶ Christian hatte anschließend in einem Brief vom 4. September angezeigt, dass er an den Umtrieben der Union keinen Gefallen trage und es den Katholiken nicht verdenken könne, wenn sie sich in eine defensive »gegenverfassung« begäben.³⁷ Für seinen Teil betonte er, dass der Religionsfriede und der Kurfürstenverein – die er »zuhalten geschworen und versprochen« – den Maßstab seiner Politik bildeten.³⁸

Es wurde in der Forschung bereits herausgearbeitet, woher die Offenheit Kursachsens gegenüber dem Werben der Liga rührte: Der Maßstab kursächsischer Interessen war um 1609 nicht die reichstreue und konfessionsneutrale Berufung auf den Religionsfrieden, sondern die seit 1609 in Frage stehende Erbfolge in den Herzogtümern Jülich, Kleve und Berg.³⁹ Zusammen mit den ernestinischen Herzögen konnte Kursachsen einen Anspruch auf die Erbfolge geltend machen.⁴⁰ Da man dies in Dresden erst spät realisiert

33 Grundlegend zur Geschichte der Liga Neuer-Landfried, Liga. Die Ligapolitik des Mainzer Kurfürsten schildert Willy Burger, Die Ligapolitik des Mainzer Churfürsten Johann Schweikhard von Cronberg in den Jahren 1604–1613, Leipzig 1908, sowie ausführlicher Litzenburger, Kurfürst. Die Ligapolitik des Herzogs von Bayern ist detailliert aufgearbeitet bei Altmann, Reichspolitik.

34 Vgl. Zeißler, Politik, S. 91f., sowie Litzenburger, Kurfürst, S. 245ff.

35 Vgl. das Protokoll der Dresdner Zusammenkunft und die eigenhändigen Notizen des Kurfürsten Schweikhard über seine Werbung und seine Aufnahme in Dresden in HHStA Wien, MEA, Korrespondenz 1.

36 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen II, unfoliert: »Concept Unionis so Iren Churf. G. zu Sachsen zu Prag übergeben worden«.

37 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 232, Christian an die Kurfürsten von Mainz und Köln am 4. Sept. 1610: »Nun wissen sich E. LL. zuerinnern, dz wir uns ezliche evangelischer Stende aufgerichteten Union und dahero fließende und in den Stifften vorgenommene attentata niemals gefallen laßen, können auch bey uns nicht ermeßen, das jemand sey, der zu haltung des religion und prophanfriedens lust und liebe treget welcher solche thathandlung approbiren und gutheissen werde, derohalben dann weder E. LL. noch andere friedfertige stende zuverdencken, wann sie sich rebus sic stantibus in gegenverfassung« begäben.

38 Ebd.

39 Vgl. Zeißler, Politik, sowie besonders pointiert Gotthard, Kursachsen.

40 Der Jülicher Erbfolgestreit ist eine komplexe Krise, weil sie eine internationale Dimension hatte und auch in recht lokale Vorgänge wie den Bruderstreit oder die Konfrontation des Kaisers mit den böhmischen Ständen, wie auch in die bislang friedliche Nachbarschaft Kursachsens zu Kurbrandenburg eine neue Dynamik brachte. Eine moderne Geschichte dieser Krise steht noch aus. Vgl. aber Heinz Ollman-Kösling, Der Erbfolgestreit um Jülich-Kleve (1609–1614). Ein Vorspiel zum Dreißigjährigen Krieg, Regensburg 1996. Alison D. Anderson, On the Verge of War. International Relations and the Jülich-Kleve Succession Crises (1609–1614), Boston 1999.

hatte, waren die Jülicher Lande längst durch die Pfalz-Neuburg und Brandenburg besetzt worden, die ebenfalls Erbensprüche reklamierten, sich mit der Besetzung jedoch dem kaiserlichen Vorrecht im Falle des Lehensheimfalles widersetzt hatten.

In der Folge versuchte Kursachsen, seine Ansprüche auf dem Verhandlungsweg und im Vertrauen auf den Kaiser durchzusetzen. Im Verlauf des Jahres 1610 führte die Erbfolgefrage jedoch an den Rand eines offenen Krieges zwischen dem Kaiser und den possidierenden Fürsten, wobei die kaiserliche Politik Rückhalt von Seiten der Liga in Anspruch nahm, die evangelischen Fürsten dagegen die Union für ihre Zwecke mobilisierten. Die Herzogtümer am Niederrhein standen unvermittelt im Fokus aller Aufmerksamkeit, »die Lande« waren, wie Georg Friedrich von Baden es ausdrückte, plötzlich »der Schlüssel zu deutschlandt«. ⁴¹ Gotthard hat herausgearbeitet, dass sich die kursächsische Annäherung an die Liga aus der Hoffnung speiste, mit Hilfe der Liga die Erbensprüche notfalls militärisch geltend machen zu können. ⁴² Deutlich wird das im Umfeld der sogenannten Kölner Traktation vom Sommer 1610. ⁴³ Die Kölner Zusammenkunft führte zu einem klaren Politikwechsel in Dresden. Hatte man Anfang 1610 noch beschlossen, auf die Autorität des Kaisers »voll und ganz zu vertrauen, zu verharren und durch keinerlei Einwendungen anderer sich beirren zu lassen«, ⁴⁴ bemerkte man im Verlauf der Traktation, dass die kaiserliche Autorität nicht ausreichen würde, um den Anspruch auf die Erbfolge durchzusetzen. Da half es wenig, wenn Sachsen mit den Herzogtümern belehnt worden war, der Kaiserhof jedoch nicht in der Lage oder willens war, die Belehnung in tatsächlichen Besitz zu verwandeln. Die Dresdner Regierung wurde daher vom sächsisch-coburgischen Herzog Johann Casimir und von den nach Köln gesandten Räten immer dringlicher zur Aufgabe der Neutralität gedrängt.

Noch in Christians Instruktion für die Kölner Traktation wurde angemerkt, dass »I. Kay. Mai als ein unparteyischer Richter bishero procedirt« habe, weshalb man auch fortan auf die kaiserliche Unparteilichkeit vertrauen werde, ⁴⁵ schließlich habe sich der Kaiser erboten, die augenblicklich durch Erzherzog Leopold besetzte Festung Jülich »zu auffhebung alles ungleichen argwohns und verdachts« zugunsten eines Hauptmanns zu räumen, »wieder die man keinen verdachts der interesse zu praetendiren«. ⁴⁶ Dennoch wies Christian seine Räte an, »sich biß auf andere bei der hand habende mittel Neutral zuerzaigen«. ⁴⁷ Für die nach Köln gesandten Räte wie für den eigens angereisten Herzog Johann Casimir von Sachsen-Coburg ⁴⁸ stellte sich die Sache tatsächlich schnell anders

⁴¹ Vgl. das Protokoll der Dresdner Verhandlung um den Unionsbeitritt vom 1. und 2. April 1610, SächsHStA Dresden, Loc. 8804/3, Fol. 208–225, hier Fol. 212.

⁴² Vgl. Gotthard, Kursachsen.

⁴³ Vgl. zur Kölner Traktation mit besonderer Berücksichtigung Kursachsens Zeißler, Politik, S. 45–56.

⁴⁴ Zitiert nach Zeißler, Politik, S. 43.

⁴⁵ Vgl. die Instruktion in SächsHStA Dresden, Loc. 8805/4, Fol. 289–303, 29. Juli 1610, hier Fol. 292.

⁴⁶ Vgl. ebd., Fol. 179, Schreiben des Kaisers vom 2. Aug. 1610.

⁴⁷ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8806/1, Fol. 264–267, hier Fol. 265, Christian an die Räte am 27. Sept. 1610.

⁴⁸ Johann Casimir hatte auf die »persönliche gegenwardt eines herzogen zu Sachssen« bestanden, da es ein »sönderliches ansehen gewinnen, gutt vertrauen und bewegung würken« würde. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8806/1, Fol. 70–75, hier Fol. 72, Johann Casimir und Johann Ernst von Sachsen-Eisenach an Kurfürst Christian, 23. Aug. 1610.

dar, als man in Dresden gehofft hatte. Im September war die Festung Jülich von den Possidierenden erobert worden, in Köln dagegen achtete man die sächsischen Ansprüche auf das Erbe mit Geringschätzung und Spott, zugleich war man zu keinen Zugeständnissen gegenüber den kaiserlichen Kommissaren oder den sächsischen Verhandlungsführern bereit. Begleitet von den Klagen der sächsischen Räte in Köln mussten sich die Verhandlungen Ende Oktober daher ergebnislos zerschlagen, doch im Lichte dieser unvoreilhaftigen Entwicklungen drangen die sächsischen Herzöge gegenüber Kurfürst Christian auf eine Aufgabe der neutralen Position. In dieser Situation, so argumentierte ein sächsisches Memorial, sei »bey solcher neutralitet [...] das haus Sachßen fast bloß«, auch die Erbverbrüderung mit Kurbrandenburg sei ja zerrüttet, deshalb sei »uff die andern zugethanen heuser, wenig oder gar nichts zuverlässen«. ⁴⁹ Die sächsische Position der Neutralität sei nicht mehr haltbar: »Ob nun rebus sic stantibus et permanentibus zu rathen, allso gar wehrloß und neutrall zu sitzen, Solches willwohl zu bedenken sein.« ⁵⁰ Sachsen müsse sich rüsten und sein Recht mit Waffengewalt durchsetzen.

In nicht weniger dunklen Farben malten die kursächsischen Räte in Köln die Situation, schon erörterte man, was zu tun war, wenn die Traktation scheitern würde. ⁵¹ Am 20. September schrieben die Kölner Räte, man werde »erst brauchen« müssen oder die Jülicher Lande gänzlich »fahren lassen, welches dem Hauß Saxen ein ewigen schandfleck geben würde.« ⁵² In aller Deutlichkeit erörterten sie Maßnahmen, wie Sachsen in den Besitz Jülichs gelangen konnte, und an dieser Stelle fiel der vielzitierte, in der Tat entlarvende Satz: »Eß ist auch die gelegenheit mit der Catolischen Liga und ihrem Kriegsvolck nicht aushanden zulaßen, ob man gleich sagt, wir werden Bäpstisch, ist nichts daran gelegen, und vordeßen mehr gescheen, politice seint wir Bäpstisch, soviel den Religionfrieden belanget, der ist pragmatica sanctio et unicum vinculum conservandae pacis in Germania.« ⁵³ Die Einsicht, dass die neutrale Position nicht zu halten war und eine Annäherung an die Liga der vielversprechendere Weg war, brach sich Ende September auch in Dresden Bahn. ⁵⁴

⁴⁹ Vgl. das »Memorial: trewer und wohlmeinender zusammen getragener ungefährlicher erinnerunge, bey itzigem Gülchischen wesens und gemeinen Reichs sorgsamem zustandt« aus sächsischer Hand in SächsHStA Dresden, Loc. 8806/1, Fol. 362–366, hier Fol. 362.

⁵⁰ Vgl. ebd., Fol. 363.

⁵¹ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8806/2, Fol. 32–38.

⁵² Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8806/2, Fol. 60–63, die Kölner Räte an die Dresdner Räte am 20. Sept. 1610. Die Kölner Räte wurden drastisch: »Wollten auch vor unser person lieber todt sein, als mit solchem schimpff unsere Rathsstelle bedienen, nicht zweifelnde Ihr werdet disfals mit uns einig sein.« Ebd., Fol. 60.

⁵³ Vgl. ebd., Fol. 61.

⁵⁴ Vgl. den Brief Kurfürst Christians an die sächsischen Herzöge vom 28. Sept. 1610, SächsHStA Dresden, Loc. 8806/1, Fol. 398–403, hier Fol. 402: »Was sonsten die große wichtige frage, ob nemlich dz haus Sachßen wie bißhero alß auch forthin neutral bleiben, oder welchem theil unter beiden Unirten sich daßselbe anhengig machen solle, anreicht, halten wir zwar wol dafür, dz solche gutes nachdenkens und großer vorsichtigkeit bedürfftig, dahero wir dann auch umb vielerhand ursachen willen mit E. LL. sonderbar persönliche unterredung zuhalten entschloßen, Nichts desto minder aber, will uns deuchten, es sey beßer nützlicher und verantwortlicher, wann man sich dem theil adiungirt, welchs die kay.may. als das höchste heubt respectirt, doselben Autoritet, ehre und reputation befördert, die Reichs constitutiones und verfaßung treulich observirt, niemandes gewalthetiger weise offendirt, sondern sich zugleich und recht erbeut, daßselbig auch gibet und nimmet, als den ienigen, die zwar verbotenus sich des gebürlichen respects und underthenigsten gehorsams gegen Ihrer May. treuer und schuldiger observantz der Reichs constitutionum rhümen, und sich gleich und recht unterwerffen, mit der that aber dieselbe offendiren, die Reichsstende beleidigen, und kein ander Recht leiden wollen, als was ihnen beliebt und

Weil »auff die neutralitet nicht vielmehr zu bauen«, sei »umb gute freunde sich umbzusehen.«⁵⁵ In Köln fasste man den Entschluss, darauf hinzuarbeiten, »die hallische union zu trennen«, während man »auf die Catolische Union gut acht haben« solle.⁵⁶ Bestärkt durch die sächsischen Landstände,⁵⁷ rang sich die Dresdner Regierung dazu durch, von einer gütlichen Beilegung des Streits abzusehen, ihr Recht mit Waffen durchzusetzen und sich mit der katholischen Union einzulassen. Noch aus Köln hatte Johann Casimir um Erlaubnis gebeten, auf der Rückreise einen Umweg machen zu dürfen, um beim Kurfürsten von Mainz in dieser Angelegenheit »praeparation zu machen.«⁵⁸

Von dem Entschluss, der Liga beizutreten, konnte den sächsischen Kurfürsten auch eine kaiserliche Intervention nicht abhalten. Schon das Dresdner Treffen mit Schweikhard von Mainz hatte man in Prag argwöhnisch verfolgt und durch eine Gesandtschaft versucht, die Annäherung Kursachsens an die Liga zu verhindern: Der Kaiser stand beiden Unionen im Reich ablehnend gegenüber.⁵⁹ Anfang 1611 versuchte der Kaiser noch einmal einzugreifen: Herzog Julius von Braunschweig schrieb im Namen des Kaisers nach Dresden und warnte vor einem Beitritt zu einem der Sonderbünde.⁶⁰ Doch Christian und die sächsischen Herzöge betonten, dass ihnen »nichts liebers« sei, »dann das man bei solchen mitteln, als legibus Imperii, bliebe«, doch da nun »die neutralitet nichts mehr gelten oder deroselben zuvertrauen sein sollte«, könne man nicht anders, als sich der Liga anzuschließen.⁶¹ War man also »fast geschlossen, sich in die Catholische Liga und bündtnus zu begeben«, machte man sich allenfalls noch Gedanken darüber, dass der kursächsische Eintritt in die Liga dazu führen könne, dass andere bislang neutral gebliebene Stände dies zum Anlass nehmen könnten, sich ihrerseits mit der evangelischen Union einzulassen.⁶²

gutdünket, Es solle auch vast bey einem mehr als bey dem anderen glück und segen zuhoffen sein, aber wir stellen solches, wie allbereit angedeutet, als eine wichtige sache, zur persönlichen nderedung, undter deß aber hat das haus Sachßen gleichwol gute achtung auf sich zugeben, damit deßelben neutralitet, darbey es sich zwar bißhero wol befunden, ihme endlich nicht zu schaden gereiche.«

55 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8806/2, Fol. 269–274, Kurfürst Christian an Johann Casimir von Sachsen-Coburg, 28. Okt. 1610, hier Fol. 271.

56 Vgl. das Memorial der in Köln anwesenden kursächsischen Räte in SächsHStA Dresden, Loc. 8806/2, Fol. 332–336, hier Fol. 335 und Fol. 336.

57 Vgl. die Verhandlungen mit den Landständen im Winter 1610, SächsHStA Dresden, Loc. 8807/1.

58 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8806/2, Fol. 265–267, Johann Casimir an Kurfürst Christian, 16. Okt. 1610, hier Fol. 226.

59 Vgl. Zeißler, Politik, S. 94 f. Mehrfach ließ der Kaiser im Sept. 1610 kryptische Schreiben an Christian II. abgehen, die ihn baten, »dz Sie sich in nichts zu weit einlassen wolten«, insbesondere warnte der Kaiser vor den Werbungen Schweikhards von Mainz, bekannte sich selbst jeder Union ab-, dafür jedoch dem Religionsfrieden unbedingt zugeneigt. Zunehmend ist die schleichende Unzurechnungsfähigkeit Rudolfs in diesen Schreiben erkennbar. Vgl. hier aus einem Schreiben an Christian II. vom 14./24. Sept. 1610, SächsHStA Dresden, Loc. 8284/6, Fol. 103. Im selben Locat etliche weitere Schreiben Rudolfs.

60 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8807/1, Fol. 246 ff., Herzog Julius an Kurfürst Christian, 25. Dez. 1610.

61 Vgl. ebd., Fol. 336–343, der Kurfürst und die Herzöge von Sachsen an Herzog Julius von Braunschweig, 6. Jan. 1611, hier Fol. 337.

62 Vgl. ebd., Fol. 490–492, »Puncta, Davon bey dieser angestalten Chur- und fürstlichen zusammenkunfft zu delibrirn«, hier Fol. 491 und Fol. 492: »Wie andere bißhero sich erzeute Neutral Stände gleichfalls darzu zu vermögen, oder auf wenigste bey der neutralitet zu erhalten, und nicht durch des Haußes Sachssen eintretung in die Catholische Liga, sich zu den anderen uniren zu begeben verurthsacht werden möchten«. Das Memorial wurde für die Zusammenkunft der sächsischen Herzöge mit dem Kurfürsten von Sachsen im Dez. 1610 verfasst.

Von solchen Erwägungen abgesehen, war mit dem kursächsischen Entschluss die Politik Schweikhards von Mainz am Ziel, der seit 1609 auf den Beitritt Sachsens hingearbeitet hatte. Dass sich der Beitritt dennoch verzögerte, hängt mit dem Widerstand Maximilians von Bayern zusammen, der einen Beitritt Sachsens keinesfalls begrüßte. Einerseits wollte er die Liga ungerne für Sachsen in den Jülicher Konflikt verwickelt sehen, andererseits äußerte er Bedenken über den Unterschied der Religion.⁶³ Schweikhard von Mainz verwandte daher erhebliche Energie darauf, die Widerstände Bayerns zu beseitigen, wie eigenhändige Gesprächsnotizen und Memoriale Schweikhards über diese Frage belegen. So brachte er es in einem Memorial auf 16 Motive, wie die Unionen durch die Aufnahme Sachsens stabilisiert würden, darunter: »Gutt vertrauen wirt gestiftet.«⁶⁴ Nach längeren Verhandlungen beseitigte Schweikhard den bayerischen Widerstand. Gemeinsam verfassten die Direktoren eine Einladung, am nächsten Bundestag teilzunehmen.⁶⁵ Doch die kursächsische Antwort musste den Mainzer vor den Kopf stoßen: Wohlwollend, aber bestimmt lehnte Christian von Sachsen einen Besuch des Ligatages und einen Ligabeitritt ab.⁶⁶ Für die Ligastände zunächst unverständlich, ergab der abrupte und erneute Kurswechsel für die kursächsische Regierung durchaus Sinn. Der drohende Krieg zwischen Union und Liga war deeskaliert worden, sodass man im Falle des Krieges um Jülich nicht mehr auf die Hilfe der Liga zählen konnte, auch hatte Brandenburg in seiner starren Jülicher Haltung eingelenkt und mit Kursachsen den Jüteborger Vertrag geschlossen, der Kursachsen formal in die Possession einbezog, was in Dresden als Erfolg gefeiert wurde.⁶⁷ Was sich Kursachsen vom Eintritt in die Liga noch Ende 1610 versprochen hatte, entsprach nicht mehr der politischen Lage: Haarscharf vor dem Beitritt zur katholischen Liga zog Kursachsen die Reißleine. Und obwohl der Kurfürst von Mainz Verständnis für die kursächsische Entscheidung aufbrachte, war damit die Haltung Kursachsens auch vor den Augen der katholischen Stände des Reiches desavouiert. Nicht die konfessionsneutrale Orientierung am Religionsfrieden war Maßstab kursächsischer Politik, sondern das Hausinteresse.

63 Die Überzeugungsarbeit von Mainz schildert Litzenburger, Kurfürst, S. 247 ff. Seine Bedenken brachte Herzog Maximilian in einer Gesandtschaft an Erzherzog Ferdinand zum Ausdruck. Er schrieb, dass wegen des Beitritts Sachsens zur Liga »aller handt nit geringe bedenken« vorhanden seien. Zwar spreche für den Beitritt, dass man Sachsen dadurch zu einer kaisertreuen Linie ermuntern könne, doch sprächen auch Gründe gegen einen Beitritt Sachsens. Neben der Notifikation des Papstes und des spanischen Königs bereite Maximilian vor allem Jülich Sorgen, zumal Sachsens »intention und maiste bewegnus in diese Catholische Bündtnus einzutreten dahin gestellt sei, dz demselben in der Gulichischen sach, wann es allem ansehen nach ad viam forti, und zu denn armis gelangen solte, von dem Catholischen Bundt würkliche assistenz gelaistet und beigesprungen werde«. Ein weiteres Bedenken betraf die Geheimhaltung: Würde Sachsens Besuch der Bundestage nicht dazu führen, dass sie alle Angelegenheiten der katholischen Stände erführen und vollständig wüsstens »was fir ein nervus bei denn Catholischen Stenden vorhanden«? Dem letzten Argument setzte Schweikhard klug entgegen, dass die katholische Liga auf nichts »gehaimes«, sondern auf »beffestigung der Reichsconstitutionen, deß heilsamen Religion: und Prophanfriedens« gerichtet war. Vgl. BayHStA München, Kasten schwarz 8126, Fol. 29–35, Instruktion Maximilians für eine Werbung bei Erzherzog Ferdinand, hier Fol. 29, Fol. 31, Fol. 32, Fol. 33.

64 Vgl. HHStA Wien, MEA, Religionssachen II, unfoliert.

65 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 394–395, Mainz und Bayern an Kursachsen, 7. März 1611.

66 Ebd., Fol. 396, 23. März 1611, Kursachsen an Mainz und Bayern.

67 Vgl. zu den Hintergründen Zeißler, Politik, S. 57–68 und S. 102–107.

Die undankbare Aufgabe, den sächsischen Entschluss in Würzburg den Ständen der Union beizubringen, fiel Landgraf Ludwig von Hessen zu. In seiner Instruktion kommt jene selbstbewusste Haltung zum Ausdruck, die Kursachsen in den folgenden Jahren gegen alle Anfechtungen offensiv vertrat und die sich an konfessioneller Neutralität und Reichsvertrauen orientierte.⁶⁸ Einem Beitritt zu einem konfessionellen Sonderbund erteilte man eine Absage und fand so nach dem Jülicher Zwischenspiel zurück zur politischen Haltung der Jahre bis 1609. Der Kurfürst und die sächsischen Herzöge hätten sich in die Liga begeben, doch habe man »durch fleißiges nachdenken« befunden, dass die »bißhero gebrauchte neutralitet« auch den katholischen Ständen »mehr zu: dann abtreglich« sei.⁶⁹ Denn der Ligabeitritt werde neutrale Stände zum Eintritt in die Union veranlassen, wodurch »die andere Union gesterckt würde«, die ohnehin mit Problemen zu kämpfen habe und nicht mehr lang bestehen werde.⁷⁰

Wüsten [...] der herr Churfürst zu Meinz wol, was bey Reichs: und andern Tägē, Sachsens neutralitet vor viel gutes gestiftet, In deme es in aequilibrio vorbliben, und zu erhaltung fried und einigkeit, gleichsam die Wage gehalten, Wann aber das Chur: und fl. haus Sachsen sich bey einem und dem anderen theil vorbindtlich einlaßen solte, were daraus nichts als zerrüttung im Reich zube fürchten, denn dem haus Sachsen dadurch gleichsam alle interposition benommen und müst allein sich zu dem theil halten, zu welchem es sich verbunden.⁷¹

8.2. Neutralität und Vertrauen

Nach kursächsischer Auffassung war die konfessionelle Neutralität eine vorteilhafte politische Haltung, weil sich mit ihr das politische Kapital verband, das es erlaubte, als Vermittler in konfessionellen Konflikten aufzutreten. Mit diesen Ansichten zur Neutralität stand man in Dresden jedoch allein. Denn zum einen lässt sich zeigen, dass die Neutralität in jenen Jahren der Spaltung des Reiches in zwei feste konfessionelle Blöcke

⁶⁸ Vgl. das Bedenken »vom Religionfriede, und neulicher Zeit aufgerichtenn Catholischen undt Evangelischen Unionen« in SächsHStA Dresden, Loc. 7388/1, Fol. 48–70. Es findet sich dort ohne Autor und ohne Angabe eines Datums, muss aber in diese Phase der Reichspolitik fallen. Es endet mit einer Tendenz zum Ligabeitritt, doch schildert es zuvor die seit 1555 gepflegte kursächsische Reichspolitik in aller Ausführlichkeit.

⁶⁹ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 400–406, Werbung Ludwigs von Hessen im Namen des Kurfürsten und der Herzöge von Sachsen, 20. März 1611, hier Fol. 404.

⁷⁰ Ebd. Vgl. auch Fol. 405: »Zum dritten weren viel Evangelische neutral Stende, die sich noch zur zeit in die Evangelische Union nicht begeben, und allein auf das Chur: und Fl. haus Sachsen ein sonderbares auge gehabt, diese alle würden sonder allen zweivel, der neutralitet sich nicht mehr befeißigen, wann das Chur: und fürstliche haus Sachsen zur Catholischen Union alßbald trete, und mit denselben nicht vorhero gute communication hielte und allerley praeparation machte, welches aber bißhero wegen allerhand streitigkeiten, wegen der Gülichischen Succession und anderer sachen nicht geschehen können.«

⁷¹ Vgl. ebd., Fol. 405.

umfassend problematisiert und immer stärker als nachteilige Haltung diskreditiert wurde. Und zum anderen provozierte die kursächsische Neutralität die Pamphletisten und Räte, über die voraussichtliche Parteinahme Kursachsens für einen der Blöcke im Falle eines Konfliktes detaillierte Überlegungen und Berechnungen anzustellen. Während man in Dresden also glaubte, dass die konfessionelle Neutralität politisches Vertrauen befördern würde, führte die kontroverse Debatte um die kursächsischen Loyalitäten indes dazu, die Vertrauenswürdigkeit der sächsischen Kurfürsten nicht nur in Frage, sondern in der Konsequenz auch in Zweifel zu ziehen.

Neutralität stand um 1600 im Ruf, unklug, unehrenhaft und sündhaft zu sein.⁷² In der topischen Verwendung klassischer und biblischer Referenzen kam aber nicht unbedingt, wie Gotthard nahelegt, eine grundsätzliche Verunglimpfung der Neutralität zum Ausdruck, im Gegenteil war die enorme Prominenz dieses Themas gerade der Tatsache geschuldet, dass die Frage der Neutralität nach 1608/9 praktisch-politisch zu einem Problem für die Reichsstände wurde, die sich nicht zum Anschluss an die katholische Liga oder die protestantische Union entschließen konnten oder die nach Argumenten suchten, um diesen Anschluss für sich und nach außen angemessen zu rechtfertigen. Interessant war das Thema auch für jene, die die neutralen Reichsstände gerne von einem Beitritt zu diesem oder jenem Sonderbund überzeugt hätten. Nicht nur die Drucke der Zeit, auch die Akten sind daher voll von Überlegungen zur Neutralität und die Konjunktur dieser Fragen korrespondiert mit der Konjunktur des Problems auf politischer Ebene: Nicht zufällig erhielt die Neutralität eine unerreichte Prominenz im Augenblick der böhmischen Krise, also in den Jahren 1618 bis 1620. Der grundlegende Tenor ist dabei in der Tat negativ: Ob geleitet aus Furcht oder Interesse, allenthalben kamen die Autoren der Bündnis- und Neutralitätsdiskurse zu dem Schluss, dass der Anschluss an ein konfessionelles Bündnis in jedem Falle weniger schädlich war als die Neutralität, durch die man sich nicht nur einer, sondern potentiell beiden Parteien als Opfer darbot.

Vielleicht die prominenteste und gründlichste Schrift dieser Art ist die 1620 gedruckte Abhandlung *Von der Neutralitet* von Johann Neumayr, die einem sächsischen Herzog gewidmet war.⁷³ Als Vorbild konnte sich Neumayr auf die prominente Auseinandersetzung mit der Neutralität durch Giovanni Botero – Autor der anti-machiavellistischen Schrift *Della ragion di stato* – stützen.⁷⁴ Sorgfältig diskutierte Neumayr alle Eventualitäten der Neutralität, ihren Nutzen, Nachteil und ihre Voraussetzungen und gab Ratschläge, wie man sich in bestimmten Konstellationen verhalten müsse. Einen Vorteil der Neutralität sah Neumayr durchaus in der Möglichkeit, im Falle eines Streits zwischen beiden Parteien

⁷² Vgl. Gotthard, Fried, sowie ders., Topoi.

⁷³ Vgl. Johann Wilhelm Neumayr von Ramsla, *Von der Neutralitet und Assistenz oder Unpartheyligkeit und Partheyligkeit in Kriegszeiten sonderbarer Tractat oder Handlung*, Erfurt 1620. Die Widmung richtet sich an Herzog Johann Ernst von Sachsen-Eisenach.

⁷⁴ Vgl. *Discorso della Neutralità*, in: Giovanni Botero, *Aggiunte di Gio. Botero Benese alla sua ragion di Stato*, nelle quali si tratta Dell'Excellenze de gli antichi Capitani. Della Neutralità. Della Riputatione. Dell'Agilità delle forze. Della Fortificatione. Con una Relatione del Mare, Venedig 1598, S. 34–38.

zu schlichten,⁷⁵ der Nachteil bestehe aber darin, dass man sich beide Parteien potentiell zu Feinden mache.⁷⁶ Für unseren Zusammenhang sind besonders die Kapitel VII und VIII interessant, in denen es um die Entscheidung für eine der Parteien bzw. um den Entschluss, neutral zu bleiben, geht. Für die Entscheidung müsse man erfahren, wer im Recht sei, und dürfe sich von Behauptungen nicht blenden lassen.⁷⁷ Die Neutralität erfordere, dass sich ein Fürst mit »aufrichtigen klaren Worten« erkläre, damit er nicht in »Argwohn und Mißstrawen« gerate. Gemachten Zusagen sei Folge zu leisten, »dann also erhelte man bey Freunden und Feinden Credit und Ansehen.«⁷⁸ Der beste Weg für einen Neutralen sei es, »wo immer möglich« zwischen den Parteien zum Frieden zu vermitteln.⁷⁹ Wenn es also nicht empfehlenswert sei, sich neutral zu halten, so habe es doch immerhin den möglichen Vorteil, wenn der »so im Ansehen ist/ keinem Theil beypflichte/ und sich neutral halte/ damit er also ohne Argwohn/ als wann er einem Theil mehr/ als dem anderen gewogen sey/ zum Friedes Unterhändler gebrauchet werden könne: Dann die mit einander Uneins sind/ würden dem Gegentheil nicht weichen wollen/ sondern vielmehr denen/ die sich neutral halten/ vertrauen.«⁸⁰

Spielte Neumayr auf die böhmische Krise und damit einen tatsächlichen Kriegsfall an, verhandelten viele Diskurse zwischen 1608 und 1618 die Frage der Neutralität explizit im Bezug auf die beiden Unionen im Reich. Überliefert sind in den kursächsischen Akten neben einem *Discurs über die Bündtnüßen* eines Hieronymus Schleicher auch Gutachten über die Frage, ob es den Städten oder den Reichsrittern zum Vorteil gereiche, sich in eine Union einzulassen.⁸¹ Während das an die Städte gerichtete Bedenken die Frage

⁷⁵ Vgl. Neumayr, Neutralitet, Kap. III: Von dem Nutz/ so man auß der Neutralitet zu gewarten hat.

⁷⁶ Ebd., Kap. IV: Vom Schaden und Ungemach/ so die Neutralitet mit sich bringet. Neumayr adressierte auch die Gefahr des Misstrauens von beiden Seiten: »Dann es erfolget doch nichts anders darauf/ schlegt einer beyden Theilen die assistentz ab/ und wil neutral bleiben/ so gerät er hierdurch bey allen beyden in Verdacht/ als habe er mit einem unter jenen beyden einen heimlichen Verstand/ und gelt ihn ein jeder vor seinen Feind.« Ebd., S. Giii.

⁷⁷ Ebd., S. K2: »Es soll aber ein Fürst nicht stracks glauben/ was etwa eine oder die andere Parthey/ zu beschönung ired intents oder sonsten/ einwenden/ sondern für allen dingen der Sachen warhafften Grund fleissig erforschen lassen.«

⁷⁸ Vgl. ebd., S. Kiii: »Daß aber in Fürst zur neutralitet oder assistentz sich zwar erklären/ aber dieselbe auff Schrauben setzen/ und solche hernach nach seinem gefallen trehen und interpretiren will/ dieses ist nicht alleine gar nicht zu loben/ sondern er gerät auch hierdurch bey den Partheyen in Argwohn und Mißstrawen/ macht sie ihm heimlich zu Feinden/ und kann ihm hieraus grosser Schad entstehen. Es soll aber die Erklärung/ entweder zur neutralitet, oder assistentz, mit aufrichtigen klaren Worten geschehen/ und was einmal mit dem Mund geredet wird/ auch hernach also in der that erfolgen/ Dann also erhelte man bey Freunden und Feinden Credit und Ansehen/ welches grosser Herr höchstes Kleynod auff dieser Welt ist.«

⁷⁹ Vgl. ebd., S. Niii: »Es ist aber diß vor einem/ der sich neutral helt/ wol der versicherste Weg/ Daß er/ wo immer möglich/ zwischen den Partheyen zum Fried handle/ Dann damit erlangt er Ehr und Freundschaft bey ihnen/ und versichert sich und sein eigen Land.«

⁸⁰ Ebd., S. ii. Doch »wann man keinem Theil assistiren will/ so gerät man in Verdacht/ als wolte man die dritte Parthey machen/ und etwas anders darunter suchen.« Ebd., S. S3.

⁸¹ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 86–92, »Bedencken, ob den Srädten rathsamb und thunlich, sich mit den höhern Stenden in ein Union einzulassen, Anno 1608«, Fol. 253–265, »Discurs über die Bündtnüßen von Herrn D. Hieronymo Schleichero Advocato Reipublicae Ulmensis, Anno 1608 gestellet«, Fol. 269–328, »D. Veit Breidtschwerdts zu Augspurgk Bedencken vor die Ritterschaft in Schwaben, ob Sie zu den Unirten Chur: Fürsten und Stenden tretten solle«. Die letzte Schrift wurde 1618 gedruckt, vgl. Anon. [Veit Breidtschwerdt], Außführliche Consultation und Rechtsbedencken über die Fragen: Ob bey gegenwertigen leufften der Löblichen Freyen Reichs Ritterschaft Schwaben/ rahtsam/ mit ein oder anderen theyl der höhern Potentaten/ Chur: Fürsten und anderen Ständen/ etc. in Verbündnuß einzutretten [...], s.l. 1618.

verhandelte, ob der Unterschied der Religion dazu führe, dass »khein rechtes vertrauen zuhoffen«,⁸² fokussierte das Bedenken für die Ritterschaft auch das Problem der Neutralität und setzte den Rittern die Vor- und Nachteile eines Unionsbeitrittes auseinander. Das Ulmer Bedenken Schleichers war hingegen ein Plädoyer für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer protestantischen Union und schlug bekannte Töne an: Angesichts des »schedliche[n] mißtrauen[s]« im Reich sei es den Protestanten nicht zu verdenken, dass sie sich zur Sicherheit »voreinigten und verglichen«. Denn neben anderen Vorzügen habe ein Bündnis den Vorteil, »der Bundt Ständer gemüther in gutt vortrauen und gewißheit gegen einander« zu bringen.⁸³ Sorgfältig bemühte sich Schleicher, Einwände aus dem Weg zu räumen und Alternativen – wie die Neutralität – zu verunglimpfen. Er befand sich auf der Linie der Neutralitätstopoi, wenn er schrieb:

Und obwohl hierbey etliche uf die neutralitet sich [...] werffen, und dafür halten wollen, wann sie sie (Sic!) keinen theil beypflichtigen, sie wolttten es am besten getroffen habenn, Ist doch zu wissen, dz denJenigen, so nit übermechtig die Neutralitet vielmehr schädlich dann nützlich sey, Dieweill er alsdann vonn dem obsiegenden theill gemeiniglich auch undertrückt wirdt, Dann es ist und bleibett wahr, das die Neutralitet keinen freundt machet, auch entgegen keinen feindt aufhebt, Es were dann das der ienige, so neutral sich zuerzeigen gemeint, vonn beiden streittigen Theilen still zusitzenn, und weder einen noch dem andern bey zu springen, were ersucht worden, Alsdan so möchte es dieses vorhabens halber beßer gewant seinn.⁸⁴

Weil Kursachsen eine von beiden Seiten umworbene Größe im Reich war, aber auch weil Kursachsen selbst mit großem Selbstbewusstsein an seiner neutralen Position festhielt, konnte es nicht ausbleiben, dass auch die kursächsische Neutralität zunehmend diskursiv verhandelt wurde, wobei sich ein Großteil der Diskurse um die Frage zu drehen begann, ob Kursachsen auch im Kriegsfall neutral bleiben würde. Interessant ist, dass sich die kursächsische Loyalität als Ergebnis einer Rechnung darstellte, in die die Variable des Vertrauens stets einbezogen wurde. In anderem Zusammenhang wurden einige dieser Schriften näher betrachtet, in denen in abstrakter Weise verhandelt wurde, ob die Lutheraner Anlass hatten, zu den Katholiken oder zu den Calvinisten Vertrauen zu fassen.⁸⁵ Es soll daher hier genügen, zwei Schriften anzusprechen. Der protestantische *Wolmeinende warhaffte Discurs* von 1616 orakelte, dass die Lutheraner den Calvinisten beifallen würden:

⁸² Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 86–92, hier Fol. 87. Dies war der fünfte aus einer Reihe von Vorbehalten, die im Verlauf des Diskurses jedoch ausgeräumt wurden. So das Problem des Vertrauens aufgrund unterschiedlicher Religion, ebd., Fol. 89 f.: »Daß bey dem fünfften puncten zu zweiffel gezogen wirdt, ob um der bewusten mißverständnis willen, in Religions sachen, die beede Partheyen, auch in politischen handlungen, salva conscientia, zusammen verstehn, einander zu allerseits conservation trewlich mainen, ainer dem andern, in zustehender betrangnuß, hilff, beysprung, und röttung thun khönnen, und möge, darvon Ist allbereit in nechst vorgehenden Puncten anregung geschehen, und ist eben diße unselige frag, die einige ursach, aller deren, den Evangelischen Stenden zugestanden beschwerden, darüber, do man sich nicht endlich zu beeden theilen, eines beßern sollte bedenken, man deß zeitlich In verlust, und deßwegen in gefahr köndte gesezt werden.«

⁸³ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 253–265, hier Fol. 254 und Fol. 255.

⁸⁴ Ebd., Fol. 257.

⁸⁵ Vgl. Kapitel 5.4.

Einmal bestünden Verpflichtungen über die Erbverbrüderungen, zweitens führte er aus, dass das territoriale Interesse der Lutheraner eher über Freundschaft zu den Calvinisten zu erreichen sei, und verwies drittens darauf, dass auch die nähere Verwandtschaft in der Religion ein Hinneigen zu den Calvinisten erfordere. Der Autor zweifelte nicht, dass die Lutheraner im Ernstfall zur calvinistischen Partei wechseln würden, auch weil die Lutheraner »als welche mitten zwischen Catholischen und Calvinisten sitzen [...] das meiste mit darbey leiden [...] wie die tägliche Exempel derjenigen/ so sich gern neutral halten wollen/ wenn sie also zwischen [...] kriegenden Theilen umbfangen/ gnugsam außweisen«. ⁸⁶ Es sei offensichtlich, dass man den Zusagen der Katholiken nicht trauen könne, Religionsfrieden hin oder her. ⁸⁷ Der Autor ließ auch keinen Zweifel, dass er mit den adressierten Lutheranern Kursachsen im Visier hatte.

Auf der anderen Seite des politischen Spektrums widmete auch Schoppe in seiner Schrift *Lermen Blasen* aus dem Jahr 1616 der Neutralität der Lutheraner einige Passagen. ⁸⁸ Er verhandelte dies unter der Frage, welchen Beistand die Calvinisten im Kriegsfall zu erwarten hätten, und meinte, dass die Lutheraner weder neutral bleiben, noch sich den Calvinisten anhängig machen würden, sondern sich zu den Katholiken schlagen würden. Erstens: »Neutral werden sie nicht sein/ dann es stehet ubel/ unnd ist nicht recht«. ⁸⁹ Zweitens: Es »halten auch besagte Lutheraner die Calvinisten für trewlose Leuth/ welche vermeinen sie seyen den Lutheranern glauben und trawen zu halten nicht schuldig«. ⁹⁰ Aus diesen Gründen »hat ein jeder gut zu berechnen«, dass die Lutheraner lieber der geschworenen Treue gegenüber den Katholiken folgen würden, als mit einem protestantischen Bund alle bislang erhaltenen Errungenschaften preis zu geben und sich der Strafe der am Ende siegreichen Katholiken auszuliefern. ⁹¹ Schoppes Rechnung stand freilich unter einer Voraussetzung: »So nun die Lutheraner ehrliche redliche Leuth seindt/ und dafür halten/ deß ganzen Reichs wolffahrt stehe an erhaltung des Religionsfriedens«. ⁹² Dies sah Schoppe als gegeben an, zumal die Katholiken nichts als »redlichkeit« gezeigt hätten. ⁹³

⁸⁶ Vgl. Anon., Discurs, S. 98.

⁸⁷ Ebd.: »Vermeynet man auch nicht/ daß die Lutheraner leichtlich mercken müssen/ ob man ihnen schon gute wort und herrliche vertröstungen/ an der Catholischen seiten/ gibt/ und sie mit dem Religionsfrieden versichert/ daß dennoch ihnen auch dargegen in der that/ wo man nur kan/ noch auff den heutigen Tag zuwider/ und etlicher massen partheyisch gehandelt/ ja ihrer nicht weniger/ als auch anderer Calvinisten/ verschonet werde.«

⁸⁸ Vgl. Anon. [= Kaspar Schoppe], *Lermen Blasen*. Auch Ursachen und Außschlag/ deß besorgten innerlichen Kriegs zwischen den Catholischen und Calvinisten in Teutschland. Das ist: Kurtze und gründtliche anzeig unnd erleuterung/ welchem theil der Krieg lieber sey als der Friedt: was ein jeder für tringende Ursachen zum Krieg gab: und was der ein oder ander für einen Außschlag zugewartan, s.l. 1616.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 52.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 54. Geschickt drehte Schoppe das Argument, das die Calvinisten gegen die Katholiken und die Jesuiten gebrauchten, geradewegs um und richtete es nun gegen die Calvinisten selbst: »diß seye der Calvinisten Axioma oder Lehr: Einem Lutheraner Ketzer seye man glauben und trawen zuhalten nit schuldig«. Ebd., S. 54.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 55.

⁹² Vgl. ebd., S. 56.

⁹³ Vgl. ebd., S. 57.

Die Auseinandersetzung mit der kursächsischen Neutralität war nicht allein Sache der Publizistik, auch die Reichsstände verhandelten dieses Problem mehr oder weniger offen. In den Beitrittsverhandlungen zu Liga und Union wurde das bereits ersichtlich, aber auch ohne konkrete Beitritts Hoffnungen wurde beständig um das kursächsische Wohlwollen gerungen, und dies von Seiten der Union ebenso wie seitens der Liga und des Kaiserhofes, der in diesem Spiel eine eigenständige Partei bildete, die sich ebenfalls der Neutralität verpflichtet sah. Als Kurfürst Christian II. im Herbst 1610 in Prag weilte, um beim Prager Fürstenkonvent mit katholischen Fürsten im Habsburger Bruderzwist zu schlichten,⁹⁴ erhielt er ein Zuschreiben der Unierten, in dem er und die in Prag anwesenden Fürsten über die Praktiken der Jesuiten gegen Reich und Religionsfrieden informiert wurden, verbunden mit der Bitte, sich dieser Umtriebe »nit theilhaftig [zu] machen«, sondern zur »wiederbringung eines rechtschaffenen, guten vertrauens zwischen den Ständen deß Reichs« zu arbeiten.⁹⁵ Der Kurfürst von Sachsen reagierte ungehalten auf dieses Schreiben: Er wisse um die Diskurse im Reich, doch seien die Stände durch den Religionsfrieden »per modum contractus deromaßen reciproce obligirt«, dass man nichts zu befürchten habe.⁹⁶ Er glaube nicht, dass man durch die Unionen die Unruhe im Reich beheben könne. Eine solche starke »erinnerung«, wie sie die Unierten ihm zugeschrieben hatten, befand Christian aber für »nit nötig« und dies betraf auch die anderen in Prag anwesenden Fürsten, so »das man zu einigen mißtrauen die wenigste ursach nit hat.«⁹⁷ Gegen die Warnungen der Unierten berief sich Christian II. auf seine Neutralität und auf die »Unionibus & vinculis Imperii.«⁹⁸

Doch nicht nur gegenüber den Unierten musste er seinen Standpunkt gegen den Versuch gezielter Einflussnahme verteidigen. Zwei Jahre nach dem Prager Fürstenkonvent, im März 1613, wurde Kursachsen von Kaiser Matthias für die Vorbereitung des anstehenden Reichstages um Rat gefragt. Darin schilderte Matthias das »erwachsende mißtrauen« im Reich,⁹⁹ das durch die beiden Unionen verursacht werde, und den Plan, das »Bandt der alt, aufrichtigen Teutschen vertraulichait« zu festigen.¹⁰⁰ Er berief sich auf das »hohe vertrauen« zwischen Sachsen und Habsburg, wenn er nun um Rat bat, wie den Dingen abzuhelfen

⁹⁴ Vgl. dazu Ritter, *Deutsche Geschichte II*, S. 332–349.

⁹⁵ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/25, Fol. 215–218, die Unierten an die in Prag versammelten Fürsten, 10. Juli 1610, hier Fol. 217. Die Unierten zogen in dem Schreiben die bekannten Register, dass es die Umtriebe der Jesuiten seien, die das Misstrauen im Reich verursacht hätten, insbesondere »auß ihrer bißher gelehrten und practisirten maxima, daß den Evangelischen alß ketzern kein trauen und glaub zuhalten sei«, ebd., Fol. 216.

⁹⁶ Vgl. ebd., Fol. 220–228, Antwort Christians an die Unierten, 30. Juli 1610, Prag, hier Fol. 222.

⁹⁷ Vgl. ebd., Fol. 225f.

⁹⁸ Vgl. ebd., Fol. 227.

⁹⁹ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7272/26, Fol. 15–19, Kaiser Matthias an Johann Georg I., 9. und 10. März 1610. Matthias' Schilderung der Lage war drastisch: »Demnach wir bey unserer angetretenen kayserlichen Regierung, in unserm geliebten Vatterlandt Teutscher Nation, zwischen deß hey. Reichs Ständen, und Mitgliedern, durch die aufgerichte Liga, und Union, ain solch mißstrawen, zerspalt: und verwirungen gefunden, das gleichsam der ganze Leib vom haupt, und hinwieder die glider unter sich selbst so weit von einandern abgesöndert, das ain thail sich zu ainer und der ander zur andern seiten gelendet und gehalten, thails aber weder ainem, oder dem andern thail, sich anhengig machen, sondern neutral sein wöllen«. Ebd., Fol. 17.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., Fol. 17.

war.¹⁰¹ Gleichzeitig fragte er, wie Sachsen zu Union und Liga stehe, und er tat dies nicht, ohne die Neutralität Sachsens zu problematisieren: Es sei nicht zu sehen, wie diejenigen, die sich neutral hielten, Gutes erwarten könnten, »sintemal solche neutralitet endlich, es gewinne gleich aintweder die Liga, oder Union die Oberhandt, dem obsigenden thail nothwendig würdet weichen [...] müssen«. ¹⁰² Johann Georg I. von Sachsen erkannte natürlich, worauf die Anfrage des Kaisers zielte. Er bat Kaspar von Schönberg darum, das Schreiben zu beantworten, und wies darauf hin, dass der Kaiser offenbar wissen wolle, »ob wir noch weiter wollen neutral bleiben«. ¹⁰³ In der Antwort, die Schönberg aufsetzte, erklärte sich Kursachsen gegen die beiden Unionen im Reich und brachte sein Vertrauen gegenüber dem Kaiser und den Reichssatzungen zum Ausdruck. Gleichzeitig zeigte sich Johann Georg ratlos, wie man die Unionen abschaffen könne, zumal er zu einer anderen Analyse gelangte als der Kaiser: Das Misstrauen sei nicht das Ergebnis der beiden Unionen, sondern vielmehr sei das Misstrauen »der einzige Brunquell, daraus diese Unionen herfließen«. ¹⁰⁴ Zugleich verwahrte er sich dagegen, als neutral betrachtet zu werden: War denn derjenige, der sich aufrichtig und fest den Satzungen des Reiches verpflichtet sah, tatsächlich als neutral zu betrachten? ¹⁰⁵ Wie dringlich die Reichsstände vor dem Reichstag von Kursachsen erfahren wollten, welcher Seite es zuneigte, zeigt die Tatsache, dass auch Schweikhard von Mainz in Dresden Erkundigungen einholte, wie es zu den Entwicklungen stehe. ¹⁰⁶

Alle diese Versuche der Einflussnahme auf die kursächsische Position entsprangen dabei der grundsätzlichen Unsicherheit, welcher Partei Kursachsen im Reich zuneigte. Wer konnte im Ernstfall auf kursächsischen Beistand hoffen? Diese Sorge führte auf allen Seiten zu einer Hinterfragung der kursächsischen Motive und dieses Hinterfragen wiederum führte zu einer schleichenden Erosion der kursächsischen Vertrauenswürdigkeit: Je beharrlicher man in Dresden offene Parteinahme ablehnte, desto plausibler wurde der Zweifel daran, ob man sich auf Kursachsen verlassen könne. Die kursächsische Neutralität führte so viel stärker zu einem Vertrauensverlust als zu einem Vertrauensgewinn.

101 Ebd., Fol. 18. Sowie ebd.: »das es bey erst angeregtem Religion frieden, so lang derselbe gehalten worden, zu baiden thailen, pesser als yezt gestanden, darzu dan die aufrichtige vertrawlichait, und correspondenz, so mit unsern hochgeehrten vorfahren am Reich, und unserm Löblichen Hauß Österreich, d.L. löbliche voreltern yeder zeit gehabt, getragen, und im werckh erzaigt, (auf welche man im hey: Reich allenthalben ain mercklichs aufsehen, und hohen respect gehabt) nicht geringen fürsichub gegeben, Hierumben so sein wir gedacht, bey obgemelten nestg vorstehenden Reichstag Insonderheit dahin zugedencken, und uns angelegen sein zulassen, damit alles in den alten standt der ainig: und vtreulichait gestellt, die deßwegen aufgerichte Reichs Constitutiones allerseits vestiglich gehalten, und das widerige genzlich abgeschafft werden möge«.

102 Ebd., Fol. 17f.

103 Vgl. ebd., Fol. 14, Johann Georg I. an Kaspar von Schönberg, 12. März 1613.

104 Vgl. ebd., Fol. 24–26, Johann Georg I. an den Kaiser, 18. März 1613 (Konzept), hier Fol. 25.

105 Vgl. ebd., Fol. 26: »Ich vor meine person bleibe, innmassen auch meine löbliche vorfahren gethan, bey dero wolverfasten Reichs Constitutionibus und Ordnungen, Innsonderheit aber dem hochbeteuerten Religion und profan friden, und will nicht hoffen, daß der welcher in solchen terminis verharret, solle oder könne vor neutral geachtet werden, Inmaßen denn auch viel lieber etwas widerwertiges dulden und leiden wollte, als die nachsage haben, daß Ich ursach gewesen, von solchen löblichen und hochbeteuerten bändern abzuweichen.«

106 Vgl. ebd., Fol. 1–5, Mainz an Sachsen am 8. Febr. 1613, sowie Fol. 6–8, Sachsen an Mainz am 9. Febr. (Konzept). Sachsen schrieb, dass die Unionen »alle vertrauligkeit und correspondentz aufheben«, ebd., Fol. 7.

Augenfällig wird das an einem Ereignis auf dem Regensburger Reichstag des Jahres 1613. Im Oktober 1613, kurz nach Ende des Reichstages, schrieb Johann Friedrich von Württemberg nach Dresden und übersandte einen Diskurs, der seinen Räten beim Reichstag im Fürstenrat in die Hände gefallen war. Es handelte sich um ein Bedenken, das angeblich vom Mainzer Rat Wilhelm Efferen an seinen Fürsten gerichtet worden war. Johann Friedrich bat Johann Georg von Sachsen, den Inhalt zu bedenken, weil es darin auch um Sachsen ging.¹⁰⁷

Tatsächlich war der Inhalt des Bedenkens brisant. Darin wurde ausgeführt, ob die katholischen Stände im Reich um des Friedens willen von ihren Rechten (bezüglich der geistlichen Güter) ablassen sollten. So gefährlich diese Frage für sich bereits war,¹⁰⁸ für Sachsen von Interesse war die zweite Frage: »Zum andern würdt von diser Quaestion, ob man sich uff der Sächsischen Neutral Stende zuverlaßen, bey disem wehrenden Reichstag vilfältig discuriert.«¹⁰⁹ In dieser Frage brachte der Autor einige Argumente »pro parte affirmativa«. Wichtig sei, dass sich die Sachsen jederzeit aufrichtig zur Wahrung des Religionsfriedens erklärt hätten, und »weil dann die Catholische auch dahin resolviert, kann einer dem andern woll vertrauwen.«¹¹⁰ Zudem seien den Evangelischen die Vorhaben der Calvinisten ebenso suspekt wie den Katholiken, zuletzt hätten die Sachsen auch erwiesen, dass sie bereit waren, mit den Katholiken auf den Reichstagen zu traktieren, »ergo sey kein mißtrauwen darein zu setzen.«¹¹¹ Dem setzte der Autor aber ein Bedenken entgegen: Entsprechend ihrer Religion könnten die Sachsen nicht anders, als in ihren Entschlüssen mit den Calvinisten zu gehen. Weil dieses Argument in seinen Augen schwer wog, entschied er sich am Ende weder für Vertrauen noch für Misstrauen gegenüber Sachsen, sondern empfahl den katholischen Ständen, auf dem Reichstag einen Weg einzuschlagen, der das Vertrauen auf Sachsen erübrigte.¹¹² Diesen Punkt des Gutachtens konnte Kurfürst Johann Georg freilich nicht still hinnehmen und ließ daher prompt

107 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10213/1, Fol. 281, Johann Friedrich von Württemberg an Johann Georg von Sachsen, 18. Okt. 1613.

108 Schließlich schloss der Autor des Diskurses, dass man sich auf das Nachgeben nicht mehr verlegen könne, sondern vielmehr die eigenen Rechte nunmehr tätlich verteidigen müsse. Zu diesem Schluss gelangte er nicht zuletzt deshalb, weil »bei den Calvinischen Correspondierenden Eydt pflicht versprechen, versprechen und dergleichen humanae fidei vincula« nichts mehr galten, man sich also auf die Besitzstandswahrung, wie sie im Augsburger Religionsfrieden festgeschrieben war, nicht mehr verlassen könne. Vgl. ebd., Fol. 288–302, Ratschlag und Bedenken Efferens, hier Fol. 292.

109 Vgl. ebd., Fol. 288–302, Ratschlag und Bedenken Efferens, hier Fol. 295.

110 Ebd., Fol. 295.

111 Vgl. ebd., Fol. 296.

112 Vgl. ebd., Fol. 297f.: »His positis folgt die vierdte frag weßen die Catholische Stendt, Im fall Sachsen die Reichs Rätthe biß zum Schluß nit besuchen, oder den schluß nit Effectuieren helffen wolte, sich als dann zuverhalten. Die Resolution dieser frag Ist nit schwer, denn wollen die Catholischen denn sichersten weg eingehen, So mueßen sie sich uff Sachsen nit verlaßen, Sondern Ire Consilia, und dahin mit rechtem Eiffer, unnd vertrewlich zusammen setzen dirigieren, wie sie vermeinen, das Gottes Ehr, die Religion, kays. autoritet, Ir ambt und gewißen am besten gefreyet, befürdert [...] werden möchte«.

in Mainz anfragen, wie es mit diesem Bedenken »beschaffen sey«. ¹¹³ Schweikhard von Mainz beeilte sich, die Herkunft der Schrift aus seiner Kanzlei oder von seinen Räten zu leugnen, und in der Folge wurde das Ereignis nicht mehr erwähnt. ¹¹⁴ Es zeigt allerdings, dass die kursächsische Position der Neutralität selbst von wohlwollenden Fürsten des Reiches einem grundsätzlichen Zweifel unterzogen wurde.

8.3. Konfessionelle Neutralität II – Zwischen Composition und Sukzession

Kursachsen stand nach dem Reichstag 1613 nicht nur zwischen Liga und Union, sondern auch zwischen den konkreten Interessen der konfessionellen Lager. Diese äußerten sich in dem Projekt der Composition, das von den Unierten forciert wurde, auf der einen Seite und dem Vorhaben einer geordneten und zeitnahen Sukzession im Kaiseramt, nach der neben dem Kaiserhof selbst auch eine Reihe katholischer Fürsten mit Nachdruck strebten. Obwohl man es in Dresden ablehnte, das eine oder andere Projekt als ein parteiliches Projekt zu verstehen, sondern darauf beharrte, dass beide zum Wohle des Reiches seien, führte das konfessionelle Tauziehen um die Projekte dazu, dass man die kursächsische Neutralität in konfessionellen Fragen an dem Hinneigen zu dem einen oder dem anderen Vorhaben bemaß. Vor diesem Hintergrund verfolgte Kursachsen einen schwankenden Kurs. Für Außenstehende war das frustrierend, doch ist erkennbar, dass man in Dresden nicht einfach nur unschlüssig war, sondern dass man eigenen Ansichten folgte, wie die Krise des Reiches zu beheben war.

In Sukzessionsfragen stand man in Dresden auf einem konservativen Standpunkt. ¹¹⁵ Wichtigster Gesprächspartner war der Mainzer Kurfürst, schon »Churf. August hette mit Mainz am meisten Correspondenz in dem Punct gehalten«. ¹¹⁶ Diese Ansicht teilte

113 Vgl. ebd., Fol. 305, Kursachsen an Kurmainz, 7. Nov. 1613: »Wiewol wir nun solches vor einen bloßen discurs achten und halten, auch wol wissen, wie wir davon judiciren sollen, Jedoch weil es im Reich hin und wieder spargiret wirdt und an E. L. gestellet, Möchten wir gerne berichtet sein, wie es eigentlich darumb bewandt, Bitten derowegen freundlich, E. L. wollen uns unbeschwert verstendigen, ob in warheit etwas an solchem bedenken und wie es damit beschaffen sey, auf daß, do von einem oder dem anderen Standt des Reichs, wie nicht nachbleiben wirdt, etwas derowegen an uns gebracht würde, wir doruff beantwortung thun köntten.«

114 Vgl. ebd., Fol. 370–372, Kurmainz an Kursachsen, 29. Nov. 1613. »Daß aber solcher Discurs, alß ob er ahn unß von iemand der unserigen gestelt, zugemessen werden will, daß müssen wir zwar friedhessiger Leuth unruhigen Practicken, welche uns dardurch bey menniglichen gern verhaßt machen wolten, zueschreiben unnd an seinen ort gestelt sein lassen.« Ebd., Fol. 370.

115 Die kursächsische Sukzessionspolitik bei Dominic Phelps, *The Triumph of Unity over Dualism: Saxony and the Imperial Elections 1559–1619*, in: Robert Evans / Michael Schaich / Peter H. Wilson (Hg.), *The Holy Roman Empire, 1495–1806*, Oxford 2011, S. 183–201. Das Interregnum des Jahres 1612 und die Vikariatspolitik Kursachsens schildert Kohl, *Politik. Die Mainzer Sukzessionspolitik bei Litzenburger, Kurfürst*, S. 72–170.

116 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10675/8, Fol. 368–371, Protokoll einer Besprechung über die Sukzession im Herbst 1611 in Dresden, hier Fol. 369.

man auf Mainzer Seite uneingeschränkt.¹¹⁷ So war man bemüht, die Sukzession zeitig, vorzugsweise »viventе imperatore«, zu erledigen; eine kaiserlose Zeit wurde als schädlich dargestellt. Dieser Ansicht war man in Dresden trotz des eigenen Vikariats im Falle eines Interregnums. Denn anders als in Heidelberg, wo mit dem Pfälzer Kurfürsten der zweite Reichsvikar saß, war man nicht gewillt, Interregna für die Durchsetzung eigener Ziele zu nutzen. Schon früh hatte man sich daher im Verbund mit Schweikhard von Mainz um eine geordnete Nachfolge für Kaiser Rudolf bemüht, etwa in Schleusingen 1606¹¹⁸ oder auf dem Mühlhausener Kurfürstentag 1611.¹¹⁹ Am Ende kam es zwar zu einem Interregnum, aber Sachsen versagte sich nicht nur jegliche Experimente in Vikarsfunktion, sondern drang auf eine schnelle Wahl des neuen Kaisers, die schon im Sommer 1612 erfolgte.¹²⁰ Damit war die Frage der Sukzession nicht dauerhaft erledigt, denn Matthias war zum Zeitpunkt seiner Wahl nicht der Jüngste, sodass ein weiteres Interregnum in Aussicht stand, wenn nicht entsprechende Schritte ergriffen würden. Der sächsische Kurfürst wurde vom Kaiserhof und den katholischen Kurfürsten nach 1613 ausgiebig umworben, auf eine zeitige Sukzession hinzuarbeiten. Obwohl es Prophezeiungen gab, dass der nächste Kaiser ein Protestant, gar ein Sachse, sein würde,¹²¹ verwehrte sich Johann Georg I. den Sukzessionsplänen nicht, doch zeigte man sich in Dresden besonders im Jahr 1615 weniger willfährig, als man das in Mainz oder Prag gerne gesehen hätte.

Denn auch der Composition stand man in Dresden nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber. Zum einen konnte und wollte man sich von den religiösen Belangen der eigenen Religionsverwandten nicht vollständig abwenden, und dies betraf nicht nur die Lutheraner,¹²² sondern bis zu einem gewissen Grad auch die Calvinisten. Zum anderen

117 Vgl. HHStA Wien, MEA, Korrespondenz 1, Fol. 3–10, »Ungefährlich discours waß bey vorstehender zusammenkunft baider Churfürsten zu Maintz und Sachsen für Communication vorlauffen mochte«, hier Fol. 3: Der Kurfürst von Mainz brachte anlässlich eines Treffens in Schleusingen 1606 vor, dass er sich sowohl selbst erinnere, als auch aus seiner Kanzlei aus vielen schriftlichen Handlungen befinden könne, »daß je und allweg zwischen den herrn Churfürsten zu Sachsen und den Regirenden Ertzbischoffen zu Maintz vor andern ein sonder vertrauen gewesen«. Diesen Sachverhalt bezog er dabei insbesondere auf die Sukzession.

118 Vgl. dazu SächsHStA Dresden, Loc. 10735/15, und aus dem Jahr 1608 Loc. 7387/2. Vgl. auch die Mainzer Akten und Überlegungen zur Sukzession um 1606, teils mit besonderem Fokus auf das Schleusinger Treffen in HHStA Wien, MEA, Korrespondenz 1.

119 Der Kurfürstentag zu Mühlhausen fand keinen ordentlichen Abschluss, weil inmitten der Verhandlungen Kurfürst Christian II. in Dresden verstarb und sein Bruder Johann Georg die Räte abrief. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 7387/6, Loc. 7387/7, Loc. 7388/1, Loc. 7388/2 und die Protokolle in Loc. 7388/3, Loc. 7388/5.

120 So einig sich Mainz und Kursachsen in der Frage waren, dass eine Sukzession ohne Interregnum zu erfolgen habe, so different konnten die Einschätzungen ausfallen, wer die für das Kaiseramt geeignete Person war. Im Interregnum von 1612 hatte Mainz versucht, Matthias als Kaiser zu verhindern, und war damit am Widerstand aus Dresden gescheitert. Vgl. Litzemberger, Kurfürst, S. 113–127. Der Konflikt und die Wahlangelegenheiten in kursächsischer Überlieferung SächsHStA Dresden, Loc. 10675/7, Loc. 10675/8, Loc. 10676/1.

121 Vgl. die Diskussionen um ein protestantisches Kaisertum, die sich in den Jahren vor 1618 intensivierten, bei Heinz Duchhardt, Protestantisches Kaisertum und Altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staatsrecht, Wiesbaden 1977, S. 86–100.

122 Vgl. etwa SächsHStA Dresden, Loc. 10324/1. Im Sommer 1614 drang Pfalzgraf Philipp Ludwig auf eine nähere Zusammensetzung der Evangelischen im Reich. Zwar lehnte man in Dresden ein neuerliches Kolloquium zu dieser Frage ab, doch versicherte man, dass man sich durch »keinen unzeitigen eiffer oder anderen gesuchten weltlichen schein darvon abwenden« lassen wolle, das Wohl der evangelischen Religion im Sinne des Konkordienbuchs zu befördern. Ebd., unfoliert, Johann Georg I. an Philipp Ludwig am 15. Mai 1614.

verfolgte man die Compositionsfrage in Dresden deshalb mit einem gewissen Interesse, weil man unter dem Schlagwort Composition etwas völlig Anderes verstand als die Unierten. Weil man in Dresden dementsprechend die Berechtigung und die Notwendigkeit beider Projekte erkannte, verfolgte man einen schwankenden Kurs zwischen Sukzession und Composition. Bis Anfang 1615 war Kursachsen in Sukzessionsfragen auf einer Linie mit dem Mainzer Erzkanzler, schwenkte nach den erneuten Compositionsforderungen der Korrespondierenden vom Februar 1615 aber wieder auf die Linie der Composition;¹²³ dieser Schwenk war gefolgt von einer erneuten Annäherung an das Projekt der Sukzession über die Jahre 1615 und 1616, bis das Jahr 1617 schließlich die Entscheidung für die Sukzession brachte.¹²⁴ Diese Haltung hat sowohl bei Zeitgenossen wie bei Historikern zu Unverständnis und zum Vorwurf mangelnder Solidarität geführt. Übersehen wird, dass man es sich in Dresden durchaus herausnahm, eine *eigene* Agenda zu verfolgen. Ohnehin offensichtlich ist das dort, wo dies mit der Erbfolge in Jülich-Kleve-Berg die eigenen Hausinteressen betraf. Aber auch mit Blick auf die Krise im Reich hatte man in Dresden klare Ideen, wie ihr zu begegnen war. Es besteht also ein Kontrast zwischen jenen Interessen, die an Dresden von außen herangetragen wurden – die Sukzession und die Composition –, und jenen Maßnahmen, die man selbst für geeignet hielt, der Krise des Reiches zu begegnen. Die drei wichtigsten Maßnahmen dieser Art waren die Auflösung von Union und Liga, die Festigung des Kurfürstenvereins und der Erhalt guter Beziehungen zum Kaiserhof. Durchaus typisch für die kursächsische Haltung war, dass alle drei Schritte als vertrauensbildende Maßnahmen deklariert wurden.

Zunächst zur Auflösung der Unionen: Auffällig ist, dass, wenn man in Dresden von der Composition sprach, damit oft genug nicht das Compositionsprojekt der Unierten gemeint war, sondern das Ende der konfessionellen Lagerbildung im Reich. In dieser Interpretation ging es zwar vordergründig auch um die Behebung der beiderseits vorgebrachten Gravamina, doch stets verbunden mit dem eigentlichen Zweck, durch diese gütliche Beilegung des Streits letzten Endes die Auflösung der beiden Unionen im Reich zu erwirken. Denn fasste man auf Unionsseite die Gravamina als Ursache des Misstrauens im Reich auf, ging man in Dresden zusehends dazu über, die Unionen als den Quell des Misstrauens zu beschreiben. Schon früh, noch vor dem Reichstag 1613, gab es hier ein partielles Einverständnis mit Schweikhard von Mainz. Anlässlich einer Gesandtschaft des Mainzer Rates Hans Brömser von Rüdesheim im März 1612, in der

123 Der Schwenk vom Frühjahr 1615 scheint eine direkte Reaktion auf die Vorschläge der Korrespondierenden zu sein, wie man die Composition vornehmen könne, also auf das Schreiben vom Febr. 1615. Litzenburger vermutet, dass der Stimmungswechsel in Dresden daher rührte, dass man dort vermutete, in dem am Reichshofrat anhängigen Prozess um die Erbfolge in Jülich nicht ausreichend berücksichtigt zu werden. Vgl. Litzenburger, Kurfürst, S. 188. Jedenfalls zeigte sich Johann Georg im März 1615 plötzlich auf einer Linie mit den Korrespondierenden, vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10677/1, Fol. 9–11. Auch gegenüber Kaiser Matthias beharrte man darauf, dass der Compositionstag nun vor einer kurfürstlichen Zusammenkunft zur Vorbereitung der Wahl stattfinden müsse, vgl., ebd., Fol. 15–16, Sachsen an den Kaiser am 17. März 1615.

124 Die kursächsische Linie in den Compositions- und Sukzessionspläne schildern Wahl, Kompositions- und Sukzessions-Verhandlungen, sowie Meier, Kompositions- und Sukzessions-Verhandlungen.

es in der Hauptsache um die Sukzession im Reich ging, wurde auch das Problem der Unionen adressiert. Schweikhard erinnerte an eine persönliche Unterredung in Nürnberg im Vorjahr, als man nach Wegen gesucht habe, einige Stände mit dem Argument zur Auflösung der Union zu veranlassen, dass man auf der Gegenseite die Auflösung der Liga plane. Man sei sich einig gewesen, dass aus den Unionen nichts Gutes erwachsen werde,¹²⁵ daher fragte Mainz nach, was Johann Georg in dieser Sache unternommen habe. Zwar musste man in Dresden zugeben, in dieser Sache nichts getan zu haben, entschuldigte sich auch wortreich dafür.¹²⁶ Daneben erfolgte der Hinweis, erst handlungsfähig zu sein, wenn ein neuer Kaiser gewählt war. »Sonsten halten wir nachmals die gemachten Uniones vor ganz schedlich, und den auffgerichten Religion- und Profan friden, so wol Churfürstlichen Vorein und anderen wolverfasten Reichs Constitutionen zu wider, haben auch niemals grösser mißtrauen under den Ständen des Reichs befunden, als do man vermeinet dasselbe durch sonderbare Uniones aufzuheben.«¹²⁷

War man also im Moment des Interregnums zu solchen Schritten weder in der Lage noch bereit, so blieb doch die Auflösung der Unionen ein Lieblingsprojekt in der Kommunikation zwischen Mainz und Kursachsen,¹²⁸ und zumindest in Dresden scheint man dieses Projekt mit der Composition gleichgesetzt zu haben. Ein letztes Mal wurde dieser Gedanke im Sommer 1617 prominent, als die Auflösung der Unionen zur »Pflanzung deß geschwechten alten vertrauens« ins Auge gefasst wurde.¹²⁹

Was den Kurfürstenverein anlangte, war man in Dresden der Auffassung, dass dieser, als ein Fundamentalgesetz, die Integrität und Kohäsion im Reich ebenso beförderte wie der Religionsfrieden.¹³⁰ Er war es, der die Säulen des Reiches aneinander band und einander und dem Reich gegenüber verpflichtete. Mehrfach verlieh man in Dresden

125 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10675/7, Fol. 95–100, Mainzer Memorial zur Gesandtschaft Brömsers, hier Fol. 95: »Es Seint und pleiben auch ihre Churf.G. ihn diesen mit derselben allerdings ainig, das nehmlich solche und dergleichen ohnzaitige Uniones, dem Hailigen Romischen Reich zur erhaltung dessen loblichsten und allerweislichsten verfassungen fridt, ruhe, ehr, aufnehmen, ja alle wolfart nicht allein nicht vortraglich sondern viel als ein schadhliche endtgrentzung dieses heilichsten Corporis, hochgefarlich Zur achten, dahero Ihre Churf.G. lieber nicht sehen noch vermuthen mogen, als das man allerseits von solchen ihrwegen, darbey sich auch der vergangene Zeitten nicht woll befunden, abtrette, und sich ahn den loblichsten und wolbegrundeten Reichs constitutionibus und verfassungen darbey man sich so lange zeit woll befunden, steif und fest hieltte«.

126 Neben Entwicklungen im Reich, wie dem Tod des Kaisers, entschuldigte sich die Dresdner Seite auch, weil sie der Sachen »nicht mechtig sein, vielweniger bey diesen itzo angedeuten Zustandt uns iemandts sicherlich vertrauen können«. Ebd., Fol. 120–125, kursächsische Resolution, 29. März 1612, hier Fol. 121.

127 Ebd., Fol. 121 f.

128 Vgl. die erneute Werbung Brömsers nach der Antwort Johann Georgs, ebd., Fol. 103–106. Abermals beteuerte Brömser im Namen Schweikhards, dass die Auflösung der Unionen für das Reich das Beste wäre. Vgl. die Kommunikation Kursachsens mit Kaiser Matthias in der Vorbereitung des Reichstages 1613, SächsHStA Dresden, Loc. 7272/26, in der es ebenfalls um die Abschaffung der Unionen ging.

129 Vgl. hier Kaiser Matthias an Kurfürst Johann Georg I., 3. April 1617, SächsHStA Dresden, Loc. 7272/26, Fol. 80–62, hier Fol. 60. Vgl. auch die Antwort aus Dresden, ebd. Fol. 77–78. Besonders in den Jahren 1616 und 1617 betrieb Schweikhard von Mainz die Auflösung der Unionen mit Ernst, nachdem Anfang 1616 Bayern sein Direktorium aufgekündigt hatte, vgl. die Akten in HHStA Wien, MEA, Religionsachen 24-1.

130 Vgl. zur Geschichte des Kurfürstenvereines und seiner politischen Bedeutung Axel Gotthard, Säulen des Reiches. Die Kurfürsten im frühneuzeitlichen Reichsverband, 2 Bände, Husum 1999. Zum Kurfürstenverein und den Problemen mit Brandenburgern und Pfälzern vor 1618 vor allem Band 1, S. 35–99.

der Ansicht Ausdruck, dass der Kurfürstenverein – neben den Hausverträgen und dem Religionsfrieden – die einzige Union sei, die man benötige. Die Reichsordnungen und »Churf. geschworen vorein«, schrieb Johann Georg im September 1613 an Schweikhard von Mainz, »die seind mirh Uniones genugsam, darbey gedechte ich zubleiben«. ¹³¹ Bewusst betonte man in Dresden hierin das überkonfessionelle Element in der politischen Verfasstheit des Reiches – ein Axiom, das bereits auf Kurfürst August zurückging. ¹³² Diese Betonung des Kurfürstenvereines ging mit dem Wunsch nach Abschaffung der Unionen Hand in Hand. Gegenüber dem Mainzer Rat Brömser ließ man 1612 verlauten, dass solche »Uniones [...] ganz schedlich, und den auffgerichten Religion- und Profan friden, so wol Churfürstlichen Vorein und anderen wolverfasten Reichs Constitutionen zu wider« seien. ¹³³ So war es ein konstantes Anliegen sowohl Schweikhards von Mainz als auch Johann Georgs von Sachsen, die neu ins Amt gelangten Kurfürsten schnellstmöglich zu einem Schwur auf und zu einem Beitritt zum Kurfürstenverein zu bewegen. Aufschlussreich für die politische Situation im Reich war aber, dass Johann Sigismund von Brandenburg und Friedrich V. von der Pfalz sich weigerten, dem Kurfürstenverein beizutreten. ¹³⁴ Noch im Sommer 1616 wurde der Pfälzer von Johann Georg um Beitritt gebeten. ¹³⁵ Dabei zog er auch das Register der Composition:

Wann auch dz. Churf. Collegium also inn eine Vorein wiederumb zusammen bracht, so zweifelten s. Churf. g. ganz und gar nicht, es würden die gemüther sich auch beßer kegen einander schicken, dz mißvortrauen etzlihmaßen aufhören, undt also den ubrigen beschwerden im Reich umb so viel leichter, nehest Göttlicher vorleihung, zu helfen sein. ¹³⁶

Betonte man in Dresden erneut den vertrauensbildenden Effekt des Kurfürstenvereins, brachte der in Dresden weilende Kurpfälzer Rat Ludwig Camerarius eine typische Ausflucht, wenn er anmerkte, dass der Beitritt für den Pfälzer aus konfessionellen Gründen – aus Gründen des Misstrauens – nicht ratsam schien. »So wehre zwischen Ihnen und den Catholischen dz vortrauen schlecht, weil ihnen von denselben [...] viel guter wort gegeben würde, darauf aber einig effect niemals, ja vielmehr dz contrarium erfollgete«. ¹³⁷ Auch als Friedrich von der Pfalz kurz darauf partiell einlenkte und eine schriftliche Erklärung anbot, sich den Satzungen des Kurfürstenvereins gemäß zu verhalten, beharrte man in Dresden auf dem formalen Beitritt, verbunden mit einem »Leiblichen

131 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 2–3, Sachsen an Mainz am 1. Sept. 1613 (Konzept), hier Fol. 2.

132 Vgl. die Absage an einen brandenburgischen Appell zum Misstrauen gegenüber dem Kaiser, SächsHStA Dresden, Loc. 7280/9, Fol. 28–32, Kursachsen an Kurbrandenburg am 26. Juni 1585 (Konzept).

133 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10675/7, Fol. 120–125, hier Fol. 121, Resolution auf die Werbung Brömsers vom März 1612.

134 Vgl. Gotthard, Säulen, S. 35–99.

135 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Protokoll einer Dresdner Beratung mit dem kurpfälzischen geheimen Rat Ludwig Camerarius, Fol. 57–69. Zu Camerarius' wiederholter Gesandtschaft in Dresden im Jahr 1616 Schubert, Camerarius, S. 107 ff.

136 SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 57–69, hier Fol. 64.

137 Vgl. ebd., Fol. 67.

Eid«,¹³⁸ Weil man den Beitritt damit letztlich nicht erlangte, bestand man in Dresden noch 1617 auf dem Kurfürstenverein als Grundlage des Vertrauens im Reich und zögerte nicht, die in Dresden vorherrschende, tautologische Analyse zur Situation des Reiches gänzlich an das Funktionieren des Kurfürstenvereins zu binden:

Das mißtrauen, so die hauptursache des ubels, köndte anderer gestalt auß dem wege nicht gereumet werden, als durch stiftung gutes vortrauens, welches zuerlangen das einige mittel, das die sämbtlichen Churfürsten inhalts der güldenen Bull, und ihrer under sich habenden Churf. Vorein, zum öfteren zusammen kehmen. Dodurch werden die Personen einander bekandt, so wol auch Ihre gemüther. Mann köndte auch dadurch den schwurikeiten allß bald im ahnfang begegnen, und dieselben nicht also uberhand nehmen laßen. Welches mittel man dann auch der Röm. Kay. Mt. allß das einige vorgeschlagen.¹³⁹

Neben diesen beiden Maßnahmen, die sich auf die Fürsten im Reich bzw. auf den engeren Kreis der Kurfürsten erstreckten, betrieb die Dresdner Regierung spätestens seit der Wahl Kaiser Matthias' 1612 eine weitere Strategie, die in diesem Fall auf eine direkte Absicherung der Dresdner Interessen zielte. Zur Wahrung der Beziehungen zwischen Dresden und Prag weilte – bisweilen mit Unterbrechungen, in den Vorkriegsjahren aber fast durchgängig – der kursächsische Rat Hans Zeidler, genannt Hofmann, als Vertreter kursächsischer Interessen in Wien oder Prag.¹⁴⁰ Er war dort weder ein offizieller Botschafter noch ständiger Resident, sondern eine Art Beobachter der politischen Situation. Als solcher berichtete er, oft mehrmals wöchentlich, an den kursächsischen Geheimratspräsidenten Kaspar von Schönberg.¹⁴¹ Die wichtigste Funktion dürfte gewesen sein, in einzelnen Belangen und je nach Erfordernis für die Dresdner Regierung Erkundigungen einzuholen, die über das im zeitgleich stattfindenden diplomatischen

138 Vgl. ebd., Fol. 172–179, Sachsen an Pfalz, 18. Aug. 1616, hier Fol. 175 f.: »Und weil angeregte Churfürstliche Verein einen gewissen modum der Einnahm den Churfürsten vorschreibet, insonderheit aber und ausdrücklich erfordert, daß solche mit einem Leiblichen Eid solle bekreffiget werden, als wißen wir nicht, ob solcher Churfürstlicher Verein und der darinnen vorgeschriebenen maß ein genüge geschehe, wann gleich die Churfürsten sich gegen einander schriftlichen erkleten, sich allenthalben also zu verhalten, als ob mann in besagten Verein würlklichen begrieffen wehre.«

139 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10677/1, Fol. 290–291, »Ungevehrliche vortmutung, was der herr Churfürst zu heidelberg gegen unsern gnedigsten herren vielleicht erwehnen möchte, auch welchergestalt s. Churf. G. dorauf hinwieder sich zuercleren«, hier Fol. 290, undatiertes Konzept.

140 Bislang ist wenig bekannt über die Mission Zeidlers, die eine sehr frühe Form der ständigen Gesandtschaft darstellt. Über Zeidlers wichtige Rolle in der böhmischen Krise informiert Müller, Kursachsen, S. 100–119. Die Überlieferungssituation im Hauptstaatsarchiv Dresden ist an sich gut. Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 8239/1, Loc. 8239/2, Loc. 8239/3, Loc. 8239/4. Erschwert wird eine Einordnung der Rolle Zeidlers allerdings dadurch, dass über seine Aufgaben nicht immer Klarheit herrscht und aus den Akten nur schwer zu ermitteln ist. Zum anderen wurde zwar alle Schreiben Zeidlers offenbar aufbewahrt, jedoch nur die allgemein gehaltenen in eigene Faszikel gebunden, wohingegen die wichtigeren, eine bestimmte Angelegenheit belangenden Schreiben meist zu den diese Angelegenheit betreffenden Akten gebunden wurden, im Jahr 1616 beispielsweise oft in Loc. 10676/5.

141 Kaspar von Schönberg war in Dresden die graue Eminenz der kurfürstlich-sächsischen Politik, vgl. dazu Müller, Kursachsen, S. 46 ff. Die Akten der Jahre durchzieht durchgängig die Handschrift Schönbergs als eigentlicher Leiter der Politik. Vgl. auch die Korrespondenz Schönbergs in SächsHStA Dresden, Loc. 852/7.

Schriftwechsel Berichtete hinausgingen, jedoch sind klare Instruktionen aus Dresden über Zeidlers Aufgaben rar. Nur in den Berichten Zeidlers wird ein Selbstverständnis seiner Aufgabe erkennbar.

Als im September 1616 Eustachius von Westernach nach Dresden gesandt wurde, berichtete Zeidler nicht nur vorab über diese Schickung, sondern stellte auch die Mutmaßung an, dass sie dem Zweck diene, »wo etwa diffidentiae semina ausgetreuet wehren, dieselbigen durch information der beschaffenheit, oder sonsten zubenehmen«. ¹⁴² Die Aufträge, die Zeidler für Dresden erfüllte, entsprachen demselben Aufgabenprofil. So stand er mit den Geheimen Räten am Hof in Verbindung, brachte Informationen ein und verbreitete Informationen über die Dresdner Politik. Es liegt nahe, dass seine Rolle im Dresdner Verständnis in Zusammenhang mit der Idee politischen Vertrauens stand, schließlich brachte Zeidler dies selbst so auf den Punkt, beispielsweise im Sommer 1617:

Sonsten mag ich mit warheit berichten, das unlangsten die herreinkunfft meiner wenigen person am kaiserlichen hoff fast angenehm, und zu mehrer versicherung und excitirung des continuirenden guten vertrauens, nicht undienlich gewesen ist; Sintemal in hoc seculo suspicionum, et turbato Imperii statu, mancher nicht so gar sehr zuverdencken sein mag, wann er bißweilen conjecturas und suspiciones untereinander vermischet. ¹⁴³

Kennzeichnend für die Dresdner Politik in den Jahren nach 1613 ist, dass sie sich keinem der offen betriebenen Projekte bedingungslos verschrieb, also weder die Composition noch die Sukzession vorbehaltlos unterstützte. Bezeichnend ist zweitens, dass Kursachsen, anders als viele andere Reichsstände, prinzipiell *beide* Projekte unterstützte. Verständlich wird die Art und Weise dieser Unterstützung und die Logik, der man in Dresden folgte, aber nicht, indem man der Außensicht anderer Akteure folgt, die der Dresdner Haltung oft mit Unverständnis begegneten, sondern nur dann, wenn man der dahinter stehenden Haltung aus Dresdner Sicht nachspürt. Diese Haltung äußerte sich in Maßnahmen, die partiell mit den Interessen anderer Parteien in eins fallen *konnten* – am auffälligsten mit den Zielen Schweikhards von Mainz –, die jedoch einer eigenen Idee folgten. Diese zugrundeliegende Idee war noch immer und ungeachtet aller besorgniserregenden Entwicklungen seit den 1580er Jahren die Augusteische Idee politischen Vertrauens. Auf der anderen Seite lässt sich aber nicht übersehen, dass diese Konzeption auf immer weniger Verständnis stieß und Johann Georgs I. parteilose, unkonfessionelle Haltung eines erhöhten Begründungsaufwandes bedurfte. Die Idee des ›Vertrauens‹, der Kursachsen folgte, war zusehends nicht mehr konsensfähig. So ist es am Ende bezeichnend, dass von den drei genannten Maßnahmen nur eine von Erfolg gekrönt war, und auch diese nur um einen hohen Preis. Sowohl die Auflösung der Unionen wie auch die Konsolidierung des

¹⁴² Vgl. Hans Zeidler an Kaspar von Schönberg am 22. Sept. 1616, SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 201–205, hier Fol. 201.

¹⁴³ Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 420–424, Hans Zeidler, 7. Juni 1617, Prag, hier Fol. 421.

Kurfürstenvereins scheiterten als Maßnahmen, das Vertrauen im Reich wiederherzustellen. Dagegen gelang es der Dresdner Regierung zwar tatsächlich, gute Kontakte zum Kaiserhof aufrechtzuerhalten. Doch geschah dies – der konfessionellen Parteilogik folgend – um den Preis, dass man das eigene politische Kapital bei den Protestanten verspielte.

8.4. »bigen oder brechen« – Das Sukzessionsgutachten vom Februar 1616

Das Ende aller Compositionschancen wurde von Axel Gotthard schon sehr früh datiert, grundsätzlich sei das Projekt noch vor dem Reichstag 1613 gescheitert gewesen.¹⁴⁴ Gotthard war es auch, der das Scheitern der kursächsischen Politik der Neutralität wiederum sehr früh veranschlagte, im Grunde habe sich Kursachsen durch die Annäherung an die katholische Liga bereits 1610/11 als parteiisch, nämlich als zur katholischen Seite neigend, bekannt, von der notorisch kaisertreuen Haltung ganz abgesehen.¹⁴⁵ Diese Auffassung erklärt jedoch nicht, warum die Composition auch nach 1613 eifrig betrieben wurde, warum auf der anderen Seite Kursachsen noch weit über 1613 hinaus als Bundesgenosse umworben wurde. Es wird der Sache gerechter, das Scheitern der Composition und das Ende kursächsischer Neutralität später anzusetzen. Plausibel scheint ein Ereignis des Jahres 1616, das bislang zu wenig beachtet wurde, das jedoch sowohl einen plausiblen Endpunkt realistischer Chancen für die Composition wie auch das Ende kursächsischer Neutralität markiert. Es handelt sich um das Sukzessionsgutachten Erzherzog Maximilians vom Februar 1616, das im Mai 1616 im Reich bekannt wurde. Dies vernichtete alle Hoffnung auf Composition, zugleich erbrachte der Dresdner Umgang mit dem Gutachten den Beleg, dass Kursachsen sein Vertrauen auf den Kaiserhof richtete und für eine protestantische Politik im Reich verloren war. Dass sich Kursachsen nach 1617 nicht nur in der Sukzessionsfrage, sondern auch in der böhmische Krise der katholischen Partei anschloss, konnte niemanden mehr überraschen.

Die Überlegungen, die in das Gutachten Erzherzog Maximilians eingingen, entstanden wohl im Winter 1615/16.¹⁴⁶ Die schroffen Compositionsforderungen der Unierten aus dem Frühjahr 1615 und die ermüdende Diskussion um die Verfahrensprobleme über den Sommer und Herbst 1615 hatten bei der Partei um Erzherzog Maximilian am kaiserlichen Hof die Einsicht reifen lassen, dass der Knoten nur zu lösen war, wenn

144 Vgl. Gotthard, *Konfession*, S. 84.

145 Vgl. Gotthard, *Kursachsen*.

146 Vgl. zum Gutachten und seiner Entstehung Altmann, *Reichspolitik*, S. 160–175, sowie Litzenburger, *Kurfürst*, S. 192 ff., und Meier, *Compositions- und Sukzessions-Verhandlungen*.

die Sukzession mit aller Macht ins Werk gesetzt würde. Darum drang er nicht allein darauf, die Verzichtsansprüche seiner erzherzoglichen Brüder zugunsten der Nachfolge Erzherzog Ferdinands in den Erblanden und im Reich einzuholen, sondern diskutierte bei Gelegenheit seines Besuches in Aschaffenburg mit den geistlichen Kurfürsten auch einen Plan, der seit einigen Monaten in engen Kreisen am Kaiserhof kursiert war und auf den Präsidenten des Reichshofrats, Graf Johann Georg von Hohenzollern, zurückging.¹⁴⁷ Dieser sah vor, die verfahrenere Lage im Reich, sowohl im Blick auf die Sukzession, aber auch im Hinblick auf die Lage in Jülich, mit militärischem Druck zur Entscheidung zu bringen und die kaiserlichen Interessen gewaltsam durchzusetzen.

Diesen Vorschlag, von Maximilian mit den geistlichen Kurfürsten und mit Bayern diskutiert, brachte der Erzherzog in die Form mehrerer Gutachten, die er unter dem Datum des 18. und 19. Februar an Kaiser Matthias übergab. In letzterem empfahl der Erzherzog dem Kaiser die Sukzession voranzutreiben und die zu erwartende Ablehnung der Kurfürsten von Pfalz und Brandenburg zu ignorieren. Weil die geistlichen Kurfürsten bereits für die Wahl gewonnen seien und Kursachsen durch Mainz entsprechend disponiert worden sei, auch durch einen kaiserlichen Besuch in Dresden bestärkt werden könne, sei es möglich, ohne Brandenburg und Pfalz, »gleichwol per maiora«, die Wahl zu vollziehen.¹⁴⁸ Auch deutete Maximilian die Möglichkeit an, die Stände im Reich und in den Erblanden notfalls mit militärischer Gewalt zu überzeugen.¹⁴⁹ Die Vorschläge führten im Umfeld des Kaisers zu heftigen Debatten, besonders Khlesl war anderer Meinung; Anfang März hielt er einen Vortrag im Geheimen Rat, der den Ratschlägen Maximilians widersprach.¹⁵⁰ Nichtsdestotrotz hielt die kaiserliche Resolution vom 14. März eine Billigung des Plans fest: Sachsen sei durch einen Besuch des Kaisers zu gewinnen, Brandenburg und Pfalz zu beschicken, doch mit der Wahlvorbereitung auch bei deren ablehnender Haltung fortzufahren. Die Resolution nannte Ferdinand als den künftigen Sukzessor zudem namentlich.¹⁵¹ In den nächsten Wochen rang man am Kaiserhof darum, diese Pläne zur Ausführung zu bringen.

So schlüssig diese Pläne sein mochten, ihr Problem bestand darin, dass sie im Laufe des Frühsommers – von wem, ist umstritten – dem Pfälzer Kurfürsten zugetragen wurden.¹⁵² Prompt sorgten sie für einen politischen Skandal im Reich und dabei standen vier Aspekte im Vordergrund: Einmal konnten die Unierten vermuten, dass hinter den Sukzessionsplänen auch Armierungspläne standen, auch wenn die beiden ihnen

147 Vgl. Litzzenburger, Kurfürst, S. 197.

148 Vgl. Londorp, Acta, S. 350–351, hier S. 351. Eine Abschrift des Gutachtens in SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 41–46.

149 Vgl. Altmann, Reichspolitik, S. 166 f.

150 Gedruckt bei Hammer-Purgstall, Leben 3, Nr. 605, S. 365–375.

151 Vgl. Londorp, Acta, S. 351–352; SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 47–50 (Abschrift).

152 Vgl. dazu Meier, Kompositions- und Sukzessions-Verhandlungen, S. 30 f.; Gotthard, Konfession, S. 194.

zugespielten Schreiben hierin vage blieben.¹⁵³ Zweitens zeigte das Gutachten, dass man bereit war, die brandenburgische und die pfälzische Kurstimme zu ignorieren und die Wahl per ›maiora‹ – ohnehin ein protestantisches Gravamen – durchzuführen. Drittens offenbarten die Schreiben, dass das zu wählende Subjekt bereits feststand, im Haus Habsburg und mit den anderen Kurfürsten also vorbesprochen war, was eine Beeinträchtigung der freien Wahl der Kurfürsten darstellte.¹⁵⁴ Besonders skandalös fand man viertens, dass es Erzherzog Maximilian – gerade Maximilian – war, der mit diesem Gutachten alle Compositionsversuche konterkarierte und sich auf diese Weise auch persönlich kompromittierte, »zumal weil dz bedencken von dem h. herrürete, zu deme man ihres theills dz höheste und beste vortrauen under allen Catholischen fürsten gehabt, der sich Anno 1613 uf dem Reichstag zu Regenspurg gleichsamb zum interponenten gebrauchen laßen«.¹⁵⁵

Für alle ernsthaften Compositionsversuche bedeutete dieses Gutachten das endgültige Aus. Zugleich setzte noch einmal ein letztes aufgeregtes Ringen um die Haltung Kursachsens ein. Während Kurpfalz das Gutachten zum Beweis stilisierte, dass den Katholischen nicht zu trauen sei, waren der Mainzer Erzbischof, Erzherzog Maximilian und der Kaiserhof bemüht, ihr Gesicht zu wahren und den Skandal kleinzureden. In bemerkenswerter Weise wurde Kursachsen ein weiteres Mal zum Zentrum aller diplomatischen Bemühungen.

Mitte Mai sandte Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz seinen geheimen Rat Ludwig Camerarius mit Abschriften des Gutachtens und der kaiserlichen Resolution nach Dresden, wo Camerarius Ende des Monats zur Audienz empfangen wurde.¹⁵⁶ In erregtem Ton wurden die Schriften präsentiert, zugleich wurde Johann Georg um seine Einschätzung gebeten. Über den Inhalt des Gutachtens Maximilians und seine Bedeutung kam es bei dieser Gelegenheit zu einem aufschlussreichen Schlagabtausch zwischen Camerarius und dem Präsidenten des Dresdner geheimen Rats, Kaspar von Schönberg. Letzterer zweifelte zunächst die Echtheit der Schriften an; tatsächlich musste Camerarius zugeben, dass Pfalz keine Originale besaß, sondern nur Abschriften, diese jedoch von »einem vortrauten ortte, do die Originalie gewiß zu finden«.¹⁵⁷ Schönberg hielt ihm dann einen Vortrag

153 Das Protokoll der Beratung mit dem Pfälzer Camerarius hielt fest: »Nach vorlesung obgedachter 2 schrifftten ist dabey ferner vormeldet worden, dz obwol in der keys. Resolution der armierung nit gedacht, dz doch darinnern dieselbe nit improbit werde, und dz ohne Zweyffel uff dz sonderbahre bedencken E. H. Maximiliani von gedachter armierung, daruff sich dieser von der Wahl referirt, die keys. M. auch ein absonderliche resolution werde ertheilt haben, und gebe es res ipsa, weyl der armierung halben schon die Zahl, und die mittel definirt, und deßweg in Spaniam geschicket worden.« Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 39.

154 Aus der Pfälzer Werbung in Dresden: »Allein dießen modus könnten ihre Churf. G. der güldenen Bull, dem Churf. Verain, und dem herkhomen nit gemeß befinden, da alle die weldliche Churff. gar zurück gesetzt, und dieße ding heimlich und a part, und zwar auch von denen tractirt würden, welche nicht im Churf. Collegio, und mitt demselben nichts zuthun hetten, sonderlich auch dz man damit so weytt gieng, die vorhabende intentio in omnem eventum mitt den waffen zubeaupten. [...] Da es dergestalt zu einem Wähltag kheme, were es kheine freye wahl mehr, sondern nur ein approbation der vorhin a part gemachten wahl, oder vielmehr designation, ja ein gezwungene approbation, weyl man deßweg armirn wollte«, Fol. 37f.

155 Vgl. ebd., Fol. 64.

156 Vgl. das Memorial für seine Gesandtschaft in SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 37–39.

157 Vgl. ebd., Fol. 57–69, hier Fol. 58.

über das Gemüt des Kurfürsten, der bewusst unaufgeregt war: Man bedanke sich für die Kommunikation der Schriften, habe von deren Inhalt bislang nichts gewusst und halte sie für weiter nicht bedeutsam oder bedenklich. Zwar klinge der Inhalt seltsam, doch sei nicht zu erwarten, dass der Kaiser sich über die Gesetze des Reiches hinwegsetzen würde. Im Übrigen tue man, genau wie Pfalz, alles, um den Frieden im Reich aufrechtzuerhalten und zu befördern. Der Pfälzer Bitte, auf sächsischem Gebiet keine Werbungen zuzulassen, entsprach man gern. Auch erbot man sich, beim Mainzer Kurfürsten Erkundigung einzuholen. Doch scheute sich Schönberg nicht, den Kurfürsten der Pfalz erneut an den Eintritt in den Kurfürstenverein zu erinnern. Mit einer solchen Abfuhr war Camerarius nicht zu beschwichtigen. Nicht nur die Echtheit der Schriften bestätigte er, er bat auch darum, dass Johann Georg I. an den Kaiser schreibe. In den Kurfürstenverein könne sein Herr schon deshalb nicht eintreten, weil man ihm dann alle Handlungen, die nicht dem Willen der katholischen Fürsten entsprachen, als Eidbruch auslegen würde.¹⁵⁸ Aus dieser Handlung sehe man doch »was den Catholischen zu trauen«.¹⁵⁹ Schönberg war nicht zu beeindrucken. In sachlichem Ton verfasste man die Antwort an Friedrich V. von der Pfalz und behielt diese Haltung in der Folge bei.¹⁶⁰ Dieser Entschluss, den schlagendsten Beweis für die katholische Untreue zu ignorieren, gar noch zum Anlass für neue Vertrauensbekundungen zu nehmen, machte den Pfälzern deutlich, dass die Dresdner nicht sahen, was sie nicht sehen wollten.

Gleichwohl unternahm man in Dresden eigene Schritte. Einmal beauftragte man den in Prag befindlichen Zeidler, sich über Herkunft und Echtheit des Gutachtens zu erkundigen. Zum anderen sandte man, der Zusage gegenüber Camerarius entsprechend, eine Anfrage nach Mainz, was es mit dem Gutachten auf sich habe. Hans Zeidler bemühte sich in den folgenden Wochen angestrengt, in Prag mehr in Erfahrung zu bringen. Anfang Juli berichtete er, dass dieses Schreiben »bey hof noch nicht weit divulgiret« sei, doch solle Christian von Anhalt im Reich »deßen mit wenigerer scheu gedencken«.¹⁶¹ Einige Zeit später gab man bei Hof vor, dass das Schreiben, wenn nicht *gefälscht*, so doch in Passagen *verfälscht* sei.¹⁶² Empfindlich reagierte auch der Kurfürst von Mainz, denn er fühlte sich in der Angelegenheit unzutreffend dargestellt: Niemals habe er den kolportierten Plänen zugestimmt. Als Kursachsen in Mainz anfragte, wie es um das Gutachten beschaffen sei, in dem Pfalz und Brandenburg »etwas harte ahngezogen« und das »etwas seltsam« klinge,¹⁶³ beeilte sich Mainz, Ursachen für etwaige »mißgedancken« auszuräumen.¹⁶⁴

158 Vgl. Fol. 67: »[...] doher sie nicht geschehen lassen köndten, dz hernach under diesem schein der Churf. Vorein sie beschuldiget werden sollten, allß hetten sie, wann sie zu allem Catholischen beginnen, nicht gleich Ja und amen sprechen köndten, wieder Eyd und pflicht gehandelt«.

159 Ebd., Fol. 66.

160 Vgl. die Antwort Kursachsens auf die Werbung Camerarius' vom 2. Juni 1616, ebd., Fol. 54–55. Vgl. auch den Brief vom 28. Juli mit den Erkundigungen aus Mainz, ebd., Fol. 127–128.

161 Vgl. Zeidlers Bericht aus Prag vom 1. Juli, ebd., Fol. 97–100, hier Fol. 99.

162 Vgl. Zeidlers Bericht vom 22. Sept., ebd., Fol. 201–205.

163 Vgl. Sachsen an Mainz am 22. Juni 1616, Fol. 78–79, hier Fol. 78.

164 Vgl. Mainz an Sachsen am 17. Juli 1616, ebd., Fol. 102–105, hier Fol. 103.

Zudem bat er Johann Georg alles zu tun, damit »mehr diffidentz« verhütet würde.¹⁶⁵ In eigenhändigem Zusatz vergaß der Kurfürst von Mainz nicht, hinzuzufügen: »das übergeben bedencken in tali tenore non approbo.«¹⁶⁶

Die Unschuldsbeteuerungen seitens des Mainzer und des sächsischen Kurfürsten sind freilich nur teilweise aufrichtig. Der Mainzer war den kaiserlichen Sukzessionsplänen nicht nur stillschweigend gefolgt, sondern hatte sie seit Jahren eifrig selbst betrieben und dabei das Übergehen von Pfalz und Brandenburg wenigstens in Kauf genommen. Und auch in Dresden war man spätestens seit dem Sommer 1615 informiert, dass man auf katholischer Seite die Wahl plante, »es erscheinen oder accomodiren sich Pfalz und Brandenburg L.L. gleich oder nit«.¹⁶⁷ Die Kurfürsten waren also längst kompromittiert. Die im Sommer 1616 zwischen Mainz und Pfalz gewechselten Briefe offenbaren aber kein Mainzer Schuldbewusstsein.¹⁶⁸ Bei »gegenwertigen mißstrewigen zeitn«, schrieb Schweikhard, werde es »eines und anderen theils an discursen und consiliis nicht« mangeln.¹⁶⁹ Und gegenüber Johann Georg I. bat man darum, den angeblichen Armierungsplänen weder zu glauben noch sie weiterzutragen.¹⁷⁰ In Heidelberg dagegen bezeichnete man diese Mainzer Rechtfertigungsschreiben wahlweise als »etwas eifrig«¹⁷¹ oder als »sehr scharf«.¹⁷² So lange ihnen »der erzaigete starke argwon nicht benohmen wirdt«, waren die Pfälzer nicht bereit, von ihrem Nachbohren bei den geistlichen Kurfürsten und Erzherzog Maximilian abzulassen.¹⁷³

So zog sich die Krise bis in den Herbst, auch Erzherzog Maximilian kam nicht umhin, sich für das Gutachten zu rechtfertigen.¹⁷⁴ Dass Sachsen sich unter diesen Umständen den Korrespondierenden anschließen würde, blieb letztlich nur eine Hoffnung der Pfälzer. Der Dresdner Umgang mit der Krise um das Gutachten Maximilians zeigt, dass man nicht gewillt war, von dem reichstreuen Kurs abzuweichen. Da half es auch nichts, dass die Pfälzer im Januar 1617 Camerarius nach Dresden schickten,¹⁷⁵ dass schließlich

165 Ebd., Fol. 104.

166 Vgl. ebd., Fol. 106, eigenhändiges Handschreiben Schweikhards von Mainz, 18. Juli 1616.

167 Vgl. Mainz an Sachsen am 18. Mai 1615, SächsHStA Dresden, Loc. 10677/1, Fol. 63–64, hier Fol. 63.

168 Vgl. die Kopien der Briefe in SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5. Mainz hielt sich, besonders zu Beginn des Skandals, bedeckt, vgl. etwa das Schreiben an Pfalz am 17. Juli 1616, Fol. 114–120, hier Fol. 117f.: »Ob nun das ahngedeute bedencken dahin gesehen, und ihre Mayt. Ihro diß oder ein anders mittel werden belieben lassen, das ist uns noch zuer zeit unbewust. Vor unserer Person mögen uns E. L. sicherlich zuetruauen, das uns von einigen dergleichen ahngedeuten Kriegsverfassungen nichts bewust, zweifeln auch zumal nicht da ihre Mayt. zu einer unvermeidlichen armirung obgedachter massen genötiget werden solten, das sie ohne eingeholte Raht und vorbewust der Churfürsten und andere vorneme Stende, dasselbig gewißlich nicht anfangen, sondern sie bey zeiten zur benehmung alles ungleichen verdachts dessen avisiren werden.«

169 Ebd., Fol. 118.

170 Vgl. ebd., Fol. 131–133, Mainz an Sachsen am 18. Aug. 1616, hier Fol. 132: »[...] alß wollen wir unß zu E. L. freundlich getrösten, sie werden solchem erdichtem vor und angeben, dergleichen man Catholischen teilß nit ungewont, nit allein vor sich selbstn keinen glauben beymessen, sondern auch die sachen bey anderen dahin dirigiren und richten helffen, damit mehrere diffidentz verhütet werden möge«.

171 Vgl. ebd., Fol. 134–139, Pfalz an Sachsen, 6. Aug. 1616, hier Fol. 135.

172 Vgl. ebd., Fol. 142–144, Pfalz an Sachsen, abermals 6. Aug. 1616, hier Fol. 142.

173 Vgl. ebd., Fol. 142.

174 Vgl. etwa ebd., Fol. 194–196, Maximilian an Mainz, 17. Aug. 1616.

175 Vgl. das Protokoll der Besprechung, bei der auch Markgraf Joachim Ernst von Brandenburg zugegen war, SächsHStA Dresden, Loc. 10677/1, Fol. 202–209.

gar Friedrich V. von der Pfalz und Johann Sigismund von Brandenburg persönlich aufwarteten.¹⁷⁶ Der Kaiserhof wusste diese Manöver zu kontern, überzog den Dresdner Hof mit eigenen Gesandtschaften, zuerst, im Oktober 1616, durch Eustachius von Westernach, im November 1617 durch den Grafen von Hohenzollern, schließlich kam im Sommer 1617 auch der persönliche Besuch Kaiser Matthias' in Dresden zustande.¹⁷⁷ Erzherzog Maximilian war ebenso dabei wie der designierte Sukzessor im Reich, Erzherzog Ferdinand. Die kaiserlichen Räte verpassten es bei dieser Gelegenheit nicht, darauf hinzuweisen, dass der Kaiser »zu diesem treuen aufrechten Chur Hause Sachsenn mehr denn zu allen andern, ein sonderes hohes vortrauen hetten«.¹⁷⁸ Diese Manöver waren im Frühjahr und Sommer 1617 begleitet von einem Wiederaufflammen der Compositionspläne, wurden aber durch die Wahl Erzherzog Ferdinands zum böhmischen König im Juni 1617 sofort wieder vernichtet, da nun der Sukzession im Reich nichts im Wege stand.¹⁷⁹ Ehe diese stattfand, war die böhmische Krise längst ausgebrochen.

Es hätte allerdings der Manöver vom Herbst 1616 und Sommer 1617, die auf die Dresdner Parteinahme zielten, unter Umständen gar nicht bedurft, schließlich war Johann Georg I. bereits im Spätsommer 1616 – *trotz* des Skandals um das Sukzessionsgutachten – bereit, den Wünschen des Kaiserhofes nach Sukzession zu entsprechen. Erkennbar wird dies in einem Schreiben, das die Dresdner im August 1616 den Skandalisierungen um das Gutachten entgegenhielten. Entgegen den Pfälzer Anschuldigungen baute man auf die Rechtfertigungen der katholischen Kurfürsten, von dem Gutachten weder gewusst noch damit zu tun gehabt zu haben. Wir »trauen Inen hierauff als löblichen Teutschen Churfürsten billich«. Zwar wolle man ein »wachendes auge« auf Armierungen haben, doch blieb es das erklärte Ziel, »das große eingerißene mißtrauen« abzuschaffen und stattdessen nach »vertraulicher correspondenz« im Reich zu streben.¹⁸⁰ Um in diese Richtung zu arbeiten, empfahl Johann Georg von Sachsen dem Pfälzer den Beitritt zum Kurfürstenverein und die Zustimmung zur Vorbereitung der Sukzession:

176 Ebd., Fol. 318 ff., Protokoll der Beratungen mit dem kaiserlichen Gesandten Graf Johann Georg von Hohenzollern auf der einen Seite, mit den Kurfürsten von Pfalz und Brandenburg auf der anderen Seite.

177 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 569–583, Protokoll der Dresdner Beratungen im Juli und Aug. 1617. Anlässlich des Besuchs entschuldigte sich Erzherzog Maximilian wortreich wegen des ausgesprengten Sukzessionsgutachtens, legte aber im selben Atemzug nahe, dass es kein anderer als Khlesl gewesen sein könne, der es im Reich verraten habe. Die Feindschaft zwischen Khlesl und Maximilian ist hinreichend bekannt, sie führte 1618 zum Sturz des Kardinals, vgl. Heinz Angermeier, Politik, Religion und Reich bei Kardinal Melchior Khlesl, in: ZRG 110 (1993), Germanistische Abteilung, S. 249–330. Daneben Rona Johnston Gordon, Melchior Khlesl und der konfessionelle Hintergrund der kaiserlichen Politik im Reich nach 1610, in: Friedrich Beiderbeck / Gregor Horstkemper / Winfried Schulze (Hg.), Dimensionen der europäischen Außenpolitik zur Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, Berlin 2003, S. 199–222.

178 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 569–583, hier Fol. 571.

179 Der Jahreswechsel und das Frühjahr 1617 sahen noch einmal ernsthafte Beratungen über die Composition. Dies lag daran, dass der Kaiserhof in seinen Bemühungen um die Sukzession nicht vorankam, dass andererseits der Pfälzer Friedrich V. noch einmal konziliantere Töne gegenüber den Katholiken anschlug, vielleicht in der vagen Hoffnung, seine gleichzeitig laufenden Pläne, den Habsburgern die Kaiserkrone zu entreißen, zu größerer Reife zu führen, vgl. dazu Duchhardt, Kaisertum. Die Compositionsstimmung 1616/17 spiegelt sich gut in den Dresdner Akten der Jahre, SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Loc. 10677/1, Loc. 10677/2.

180 Vgl. SächsHStA Dresden, Loc. 10676/5, Fol. 172–179, Sachsen an Pfalz am 18. Aug. 1616, hier Fol. 173 f.

Und weil gleichwol die sachen im heiligen Römischen Reich ganz gefehrlich und an einen solchen ortt gebracht, do sie *entweder bigen oder brechen* müssen, das mißtrauen nicht allein under den Ständen, sondern auch denen, so Seulen des Reichs und vor anderen die wolfarth des selben Inen angelegen sein laßen sollen, uberhandt nimmet, und zu befahren, do vorige vertrauligkeit, sonderlich under den Churfürsten, nicht widerumb angerichtet und gutes verstendtnus gestiftet, es möchte endlichen umb das heilige Römische Reich und consequenter der Churfürsten hoheit und praeeminenz geschehen sein.¹⁸¹

Mit diesen Befürchtungen waren die Dresdner in der Tat nicht weit von dem, was kurze Zeit darauf wirklich geschehen würde. Da sich keine der Parteien dem gemeinsamen Interesse beugen wollte, von einem kompromisshaften Biegen also nicht die Rede sein konnte, musste das Reich schließlich unausweichlich am Misstrauen zerbrechen.

181 Vgl. ebd., Fol. 176 f., Hervorhebung: H.Z.

9. Ergebnisse

Die Untersuchung hat gezeigt, dass Vertrauen ein bedeutendes Element in der politischen Kommunikation der Reichsstände in den Jahrzehnten zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und Dreißigjährigem Krieg war. Vertrauen diente der Begründung und der Rechtfertigung politischen Handelns ebenso wie der Herstellung von Verlässlichkeit und Verbindlichkeit im Rahmen politischer Korrespondenzen. Zugleich stand es – als politisches Ideal – chiffrhaft für die politische und rechtliche Ordnung des Religionsfriedens. Damit unterlag es zugleich einer historischen Konjunktur: Je stärker der Religionsfrieden in Zweifel geriet, desto mehr wurde das Ideal diskursiv verhandelt, instrumentalisiert und, in letzter Konsequenz, entkräftet. Die Erschöpfung seiner einheitsstiftenden Kraft, seine Rückbindung an parteiliche und konfessionelle Interessen blieb letztlich nicht ohne Konsequenzen für die politische Praxis. Die diskursive Aushöhlung des politischen Ideals ›Vertrauen‹ schwächte schließlich auch seine Wirkung in der politischen Kommunikation der Reichsstände.

Knapp sollen im Folgenden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst, in einer Reihe von Thesen zugespitzt und damit über den engeren Rahmen der Arbeit stellenweise hinausgeführt werden.

- (1) Vertrauen gehört zu den wichtigsten Begriffen in der politischen Sprache des Reiches – spätestens seit dem Augsburger Religionsfrieden bis mindestens zum Prager Frieden von 1635. Das überrascht auch deshalb, weil das Substantiv Vertrauen erst seit den Jahrzehnten um 1500 in Gebrauch ist. Vermittelt über die Theologie Martin Luthers und Philipp Melanchthons, in der das Gottvertrauen – die ›fiducia‹ – einen besonders hohen Stellenwert erlangt, wird der Begriff des Vertrauens seit den 1540ern Jahren sukzessive in die politische Sprache des Reiches übertragen. Verantwortlich dafür sind – nicht zufällig – die lutherischen Stände des Reiches, allen voran Kursachsen und Württemberg. Die Bedeutung dieser Vokabeln ist in den Jahrzehnten nach 1550 derart ausgeprägt, dass noch der literarische und politische Diskurs der Fruchtbringenden Gesellschaft im und nach dem Dreißigjährigen Krieg die Figur des »teutschen Vertrauens« zum zentralen symbolischen Ausdruck politischer Einheit stilisiert. Spätestens mit dem Westfälischen Frieden ist der Begriff aus der Reichs- und Verfassungssprache allerdings wieder verschwunden. Vertrauen ist damit ein Grundbegriff der politischen Ordnung des Alten Reiches vor 1648, wird aber im Laufe der Zeit sukzessive überlagert und verdrängt.

- (2) Die Begriffe Vertrauen und Misstrauen erfüllen für die Beratungen der Reichsstände seit 1555 eine wichtige diskursive Funktion. Insbesondere das Studium der Reichsversammlungen lässt erkennen, dass die Begriffe zuverlässig stets dort auftauchen, wo der Augsburger Religionsfrieden und seine Bestimmungen grundsätzlich zur Debatte stehen. Das hat einen wichtigen Grund: Seit 1555 wird der Religionsfrieden zu einer Ordnung stilisiert, die Vertrauen stiften und das Misstrauen im Reich beilegen soll. Dadurch wird der Religionsfrieden letztlich als eine normative Ordnung begriffen, die das politische System des Reiches stabilisiert. Aus diesem Grund organisieren die Begriffe Vertrauen und Misstrauen auf den Reichstagen ebenso wie in den zahlreichen politischen Druckschriften den Diskurs um die zentrale Errungenschaft des Religionsfriedens: die Möglichkeit politischer Koexistenz trotz der konfessionellen Spaltung des Reiches. Solange dieses Problem keiner definitiven Lösung zugeführt ist, bleiben die Begriffe an zentraler diskursiver Position in der Reichssprache.
- (3) Diese spezifische konfessionspolitische Bedeutung der Begriffe und ihre diskursive Funktion unterliegen allerdings innerhalb des Untersuchungszeitraums erkennbaren Konjunkturen. In den Verhandlungen des Jahres 1555 und in den folgenden Jahrzehnten wird Vertrauen erfolgreich als eine einheitsstiftende Idee markiert, die es erlaubt, konfessionelle Differenzen zu überbrücken. Mit diesem Ideal geschieht jedoch etwas: Im Zuge und aufgrund der konfessionellen Polemiken, die in den 1580er Jahren verstärkt einsetzen, kann man beobachten, dass Vertrauen als politisches Ideal zunehmend und von einzelnen Autoren teilweise ganz gezielt in Zweifel gezogen wird. Vertrauen wandelt sich dadurch zu einem Kampfbegriff, mit dem nunmehr konfessionelle Solidarität gerechtfertigt und überkonfessionelle Kooperation dagegen verunglimpft wird. Besonders ersichtlich wird das an der unter den Jesuiten innerhalb und außerhalb des Reiches verhandelten Frage, ob man Ketzern die gegebene Treue halten solle bzw. ob man ihnen, andersherum gewendet, vertrauen könne. Diese Diskussion stellt potentiell sowohl die jesuitische bzw. katholische als auch die protestantische Vertrauenswürdigkeit derart grundsätzlich in Frage, dass damit schließlich auch die Möglichkeit in Zweifel gezogen wird, miteinander verlässliche und dauerhaft gültige Verträge zu schließen. Aus diesen Grundgedanken entwickelt sich eine zersetzende Dynamik, die letztlich auf den Religionsfrieden als normative Ordnung zielt. Die mit Sicherheit brisanteste politische Frage um 1600 im Reich lautet: Darf man an die bindende Wirkung eines Vertrages glauben, der mit Ketzern geschlossen wurde?
- (4) Neben diesen extrem politisierten Verwendungen der Begriffe werden in der Arbeit historisch spezifische Vorstellungen von Vertrauen herausgearbeitet, die für die Politik der Akteure im Konfessionellen Zeitalter handlungsleitend waren. Dazu gehört die Vorstellung des ›Trauen und Glauben‹, die im Titel der Arbeit steht. Sie bestimmt die Vertrauenswürdigkeit von Akteuren entlang ihrer politischen und konfessionellen

Rolle und hat – ähnlich wie die Ehre – direkte Auswirkungen auf politisches Handeln. Eine weitere Vorstellung ist die Idee konfessioneller Unparteilichkeit. Vor allem in den 1570er Jahren wird sie als eine unverzichtbare Möglichkeit verstanden, durch aktives politisches Handeln Vertrauen herzustellen oder Misstrauen aktiv zu vermeiden. Das gilt auch für die Idee der ›guten Correspondenz‹. ›Gute Correspondenz‹ markiert zunächst einmal nur eine besondere Beziehungsqualität zwischen zwei Fürsten. Sie bildet jedoch zugleich eine kommunikative Praxis im Rahmen und über das Mittel der fürstlichen Korrespondenzen, die auf Geheimhaltung ebenso wie auf Reziprozität basiert. Dabei ist es kein Zufall, dass der Begriff ›gute Correspondenz‹ mit Vertrauen synonym gebraucht wird. Das Bestehen dieses Kommunikationszusammenhangs markiert Vertrauen. Zugleich schafft der Kommunikationszusammenhang Vertrauen. In diesen verschiedenen Vorstellungen von Vertrauen und zugleich *durch* diese verschiedenen Vorstellungen von Vertrauen konkretisieren sich dementsprechend Handlungs- und Verhaltensweisen, die auf den Erhalt von Vertrauen und die Vermeidung von Misstrauen zwischen politischen Akteuren zielen. Es gibt, mit anderen Worten, im Konfessionellen Zeitalter historisch spezifische politische Praktiken des Vertrauens.

- (5) Der expliziten und gezielten Benennung von Vertrauen kommt im Rahmen fürstlicher Korrespondenzen und insbesondere in der Praxis »guter Correspondenz« eine wichtige Bedeutung zu. Dies greift auf die zu Beginn der Arbeit gestellte Frage zurück, was die Vertrauenssemantik im Rahmen politischer Korrespondenzen bedeutet und bewirkt. Die Antwort, die sich aus dem Studium einzelner Korrespondenzen ergibt, lautet: Der Begriff bringt die Beziehung auf den Punkt, er aktualisiert sie und er erlaubt es, die Beziehung in die Zukunft hinein zu formen. Als Drohung und Appell, als Bitte und als Aufforderung hat der Begriff Vertrauen im Rahmen fürstlicher Korrespondenzen eine performative Funktion. Er beeinflusst, was er benennt, indem er es benennt.
- (6) Lassen sich die politische Sprache wie die beschriebenen Praktiken des Vertrauens bei einer Vielzahl von Akteuren belegen, so hat die Arbeit doch zugleich ihre besondere Bedeutung für die kursächsische Reichspolitik nach 1555 gezeigt. Diese Orientierung, die über mehrere Generationen die kursächsische Politik bestimmt, hat ihren Ursprung bei Kurfürst August, der seine persönliche Neigung, politische Fragen unter dem Blickwinkel von Vertrauen und Misstrauen zu betrachten, in die Reichspolitik überträgt. Damit vereint sich in dieser Politik das von der Forschung bestätigte Interesse der lutherischen Reichsstände an der Wahrung des Religionsfriedens mit dem in Dresden erkennbaren Willen, aus der normativen *Idee* des Religionsfriedens eine politische *Haltung* abzuleiten. In ihrer Rechtfertigung gegenüber Dritten ist die kursächsische Politik an ›Vertrauen‹ als reichspolitischem Ideal orientiert; dies wird mit dem Grundsatz konfessioneller Neutralität in der Reichspolitik verbunden.

Durch seine über den gesamten Zeitraum führende Rolle unter den evangelischen Ständen des Reiches überträgt sich diese Haltung und Sprache Kursachsens auch an andere Höfe des Reiches und wird der politischen Sprache des Reiches in den Reichsabschieden dauerhaft eingeschrieben. Die politischen Praktiken des Vertrauens sind folglich auch ohne sächsischen Einfluß denkbar. Die Karriere des politischen Begriffs ›Vertrauen‹ im Konfessionellen Zeitalter verdankt sich hingegen maßgeblich der sächsischen Reichssprache.

- (7) Zwischen Vertrauen als einem politischem Ideal und den beschriebenen Praktiken des Vertrauens besteht eine Wechselwirkung. In dem Moment, in dem das politische Ideal Vertrauen im Zuge konfessioneller Polemiken seine einheitsstiftende Wirkung verliert, versagt auch die Wirkung der damit verbundenen politischen Praktiken. Das verwundert kaum, wenn man bedenkt, worauf diese Praktiken aufbauen. Wenn die performative Wirksamkeit des Vertrauensvokabulars auch darauf beruht, dass es geglaubt werden muss, obwohl handfeste Beweise für das Vorhandensein von Vertrauen eigentlich fehlen, so erweist sich gerade das offensichtliche Auseinanderfallen von friedlichem Vokabular und tätlichem Handeln als fatal. Wichtige Mechanismen der Vertrauensbildung sind damit in ihrer Wirksamkeit kompromittiert. Besonders gut sichtbar ist das an der Handlungsnorm konfessioneller Unparteilichkeit: Sie wird in den Jahren vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges politisch unmöglich.

Zu Beginn dieser Arbeit wurden die Geschichte des Vertrauens und die Reichsgeschichte miteinander verwoben, um zu den hier zusammengefassten Ergebnissen zu gelangen. Es bleibt die Aufgabe, den geschlungenen Knoten wieder zu lösen und nach den Ergebnissen der Arbeit für die einzelnen Forschungsstränge zu fragen.

Die Reichhaltigkeit einer Geschichte des Vertrauens lebt von der Vielfalt der unterschiedlichen Zugänge, wohingegen ihre Anschlussfähigkeit und Präzision unter eben diesen Faktoren leidet. In dieser die aktuelle Forschungslandschaft prägenden Spannung zwischen inhaltlichen und methodischen Interessen war die vorliegende Arbeit von dem Problem ausgegangen, wie der sprachliche Ausdruck von Vertrauen in historischen Zeugnissen mit dem tatsächlichen Vollzug von Vertrauen in sozialen und politischen Zusammenhängen der Vergangenheit in Bezug gesetzt werden kann, ohne die methodisch hochproblematische Frage adressieren zu müssen, was die Akteure in dieser oder jener Situation tatsächlich empfunden haben. Um hier eine plausible Heuristik zu entwickeln, hat sich die Arbeit für jene Bereiche, in denen mehr als eine Begriffs- oder Diskursgeschichte nahelag oder gefordert war, an einer praxeologischen Herangehensweise versucht, die methodisch von der Geschichtsschreibung des Politischen ebenso profitieren konnte wie insbesondere von der Emotionengeschichte. Der Fokus auf die performativen Aspekte des Sprechens und Schreibens über Vertrauen machte es möglich, den Wirkungen des Sprechens über Vertrauen und Misstrauen in Einzelfällen direkt nachzugehen.

Nicht immer war das verfügbare Quellenmaterial allerdings reichhaltig genug, um dies zu gewährleisten. Trotzdem bleiben begriffs- oder diskursgeschichtliche Zugänge, die in solchen Fällen stärker zum Zug kamen, im Rahmen der Analyse kein schmückendes Beiwerk. Die Arbeit hat sich ebenfalls zur Aufgabe gestellt, keine modernen und in erster Linie theoretischen Vertrauensbegriffe auf historische Situationen zu applizieren. Es sollte stattdessen darum gehen, historisierend nach zeitgenössischen Begriffen und Bedeutungen von Vertrauen zu fragen. Diese historischen Formen bildeten allererst die Voraussetzung, nach seinen in der Tat vielfältigen politischen Funktionen zu fragen. Die analytischen Möglichkeiten des Begriffes sollten also ganz bewusst erst geprüft werden, wenn der Begriff zunächst historisiert war. Im Ergebnis zeigt sich, dass politische Praktiken des Vertrauens nicht immer vollständig deckungsgleich mit dem sein müssen, was wir heute darunter verstehen, dass aber gleichwohl beobachtbare politische Wirkungen von ihnen ausgehen.

Die Arbeit ist also in mehrfacher Hinsicht auch ein Beitrag zu einer Geschichte des Vertrauens: Zum einen wurde gezeigt, dass Vertrauen ein persistenter sozialer und politischer Mechanismus sein mag, dass seine Erscheinungsformen und Funktionen aber dessen ungeachtet historisch sind, womit nicht allein gemeint ist, dass seine Form historisch bedingt ist, sondern auch, dass seine konkrete Form selbst historisch ist. Damit wurde letztlich gezeigt, dass Vertrauen kein ahistorisches Phänomen ist, sondern eine Geschichte hat, die zu untersuchen sich lohnt. Zum anderen ist die Arbeit ein Beitrag zur Geschichte des Vertrauens insofern, als sie nach den zeitgenössischen Wirkungen von Vertrauen für Mechanismen und politische Praktiken fragt, denen es in irgendeiner Weise instrumentell zugrundeliegt. Die Ausgangsfrage und die erzielten Ergebnisse richten sich dementsprechend auch auf die Rolle und Bedeutung von Vertrauen *in* der Geschichte. Hierbei zeigt sich, dass die Untersuchung von Vertrauen in Einzelfällen erhebliche Erklärungskraft entwickeln kann für die Frage nach Stabilität und Wandel politischer Konstellationen.

Die Konstellation, um die es in der vorliegenden Arbeit ging, war die Geschichte des Alten Reiches im Konfessionellen Zeitalter. In diesem Bereich muss sich die Arbeit auch daran messen lassen, was sie jenseits von Sprech- und Handlungsweisen zum Verständnis zentraler politischer Entwicklungen beiträgt. Im Mittelpunkt steht folglich die Frage nach der Beziehung zwischen Elementen der politischen Kultur und politischer Ereignisgeschichte. Die Arbeit entwickelt auf der Grundlage der Untersuchung politischer Vertrauensdiskurse und Vertrauenspraktiken – d. h. Gegenständen politischer Kultur im weiteren Sinn – in der Tat neue Perspektiven auf ereignisgeschichtliche Zusammenhänge.

Die im Rahmen der Arbeit erzielten Ergebnisse im Bereich der bis in die 1570er Jahre vorherrschenden Friedensrhetoriken und Friedensdiskurse tragen, indem sie als Teil einer auf Ausgleich zielenden – an Vertrauen als Ideal und Handlungsform orientierten – politischen Praxis verstanden werden, auf diese Weise zur Frage nach der Stabilität des Reiches vor 1600 bei. Die stabilisierende Leistung der Rhetoriken und Praktiken des Vertrauens – sichtbar im Rahmen der Arbeit besonders an Kursachsen – ergänzt das in

der Forschung etablierte Bild einer funktionierenden Reichsverfassung nach 1555. Der gegen Ende des Jahrhunderts einsetzende schleichende Verfall dieser überkonfessionellen politischen Kultur lässt sich hingegen vor allem an den Kontroversen über die (Un-)Möglichkeiten politischen Vertrauens der 1580er und 1590er Jahre beobachten. Indem diese Polemiken aber nicht als Effekte einer vorgängigen Konfessionalisierung verstanden werden, sondern in ihrer praktischen Relevanz und ihren desintegrierenden Wirkungen auf die politische Kultur des Reiches betrachtet werden, bleibt auch der Umschlagspunkt der politischen Entwicklung des Reiches zwischen 1555 und 1618 im Blick. Das Ergebnis – die Veranschlagung dieses Punktes in den 1580ern Jahren – weicht zwar nicht wesentlich von früheren Forschungen ab. Doch anders als die vage Suche beispielsweise nach biographischen Zäsuren bietet die Arbeit eine Erklärung, die vor allem auf der Ebene der vielzitierten politischen Mentalitäten greift und plausibel wird. Und schließlich bildet die Studie auch einen Beitrag zu der nach wie vor vieldiskutierten Frage, welche politischen Mechanismen im Reich aus welchen Gründen letztendlich versagt und so den Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges herbeigeführt haben. Die Arbeit unternimmt dabei freilich keine Analyse und Erklärung der eigentlichen Kriegsursachen. Vielmehr entwickelt sie eine These dazu, welche strukturellen Entwicklungen den Krieg möglich, wenn auch nicht notwendig gemacht haben. Anlässe für einen Religionskrieg hatte es nach 1608 schließlich bereits vielfach gegeben. Warum erst in der Krise der Jahre 1618 und 1619 der Anlass zum Auslöser wurde, erklärt sich auch durch den Wegfall funktionierender Mechanismen der Deeskalation, worunter – das hat die Arbeit gezeigt – vor allem auf Vertrauen bauende und über Vertrauen funktionierende Kommunikations- und Handlungsweisen fallen.

Mit diesen Stoßrichtungen ging es der Arbeit auf dem Feld der Reichsgeschichte nicht darum, etablierte wissenschaftliche Paradigmen zu widerlegen. Es ging stattdessen um den Nachweis, dass es neben den unbestreitbaren Entwicklungen auf der Makroebene, die mit Leitbegriffen wie Konfessionalisierung und Staatsbildung umschrieben worden sind, auch ganz konkrete, einer zeitgenössischen Logik folgende und in ihrer alltäglichen politischen Relevanz bislang nicht erkannte oder unterschätzte Deutungsmuster und Praktiken gibt, die in wesentlichem Ausmaß zum Verlauf der Dinge beigetragen haben. Der Begriff des Vertrauens und die damit verbundenen politischen Diskurse und Praktiken sind ein Beispiel für ein solches Element der politischen Kultur des Konfessionellen Zeitalters.

Nachwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2015 an der Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde das Manuskript überarbeitet und gekürzt.

Arndt Brendecke hat die Arbeit betreut und begutachtet. Zugleich hat er viel mehr getan: In meiner Zeit als Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl hatte ich stets die Freiheit, eigenen Impulsen zu folgen, verbunden mit der unschätzbaren Sicherheit und Dynamik einer institutionellen und intellektuellen Anbindung. Mit kritischen Nachfragen und pragmatischen Ratschlägen hat er ferner beharrlich darauf bestanden, dass im Gemenge der Einzelheiten die Klarheit nicht verloren gehen darf. Daniela Hacke hat die Arbeit mitbetreut und das Zweitgutachten zur Arbeit verfasst. Aber auch sie hat mehr getan: Immer wieder hat sie durch kritische Anregungen wichtige gedankliche Weichen gestellt und dazu angehalten, Unsicherheiten freimütig zu begegnen. Winfried Schulze hat die Arbeit ebenfalls begutachtet. Lange bevor von einer Promotion je die Rede war, hat er zudem durch Anleitung und Beispiel gezeigt, wie man lohnende Fragen an die Geschichte stellt und in der Fülle der Gegenstände die Neugier nicht verliert. Vieles verdanke ich seiner Unterstützung. Allen dreien gilt mein aufrichtiger Dank.

Es klingt im Rahmen einer akademischen Danksagung wie eine Floskel und ist deshalb doch nicht weniger wahr, dass zum Entstehen einer Dissertation eine Vielzahl von Menschen in einem solchen Maße beitragen, dass das fertige Produkt ohne sie und ihren Beitrag gar nicht denkbar wäre. Zu diesen Menschen gehört Susanne Friedrich, die stets ein unerschöpfliches Reservoir an sachlichem Urteil und moralischer Ermutigung bot und das Projekt von der ersten vagen Idee an kontinuierlich begleitet hat. Durch kleine und große Beiträge und auf ihre je eigene Weise haben die Arbeit ferner vorangebracht: Florian Bracker, Annette C. Cremer, Ralf-Peter Fuchs, Hardy Funk, Knut Görich, Joël Graf, Kilian Harrer, Mark Hengerer, Vitus Huber, Edith Koller, Fabian Krämer, Markus Krumm, María Ángeles Martín Romera, Franz Maelshagen, Esteban Mauerer, Desiderius Meier, Birgit Näther, Jorun Poettering, Susan Richter, Edith Susanne Rill, Brendan Röder, Hester Schadee, Sébastien Schick, Jonas Schirmacher, Heiko Schmidt, Andrea Stahl, Antonia Ziegler. Mein Dank gilt auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der benutzten Bibliotheken und Archive, insbesondere des Sächsischen Hauptstaatsarchivs Dresden. Den Herausgeberinnen und Herausgebern der Reihe »Kulturgeschichten. Studien zur Frühen Neuzeit« danke ich für die Aufnahme meiner Studie in die Reihe; Thomas Richter danke ich für die Betreuung der Publikation seitens des Didymos-Verlages. Danken möchte ich auch dem Verein der Ehemaligen, Freunde und Förderer des Historischen Seminars

der LMU München, der die Drucklegung der Arbeit freundlicherweise unterstützt hat. Ein besonderer Dank gilt schließlich dem Promotionsprogramm ProMoHist und seinen Teilnehmerinnen und Teilnehmern.

Ganz undenkbar wäre diese Arbeit ohne das Zutun meiner Familie. Meine Eltern haben mir nicht nur die Voraussetzungen und Freiheiten geschenkt, meine Entscheidungen unbeschwert treffen zu können, sondern auch ihr unfehlbares Vertrauen, dass es die richtigen sein würden. Ihnen ist dieses Buch gewidmet. Meine Geschwister waren immer für mich da, auch wenn es manchmal schwer wurde. Und meine Frau hat mich ausgehalten und motiviert, auch wenn es manchmal unmöglich schien. Danke.

London, im November 2016

Hannes Ziegler

Abkürzungsverzeichnis

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BayHStA	Bayerisches Hauptstaatsarchiv München
BuA	Briefe und Acten zur Geschichte des Dreissigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, 11 Bände, München 1870–1909
DVjs	Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
DWB	Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien
HZ	Historische Zeitschrift
MEA	Mainzer Erzkanzlerarchiv
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
NASG	Neues Archiv für Sächsische Geschichte
NDB	Neue Deutsche Biographie
RK	Reichskanzlei
SächsHStA	Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden
SLUB	Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZRG	Zeitschrift für Rechtsgeschichte

Quellen- und Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen

Bayerisches Hauptstaatsarchiv München (BayHStA München)

Bestand Kasten blau

22/7, 22/8, 90/16, 115/1, 116/1a, 116/1d, 116/2a, 116/3a, 117/4, 118/2, 276/6, 343/2, 343/13a

Bestand Kasten schwarz

902, 6963, 8126

Bestand Kurbayern, Äußeres Archiv

4256, 4260, 4404, 4405

Österreichisches Staatsarchiv, Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien (HHStA Wien)

Bestand HausA

Familienkorrespondenz A2, A3

Bestand Mainzer Erzkanzlerarchiv (MEA)

Korrespondenz I

Reichstagsakten 31, III

Religionsachen II, 15, 16, 24-1

Bestand Reichskanzlei (RK)

Berichte aus dem Reich 6d-2, 6d-3

Reichstagsakten 53, 54a, 92a

Religionsakten 31

Sächs. Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB Dresden)

Mscr.Dresd.C.49, K.19, K.20, K.338, N.12, N.37

Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden (SächsHStA Dresden)

Bestand 10024 (Geheimer Rat), Locat (Loc.)

7271/13, 7271/14, 7272/25, 7272/26, 7277/13, 7278/1, 7278/2, 7280/9, 7281/5, 7387/2, 7387/6, 7387/7, 7388/1, 7388/2, 7388/3, 7388/5, 8099/4, 8239/1, 8239/2, 8239/3, 8239/4, 8284/3, 8284/6, 8499/4, 8499/5, 8499/7, 8499/10, 8500/1, 8500/2, 8500/3, 8500/4, 8500/5, 8501/1, 8506/2, 8506/3, 8507/2, 8512/7, 8514/3, 8516/1, 8541/6, 8542/3, 8542/9, 8552/7, 8573/1, 8573/2, 8573/3, 8678/3, 8790/4, 8804/3, 8805/4, 8806/1, 8806/2, 8807/1, 9304/8, 9310/9, 9310/10, 9604/2, 9936/52, 9936/53, 10045/5, 10048/8, 10053/3, 10146/14, 10190/2, 10190/3, 10190/4, 10190/5, 10191/1, 10192/4, 10192/5, 10193/1, 10200/2, 10200/4, 10200/5, 10201/5, 10208/2, 10209/4, 10210/1, 10212/3, 10212/4, 10212/5, 10213/1, 10214/4, 10215/2, 10297/14, 10298/4, 10298/7, 10298/9, 10298/11, 10312/4, 10313/2, 10316/3, 10320/1, 10324/1, 10671/4, 10674/1, 10674/10, 10675/3, 10675/7, 10675/8, 10676/1, 10676/5, 10677/1, 10677/2, 10735/7, 10735/15, 10735/22

Copial 348a, Copial 350

Staatsarchiv Ludwigsburg (StAL)

Bestand B90 (Geizkofler: Familienarchiv)

Büschel (Bü) 25, 33, 103, 139, 147, 171, 172, 173, 1905, 1908, 1930, 1931

Gedruckte Quellen

Hinweis zu frühneuzeitlichen Drucken: Fehlende Angaben zu Publikationsorten, -jahren und Autoren wurden, wo möglich, über das VD 16 und das VD 17 ergänzt. Angaben, die nicht aus dem Druck selbst hervorgehen, sondern über das VD, über Literatur- oder über Archivhinweise ergänzt wurden, stehen in []. Titel und Inhalte werden wie im Original wiedergegeben, nur die Letter u wurde an den entsprechenden Stellen durch v ersetzt.

Anon. [= Michael Löffenius], Antiphilippica Oder Rettung und fernere Beweisung/ der Anno 1606 beschehener wolmeynenden Warnung an Evangelische und Römische Catholische friedliebende Freunde/ Wider deß Regenspurgischen Jesuitischen Theologi Jacobi Sylvani, alias Jacob Kellers/ außgangene Philippicam, s.l. 1608.

Anon., Aphorismi doctrinae iesuitarum et aliorum aliquot pontificiorum doctorum: Quibus verus Christianismus corruptitur, pax publica turbatur, & vincula societatis humana tolluntur. Sumpti ex Pontificum, Jesuitarum, & elaiorum Pontificiorum scriptis, dictis, & exactis publicis, Amberg 1609.

Anon. [= Matthew Sutcliffe], Apologia pro christiano batavo, non calvinista, contra martini becani iesuitae, antichristiani sylvaducensis quaestiones miscellaneas, de fide haereticis servanda [...], London 1609.

Anon. [= Veit Breidtschwerdt], Außführliche Consultation und Rechtsbedencken über die Fragen: Ob bey gegenwertigen leuten der Löblichen Freyen Reichs Ritterschafft Schwaben/ rahtsam/ mit ein oder anderen theyl der höhern Potentaten/ Chur: Fürsten und anderen Ständen/ etc. in Verbündnuß einzutretten oder sich dessen zu enthalten/ und dafür gegen beyden theylen zu jeder verantwortlicher/ undertheniger/ auch gebürlicher Freundschafft auff erfolgung ansinnen zu erklären: Auff sonderlich Begehren durch einen vornehmen Advocaten von Augspurg im Jahr 1610 gestellt unnd zusammen getragen, s.l. 1618.

Anon., Colloquium oder Gespräch Eines Schweitzerischen Kühmelckers/ holendischen Käß Kramers/ unnd Venedischen Saiffensieders/ auch etlicher anderer incidenter zukommenden Personen von jetzigem der Christenheit Zustand/ darinn etliche gefährliche unnd schädliche Rathschläg an Tag gegeben werden/ zu dieser Zeit sehr nothwendig zu wissen/ damit ein jeder frommer uffrichtiger Christ wissen könne/ wem er mit gutem Gewissen vertrauen dörrfe, s.l. 1620.

Anon., Colloquium oder Vertrewlichs Gespräch Peregrini, Adams, Abels und Cains, von jetzigem Zustand des Heiligen Römischen Reichs, s.l. 1614.

Anon., Conversation zwischen zweyen Studenten/ einem Catholischen und Calvinisten. Ob die Jesuiter an allerley Empörungen/ so anjetzt im Römischen Reich/ und sonderlich auch an dem Auffstand in Böhemb schuldig seyen? Gar lustig und nützlich zu lesen, s.l. s.d. [nach 1620].

Anon. [= Bernhardin Türck], Das der Türk/ ein erbeind aller Christen/ weder traw noch glauben halte/ klare beweynung aus den geschichten bißher inn kurtzen jaren von ime begangen, s.l. [Regensburg] 1542.

- Anon. [= Petrus Denaisius], Der Jesuiten Latein, Das ist: Außbund etlicher unchristlicher Lehren der Jesuiten und anderer Böpstler/ auß derselben Büchern gezogen/ Und Zu dem ende allhie verzeichnet/ daß angedeute Papisten berührte Irrthumb fahren lassen/ unnd mit uns Lutheranern oder Evangelischen/ die wir durch Christum selig werden wollen/ dem Allmächtigen Gott und seinem heiligen Wort/ auch der Weltlichen Obrigkeit/ allen schuldigen gehorsam leisten/ und sich begeben mit uns friedlich und sanftmütig zu leben. Darzu unser starcker Gott/ der Gott deß Friedens/ ohne welchen wir alle nichts guts vermögen/ seinen Geist/ Sehen unnd Gnad verleihen wolle, umb Christi willen. Mit approbation der Theologischen Facultet zu Wittenberg, Wittenberg 1608.
- Anon., Deutliche und gründliche Außführung dreyer jetzo hochnötiger unnd gantz wichtiger Fragen: I. Ob einiger Evangelischer Chur- oder Fürst/ Gewissens halben verbunden gewesen/ denen Herren Böhmen beyzustehen? II. Ob einiger recht Evangelischer Chur- oder Fürst/ mit gutem Gewissen/ dem Römischen Kayser in jetzigem Krieg assistentz leisten können und sollen? III. Ob ein Christlicher Evangelischer Chur- oder Fürst/ (zumal auff ordentlichen Beruff/ von seinem Häupt/ deme er mit Pflicht zugethan) mit gutem Gewissen/ Fug/ Recht/ und Nitz/ lieber Neutral bleiben/ und keinem Theil beystehen solle/ oder nicht? Allen rechtschaffenen unpartheischen/ und Gewissenshaften Christen/ Hohes/ und Nidriges Standes/ zur Nachrichtung/ und niemanden zu leid/ oder verkleinerung/ in Druck verfertigt, s.l. 1620.
- Anon. [= Johannes Staricius], Discursus Politicus, Oder Rathliches Bedencken Von der nothwendigen und wichtigen Frag und Bescheid: Ob es heylsamb und nützlich sey im Heiligen Römischen Reich/ Teutscher Nation/ Uniones und Bündnüssen/ auffzurichten/ Einzugehen und zuschlissen, s.l. 1620.
- Anon. [= Johann Fadenrecht], Ein Catholisch Tischgespräch. Eines Alten Teutschen/ Jungen Studenten/ Gemeinen Priesters/ und überwitzigen verufften Jesuiters. Von der disputirlichen Frage: Ob man schuldig/ einem jeden/ Trew und Glauben/ Eyd und Verheis zu halten. Von deß Bapstes Dispensation, in diesem Fall: und der Jesuiter Lügenkunst/ Aequivocatio genant, s.l. 1617.
- Anon., Ein gründtliches und ohnpassionirtes Bedencken/ Was von deß Abtrinnigen Manns Caspari Scioppi blutdürstigen Buch/ genant Classicum Belli sacri, das ist/ Sturmglöck zum Heyligen Krieg/ so er im ablauffenden 1619. Jahr zu Pavoy in Lombardy trucken lassen/ zuhalten: Darmit insonderheit der Vorred begegnet wird/ so Scioppus seinem gedachten Läterbuch vorher gesetzt: Alles an statt eines Vortrabs zu diesem mahl kürztlich beschrieben, s.l. 1619.
- Anon., Erklärung der vornehmsten Teutschen Sprichwörter, nach ihrem Ursprung und wahrem Verstande, Zweyte Auflage, Leipzig 1748.
- Anon., Foederatorum inferioris Germaniae defensio tertia, contra calumniam pacis perturbatae & penitus reiectae, s.l. 1608.
- Anon., Gründliche Relation desjenigen/ So bey jüngst zu Regensburg vorgewesenem Reichstag von der Evangelischen Correspondirenden Chur: Fürsten und Ständ Gesandten und Abgeordneten verhandelt worden: Auch der Ursachen/ Warumb Sie des Andern theils für sich gemachten Abschied nicht angenommen/ Sonder darwider Protestirt haben. Alles zu Erklärung der Wahrheit/ Sampt denen darzu gehörigen Beylagen/ nothwendig in Druck gegeben, s.l. 1614.
- Anon. [= Kaspar Schoppe], Herrn Christoffen von Ungersdorff Erinnerung/ von der Calvinischen Art und Feindseligkeit/ gegen dem Römischen Reich sampt angehengter nothwendiger Ablehnung und Gegen-Erinnerung, s.l. 1617.
- Anon. [= Kaspar Schoppe], Information und Bericht/ uber die starck gesuchte Composition, zwischen den strittigen Fürsten und Ständen, im H. Römischen Reich. An die Christliche Künig und Potentaten, s.l. 1616.
- Anon., Kurtze doch gründtliche Anzieg und Unterricht Woher die Uneinigkeiten so heutigs tags im Römischen Reich schweben/ entsprungen/ und wem die Zerrüttung desselben zumessen sey, s.l. 1615.

- Anon. [= Simon Sten], Kurtze unnd Warhaffte Erzehlung/ Von der Geburt/ Aufferziehung/ gantzem Leben und tödtlichem Abschied/ des Weylandt Durchlauchtigsten Churfürsten Christiani, Hertzogen zu Sachsen/ etc. Hochlöblichster Gedechtnuss. Aus dem Latenischen verdeudschet, s.l. 1594.
- Anon. [= Polykarp Leyser], Kurtzer/ aber warhaffter gründlicher bericht/ von dem Christlichen leben und seligen abschied des Durchlauchtigsten/ Hochgebornen Fürsten und Herrn/ Herrn Christiani, weyland Hertzogen zu Sachsen/ deß heiligen Römischen Reichs Ertzmarschaln und Churfürsten/ Landgraffen inn Döringen/ Marggraffen zu Meissen/ und Burggraffen zu Magdeburg/ etc. Christmilder und hochlöblichster gedechtnuß. Zusammen gezogen der Warheit zu stewr, Dresden 1595.
- Anon. [= Kaspar Schoppe], Lermen Blasen. Auch Ursachen und Außschlag/ deß besorgten innerlichen Kriegs zwischen den Catholischen und Calvinisten in Teutschland. Das ist: Kurtze und gründtliche anzeig unnd erleuterung/ welchem theil der Krieg lieber sey als der Friedt: was ein jeder für tringende Ursachen zum Krieg gab: und was der ein oder ander für einen Außschlag zugewarten, s.l. 1616.
- Anon., Nothwendige Erinnerung/ wie hoch allen evangelischen Chur: fürsten und Ständen daran gelegen/ daß Sie bey diesem betrübten und gefehrlichen Zustandt im Heiligen Reich/ Treweyferig zusammen halten/ und die Churfürstliche Pfaltz/ sampt andern Benachbarten Evangelischen Fürstenthumben/ Herrschafften/ und Craisen/ wieder unbillichen Spanischen Feindtsgewalt/ erretten helffen, Mannheim 1622.
- Anon., Reichstag zu Regenspurg/ Anno 1613. Im Augusto gehalten. Darinnen erstlichen Warhafftige Copey/ was auff jetzigen Reichstage zu Regenspurg auff dem Rathause den 13. Augusti/ den anwesenden Chur: Fürsten und Stenden/ im Namen Keyserl. May. fürgehalten worden. Deßgleichen was vor Gravamina oder Beschweren von den anwesenden Evangelischen Chur: Fürsten und Herrn/ auff gemelten Reichstage Keyserl. May. übergeben worden. Menniglich zur Nachrichtung auffß kürzste und fleissigste in Druck verfertigt, s.l. 1613.
- Anon., Reissender Jesuiter Wolff/ unter dem Schafbeltz christlicher Sanfftmut verborgen. Oder/ Summarischer Begriff Der gewlichen unnd erschrecklichen Mordlehren/ So in der Jesuiter schriften hin und wider verstecket ligen/ und sie aller orten unterm schein grosser Heiligkeit öffentlich unnd heimlich practiciren. Getrewlich auß ihren Lateinischen Büchern/ und öffentlich außgangenen actis, zusamen gezogen/ und sampt der Relation Von der Jesuiter Geheymnissen/ etc. Allen Christenmenschen hohes und nidere Stands zu getrewer wolmeynender Nachrichtung und Warnung verteutschet, s.l. 1610.
- Anon., Spanisch Mucken Pulver: Wessen man sich gegen den König in Spanien und seinen Catholischen Adhaerenten versehen solle; Ein außführlicher schöner Discurs; was gestalt sich Spanien/ und seine Römisch Catholische Assistenten, durch Mithülff der Jesuiten/ von Einhundert Jahren hero/ manigfältig unnterstanden/ und noch stätigs auffß eusserste bemühet/ die samptlich Evangelischen Lutherischen und Cavlinischen Stände/ und die Evangelische Religion außzureuten/ zuvertilgen unnd unnterzudrucken/ zugleich auch die Catholische selbst zuverfolgen; Hingegen ein Newes Spanisches Reich/ und die fünffte Monarchiam auffzurichten/ und einzuführen; Dardurch seinen Dominat und Beherrschung erstlich über das gantz Römisch Reich/ und dessen eingehörige Königreich/ Chur-Fürstenthumb/ Länder und Städt; Fürters über alle andere Reich der Welt zuerweitern und außzustrecken. Durch einen auffrichtigen Teutschen Patrioten wolmeynend gefertigt; Auch Männiglich zur Nachrichtung und Warnung, s.l. 1620.
- Anon., Traw/ Schaw/ Wem/ Das ist/ kurtze/ und dieser Zeit hochnöthige Erinnerung eines Gott- und friedliebenden Evangelischen Christen/ gestellet an unterschiedliche des H. Römischen Reichs von deß Bapsts Sawerteig abgesonderte Ständte/ sie wollen doch dem lieblosen der Papisten so viel nicht trawen / sonder mit allem fleiß darauf schawen/ wie sie/ hindangesetzt aller Neutralitet und eygenen nutzes/ unter sich selbst frieden halten/ und die Religion sampt dem Vatterlandt/ wider der Papisten gefährliche Practicken/ desto leichter mögen beschützen, s.l. 1620.

- Anon., Trewhertzige Erinnerung: Eines deutschen Patrioten an die Stende des Reichs Augspurgischer Confession/ Von der Papisten Practicken und Anschlegen/ wider derselben wahre/ Christliche Religion Augspurgischer Confession/ und wie sie den Religion frieden/ dessen sie sich so hoch berühmen/ dorauß allzeit beruffen/ und denselben steiff und festz zu halten verheissen/ durch allerhand Griff durchlöchern/ und gänzlich auffzuheben/ und wie solchen iren Listigen Anschlegen etlicher massen zu begeben. Der Warheit/ und Liebhabern der Religion/ und des Vaterlandes/ zu gutem geschrieben, s.l. 1605.
- Anon. [= Matthias Bernegger], Tuba Pacis, occenta Scioppiano belli sacri classico, Augsburg 1621.
- Anon., Vier bey diesem jetzigen Auffstande deß gantzen heiligen Römischen Reichs hoch nothwendige Fragen und discours I. Von dem krancken und bawfälligen Römischen Reich selbst. II. Von dessen Ursachen/ und Ursprung. III. Von der glaubwürdigen und bewehrten Artzney dagegen. IV. Sampt angehencktem Schluß/ wie diese deß heiligen Reichs Schwachheit und Fall zu betrachten und zuersehen. Alles Capituls weise abgetheilet und außgeführt/ So ist auch hiebey der Römischen auch zu Hungarn und Böhmen Kön. May. Ferdinandi II. unsers aller gnädigsten Herren Capitulation darauff sie von den sämtlichen Herrn Churfürsten deß heiligen Römischen Reichs zum Römischen König und künfftigen Keyser erwehlet und angenommen zu Franckfurt am Mayn/ den 28. Augusti/ 1619. Alles beydes Catholischen/ Lutheranern/ Calvinisten/ auch andern ausser dem Reich Nationen/ zur sonderlichen Nachricht/ und Ihrer May. Hochheit zu erhalten/ ans Liecht bracht. Durch einen trewen aufrichtigen Teutschen Patrioten, s.l. 1621.
- Anon., Warhaffter kurtzer bericht/ wie/ wann/ und durch wen das H. Römische Reich/ Teutscher Nation, in jetzigen Zustandt und gefährliches Mißstrawen zwischen desselben Ständen gebracht worden, s.l. 1615.
- Anon. [= Friedrich Carl von Moser], Was ist: gut Kayserlich, und: nicht gut Kayserlich? Gedruckt im Vaterland [Frankfurt/Main], mit leserlichen Schriften 1766.
- Anon. [= Michael Löffenius], Wolmeinende Warnung an alle Christliche Potentaten und Obrigkeiten/ Wider Deß Bapsts unnd seiner Jesuiten hochgefährliche Lehr und Practicken: Auß Böpstlichen und Jesuitischen Büchern gezogen, s.l. s.d. [1606].
- Anon. [= Vincenz Müller], Wolmeinender/ warhaffter Discurs, warumb/ unnd wie die Römisch Catholischen in Deutschland sich billich von Spaniern und Jesuiten/ absondern/ und ihrer selbst/ bey diesen jetzigen hochgefährlichen Zeiten/ wol warnemen sollen und können/ damit nicht das Vatterland/ und sie selbst/ andern zum raub gerathen/ noch sie ihnen deßwegen bey sich selbst ein böß Gewissen auffladen/ und bey den Nachkommenden/ einen unaußlöschlichen Schmachnamen über den Hals ziehen. Durch einen trewhertzigen Deutschen Catholischen gestellt/ und nunmehr/ allen alten Römisch Catholischen Deutscher Nation, zu sonderbarer nachrichtung und warnung/ auß rechter Lieb gegen das Vatterland in druck gefertiget, s.l. 1616.
- Anon., Wunder Neue Zeitung Darinnen Ein wolmeinend und vertrawlich Colloquium oder Gespräch etlicher Personen von itzigen Zustande des Römischen Reichs begriffen/ Auch sonderlichen vormeldet/ wie es die Calvinisten mit den Lutheranern und Catholischen meinen/ unnd was von den Colloquio Hans Knorren und Benedict Habrechts zuhalten. Jedermenniglichen zur nötigen nachrichtung in druck verfertiget/ in diesen itzschwebenden Religionswesen/ darauß ein jeder/ wenn ers gelesen/ seinem Verstand nach Judiciren und richten mag/ wie es im gefellig sey. Itzo auffß Neue vermehret/ und Corrigiret, s.l. 1615.
- Aulinger, Rosemarie (Bearb.), Der Reichstag zu Regensburg 1546 (= Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Siebzehnter Band), München 2005.
- Aulinger, Rosemarie (Bearb.), Der Reichstag zu Worms 1545 (= Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Sechzehnter Band), München 2003.
- Aulinger, Rosemarie / Eltz, Erwein H. / Machoczek, Ursula (Bearb.), Der Reichstag zu Augsburg 1555, 4 Teilbände (= Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Zwanzigster Band), München 2009.

- Bartsch, Friedrich, *Iesuitier Spiegel. Darinn augenscheinlich zu sehen, was seltzame Abentherliche Sachen die Jesuitier treiben. Insonderheit aber was anlanget, die Erschreckliche/ Blutdürstige Jesuitierpredig/ so Anno 1601 den 9. Septemb. der W. h. Petrus Skarga ein Jesuit/ Kön. May. in Polen und Schweden Hoffprediger/ zur Wilde/ vor ihrer May. im Abzuge nach Liefland gehalten/ Auff embsiges anfordern Danielis Kramerii D. deß Stettinischen Paedagogii in Pommern Hoffpredigkanten, in Druck gegeben, Brunsberg 1603.*
- Becanus, Martin, *Aphorismi doctrinae calvinistarum, ex eorum libris, dictis et factis collecti, cum brevi responsione ad aphorismos falso iesuitis impositos, Mainz 1608.*
- Becanus, Martin, *Disputatio theologica de fide haereticis servanda cum appendice in libellum cui titulus: Foederatorum inferioris Germaniae defensio tertia contra calumniam pacis perturbatae etc., Mainz 1607.*
- Becanus, Martin, *Opusculorum Theologicorum Tomus Secundus, Mainz 1610.*
- Becanus, Martin, *Quaestiones Miscellaneae de fide haereticis servanda. Contra quendam calvinistam batavum, qui se foederatorum inferioris germaniae defensorem appellat, Mainz 1609.*
- Bezold, Friedrich von (Hg.), *Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir mit verwandten Schriftstücken, 3 Bände, München 1882–1903.*
- Bierther, Kathrin (Bearb.), *Der Prager Frieden von 1635. 4. Teilband: Vertragstexte (= Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. Neue Folge. Die Politik Maximilians I. von Bayern und seiner Verbündeten 1618–1651, 2. Teil, 10. Band), München 1997.*
- Bodin, Jean, *Sechs Bücher über den Staat, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, 2 Bände, München 1981–1986.*
- Botero, Giovanni, *Aggiunte di Gio. Botero Benese alla sua ragion di Stato, nelle quali si tratta Dell'Excellenze de gli antichi Capitani. Della Neutralità. Della Riputatione. Dell'Agilità delle forze. Della Fortificatione. Con una Relatione del Mare, Venedig 1598.*
- Braun, Konrad, *Libri sex de haereticis in genere, Mainz 1549.*
- Bretschneider, Karl Gottlieb (Hg.), *Corpus Reformatorum, Band 6, Philippi Melancthonis Opera quae sunt omnia, Halle 1839.*
- Bruchhäuser, Hanns-Peter, *Quellen und Dokumente zur Berufsbildung deutscher Kaufleute im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1992.*
- Cholinus, Petrus / Frisius, Johannes, *Dictionarium Latinogermanicum. Opus iam recens in lucem editum est, & hactenus a nemine usquam sic excusum. Habet enim non tantum Dictiones Latinas, supra omnes omnium additions locupletissime auctas, sed & Dicendi Formulas, ex optimis selectas authoribus, ac suo ordine collocatas, Germanice denique quam fieri potuit propriissime exactissimeque redditas, per Petrum Cholinum, & Ioannem Frisium Helvetios, Zürich 1541.*
- Chroust, Anton (Bearb.), *Der Ausgang der Regierung Rudolfs II. und die Anfänge des Kaisers Matthias (= Briefe und Acten zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, Band 10), München 1906. [= BuA 10]*
- Chroust, Anton (Bearb.), *Der Reichstag von 1613 (= Briefe und Acten zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, Band 11), München 1909. [= BuA 11]*
- Chroust, Anton (Bearb.), *Vom Einfall des Passauer Kriegsvolks bis zum Nürnberger Kurfürstentag (= Briefe und Acten zur Geschichte des dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, Band 9), München 1903. [= BuA 9]*
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gunermann, Stuttgart 1976.*
- Condit, Reinhold, *Speculum Fidei Politicae, hoc est, in quo genius humanus seu mores mundi, in omnium hominum actionibus, contractibus, pactionibus, consiliis, rebus gestis, administrationibus, functionibus & officiis, laudibus, vituperiis, vitiis, fraudibus, dolis, simulationibus,*

- dissimulationibus, ambiguitationibus, machinationibus, fallaciis, mendaciis, malitiis & perjuriis, etc. adumbrati. In specie vero, in quo Consiliariorum, Legatorum, Advocatorum & Palatinorum seu Aulicorum qualitates, artes, proprietates, & decetiae, in propatulum redduntur, Bremen 1663.
- Cramer, Daniel, Von der Heuptfrage/ An Haeretico sit Fides servanda/ Ob auch einem Ketzer Trew und Glauben zu halten sey? Eine erschreckliche/ blutdurstige Jesuiter Predigt/ so Petrus Scharga/ ein vornehmer Jesuiter Münch/ den 9. Septembris Anno 1601 in der Stad Wilde bey dem Abzuge des Polnischen Kriegsvolcks in Lieffland gehalten hat. Auch ist mit hinan gethan eine Jesuitische Epistel/ welche Martinus, ein Jesuit und Bischoff zu Segkaw/ selbst an einen seiner guten Freunde gen Augßpurgk hat abgehen lassen: Dessen Inhalt ist von der jemmerlichen Verfolgung/ so in Stiermarck/ Kerndten und Krain fürm Jahr im Herbst von den Jesuiten angerichtet worden: Mit einer Vorrede und kurzem Bedencken Danielis Crameri D. auff vieler guthertzigen Christen bitte in den Druck gegeben, Leipzig 1602.
- Druffel, August von (Bearb.), Beiträge zur Reichsgeschichte 1535–1555 (= Briefe und Akten zur Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Bayerns Fürstenhaus), 4 Bände, München 1878–98.
- du Refuge, Eustache, Kluger Hofmann: Das ist/ Nachsinnige Vorstellung deß untadelichen Hoflebens/ mit vielen lehrreichen Sprüchen und denckwürdigen Exempeln gezieret. Nicht nur den Hofleuten zu dienlicher Nachrichtung; sondern allen und jeden/ welche bey grossen Herren mit schweren Regiments-Geschäften beladen/ und sich vieler Welthandel unterziehen müssen/ Zu sondrem Behuff Gedolmetscht/ Und mit vielen Gedichten/ Anmerkungen und seltnen Betrachtungen beleuchtet. Durch ein Mitglied der hochlöblichen Fruchtbringenden Gesellschaft, Frankfurt 1667.
- Eder, Georg, Das guldene Fluß Christlicher Gemain und Gesellschaft/ das ist/ ain allgemaine richtige Form der ersten/ uralten/ Prophetischen und Apostolischen Kirchen gleich als ain kurtze Historia, Von der hailigen Statt Gottes/ wie es umb dieselbe vor dieser Spaltung ain Gestalt gehabt/ und wie sich das jetzig Religionwesen darmit vergleicht/ Für den anderen Thail Evangelischer Inquisition/ mit angehäffter Erinnerung/ was ain Zeit hero zu gütiger Hinlegung und Vergleichung gegenwirtiges Religionstreits für Weg und Mittel gesucht und gebraucht worden/ Woran auch dieselben biß daher entstanden/ Und welches entgegen die rechten Mittel seyen, Ingolstadt 1579.
- Eder, Georg, Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion. Wider das gemain unchristliche Claggeschray/ Daß schier niemands mehr wissen künde/ wie oder was er glauben solle: In Forma aines Christlichen Rathschlags/ Wie ein jeder Christen Mensch seines Glaubens halben gänzlich vergißt und gesichert sein möge: Dermassen/ daß er leichtlich nit künde betrogen noch verführt werden, Dillingen 1573.
- Eltz, Erwein (Bearb.), Der Speyrer Reichstag von 1544 (= Deutsch Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Fünffzehnter Band), Göttingen 2001.
- Ernst, Viktor (Hg.), Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg, 4 Bände, Stuttgart 1899–1907.
- Erstenberger, Andreas, De Autonomia, Das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben/ Was und wie mancherlay die sey/ was auch derhalben biß daher im Reich Teutscher Nation fürgangen/ und ob dieselbig von der Christlichen Obrigkeit möge bewilligt und gestattet werden. Durch weilend den Edlen und Hochgelehrten Herrn Franciscum Burgkardum, beyder Rechten Doctorn/ Churfürstlichen Cölnischen gehaimen Rath und Cantzlern/ Zu dienst und bericht allen liebhabern der wahren Christlichen Ainigkeit und Fridens mit fleiß zusammen getragen. Zuvor in drey Thail/ Jetzt zum andern mal mit fleiß/ und umb besser gelegenheit willen in ein Buch zusammen Gedruckt, München 1593.
- Estienne, Robert, Dictionarium Latinogallicum, thesauro nostro ita ex adverso respondens, ut extra pauca quaedam aut obsoleta, aut minus in usu necessaria vocabula, & quas consulto praeterminus, authorum appellationes, in hoc eadem sint omnia, eodem ordine, sermone patrio explicata, Paris 1538.

- Fridensberg auff Wahrthfels, Johann Cornelius von, Discurs, Oder Bedencken vom jetzigen Ungerischen Kriegswesen/ wie eine beständige allgemeine Hülff/ und darunter eine Christliche verträglichkeit anzustellen: Sonderlich auch die obstacula und verhinderungen in Religion und Prophansachen/ die eingerissene Kirchenstreit und ergerliche Spaltungen abzuwenden/ Als auch die gantz gefehrliche noch immerwehrende benachtbart langwirige Kriege/ dardurch nicht allein dem heiligen Reich Deutscher Nation grosser schaden geschehen: Sondern auch die gemeine Christliche defension wider den Erbfeind gehindert wird/ zu stillen/ und eine allgemeine zusammensetzung zu grossem Nutz der Christenheit anzustellen/ machen. Mit kurtzen eingeführten Gründen unnd Exempeln/ Aus Gottes Wort/ den Historien unnd guter Erfahrung/ bewehret/ Auch wie das Werck förderlich/ nützlich und vortreglich anzustellen. Doch niemands zu wider/ und alles unvorgreifflich/ Sonderlich zu den hohen Häuptern/ und andern Ständen/ Auch mehr verstendigen Trewhertzig/ Christlich und wolgemeinet gestellet, s.l. 1597.
- Friedberg, Christian Gottlieb von [= Kaspar Schoppe], Newer Calvinischer Modell deß heiligen Römischen Reichs/ Das ist/ Augenscheinlicher Beweiß/ daß die Calvinisten den Religion und Profanfriden/ unnd die gantze Verfassung deß heiligen Römischen Reichs umbzustossen/ und so wol die Augspurgische Confession/ als den Catholischen Glauben auß dem Reich zuvertilgen/ endlich ein gantz neue Regimentsform anzustellen vorhabens seyen. Gestellt/ durch Christian Gottlieb von Friedberg, s.l. 1616.
- Ganzer, Klaus / zur Mühlen, Karl-Heinz (Bearb.), Das Regensburger Religionsgespräch, I. Teilband (= Akten der deutschen Religionsgespräche im 16. Jahrhundert, Dritter Band), Mainz 2007.
- Goetz, Walter (Bearb.), Beiträge zur Geschichte Herzog Albrechts V. und des Landsberger Bundes 1556–1598 (= Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung auf Baierns Fürstenhaus, Bd. 5), München 1898.
- Gretser, Jakob, Histori des Jesuitischen Ordens. Von der Jesuiter/ Anfänger/ Namen/ Ständt/ Auff- und Zunemmen/ Leben/ Gelübt/ Freyheiten/ Wunderwercken/ Lehr und Absterben: Beschriben von Helia Hasenmüller/ und newlich in Truck außgangen durch Polycarpum Leyser: Widerlegt in lateinischer Sprach von Iacobo Gretser/ der Societet Iesu Theologen: An jetzo aber durch den Ehrwürdigen und Wolgelehrten Herrn Cleophas Distlmeyer/ deß hohen Stifts Augspurgs-Vicarien/ und summi Altaris Ministrum in die teutsche Sprach gebracht, Ingolstadt 1595.
- Hammer-Purgstall, Joseph von, Klesl's, des Cardinals, Directors des geheimen Cabinetes Kaisers Mathias Leben, 4 Bände, Wien 1847–1851.
- Hasenmüller, Elias, Historia Iesuitici Ordinis, Das ist Gründtliche und außführliche Beschreibung deß Jesuitischen Ordens/ unnd ihrer Societet: Darinnen von dem Stifften dieser Gesellschaft: ihrem Namen: Graden/ Digniteten unnd ihrer unterschiedlichen Emptern: Auch wie sie gewachsen unnd zugenommen: Deßgleichen von ihrem Leben: Gelübden: Privilegien oder Freyheiten: Wunderthaten: Lehr: Abschiedt und Sterben/ etc. klärlich und deutlich gehandelt wird. Anfänglich in Lateinischer Sprach beschrieben/ durch M. Eliam Hasenmüllern/ unnd Claudio Aquavivae, ihrem obersten General Verwaltern zu Rom/ die rechte Warheit zu erkündigen/ zugeschickt. Jetz aber allen frommen Christen Gemeines Vatterlandts Teutscher Nation/ sich für gemeldter Gesellschaft der Jesuiter fleissig zu hüten/ zu gutem auß dem Latein ins Teutsche gebracht/ Durch Melchiorum Leporinum, Predigern der Evangelischen Warheit Göttliches Worts zu Braunschweig, Frankfurt/Main 1594.
- Hasenmüller, Elias, Iesuiticum ieiunium; Sive commemoratio historica de iesuitarum ieiunio et exercitiis, quibus quadragesimae temporibus se suosque exercere, & corpora sua mortificare solent, Frankfurt/Main 1595.
- Hatzfeld, Lutz, Schwendis Denkschrift über den Reichsgrafenstand von 1581/82, in: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins 102 (1954), S. 771–779.
- Hecker, Oswald Artur (Hg.), Schriften Dr. Melchiors von Osse. Mit einem Lebensabriss und einem Anhang von Briefen und Akten, Leipzig/Berlin 1922.

- Heresbach, Konrad, *De educandis erudiendisq[ue] Principum Liberis reipublicae gubernandae destinatis, deque republica christiana administranda*, Frankfurt a. M. 1570.
- Huldreich, Christian, *Das Dritte Catholisch Tischgespräch. Eines Guten Teutschen. Jungen Studenten. Gemeinen Priesters/ und Eyfferigen Jesuiters. Von der Frag/ Ob erlaubt und recht/ einen König/ Fürsten/ und Obrigkeit/ mit Giff/ oder in andere wege hinzurichten Von des Babstes Directorio in diesem Fall. Und der Jesuiter Mordthat/ Regicidium genandt*, Frankfurt 1619.
- Hutten, Ulrich von, *Kurtzer außzug/ wie bösllich die Bebeste gegen den Deutschen Keisern jemals gehandelt/ das billich/ auch nur umb der gewonheit willen/ kein Keiser einigem Babst mehr vertrauen solt/ Er wölle dann gern betrogen sein. Durch Hern Ulrichen von Hutten etwa zusammen gebracht*, s.l. [Nürnberg] 1545.
- Kluckhohn, August von (Hg.), *Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz mit verwandten Schriftstücken*, 2 Bände, Braunschweig 1868–1872.
- Langenbeck, Detlev, *Der ander Teil des Regentenbuchs. De Iustitia, Iure et Aequitate. Von der Rechtferdigkeit. Auch was Recht und die Billigkeit sey und heisse/ Worinnen dieselbige gelegen/ was ire Natur/ Krafft/ art/ eigenschafft/ gebrauch und wesen/ auch wie sie zu finden sein/ mit etwas scharffer vermanung an die Oberkeit/ Zu dem/ von füglicher billicher deutung und Interpretation aller Gesetze und Statuten ein kurtzer doch gründlicher bericht zuvor in Deudscher Sprach dermassen nie gesehen oder gelesen/ allen Oberkeiten und Richter dienstlich und nützlich zu wissen*, Wittenberg 1572.
- Lanzinner, Maximilian, *Die Denkschrift des Lazarus Schwendi zur Reichspolitik (1570)*, in: Johannes Kunisch (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1987, S. 141–185.
- Lanzinner, Maximilian / Heil, Dietmar (Bearb.), *Der Reichstag zu Augsburg 1566 (= Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662)*, 2 Bände, München 2002.
- à Lapide, Hippolithus [= Bogislaw Philipp von Chemnitz], *Abriß der Staats-Verfassung, Staats-Verhältniß, und Bedürfniß des Römischen Reichs Deutscher Nation; nebst einer Anzeige der Mittel zur Wiederherstellung der Grund-Einrichtung und alten Freyheit nach dem bisherigen Verfall. Aus Bogislaw Philipps von Chemnitz vollständiger lateinischer Urschrift; mit Anmerkungen, welche die gegenwärtigen Umstände im Reich betreffen*, 3 Bände, Mainz/Koblenz 1761.
- à Lapide, Hippolithus [= Bogislaw Philipp von Chemnitz], *Dissertatio de Ratione Status in imperio nostro Romano-Germanico. In qua, tum, qualisnam revera in eo Status sit; tum quae Ratio Status observanda quidem, sed magno cum Patria Libertatis detrimento, neglecta hucusque fuerit; tum denique, quibusdam mediis antiquis Status restaurari ac firmari possit, dilucide explicatur*, s.l. 1640.
- Lassenius, Johannes, *Sinnlicher Zeitvertreiber/ Angewiesen in einigen der besten und nachdencklichsten Teutschen Sprich-Wörtern/ Samt derer Erläuterung/ in Poetischer Erklärung heutigen Welt-Lauffs/ und Nöthiger Sitten-Lehre. Mit mercklichen Geschichten/ Gleichnussen und Moralien also ausgefertiget/ daß er männiglichen zu angenehmer Lust und nützlicher Erbauung dienen könne*, Jena 1664.
- Lauterbach, Johann, *Princeps Christianus vel Simulacrum Saxonicum Ad Illustrissimum Principem ac Dominum, Dominum Christianum II. Ducem Saxoniae & Electoratus haeredem Landgraviium Thuringiae & Marchionem Misniae, &c. Iohanne Lauterbach in Noscouitz Iureconsulto & Consiliario Saxonico auctore. Eiusdem Viatoris Christiani Libri Duo*, s.l. s.d. [Leipzig 1598].
- Lauterbeck, Georg, *Regentenbuch. Aus vielen trefflichen alten und neuen Historien/ mit sonderm fleis zusammen gezogen. Allen Regenten und Oberkeiten/ zu anrichtung und besserung/ Erbarer und guter Pollice/ Christlich und nötig zu wissen*, Leipzig 1556.
- Leeb, Josef (Bearb.), *Der Kurfürstentag zu Frankfurt 1558 und der Reichstag zu Augsburg 1559 (= Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662)*, 3 Teilbände, Göttingen 1999.
- Leeb, Josef (Bearb.), *Der Reichstag zu Augsburg 1582*, 2 Teilbände (= Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662), München 2007.

- Leeb, Josef (Bearb.), *Der Reichstag zu Regensburg 1556/57* (= Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662), 2 Bände, München 2013.
- Lehenmann, Christoph (Hg.), *De Pace Religionis Acta Publica et Originalia*, Das ist: Reichshandlungen, Schrifften und Protocollen uber die Constitution deß Religion-Friedens in drey Büchern abgetheilet, Frankfurt 1631.
- Leyser, Polycarp, *Eine wichtige/ und in diesen gefährlichen Zeiten sehr nützliche Frag: Ob/ wie/ und warumb man lieber mit den Papisten gemeinschaft haben/ und gleichsam mehr vertrauen zu ihnen tragen solle/ denn mit/ und zu den Calvinisten*, Leipzig 1620.
- Leyser, Polycarp, *Regenten Spiegel/ gepredigt aus dem Cl. Psalm/ des Königlichen Propheten Davids/ auff gehaltenem Landtage zu Torgaw/ dieses 1605. Jahres/ im Iunio. Beneben zwei Predigten/ Eine im Anfang/ die ander zum Beschluß des Landtages. Durch Polycarpum Leisern D., Leipzig 1605.*
- Londorp, Michael (Hg.), *Der Römischen Kayserlichen Majestät und deß Heiligen Römischen Reichs Geist- und Weltlicher Stände/ Chur- und Fürsten/ Grafen/ Herren und Städte ACTA PUBLICA und Schrifftliche Handlungen [...] Darinnen fürnemlich die Ursachen deß Böhmischen/ und darauß erfolgten Teutschen Kriegs/ darob gehaltene Politische Discursen/ und was sonsten deßwegen inn- und ausserhalb Teutschlands von Anno 1608. vorgangen/ auch auff unterschiedlichen Reichs-/ Wahl-/ Churfürstlichen Collegial-, Deputations- und Creystägen verhandelt worden/ zu befinden*, Frankfurt/Main 1668.
- Lorichius, Jodokus, *Religions Fried. Wider die hochschädliche begären und Rathschläg/ von Freystellung der Religion. Für die Christliche Oberkeiten Teutscher Nation/ zur Erinnerung und warnung/ kürztlich beschrieben*, Köln 1583.
- Lügenfeindt, A.C., *Das Zweyte Catholisch Tischgespräch/ Von der Frag: Ob man schuldig/ einem jeden Trew und Glauben/ Eydt/ und Verheiß zuhalten. Von deß Papstes Dispensation in diesem Fall/ und der Jesuiter Lügenkunst/ Aequivocatio genandt*, Frankfurt 1617.
- Luther, Martin, *Der Cl. Psalm/ Durch D. Mar. Luth. ausgelegt*, Wittenberg 1534.
- Lutz, Heinrich / Kohler, Alfred (Hg.), *Das Reichstagsprotokoll des kaiserlichen Kommissars Felix Hornung vom Augsburger Reichstag 1555. Mit einem Anhang: Die Denkschrift des Reichsvicekanzlers Georg Sigmund Seld für den Augsburger Reichstag*, Wien 1971.
- Maaler, Josua, *Die Teutsch sprach. Alle wörter/ namen/ und arten zu reden in Hochteutscher sprach/ dem ABC nach ordentlich gestellt/ unnd mit gutem Latein gantz fleissig unnd eigentlich vertolmetscht/ dergleychen biß hät nie gesehen*, Zürich 1561.
- Machiavelli, Niccolò, *Il Principe/Der Fürst. Italienisch/Deutsch. Herausgegeben von Philipp Rippel*, Stuttgart 1986.
- Machoczek, Ursula (Bearb.), *Der Reichstag zu Augsburg 1547/48* (= Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Achtzehnter Band), München 2006.
- Malynes, Gerard, *Consuetudo, vel lex mercatoria, or the antient law-merchant, divided into three parts: according to the essentiall parts of traffique. Necessary for all statesmen, iudges, magistrates, temporall and civile lawyers, mint-men, merchants, mariners, and all others negotiating in all places of the world*, London 1629.
- Melanchthon, Philipp, *Heubartickel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci Theologici, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, herausgegeben von Ralf Jenett und Johannes Schilling*, Leipzig 2002.
- Melanchthon, Philipp, *Loci Communes 1521. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993.*
- Molanus, Johannes, *Libri Quinque de fide haereticis servanda tres. De fide rebellibus servanda, liber unus, qui est quartus. Item unicus, de fide et iuramento, quae a Tyranno exiguntur, qui es quintus*, Köln 1584.
- Mühlisen, Hans-Otto / Stammen, Theo / Philipp, Michael (Hg.), *Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M./Leipzig 1997.

- Neumayr von Ramsla, Johann Wilhelm, Von der Neutralitet und Assistentz oder Unpartheyligkeit und Partheyligkeit in Kriegszeiten sonderbarer Tractat oder Handlung, Erfurt 1620.
- Obrinca, Werner Albert von, Kurtze Erinnerung und Verwarnung. Die zwo verschiedene kurtz vor Endung deß erst verwichenen 1616. Jahrs/ wider die Calvinisten allein/ innhalt der Überschriften/ aber in Warheits Grund wider alle unnd jede Evangelische Churfürsten und Ständ ins gemein/ unter dem Namen Jacobi von Ungersdorff/ und Christiani Gottliebs von Friedburgk/ in offenem Druck außgesprengte auffrührische schmehkarten/ schand und Lästerschritten, s.l. 1617.
- Omphalius, Jakob, De officio et potestate Principis in Republica bene ac sancte gerenda, libri duo, Basel 1550.
- Osiander, Lucas, Abfertigung der vermeindten Replic/ Christophori Rosenbusches/ Jesuiters/ welche er wider Lucam Osiandrum D. newlich im Truck außgesprengt. [...], Tübingen 1587.
- Osiander, Lucas, Bericht. Vom Faßnacht Triumph/ Georgii Scherers/ eines Jesuiters, Tübingen 1587.
- Osiander, Lucas, Endtliche Abfertigung der beider Jesuiter/ Christoffen Rosenbuschen/ und Georgen Scherers. Darinnen erweisen würdt/ daß den Jesuitem nicht ungütlich beschehen/ in dem meniglich (hohes und nidere Stands) vor ihnen/ als vor den Zerstörern des Religionsfriedens/ unnd Anstiftern der Verfolgungen (wider die Evangelischen Christen) trewlich gewarnet werden, Tübingen 1589.
- Osiander, Lucas, Warnung an die Christliche Prediger/ und Zuhörer/ in der Churfürstlichen Pfaltz. Daß sie nicht stumme Hund werden/ noch reissende Wölff für getrewe Hirten ansehen sollen, Tübingen 1584.
- Osiander, Lucas, Warnung/ Vor der falschen Lehr/ und Phariseischen Gleißnerey der Jesuiter, Tübingen 1568.
- Osiander, Lucas, Warnung vor der Jesuiter blutdurstigen Anschlägen unnd bösen Practicken. Durch welche sie die Christliche/ reine/ evangelische Lehr/ sampt allen denen/ so sich zu derselben öffentlich bekennen/ außzutilgen/ unnd des Römischen Antichrists tyrannisch Joch der Christenheit widerumb auffzutringen understehn, Tübingen 1585.
- Paraeus, David, Erwegung deren Theologen meynung/ die sich nicht schewen/ Evangelische Herrschafften zu bereden/ daß sie lieber mit den Papisten/ und dem Römischen Antichrist/ als mit den Reformirten Evangelischen/ die sie aus haß Calvinisch nennen/ Gemeinschaft haben sollen. Aus dem in Anno 1614 gedruckten Irenico Herrn Doctoris Parei gezogen/ und aus bewegenden ursachen/ gegen dem Leyserischen widergedruckten Bedencken/ aufs newe in Druck verfertigt, Heidelberg 1620.
- Paraeus, David, Irencium, sive de unione et synodo evangelicorum concilianda liber votivus paci ecclesiae, & desideriiis pacificorum dicatus, Heidelberg 1615.
- Pickhart, Jesuwalt [= Johann Fischart], Binenkorb des heyl. röm. Imenschwarms/ seiner Hummelszellen/ (oder Himmelszellen) Hurnaußnäster/ Brämengeschwürm unnd Wäspengestöß, Christlingen [= Straßburg] 1586.
- Plancius, Daniel, Dissertatio de fide haereticis non servanda ex decreto Concilii Constantiensis, Amsterdam 1608.
- Prems, Petrus, De Securitatibus promissionibus, & fide publica, Liber unus, Frankfurt 1555.
- Riedel, Georg, Draconididum, Das ist/ Dracken Mordt/ Oder Recht Catholischer Gegenhalt und Warhaffter Discurs/ Contra Den so Namens- als Glaubenslosen Discurs/ und nichtig Wollmeinens auffgedichten Teutschen Catholischen. Warumben/ und wie/ die Römisch-Catholischen im Teutschland sich billich von den Spaniern und Jesuiten absondern sollen, Ingolstadt 1618.
- Ritter, Moriz (Bearb.), Die Gründung der Union 1598–1608 (= Briefe und Acten zur Geschichte des dreissigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, Band 1), München 1870. [= BuA 1]
- Robertson, William, Phraseologia generalis. [...] A Full, Large and General Phrase Book, Cambridge 1693.

- Romoli, Bartolommeo, *Summa de pactorum ac conventionum fontibus, et data fide servanda*, Ingolstadt 1568.
- Rosenbusch, Christoph, *Antwort und Ehrerrettung auff die Ehrnrüig im Rechten unnd Römischen Reich verbottene Schmachschriff/ Lucae Osiandri, die er intituliert/ Warnung vor der Jesuiter Blutdurstigen Anschlägen und bösen Practicken. Durch Christophorum Rosenbusch Societatis IESU*, Ingolstadt 1586.
- Rosenbusch, Christoph, *Declaration der untüchtigen/ unwarhafften Abfertigung/ Luce Osiandri Predicanten. Dadurch an Tag gebracht/ das sein Osianders Auflagen/ damit er vermeynt der Jesuiter Unschuld zubeschwären/ noch wie zuvor/ falsche grundtlose Gedicht: Rosenbuschs aber Retorsion und Beweiß wider Osiander und seines gleichen Predicanten/ daß sie Blutgierig und Auffrüsch wider die Catholischen Ständt/ etc. beständig: und endlich die Narrata/ so er Osiander auß Rosenbuschs Replica gezogen/ nit Lugen/ sondern Warheiten seyn und bleiben*, Ingolstadt 1588.
- Rosenbusch, Christoph, *Replica. Auff deß Calumnianten Lucae Osiandri Verantwortung wider die Jesuiter. Darinn gemelte Verantwortung/ seiner/ deß Osianders/ vorigen Warnung gleich/ das ist/ ohn allen Grund und nichtig/ unwidersprechlich dargethan/ und an Tag geben wirdt*, Ingolstadt 1586.
- Roth, Friedrich, *Aus dem Briefwechsel Gereon Sailers mit den Augsburger Bürgermeistern Georg Herwart und Limplrecht Hofer (April bis Juni 1544)*, in: ARG 1 (1903), S. 101–171.
- Roth, Friedrich, *Zur Geschichte des Reichstages zu Regensburg im Jahre 1541. Die Korrespondenz der Augsburger Gesandten Wolfgang Rehlinger, Simprecht Hoser und Dr. Konrad Hel mit dem Rathe, den Geheimen und dem Bürgermeister Georg Herwart nebst Briefen von Dr. Gereon Sailer und Wolfgang Musculus an den letzteren, Teil I*, in: ARG 2 (1905), S. 250–307.
- Roth, Friedrich, *Zur Geschichte des Reichstages zu Regensburg im Jahre 1541. Die Korrespondenz der Augsburger Gesandten Wolfgang Rehlinger, Simprecht Hoser und Dr. Konrad Hel mit dem Rathe, den Geheimen und dem Bürgermeister Georg Herwart nebst Briefen von Dr. Gereon Sailer und Wolfgang Musculus an den letzteren, Teil II*, in: ARG 3 (1906), S. 18–64.
- Roth, Friedrich, *Zur Geschichte des Reichstages zu Regensburg im Jahre 1541. Die Korrespondenz der Augsburger Gesandten Wolfgang Rehlinger, Simprecht Hoser und Dr. Konrad Hel mit dem Rathe, den Geheimen und dem Bürgermeister Georg Herwart nebst Briefen von Dr. Gereon Sailer und Wolfgang Musculus an den letzteren, Teil III und IV*, in: ARG 4 (1907), S. 65–98 und 221–304.
- Rotterdam, Erasmus von, *Fürstenerziehung. Institutio Principis Christiani. Die Erziehung eines christlichen Fürsten. Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von Anton J. Gail*, Paderborn 1968.
- Scherer, Georg, *Fortsetzung deß Triumphs der Warheit/ wider Lucam Osiandrum*, Ingolstadt 1588.
- Scherer, Georg, *Rettung der Jesuiter Unschuld wider die Gifftspinnen Lucam Osiander*, Ingolstadt 1586.
- Scherer, Georg, *Triumph der Warheit/ wider Lucam Osiandrum*, Ingolstadt 1587.
- Schoppe, Kaspar, *Autobiographische Texte und Briefe*, bearbeitet von Klaus Jaitner u. a., 2 Bände, München 2004–2012.
- Schoppe, Kaspar, *Classicum Belli Sacri. Der mächtige Alarm zum Religions-Krige/ inn Teutschlande Welchen unlangst der eifrig Catholische hochtrewe Raht des Hauses Oesterreich Caspar Scioppius gemacht/ und durch gantz Europam hören lassen/ Ernewert und gebessert. Der Liben Christenheit/ und sonderlich den Christlichen Erleuchteten Potentaten/ Herren und Ständen inn Teutschlande/ zur Trewen Nachrichtung und Ufweckung*, s.l. 1619.
- Schöpffer, Jacob, *Synonyma. Das ist/ Mancherley gattungen Deutscher worter/ so im Grund einerley bedeutung haben. Allen Predigern/ Schreibern und Rednern zu dienste colligiert und zusammen getragen*, Dortmund 1550.

- Schottel, Justus Georg, *Ethica. Die Sittenkunst oder Wollebenskunst*. Herausgegeben von Jörg Jochen Berns, München 1980.
- Schultes, Jakob, *Quaestio singularis, an Rex vel princeps aliquis christianus ac catholicus, datam haeretico fidem, servare teneatur: ex jure divino & humano, maxime autem e Pontificio ac Caesareo, accurate examinata, s.l. 1599.*
- Schweitzer-Burian, Silvia (Bearb.), *Der Reichstag zu Speyer 1542 (= Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Zwölfter Band)*, München 2003.
- Schwendi, Lazarus von / Seld, Georg Sigismund, *Consilium oder: Bedenken An Kaiser Ferdinanden/ wie deß Bapsts zu Rom Pii V. unbilllichem anmassen wider Ihrer Kay. Majest. ordentliche Wahl durch die Churfürsten deß H. Römischen Reichs ohne deß Bapsts Consens und Bewilligung geschehen/ zubegegnen sey. Gestellt auß Ihrer Kays. Majest. Befelch/ durch Herrn Georg Sigismundt Selden/ der Rechten Doctorn/ und deß H. Röm. Reichs ViceCantzlern. II. Bedencken an Kaiser Maximilian den Andern/ von Regierung deß H. römischen Reichs/ und Freystellung der Religion. Gestellt auß Ihrer Kays. Majest. Befelch/ durch den Wolgebornen Herrn/ Lazarum von Schwendi/ Freyherrn/ etc. und Ihrer Kays. Majest. geheymen Raht, Frankfurt 1612.*
- Selnecker, Nikolaus, *Das Dritt Buch und letzte Theil des Psalters Davids/ Außgelegt durch Nicolaum Selneccerum, Churfürstlichen Sächsischen Hofpredicanten, Nürnberg 1564.*
- Senckenberg, Heinrich Christian von (Hg.), *Sammlung von ungedruck- und raren Schriften, zur Erläuterung des Staats- des gemeinen bürgerlichen und Kirchen-Rechts wie auch der Geschichten von Teutschland, 4 Teile, Frankfurt/Main 1745–1751.*
- Silvanus, Jakob [= Jakob Keller], *Philippica. Das ist/ Scharpfe/ aber unvermeidliche/ und zu aller Welt/ sonderlich den Obrigkeiten/ Richtern und Rechtsprechern zu freiledigem Urteil heimgestellte Verweysung und Anklag. Wider den Ehr unnd Namlosen Calvinischen Praedicanten/ welcher die Societät JESU mit offentlichen Lügen/ Ehrnrürigen aufflegen/ und Unchristelichen Schmachreden graviert unnd beschwert/ in seiner Famoß- und allen Reichsabschieden verbottenen Schrift und Scartecken/ die Er mit vertuschung seines Namenß under diesem Titul vermessenlich an tag geben. Wolmeinende warnung an alle Christeliche Potentaten und Obrigkeiten/ wider deß Bapsts und seiner Jesuiten Hochgeferliche Lehr und practicken, Ingolstadt 1607.*
- Stewart, Peter, *Apologia, oder Rettungsschrift für die Lobwirdig Societät Jesu: Wider Polycarpi Leysers falscherdichte Histori/ deß Jesuitischen Ordens: An die Fürsten und Ständt deß H. Römischen Reichs. Anfänglich durch den Ehrwürdigen und Hochgelehrten Herrn Petrum Stevartium/ H. Schrift Doctorn/ Professorn und Pfarrherrn bey S. Moritzen zu Ingolstatt/ etc. in Latein beschrieben: An jetzo aber durch Herrn Cleophas Distlmeyer/ deß hohen Stiftts Augspurg Vicarien/ und Ministrum Altaris/ in die Teutsche Sprach gebracht, Ingolstadt 1594.*
- Stieve, Felix (Bearb.), *Die Politik Baierns 1591–1607. Erste Hälfte (= Briefe und Acten zur Geschichte des dreissigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, Band 4)*, München 1878. [= BuA 4]
- Stieve, Felix (Bearb.), *Die Politik Baierns 1591–1607. Zweite Hälfte (= Briefe und Acten zur Geschichte des dreissigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, Band 5)*, München 1883. [= BuA 5]
- Ungersdorff, Christoff von [= Kaspar Schoppe], *Erinnerung von der Calvinisten falschen betrieglichen Art und Feindseligkeit gegen dem H. Römischen Reich. Item/ Wiederholung der Catholischen Scribenten/ sonderlich der Herrn Jesuiter Lehr und Meynung vom ReligionsFriden/ unnd ob Ketzern/ Trew und Glaub zuhalten sey. Allen denen/ so deß H. Römischen Reichs Wolstand und Gerechtigkeit lieb haben/ zur Nachrichtung gestellt. Jetzt zum andern mahl gedruckt, s.l. 1617.*
- Wagner, Philipp, *Der Hundert und Erste Psalm: Vom Stande und Ampt der Weltlichen Obrigkeit/ auch ihrer Hofeleute und Diener/ Geprediget und ausgelegt: Durch Philippum M. Wagner Churfürstlichen Sächsischen Hofeprediger, Dresden 1579.*

- Windeck, Johann Paul, *Prognosticon futuri status ecclesiae oppositum insulsi cuiusdam per sveviam lutherologi libri, ab hinc bimestri edito, de signis ruituri papatus, aliisque sectariorum iactabundis mendaciis [...]*, Colonia Agrippina 1603.
- Wrede, Adolf (Bearb.), *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe, Zweiter Band [= Der Reichstag zu Worms 1521]*, Gotha 1896.
- Zedler, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bände, Leipzig 1731–1754.
- Zimmermann, Reiner, *Evangelisch-katholische Fürstenfreundschaft. Korrespondenzen zwischen den Kurfürsten von Sachsen und den Herzögen von Bayern von 1513–1586*, Frankfurt/Main 2004.
- Zobell, Christoff (Hg.), *Sechsisch Weychbild und Lehenrecht/ Itzt auff's naw/ nach den warhafften alden exemplarn und texten mit vleis corrigirt/ ubersehen und restituirt/ sampt eim nawen Register oder Remissorio gantz verstandlich über diese zwey bucher/ und den Sachsenspiegel gemacht/ Darzu bey dem Weychbild und Lehenrecht vill nützlicher addiciones und concordancien/ Auch etliche Urteill/ darinnen mancherley felle/ so in teglichem gebrauch gehalten werden/ begriffen/ zunutz allen denen/ so sich Sechsischs rechtens gebrauchen müssen*, Leipzig 1537.

Sekundärliteratur

- Artikel ›Trauen, N.‹, in: DWB, Band 21, Leipzig 1935, Spalte 1353–1356.
- Artikel ›trauen, vb.‹, in: DWB, Band 21, Leipzig 1935, Spalte 1326–1353.
- Artikel ›vertrauen, verb.‹, in: DWB, Band 25, Leipzig 1956, Sp. 1946–1958.
- Artikel ›trauen, Vb.‹, in: Wolfgang Pfeifer (Hg.), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft Berlin, unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer, 2. Aufl., München 1995, S. 1451–1452.
- Accarino, Bruno, *Vertrauen und Versprechen. Kredit, Öffentlichkeit und individuelle Entscheidung bei Simmel*, in: Heinz-Jürgen Dahme / Otthein Rammstedt (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt/Main 1984, S. 116–146.
- Ahl, Ingmar, *Humanistische Politik zwischen Reformation und Gegenreformation. Der Fürstenspiegel des Jakob Omphalius*, Stuttgart 2004.
- Albrecht, Dieter u. a. (Hg.), *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag*, Berlin 1983.
- Althoff, Gerd, *Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, in: ders., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, S. 258–281.
- Althoff, Gerd, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997.
- Althoff, Gerd, *Tränen und Freude. Was interessiert Mittelalter-Historiker an Emotionen?*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006), S. 1–11.
- Althoff, Gerd, *Vertrauensbildung durch symbolisches Handeln. Einführung in die Thematik der Tagung*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 39 (2005), S. 247–252.
- Althoff, Gerd, *Verwandte, Freunde, Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1990.
- Althoff, Gerd, *Zum Inszenierungscharakter öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, in: Johannes Laudage (Hg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, Köln u. a. 2003, S. 79–93.

- Altmann, Hugo, *Die Reichspolitik Maximilians I. von Bayern 1613–1618*, München/Wien 1978.
- Anderson, Alison D., *On the Verge of War. International Relations and the Jülich-Kleve Succession Crises (1609–1614)*, Boston 1999.
- Angermeier, Heinz, Politik, Religion und Reich bei Kardinal Melchior Khlesl, in: ZRG 110 (1993), Germanistische Abteilung, S. 249–330.
- Angermeier, Heinz / Meuthen, Erich (Hg.), *Fortschritte in der Geschichtswissenschaft durch Reichstagsaktenforschung*, Göttingen 1988.
- Antenhofer, Christina / Müller, Mario (Hg.), *Briefe in politischer Kommunikation vom Alten Orient bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen 2008.
- Appuhn-Radtke, Sibylle / Wipfler, Esther P. (Hg.), *Freundschaft. Motive und Bedeutungen*, München 2006.
- Asbach, Olaf / Schröder, Peter (Hg.), *War, the State and International Law in Seventeenth-Century Europe*, Farnham u. a. 2010.
- Asch, Ronald, Freundschaft und Patronage zwischen alteuropäischer Tradition und Moderne: Frühneuzeitliche Fragestellungen und Befunde, in: Bernadette Descharmes / Eric Anton Heuser / Caroline Krüger / Thomas Loy (Hg.), *Varieties of friendship. Interdisciplinary perspectives on social relations*, Göttingen 2011, S. 265–286.
- Asch, Ronald G. / Emich, Birgit / Engels, Jens Ivo (Hg.), *Integration, Legitimation, Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne*, Frankfurt am Main 2011.
- Aschmann, Birgit (Hg.), *Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2005.
- Augustijn, Cornelis, Melanchthon und die Religionsgespräche, in: Günter Frank (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, S. 213–226.
- Austin, J., *How to Do Things with Words*, Cambridge/Mass. 1962.
- Baberowski, Jörg, Erwartungssicherheit und Vertrauen: Warum manche Ordnungen stabil sind, und andere nicht, in: ders. (Hg.), *Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch*, Frankfurt/Main 2014, S. 7–29.
- Baberowski, Jörg (Hg.), *Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch*, Frankfurt a. Main/New York 2014.
- Backmann, Sibylle / Künast, Hans-Jörg / Ullmann, Sabine / Tlusty, B. Ann (Hg.), *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*, Berlin 1998.
- Bakos, Adrianna E., ›Qui nescit dissimulare, nescit regnare‹: Louis XI and Raison d'état during the Reign of Louis XIII, in: *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), S. 399–416.
- Bastian, Corina, *Verhandeln in Briefen. Frauen in der höfischen Diplomatie des frühen 18. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien 2013.
- Bautz, Michaela, *VIRTUTES. Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*, Berlin 1999.
- Becker, C., Art. ›Fides‹, in: Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Band VII: Exkommunikation – Fluchformeln, Stuttgart 1969, Sp. 801–839.
- Behrends, Okko, Treu und Glauben. Zu den christlichen Grundlagen der Willenstheorie im heutigen Vertragsrecht, in: Gerhard Dilcher / Ilse Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt/Main 1984, S. 255–303.
- Beiderbeck, Friedrich, *Zwischen Religionskrieg, Reichskrise und europäischem Hegemoniekampf. Heinrich IV. von Frankreich und die protestantischen Reichsstände*, Berlin 2005.
- Benedictis, Angela de / Corni, Gustavo / Mazohl, Brigitte / Schorn-Schütte, Luise (Hg.), *Die Sprache des Politischen in actu. Zum Verhältnis von politischem Handeln und politischer Sprache von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen 2009.

- Benthien, Claudia / Martus, Steffen (Hg.), *Die Kunst der Aufrichtigkeit im 17. Jahrhundert*, Tübingen 2006.
- Benthien, Claudia / Fleig, Anne / Kasten, Ingrid (Hg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Köln 2000.
- Benveniste, Emile, *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*. Aus dem Französischen von Wolfram Bayer, Dieter Hornig und Kathrina Menke. Herausgegeben und mit einem Nachwort zur deutschen Ausg. versehen von Stefan Zimmer, Frankfurt a.M. / New York 1993.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/Main 1980.
- Besier, Gerhard / Schreiner, Klaus, Art. ›Toleranz‹, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 6, Stuttgart 1990, S. 445–605.
- Bezold, Friedrich von, *Kaiser Rudolf II. und die heilige Liga. Erste Abteilung*, in: *Abhandlungen der Historischen Classe der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd.17, München 1885, S. 339–384.
- Blaschke, Karlheinz, *Beiträge zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte Sachsens. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig 2002.
- Blaschke, Karlheinz, *Die Anfänge der kursächsischen Zentralverwaltung im 16. Jahrhunderts*, in: ders., *Beiträge zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte Sachsens. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig 2002, S. 513–526.
- Blaschke, Karlheinz, *Die kursächsische Landesregierung*, in: ders., *Beiträge zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte Sachsens. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig 2002, S. 349–364.
- Blaschke, Karlheinz (Hg.), *Moritz von Sachsen. Ein Fürst der Reformationszeit zwischen Territorium und Reich*, Leipzig 2007.
- Blaschke, Karlheinz, *Religion und Politik in Kursachsen 1586–1591*, in: Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der ›Zweiten Reformation‹*, Gütersloh 1986, S. 79–97.
- Bodemann, Eduard, *Herzog Julius von Braunschweig als deutscher Reichsfürst 1568–1589*, mit einem Anhang: *Briefwechsel des Herzogs mit Lazarus von Schwendi*, in: *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen* 1887, S. 1–92.
- Born, Lester K., *Erasmus on Political Ethics: The Institutio Principis Christiani*, in: *Political Science Quarterly* 43 (1928), S. 520–543.
- Bourdieu, Pierre, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2009.
- Boutier, Jean / Landi, Sandro / Rouchon, Olivier (Hg.), *La politique par correspondance: les usages politiques de la lettre en Italie (XVIe–XVIIIe siècle)*, Rennes 2009.
- Bremer, Kai, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005.
- Brendecke, Arndt, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln/Weimar/Wien 2009.
- Brendecke, Arndt / Fuchs, Ralf-Peter / Koller, Edith (Hg.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2007.
- Brockmann, Thomas / Weiß, Dieter J. (Hg.), *Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen*, Münster 2013.
- Brosseder, Claudia, *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*, Berlin 2004.
- Brucker, Gene, *Fede and Fiducia: The Problem of Trust in Italian History, 1300–1500*, in: ders., *Living on the Edge in Leonardo's Florence. Selected Essays*, Berkeley/Los Angeles 2005, S. 83–103.

- Brucker, Gene, *Living on the Edge in Leonardo's Florence. Selected Essays*, Berkeley/Los Angeles 2005.
- Bruning, Jens, August, in: *Sächsische Biografie*, hrsg. vom Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e.V., bearb. von Martina Schattkowsky, Online-Ausgabe: <http://www.isgv.de/saebi/> (letzter Zugriff: 12.03.2015).
- Bruning, Jens, August (1553–1586), in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), *Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089–1918*, München 2004, S. 110–125.
- Bruning, Jens, Caspar Peucer und Kurfürst August. Grundlinien kursächsischer Reichs- und Konfessionspolitik nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555–1586), in: Hans-Peter Hasse / Günther Wartenberg (Hg.), *Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter*, Leipzig 2004, S. 157–174.
- Bruning, Jens, Die kursächsische Reichspolitik zwischen Augsburger Religionsfrieden und Dreißigjährigem Krieg – nur reichspatriotisch und kaisertreu?, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 81–94.
- Bruning, Jens, Joachim Camerarius und die kursächsische Reichs- und Konfessionspolitik nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555–1574), in: Rainer Kößling / Günther Wartenberg (Hg.), *Joachim Camerarius*, Tübingen 2003, S. 79–95.
- Bruning, Jens, Landesvater oder Reichspolitiker? Kurfürst August von Sachsen und sein Regiment in Dresden 1553–1586, in: Manfred Hetting / Uwe Schirmer / Susanne Schötz (Hg.), *Figuren und Strukturen. Historische Essays für Helmut Zwahr zum 65. Geburtstag*, München 2002, S. 205–224.
- Brunner, José (Hg.), *Politische Leidenschaften. Zur Verknüpfung von Macht, Emotion und Vernunft in Deutschland*, Göttingen 2010.
- Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bände, Stuttgart 1972–1997.
- Bundschuh, Benno v., *Das Wormser Religionsgespräch von 1557, unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster 1988.
- Burger, Willy, *Die Ligapolitik des Mainzer Churfürsten Johann Schweikhard von Cronberg in den Jahren 1604–1613*, Leipzig 1908.
- Burkhardt, Johannes, *Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617*, Stuttgart 2002.
- Burkhardt, Johannes, Friedensschlüsse auf Sächsisch. Pazifizierende Sprachleistungen eines deutschen Landesstaates in der ersten Hälfte der Frühen Neuzeit, in: Heinz Duchhardt / Martin Espenhorst (Hg.), *Frieden übersetzen in der Vormoderne. Translationsleistungen in Diplomatie, Medien und Wissenschaft*, Göttingen 2012, S. 35–65.
- Burkhardt, Johannes, Konfessionsbildung und Staatsbildung. Konkurrierende Begründungen für die Bellizität Europas?, in: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, S. 527–553.
- Burkhardt, Johannes / Haberer, Stephanie (Hg.), *Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur*, Berlin 2000.
- Calinich, Robert, *Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570–74 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter. Aus den Quellen des königlichen Hauptstaatsarchivs zu Dresden*, Leipzig 1866.
- Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto: Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris 2002.
- Chanet, Jean-François / Windler, Christian (Hg.), *Les ressources des faibles. Neutralités, sauvegardes, accommodements en temps de guerre (XVIe–XVIIIe siècle)*, Rennes 2010.
- Chmel, Joseph, *Die Handschriften der k. k. Hofbibliothek in Wien, Erster Band*, Wien 1840.
- Coleman, James S., *Foundations of Social Theory*, Cambridge/London 1990.

- D'Addio, Mario, *Il pensiero politico di Gaspare Scipio e il machiavellismo del seicento*, Mailand 1962.
- Dahme, Heinz-Jürgen / Rammstedt, Otthein (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt/Main 1984.
- Dahrendorf, Ralf, *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, 16. Auflage, Wiesbaden 2006.
- Dalferth, Ingolf U. / Peng-Keller, Simon (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg/Breisgau 2012.
- Dartmann, Christoph / Scharff, Thomas / Weber, Christoph Friedrich (Hg.), *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Turnhout 2011.
- Dauser, Regina, *Informationskultur und Beziehungswesen. Das Korrespondenznetz Hans Fuggers*, Tübingen 2008.
- Decot, Rolf, *Katholische Stände und Theologen auf den Reichsversammlungen 1555–1557 in kommunikationsgeschichtlicher Perspektive*, in: Maximilian Lanzinner / Arno Strohmeier (Hg.), *Der Reichstag 1486–1613: Kommunikation – Wahrnehmung – Öffentlichkeiten*, Göttingen 2006, S. 357–374.
- Decot, Rolf (Hg.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz 2007.
- Decot, Rolf, *Religionsgespräch und Reichstag. Der Regensburger Reichstag von 1556/57 und das Problem der Religionsgespräche auf den Reichstagen*, in: Erich Meuthen (Hg.), *Reichstage und Kirche. Kolloquium der historischen Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München 9. März 1990, Göttingen 1991, S. 220–235.
- Dees, Richard H., *Trust and the Rationality of Toleration*, in: *Noûs* 32 (1998), S. 82–98.
- Dendorfer, Jürgen / Deutinger, Roman (Hg.), *Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungsstrukturen – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz*, Ostfildern 2010.
- Descharmes, Bernadette / Heuser, Eric Anton / Krüger, Caroline / Loy, Thomas (Hg.), *Varieties of Friendship. Interdisciplinary Perspectives on Social Relations*, Göttingen 2011.
- Diesselhorst, Malte, *Die Lehre des Hugo Grotius vom Versprechen*, Köln 1959.
- Diesselhorst, Malte, *Zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers*, in: Gerhard Dilcher / Ilse Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt/Main 1984, S. 129–181.
- Dilcher, Gerhard / Staff, Ilse (Hg.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*, Frankfurt/Main 1984.
- Dinzelbacher, Peter, *Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*, Badenweiler 2009.
- Disselkamp, Martin, *Discordia, Concordia. Zerfallsbewußtsein und Einheitsappelle in Türkenkriegsprojekten des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts*, in: *Daphnis* 31 (2002), S. 187–213.
- Dollmann, Eugen, *Die Probleme der Reichspolitik in den Zeiten der Gegenreformation und die politischen Denkschriften des Lazarus von Schwendi*, Diss. München, Ansbach 1927.
- Droste, Heiko, *Im Dienst der Krone. Schwedische Diplomaten im 17. Jahrhundert*, Berlin 2006.
- Droysen, Johann Gustav, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Herausgegeben von Rudolf Hübner, 7. unveränderte Auflage, Darmstadt 1972.
- Duchhardt, Heinz, *Protestantisches Kaisertum und Altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staatsrecht*, Wiesbaden 1977.
- Duchhardt, Heinz / Espenhorst, Martin (Hg.), *Frieden übersetzen in der Vormoderne. Translationsleistungen in Diplomatie, Medien und Wissenschaft*, Göttingen 2012.
- Duchhardt, Heinz / Schnettger, Matthias (Hg.), *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, Mainz 1999.

- Dunn, John, The Concept of ›Trust‹ in the Politics of John Locke, in: Richard Rorty / J. B. Schneewind / Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge 1984, S. 279–301.
- Dutt, Carsten (Hg.), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Heidelberg 1995.
- Edel, Andreas, *Der Kaiser und Kurpfalz. Eine Studie zu den Grundelementen politischen Handelns bei Maximilian II. (1564–1576)*, Göttingen 1997.
- Edel, Andreas, *Politik und Macht bei Herzog Maximilian von Bayern. Die Jahre vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges*, in: Winfried Schulze (Hg.), *Friedliche Intentionen – Kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?*, St. Katharinen 2002, S. 107–139.
- Ehrenpreis, Stefan, *Die Rolle des Kaiserhofes in der Reichsverfassungskrise und im europäischen Mächtesystem vor dem Dreißigjährigen Krieg*, in: Winfried Schulze (Hg.), *Friedliche Intentionen – Kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?*, St. Katharinen 2002, S. 71–106.
- Ehrenpreis, Stefan, *Kaiserliche Gerichtsbarkeit und Konfessionskonflikt. Der Reichshofrat unter Rudolf II. 1576–1612*, Göttingen 2006.
- Ehse, Stephan, *Jodocus Lorichius, katholischer Theologe und Polemiker des 16. Jahrhunderts*, in: ders. (Hg.), *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg/Breisgau 1897*, S. 242–255.
- Eickels, Klaus van, *Vertrauen im Spiegel des Verrats. Die Überlieferungschance vertrauensbildender Gesten in der mittelalterlichen Historiographie*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 39 (2005), S. 377–385.
- Eickels, Klaus van, *Verwandtschaft, Freundschaft und Vasallität: Der Wandel von Konzepten personaler Bindung im 12. Jahrhundert*, in: Jürgen Dendorfer / Roman Deutinger (Hg.), *Das Lehnswesen im Hochmittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz*, Ostfildern 2010, S. 401–411.
- Eiermann, Adolf, *Lazarus von Schwendi, Freiherr von Hohenlandsberg, ein deutscher Feldoberst und Staatsmann des XVI. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br. 1904.
- Elton, Geoffrey, *Political History. Principles and Practice*, New York/London 1970.
- Emich, Birgit / Reinhardt, Nicole / Thiessen, Hillard von / Wieland, Christian, *Stand und Perspektiven der Patronageforschung. Zugleich eine Antwort auf Heiko Droste*, in: *ZHF* 32 (2005), S. 233–265.
- Emmerich, Werner (Hg.), *Von Land und Kultur. Beiträge zur Geschichte des mitteldeutschen Ostens*, Leipzig 1937.
- Endreß, Martin, *Vertrauen*, Bielefeld 2002.
- Engels, L. J., *Art. ›Fiducia‹*, in: Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Band VII: *Exkommunikation – Fluchformeln*, Stuttgart 1969, Sp. 839–877.
- Erbe, Michael u. a. (Hg.), *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim 1996.
- Ernst, Albrecht / Schindling, Anton (Hg.), *Union und Liga 1608/09. Konfessionelle Bündnisse im Reich – Weichenstellung zum Religionskrieg?*, Stuttgart 2010.
- Espenhorst, Martin (Hg.), *Frieden durch Sprache? Studien zum kommunikativen Umgang mit Konflikten und Konfliktlösungen*, Göttingen 2012.
- Espenhorst, Martin (Hg.), *Unwissen und Missverständnisse im vormodernen Friedensprozess*, Göttingen 2013.
- Evans, Robert / Schaich, Michael / Wilson, Peter H. (Hg.), *The Holy Roman Empire, 1495–1806*, Oxford 2011.

- Falke, Johannes, Die Geschichte des Kurfürsten August von Sachsen in volkswirtschaftlicher Beziehung, Leipzig 1868.
- Feickert, Sabrina / Haut, Anna / Sharaf, Kathrin (Hg.), Faces of Communities. Social Ties between Trust, Loyalty and Conflict, Göttingen 2014.
- Fetscher, Iring / Münkler, Herfried (Hg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, Band 2, München 1993.
- Fiedler, Martin, Vertrauen ist gut, Kontrolle ist teuer. Vertrauen als Schlüsselkategorie wirtschaftlichen Handelns, in: Geschichte und Gesellschaft 27 (2001), S. 576–592.
- Fikentscher, Wolfgang, De fide et perfidia. Der Treuegedanke in den ›Staatsparallelen‹ des Hugo Grotius aus heutiger Sicht, München 1979.
- Foitzik, Waltraud, ›Tuba pacis‹. Matthias Bernegger und der Friedensgedanke des 17. Jahrhunderts, Diss. Münster 1955.
- Formisano, Marco / Böhme, Hartmut (Hg.), War in Words. Transformations of War from Antiquity to Clausewitz, Berlin/New York 2011.
- Fraenkel, Eduard (Hg.), Kleine Beiträge zur klassischen Philologie, Band 1, Rom 1964.
- Fraenkel, Eduard, Zur Geschichte des Wortes Fides, in: ders. (Hg.), Kleine Beiträge zur klassischen Philologie, Band 1, Rom 1964, S. 15–26.
- Frank, Günter (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000.
- Friedrich, Susanne, Drehscheibe Regensburg. Das Informations- und Kommunikationssystem des Immerwährenden Reichstags um 1700, Berlin 2007.
- Frevert, Ute, Does Trust Have a History? Max Weber Programme: Lectures Series Nr. 2009-01.
- Frevert, Ute, Über Vertrauen reden: Historisch-kritische Beobachtungen, in: Jörg Baberowski (Hg.), Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch, Frankfurt/Main 2014, S. 31–47.
- Frevert, Ute (Hg.), Vertrauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003.
- Frevert, Ute, Vertrauen. Historische Annäherungen an eine Gefühlshaltung, in: Claudia Benthien / Anne Fleig / Ingrid Kasten (Hg.), Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle, Köln 2000, S. 178–197.
- Frevert, Ute, Vertrauen in historische Perspektive, in: Rainer Schmalz-Bruns / Reinhard Zintl (Hg.), Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation, Baden-Baden 2002, S. 39–59.
- Frevert, Ute, Vertrauensfragen: Eine Obsession der Moderne, München 2013.
- Frevert, Ute u. a. (Hg.), Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne, Frankfurt/Main 2011.
- Frevert, Ute / Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung, Frankfurt/Main 2005.
- Fröbe, Walter, Kurfürst August von Sachsen und sein Verhältnis zu Dänemark bis zum Frieden von Stettin 1570, Diss. Leipzig 1912.
- Fuchs, Martina / Rebitsch, Robert (Hg.), Kaiser und Kurfürst. Aspekte des Fürstenaufstandes 1552, Münster 2010.
- Fuchs, Ralf-Peter, Ein ›Medium zum Frieden‹. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, München 2010.
- Fuchs, Ralf-Peter, Über Ehre kommunizieren – Ehre erzeugen. Friedenspolitik und das Problem der Vertrauensbildung im Dreißigjährigen Krieg, in: Martin Espenhorst (Hg.), Frieden durch Sprache? Studien zum kommunikativen Umgang mit Konflikten und Konfliktlösungen, Göttingen 2012, S. 61–80.
- Fuchs, Ralf-Peter, Vertrauensbildung durch Unwissen? Friedensverhandlungen über Normaljahre und die Black Box im Dreißigjährigen Krieg, in: Martin Espenhorst (Hg.), Unwissen und Missverständnisse im vormodernen Friedensprozess, Göttingen 2013, S. 71–88.
- Fuchs, Thomas, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln/Weimar/Wien 1995.

- Fukuyama, Francis, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York u. a. 1995.
- Fulton, Elaine, *Catholic Belief and Survival in Late Sixteenth-Century Vienna. The Case of Georg Eder (1523–87)*, Aldershot 2007.
- Fürsen, Otto, *Ein wichtiges Jahrzehnt kursächsischer Reichspolitik (1576–1586)*, Sonderburg 1908.
- Gamberoni, Johann, *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Brixen 1950.
- Gambetta, Diego (Hg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford 1988.
- Gantet, Claire, *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin/New York 2010.
- Garloff, Mona, *Irenik, Gelehrsamkeit und Politik. Jean Hotman und der europäische Religionskonflikt um 1600*, Göttingen 2014.
- Garnier, Claudia, *Amicus amicis – inimicus inimicis. Politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert*, Stuttgart 2000.
- Garnier, Claudia, *Freundschaft und Vertrauen in der politischen Kommunikation des Spätmittelalters*, in: Sibylle Appuhn-Radtke / Esther P. Wipfler (Hg.), *Freundschaft. Motive und Bedeutungen*, München 2006, S. 117–136.
- Gehring, David Scott, *Anglo-German Relations and the Protestant Cause: Elizabethan Foreign Policy and Pan-Protestantism*, London 2013.
- Geitner, Ursula, *Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 1992.
- Giddens, Anthony, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt/Main 1996.
- Gloning, Thomas, *The Pragmatic Form of Religious Controversies around 1600: A Case Study in the Osiander vs. Scherer & Rosenbusch Controversy*, in: Andreas H. Jucker / Gerd Fritz / Franz Lebsanft (Hg.), *Historical Dialogue Analysis*, Amsterdam 1999, S. 81–110.
- Gloyna, Tanja, Art. ›Vertrauen‹, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Basel 2001, S. 986–990.
- Gloyna, Tanja, ›Treue‹: Zur Geschichte des Begriffs, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999), S. 64–85.
- Goetz, Walter, Der ›Kompromißkatholizismus‹ und Kaiser Maximilian II., in: *Historische Zeitschrift* 77 (1896), S. 193–206.
- Görich, Knut, *Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert*, Darmstadt 2001.
- Görich, Knut, *Friedrich Barbarossa. Eine Biographie*, München 2011.
- Görich, Knut, *Mißtrauen aus Erfahrung: Mailand und Friedrich II.*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 38 (2005), S. 411–429.
- Gotthard, Axel, 1591 – Zäsur der sächsischen und der deutschen Geschichte, in: *NASG* 71 (2000), S. 275–284.
- Gotthard, Axel, *Das Alte Reich 1495–1806*, 2. durchges. Auflage, Darmstadt 2005.
- Gotthard, Axel, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004.
- Gotthard, Axel, *Der deutsche Konfessionskrieg seit 1619 – ein Resultat gestörter politischer Kommunikation*, in: *Historisches Jahrbuch* 122 (2002), S. 141–172.
- Gotthard, Axel, *Der liebe vnd werthe Fried. Kriegskonzepte und Neutralitätsvorstellungen in der Frühen Neuzeit*, Köln u. a. 2014.
- Gotthard, Axel, *Frühe »neutralitet«. Der Fürstenkrieg in einer Archäologie des Neutralitätsrechts*, in: Martina Fuchs / Robert Rebitsch (Hg.), *Kaiser und Kurfürst. Aspekte des Fürstenaufstandes 1552*, Münster 2010, S. 9–31.
- Gotthard, Axel, *Konfession und Staatsräson. Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608–1628)*, Stuttgart 1992.

- Gotthard, Axel, L'«abominable monstre de la neutralité»: la campagne de libelles contre la neutralité pendant la guerre de Trente Ans, in: Jean-François Chanet / Christian Windler (Hg.), Les ressources des faibles. Neutralités, sauvegardes, accommodements en temps de guerre (XVIe–XVIIIe siècle), Rennes 2010, S. 83–103.
- Gotthard, Axel, ›Macht hab ehr, einen bischof abzusezen«. Neue Überlegungen zum Kölner Krieg, in: ZRG Kanon. Abt. 82 (1996), S. 270–325.
- Gotthard, Axel, ›Politice seint wir bapstisch«. Kursachsen und der deutsche Protestantismus im frühen 17. Jahrhundert, in: ZHF 20 (1993), S. 275–319.
- Gotthard, Axel, Protestantische ›Union« und katholische ›Liga« – Subsidiäre Strukturelemente oder Alternativentwürfe?, in: Volker Press (Hg.), Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?, München 1995, S. 81–112.
- Gotthard, Axel, Säulen des Reiches. Die Kurfürsten im frühneuzeitlichen Reichsverband, 2 Bände, Husum 1999.
- Gotthard, Axel, ›Sey ein durchgehend werkh wider die Evangelische«. Bedrohungsszenarien in lutherischen Ratsstuben, in: Heinz Schilling / Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007, S. 209–234.
- Gotthard, Axel, Topoi des vormodernen Neutralitätsdiskurses, in: Axel Gotthard / Andreas Jakob / Thomas Nicklas (Hg.), Studien zur politischen Kultur Alteuropas. Festschrift für Helmut Neuhaus zum 65. Geburtstag, Berlin 2009, S. 179–206.
- Gotthard, Axel / Jakob, Andreas / Nicklas, Thomas (Hg.), Studien zur politischen Kultur Alteuropas. Festschrift für Helmut Neuhaus zum 65. Geburtstag, Berlin 2009.
- Gräf, Holger T., Konfession und internationales System. Die Außenpolitik Hessen-Kassels im konfessionellen Zeitalter, Darmstadt/Marburg 1993.
- Groebner, Valentin, Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, Konstanz 2000.
- Gross, Lothar, Die Geschichte der deutschen Reichshofkanzlei von 1559 bis 1806, Wien 1933.
- Groß, Reiner, Das ›Politische Testament« des Melchior von Osse 1555/56 und die kursächsische Wirtschaftspolitik, in: Helmar Junghans (Hg.), Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618, Stuttgart 2007, S. 127–138.
- Guinnane, Timothy W., Trust: A Concept Too Many, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte/ Economic History Yearbook 2005/1, S. 77–92.
- Haas, Adam, Der Reichstag von 1613, Diss. Würzburg 1929.
- Häberlein, Mark, Brüder, Freunde und Betrüger. Soziale Beziehungen, Normen und Konflikte in der Augsburger Kaufmannschaft um die Mitte des 16. Jahrhunderts, Berlin 1998.
- Hacke, Daniela, Zwischen Konflikt und Konsens. Zur politisch-konfessionellen Kultur in der Alten Eidgenossenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts, in: ZHF 32 (2005), S. 575–604.
- Haendler, Klaus, Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes, Gütersloh 1968.
- Hartmann, Martin, Die Praxis des Vertrauens, Berlin 2011.
- Hartmann, Martin / Offe, Claus (Hg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt/Main 2001.
- Hasse, Hans-Peter, Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569–1575, Leipzig 2000.
- Hasse, Hans-Peter / Wartenberg, Günther (Hg.), Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter, Leipzig 2004.
- Haug, Tilman, Ungleiche Außenbeziehungen und grenzüberschreitende Patronage. Die französische Krone und die geistlichen Kurfürsten (1648–1679), Köln/Weimar/Wien 2015.

- Haug, Tilman, Vertrauen und Patronage in den diplomatischen Beziehungen zwischen Frankreich und den geistlichen Kurfürsten nach dem westfälischen Frieden (1648–1679), in: ZHF 39 (2012), S. 215–254.
- Haustein, Jörg, Der Reichstag in der Beurteilung evangelischer Theologen bis 1555, in: Maximilian Lanzinner / Arno Strohmeier (Hg.), *Der Reichstag 1486–1613. Kommunikation – Wahrnehmung – Öffentlichkeiten*, Göttingen 2006, S. 343–356.
- Heckel, Martin, *Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation*, in: ZRG Kan. Abt. 45 (1959), S. 141–248.
- Heckel, Martin, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983.
- Heckel, Martin, Parität, in: ders., *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, Band I, Tübingen 1989, S. 106–226.
- Heckel, Martin, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, München 1968.
- Heil, Dietmar, *Die Reichspolitik Bayerns unter der Regierung Herzog Albrechts V. (1550–1579)*, Göttingen 1998.
- Heinker, Christian, *Die Bürde des Amtes – die Würde des Titels. Der kursächsische Geheime Rat im 17. Jahrhundert*, Leipzig 2015.
- Held, Wieland, Die politische Korrespondenz des sächsischen Kurfürsten August (1553–1586). Ein Editionsdesiderat, in: NASG 70 (1999), S. 237–244.
- Hengerer, Mark (Hg.), *Abwesenheit beobachten. Zur Kommunikation auf Distanz in der Frühen Neuzeit*, Berlin u. a. 2013.
- Herman, Arthur L., The Language of Fidelity in Early Modern France, in: *The Journal of Modern History* 67 (1995), S. 1–24.
- Herrmann, Johannes, Die albertinischen Kurfürsten und ihre Räte im 16. Jahrhundert, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 239–262.
- Herrmann, Johannes, Theologische Selbstbehauptung und Politik: das Interim 1548–1549, in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998, S. 167–182.
- Herz, Andreas, Aufrichtigkeit, Vertrauen, Frieden. Eine historische Spurensuche im Umkreis der Fruchtbringenden Gesellschaft, in: *Euphorion* 105 (2011), S. 317–359.
- Hettling, Manfred / Schirmer, Uwe / Schötz, Susanne (Hg.), *Figuren und Strukturen. Historische Essays für Helmut Zwahr zum 65. Geburtstag*, München 2002.
- Hillgruber, Andreas, Politische Geschichte in moderner Sicht, in: *HZ* 216 (1973), S. 529–552.
- Hirschbiegel, Jan, *Nahbeziehungen bei Hof – Manifestationen des Vertrauens. Karrieren in reichsfürstlichen Diensten am Ende des Mittelalters*, Köln u. a. 2015.
- Hitzer, Bettina, Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen, in: *H-Soz-u-Kult* 23.11.2011 (letzter Zugriff: 12.03.2015).
- Hoeres, Peter / Owzar, Armin / Schröer, Christina (Hg.), *Herrschaftsverlust und Machtverfall*, München 2013.
- Höffe, Otfried (Hg.), *Niccolò Machiavelli. Der Fürst*, Berlin 2012.
- Hoffmann, Carl A. (Hg.), *Als Frieden möglich war – 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitband zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg*, Regensburg 2005.
- Hohenberger, Thomas, *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–22*, Tübingen 1996.
- Holenstein, André, Seelenheil und Untertanenpflicht. Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides in der ständischen Gesellschaft, in: Peter Blickle (Hg.), *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, Berlin 1994, S. 11–63.

- Hollweg, Walter, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Hopfen, Otto, *Kaiser Maximilian II. und der Kompromißkatholizismus*, München 1895.
- Höpfel, Harro, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge/ New York 2004.
- Horstkemper, Gregor, *Die protestantische Union und der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges. Konfliktverschärfung als Auswirkung der gescheiterten Integration von Bündniszielen und Partikularinteressen*, in: Winfried Schulze (Hg.), *Friedliche Intentionen, kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?*, St.-Katharinen 2002, S. 21–51.
- Horstkemper, Gregor, *Zwischen Bündniszielen und Eigeninteressen – Grenzen konfessioneller Solidarität in der protestantischen Union*, in: Friedrich Beiderbeck / Gregor Horstkemper / Winfried Schulze (Hg.), *Dimensionen der europäischen Außenpolitik zur Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*, Berlin 2003, S. 223–246.
- Hosking, Geoffrey, *The Reformation as a Crisis of Trust*, in: Ivana Marková / Alex Gillespie (Hg.), *Trust and Distrust. Sociocultural Perspectives*, Greenwich 2008, S. 29–47.
- Hosking, Geoffrey, *Trust. A History*, Oxford 2014.
- Hosking, Geoffrey, *Trust and Distrust: A Suitable Theme for Historians?*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 16 (2006), S. 95–116.
- Hosking, Geoffrey, *Why We Need a History of Trust*, in: *Reviews in History* 2002.
- Hotson, Howard, *Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), S. 432–456.
- Hotson, Howard, *Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563–1648*, in: Howard Louthan / Randall C. Zachmann (Hg.), *Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform*, Notre Dame 2004, S. 228–285.
- Hoyer, Siegfried, *Stände und calvinistische Landespolitik unter Christian I. (1587–1591) in Kursachsen*, in: Meinrad Schaab (Hg.), *Territorialstaat und Calvinismus*, Stuttgart 1993, S. 137–148.
- Hutter, Horst, *Politics as Friendship. The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Waterloo 1978.
- Iseli, Andrea, *Freundschaft als konstitutives Element in der Theorie des frühneuzeitlichen Staates – eine Spurensuche*, in: Klaus Oschema (Hg.), *Freundschaft oder ›amitié? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, Berlin 2007, S. 138–158.
- Jaeger, Friedrich / Rüsen, Jörn, *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992.
- Janko, Wilhelm, *Lazarus von Schwendi. Oberster Feldhauptmann und Rath Kaiser Maximilians II.*, Wien 1871.
- Jankuhn, Herbert / Timpe, Dieter (Hg.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus, Band 1: Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Nord- und Mitteleuropas im Jahre 1986*, Göttingen 1989.
- Jansen, Josef, *Patriotismus und Nationalethos in den Flugschriften und Friedensspielen des Dreißigjährigen Krieges*, Diss. Köln 1964.
- Janssen, Johannes, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Band V: Die politisch-kirchliche Revolution und ihre Bekämpfung von 1580–1618*, Freiburg i.Br. 1886.
- Janssen, Wibke, *„Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren.“ Philipp Melancthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41*, Göttingen 2009.
- Jarzebowski, Claudia / Kwaschik, Anne (Hg.), *Performing Emotions. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Politik und Emotion in der Frühen Neuzeit und in der Moderne*, Göttingen 2013.

- Jillich, Achim, Philipp Melanchthon und Moritz von Sachsen. Der Reformator und sein Landesherr, in: Stefan Rhein (Hg.), Staat und Kirche. Beiträge zur zweiten Melanchthonpreisverleihung 1991, Sigmaringen 1992, S. 51–68.
- Joël, F., Herzog August von Sachsen bis zur Erlangung der Kurwürde, in: NASG 19 (1898), S. 116–153 und S. 244–291.
- Johns, Adrian, Identity, Practice, and Trust in Early Modern Natural Philosophy, in: *The Historical Journal* 42 (1999), S. 1125–1145.
- Johnston Gordon, Rona, Melchior Khlesl und der konfessionelle Hintergrund der kaiserlichen Politik im Reich nach 1610, in: Friedrich Beiderbeck / Gregor Horstkemper / Winfried Schulze (Hg.), Dimensionen der europäischen Außenpolitik zur Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, Berlin 2003, S. 199–222.
- Johnstone, Steven, *A History of Trust in Ancient Greece*, Chicago 2011.
- Jörgensen, Bent, Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen. Zur Terminologie der Religionsparteien im 16. Jahrhundert, Berlin 2014.
- Jouanna, Arlette, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne (1559–1661)*, Paris 1989.
- Jucker, Andreas H. / Fritz, Gerd / Lebsanft, Franz (Hg.), *Historical Dialogue Analysis*, Amsterdam 1999.
- Jucker, Michael, Trust and Mistrust in Letters. Late Medieval Diplomacy and its Communicational Practices, in: Petra Schulte / Marco Mostert / Irene van Renswoude (Hg.), *Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, Turnhout 2008, S. 213–236.
- Jucker, Michael, Vertrauen, Symbolik, Reziprozität. Das Korrespondenzwesen eidgenössischer Städte im Spätmittelalter als kommunikative Praxis, in: *ZHF* 34 (2007), S. 189–213.
- Junghans, Helmar (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007.
- Jürgens, Henning P. / Weller, Thomas (Hg.), *Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 2013.
- Käglner, Britta, Briefkonvention vs. Beziehungsdynamik. Die Korrespondenz zwischen Kurfürstin Henriette Adelaide von Bayern und ihrer Turiner Verwandtschaft (1652–1676), in: Mark Hengerer (Hg.), *Abwesenheit beobachten. Zu Kommunikation auf Distanz in der Frühen Neuzeit*, Berlin u. a. 2013, S. 111–131.
- Kaster, Robert A., *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.
- Kaufmann, Thomas, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006.
- Kaufmann, Thomas, Protestantischer Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten, in: Heinz Schilling / Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007, S. 101–114.
- Keller, Katrin, Die sächsischen Kurfürstinnen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 279–296.
- Keller, Katrin, Kommunikationsraum Altes Reich. Zur Funktionalität der Korrespondenznetze von Fürstinnen im 16. Jahrhundert, in: *ZHF* 31 (2004), S. 205–230.
- Keller, Katrin, *Kurfürstin Anna von Sachsen (1532–1585)*, Regensburg 2010.
- Kent, Dale, *Friendship, Love, and Trust in Renaissance Florence*, Cambridge/London 2009.
- Kettering, Sharon, *Patrons, Brokers, and Clients in Seventeenth-Century France*, New York/Oxford 1986.
- Kirchner, Thomas, *Katholiken, Lutheraner und Reformierte in Aachen 1555–1618. Konfessionskulturen im Zusammenspiel*, Tübingen 2015.
- Klein, Thomas, *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586–1591*, Köln 1962.

- Kluckhohn, August von, August, in: ADB 1 (1875), S. 674–680.
- Kluckhohn, August von, Der Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen 1574, in: HZ 18 (1867), S. 77–127.
- Kluge, Reinhard, Fürst, Kammer und Geheimer Rat in Kursachsen von der Mitte des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, Diss. Leipzig 1960.
- Koch, Ernst, Ausbau, Gefährdung und Festigung der lutherischen Landeskirche von 1553 bis 1601, in: Helmar Junghans (Hg.), Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen, Berlin 1988, S. 195–223.
- Koch, Ernst, Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren, in: Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der ›Zweiten Reformation‹, Gütersloh 1986, S. 60–77.
- Kohl, Dietrich, Die Politik Kursachsens während des Interregnums und der Kaiserwahl 1612. Nach archivalischen Quellen dargestellt, Diss. Halle-Wittenberg, Halle 1887.
- Kohler, Alfred, Karl V. 1500–1558. Eine Biographie, München 2005.
- Köhler, Karl, Der Augsburger Religionsfriede und die Gegenreformation, in: Jahrbücher für Deutsche Theologie 23 (1878), S. 376–427 und S. 563–656.
- Köhler, Matthias, Neue Forschungen zur Diplomatiegeschichte, in: ZHF 40 (2013), S. 257–271.
- Köhler, Matthias, Strategie und Symbolik. Verhandeln auf dem Kongress von Nimwegen, Köln 2011.
- Kolb, Robert, Dynamics of Party Conflict in the Saxon Late Reformation. Gnesio-Lutherans vs. Philippists, in: Herman J. Selderhuis / Martin Leiner / Volker Leppin (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013, S. 151–167.
- Koller, Edith, Strittige Zeiten. Kalenderreformen im Alten Reich 1582–1700, Berlin/Boston 2014.
- Kolmer, Lothar, Promissorische Eide im Mittelalter, Kallmünz 1989.
- König, Johann, Lazarus von Schwendi. Röm. Kaiserl. Majestät Rat und Feldoberst 1522–1583, Schwendi 1934.
- Körber, Esther-Beate, Deutschsprachige Flugschriften des Dreißigjährigen Krieges 1618 bis 1629, in: Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte 3 (2001), S. 1–47.
- Kößling, Rainer / Wartenberg, Günther (Hg.), Joachim Camerarius, Tübingen 2003.
- Kossol, Erika, Die Reichspolitik des Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg (1547–1614), Göttingen 1976.
- Kratsch, Dietrich, Justiz – Religion – Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden sechzehnten Jahrhundert, Tübingen 1990.
- Kraus, Andreas, Das Problem des Glaubenskrieges bei den bayerischen Kanonisten der Barockzeit, in: Dieter Albrecht u. a. (Hg.), Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag, Berlin 1983, S. 101–122.
- Krause, Mathilde, Die Politik des Mainzer Kurfürsten Daniel Brendel von Homburg (1555–1582), Diss. Frankfurt/Main 1931.
- Krebs, Richard, Die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges, Halle 1890, Neudruck Leipzig 1976.
- Kretzschmar, Hellmut, Die Anfänge des Geheimen Rates in Sachsen, in: Werner Emmerich (Hg.), Von Land und Kultur. Beiträge zur Geschichte des mitteldeutschen Ostens, Leipzig 1937, S. 184–202.
- Kretzschmar, Hellmuth, Art. Georg Cracov (Cracau), in: NDB 3 (1957), S. 385–386.
- Kroll, Frank-Lothar (Hg.), Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089–1918, München 2004.
- Krone, Rudolf, Lazarus von Schwendi 1522–1584. Kaiserlicher General und Geheimer Rat. Seine kirchenpolitische Tätigkeit und seine Stellung zur Reformation, Leipzig 1912.
- Kühner, Christian, Politische Freundschaft bei Hofe. Repräsentation und Praxis einer sozialen Beziehung im französischen Adel des 17. Jahrhunderts, Göttingen 2013.
- Kühner, Christian, ›Quand je retournaï, je trouvai toutes les cabales de la cour changées: Friendship under the Conditions of Seventeenth-Century Court Society, in: Berndatte Descharmes / Eric Anton Heuser / Caroline Krüger / Thomas Loy (Hg.), Varieties of friendship. Interdisciplinary perspectives on social relationships, Göttingen 2011, S. 59–75.

- Kunisch, Johannes (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1997.
- Kusche, Sebastian, Art. Friedrich Wilhelm I., Herzog von Sachsen-Weimar, in: *Sächsische Biografie*, hrsg. vom Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde e. V., bearb. von Martina Schattkowsky, Online-Ausgabe: <http://www.isgv.de/saebi/> (letzter Zugriff: 12.03.2015).
- Langensteiner, Matthias, *Für Land und Luthertum. Die Politik Herzog Christophs von Württemberg (1550–1568)*, Köln/Weimar/Wien 2008.
- Langewiesche, Dieter / Schmidt, Georg (Hg.), *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2000.
- Lanzinner, Maximilian, *Der Landsberger Bund und seine Vorläufer*, in: Volker Press (Hg.), *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, München 1995, S. 65–79.
- Lanzinner, Maximilian, *Friedenssicherung und politische Einheit des Reiches unter Kaiser Maximilian II.*, Göttingen 1993.
- Lanzinner, Maximilian, *Fürst, Räte und Landstände. Die Entstehung der Zentralbehörden in Bayern 1511–1598*, Göttingen 1980.
- Lanzinner, Maximilian, *Fürsten und Gesandte als politische Akteure beim Reichstag 1566*, in: Bernhard Löffler / Karsten Ruppert (Hg.), *Religiöse Prägung und politische Ordnung in der Neuzeit. Festschrift für Winfried Becker zum 65. Geburtstag*, Köln/Weimar/Wien 2006, S. 55–82.
- Lanzinner, Maximilian, *Geheime Räte und Berater Kaiser Maximilians II. (1564–1576)*, in: *MIÖG* 102 (1994), S. 296–315.
- Lanzinner, Maximilian / Strohmeyer, Arno (Hg.), *Der Reichstag 1486–1613: Kommunikation – Wahrnehmung – Öffentlichkeiten*, Göttingen 2006.
- Lau, Thomas, *Teutschland. Eine Spurensuche 1500 bis 1650*, Stuttgart 2010.
- Laubach, Ernst, *Ferdinand I. als Kaiser. Politik und Herrschaftsauffassung des Nachfolgers Karls V.*, Münster 2001.
- Laudage, Johannes (Hg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung*, Köln u. a. 2003.
- Lavenia, Vincenzo, *La fides e l'eretico. Una discussione cinquecentesca*, in: Paolo Prodi (Hg.), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Bologna 2007, S. 201–218.
- Lecler SJ, Joseph, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bände, Stuttgart 1965.
- Leeb, Josef, *Der Magdeburger Sessionsstreit von 1582. Voraussetzungen, Problematik und Konsequenzen für Reichstag und Reichskammergericht*, Wetzlar 2000.
- Leeb, Josef, *Stereotype und Feindbilder an einem Ort interkultureller Begegnung: Augsburg während des Reichstags von 1582*, in: Michael Rohrschneider / Arno Strohmeyer (Hg.), *Wahrnehmung des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert*, Münster 2007, S. 171–200.
- Leites, Edmund (Hg.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge 1988.
- Leppin, Volker, *Die ernestinischen Beziehungen zu Kursachsen – um das Erbe der Reformation*, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 67–80.
- Leppin, Volker, *Martin Luther*, 2. Aufl., Darmstadt 2010.
- Lepsius, Susanne / Reichlin, Susanne (Hg.), *Fides/Triuue*, in: *Das Mittelalter 20/2* (2015), S. 221–411.
- Lexutt, Athina, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41*, Göttingen 1996.
- Litzenburger, Andrea, *Kurfürst Johann Schweikard von Kronberg als Erzkanzler. Mainzer Reichspolitik am Vorabend des dreißigjährigen Krieges (1604–1619)*, Stuttgart 1985.
- Löffler, Bernhard / Ruppert, Karsten (Hg.), *Religiöse Prägung und politische Ordnung in der Neuzeit. Festschrift für Winfried Becker zum 65. Geburtstag*, Köln/Weimar/Wien 2006.
- Lombardi, Luigi, *Dalla ›Fides‹ alla ›Bona Fides‹*, Mailand 1961.

- Lorenz, Karl, *Die kirchlich-politische Parteibildung in Deutschland vor Beginn des dreißigjährigen Krieges im Spiegel der konfessionellen Polemik*, München 1903.
- Lossen, Max, *Der Kölnische Krieg*, 2 Bände, Gotha 1882/1887.
- Lossen, Max, *Zwei Streitschriften der Gegenreformation*, in: *Sitzungsberichte der philos.-philol. und historischen Classe der k. bayer. Akademie der Wiss.* 1891, S. 128–172.
- Louthan, Howard, *The Quest for Compromise. Peacemakers in Counter-Reformation Vienna*, New York 1997.
- Ludwig, Ulrike, *Das Herz der Justitia. Gestaltungspotentiale territorialer Herrschaft in der Strafrechts- und Gnadenpraxis am Beispiel Kursachsens 1548–1648*, Konstanz 2008.
- Ludwig, Ulrike, *Hellsichtige Entscheidungen. Kurfürst August von Sachsen (1526–1586) und die Geomantie als Strategie im politischen Alltagsgeschäft*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 97 (2015), S. 109–127.
- Luhmann, Niklas, *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*, in: Diego Gambetta (Hg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford 1990, 94–107.
- Luhmann, Niklas, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. Aufl., Stuttgart 2000.
- Luhmann, Niklas, *Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen: Probleme und Alternativen*, in: Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt/Main 2001, S. 143–160.
- Luttenberger, Albrecht P., *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg)*, Göttingen 1982.
- Luttenberger, Albrecht P., *Kaisertum und Ständetum im politischen Denken des Reichspfennigmeisters Zacharias Geizkofler*, in: Heinz Duchhardt / Matthias Schnettger (Hg.), *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, Mainz 1999, S. 81–105.
- Luttenberger, Albrecht P., *Konfessionelle Parteilichkeit und Reichspolitik: Zur Verhandlungsführung des Kaisers und der Stände in Regensburg 1541*, in: Heinz Angermeier / Erich Meuthen (Hg.), *Fortschritte in der Geschichtswissenschaft durch Reichstagsaktenforschung*, Göttingen 1988, S. 65–101.
- Luttenberger, Albrecht P., *Kurfürsten, Kaiser und Reich. Politische Führung und Friedenssicherung unter Ferdinand I. und Maximilian II.*, Mainz 1994.
- Luttenberger, Albrecht P., *Landfriedensbund und Reichsexekution. Erster Teil: Friedenssicherung und Bündnispolitik 1552/1553*, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchives* 35 (1982), S. 1–35.
- Luttenberger, Albrecht P., *Philipp Melanchthon und die kaiserliche Reunionspolitik auf dem Regensburger Reichstag 1541*, in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998, S. 139–166.
- Luttenberger, Albrecht P., *Reichspolitik und Reichstag unter Karl V.: Formen zentralen politischen Handelns*, in: Heinrich Lutz / Alfred Kohler (Hg.), *Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V. Sieben Beiträge zu Fragen der Forschung und Edition*, Göttingen 1986, S. 18–68.
- Lutz, Heinrich, *Christianitas Afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556)*, Göttingen 1964.
- Macha, Jürgen, *Der konfessionelle Faktor in der deutschen Sprachgeschichte der Frühen Neuzeit*, Münster 2013.
- Macha, Jürgen, *Frühneuzeitliche Sprachpraxis und der Einfluss der Konfessionen*, in: Jürgen Macha / Anna-Maria Balbach / Sarah Horstkamp (Hg.), *Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven*, Münster u. a. 2012, S. 99–112.
- Macha, Jürgen / Balbach, Anna-Maria / Horstkamp, Sarah (Hg.), *Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven*, Münster u. a. 2012.
- Marková, Ivana / Gillespie, Alex (Hg.), *Trust and Distrust. Sociocultural Perspectives*, Greenwich 2008.

- Martin, Guntram, Die Archivalien der Kurfürsten August, Christian I., Christian II. und Johann Georg I. bis 1618 und ihre Edition, in: Helmar Junghans (Hg.), Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618, Stuttgart 2007, S. 139–148.
- Martschukat, Jürgen / Patzold, Steffen, Geschichtswissenschaft und ›performative turn‹. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur, in: dies. (Hg.), Geschichtswissenschaft und ›performative turn‹. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 1–31.
- Martschukat, Jürgen / Patzold, Steffen (Hg.), Geschichtswissenschaft und ›performative turn‹. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2003.
- Mauelshagen, Franz, Netzwerke des Vertrauens. Gelehrtenkorrespondenzen und wissenschaftlicher Austausch in der Frühen Neuzeit, in: Ute Frevert (Hg.), Vertrauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003, S. 119–151.
- Medick, Hans, ›Missionare im Ruderboot?‹ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 10 (1984), S. 296–319.
- Meier, Wilhelm, Compositions- und Successions-Verhandlungen unter Kaiser Matthias während der Jahre 1615–1618, Diss. Bonn 1895.
- Meußner, Anja, Für Kaiser und Reich. Politische Kommunikation in der frühen Neuzeit: Johann Ulrich Zasius (1521–1570) als Rat und Gesandter der Kaiser Ferdinand I. und Maximilian II., Husum 2004.
- Meuthen, Erich (Hg.), Reichstage und Kirche. Kolloquium der historischen Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 9. März 1990, Göttingen 1991.
- Meyer, Rudolf, Bona fides und lex mercatoria in der europäischen Rechtstradition, Göttingen 1994.
- Misztal, Barbara, Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order, Cambridge u. a. 1996.
- Moeglin, Jean-Marie, Fürstliche Ehre und verletzte Ehre der Fürsten im spätmittelalterlichen Deutschen Reich, in: Klaus Schreiner / Gerd Schwerhoff (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1995, S. 77–91.
- Moritz, Hugo., Die Wahl Rudolfs II., Der Reichstag zu Regensburg (1576) und Die Freistellungsbewegung, Marburg 1895.
- Mousnier, Roland, Les fidelités et les clientèles en France aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, in: Histoire Sociale. Social History 29 (1982), S. 35–46.
- Mousnier, Roland, Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 2 Bände, Paris 1974 und 1980.
- Muffat, Karl August, Die Verhandlungen der protestantischen Fürsten in den Jahren 1590 und 1591 zur Gründung einer Union, München 1865.
- Mühleisen, Hans-Otto / Stammen, Theo (Hg.), Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Studien zum Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit, Tübingen 1990.
- Muldrew, Craig, Zur Anthropologie des Kapitalismus. Kredit, Vertrauen, Tausch und die Geschichte des Marktes in England 1500–1750, in: Historische Anthropologie 6 (1998), S. 167–199.
- Müller, Frank, Der Absturz vom Grat. Die Niederlage der kursächsischen Deeskalationsstrategie nach dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, in: Winfried Schulze (Hg.), Friedliche Intentionen – Kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?, St. Katharinen 2002, S. 52–70.
- Müller, Frank, Kursachsen und der Böhmisches Aufstand 1618–1622, Münster 1997.
- Müller, Johannes, Die Vermittlungspolitik Klesls von 1613 bis 1616 im Lichte des gleichzeitig zwischen Klesl und Zacharias Geizkofler geführten Briefwechsels, in: Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, Ergänzungsband 5 (1903), S. 604–690.
- Müller, Mario, Besiegelte Freundschaft. Die brandenburgischen Erbeinungen und Erbverbrüderungen im späten Mittelalter, Göttingen 2010.

- Münch, Paul, Grundwerte der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft? Aufriß einer vernachlässigten Thematik, in: Winfried Schulze (Hg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München 1988, S. 53–72.
- Münkler, Herfried, Die politischen Ideen des Humanismus, in: Iring Fetscher / Herfried Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Band 2, München 1993, S. 553–613.
- Mutschler, Bernhard, *Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz*, Tübingen 2010.
- Neu, Tim, *Die Erschaffung der landständischen Verfassung. Kreativität, Heuchelei und Repräsentation in Hessen (1509–1655)*, Köln/Weimar/Wien 2013.
- Neuer-Landfried, Franziska, *Die Katholische Liga. Gründung, Neugründung und Organisation eines Sonderbundes 1608–1620*, Kallmünz 1968.
- Neuer-Landfried, Franziska, Kaspar Schoppe und die Gründung der Katholischen Liga, in: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 33 (1970), S. 424–438.
- Neumann, Hans, Artikel ›Glaube‹, Artikel ›glauben‹, in: *DWB*, Band 4, Leipzig 1878, Spalte 7777–7819, Spalte 7819–7874.
- Neuschel, Kristen, *Word of Honor: Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France*, New York 1989.
- Nicklas, Thomas, Art. ›Christian I. 1586–1591 und Christian II. 1591–1611‹, in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), *Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089–1918*, München 2004, S. 126–136.
- Nicklas, Thomas, *Das Tagebuch eines Reichspolitikers. Persönlichkeit und Paradigma im 16. Jahrhundert*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 81 (1999), S. 59–79.
- Nicklas, Thomas, *Reichspolitische Beziehungsgeflechte im 16. Jahrhundert. Lazarus von Schwendi und der Dresdner Hof*, in: Johannes Kunisch (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1997, S. 181–206.
- Nicklas, Thomas, *Um Macht und Einheit des Reiches. Konzeption und Wirklichkeit der Politik bei Lazarus von Schwendi (1522–1583)*, Husum 1995.
- Nicklas, Thomas / Kraus, Hans-Christof (Hg.), *Geschichte der Politik. Alte und neue Wege*, München 2007.
- Nicklas, Thomas / Schnettger, Matthias (Hg.), *Politik und Sprache im frühneuzeitlichen Europa*, Mainz 2007.
- Noflatscher, Heinz, *Zur Eigenhändigkeit der Herrscher in der politischen Kommunikation des Ancien Régime (16. bis 18. Jahrhundert)*, in: Christina Antenhofer / Mario Müller (Hg.), *Briefe in politischer Kommunikation vom Alten Orient bis ins 20. Jahrhundert*, Göttingen 2008, S. 141–167.
- Nörr, Dieter, *Die fides im römischen Völkerrecht*, Heidelberg 1991.
- Oestreich, Gerhard, *Das persönliche Regiment der deutschen Fürsten am Beginn der Neuzeit (1935)*, in: ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, S. 201–234.
- Oestreich, Gerhard, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969.
- Oexle, Otto Gerhard, *Luhmanns Mittelalter*, in: *Rechtshistorisches Journal* 10 (1991), S. 53–66.
- Offenstadt, Nicolas, *Freundschaft, Liebe und Friede im Krieg (Frankreich, 14.–15. Jahrhundert)*, in: Klaus Oschema (Hg.), *Freundschaft oder ›amitié‹? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, Berlin 2007, S. 67–80.
- Ogilvie, Sheilagh, *The Use and Abuse of Trust. Social Capital and its Deployment by Early Modern Guilds*, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 2005, S. 15–52.
- Ohnsorge, Werner, *Die Verwaltungsreform unter Christian I. Ein Beitrag zur Geschichte der zentralen Behördenbildung Kursachsens im 16. Jahrhundert*, in: *NASG* 63 (1942), S. 26–80.
- Ohnsorge, Werner, *Zur Entstehung und Geschichte der Geheimen Kammerkanzlei im albertinischen Kursachsen*, in: *NASG* 61 (1940), S. 158–215.
- Olesen, Jens E., *Die dänischen Beziehungen zu Kursachsen 1555 bis 1618*, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 33–50.

- Ollman-Kösling, Heinz, *Der Erbfolgestreit um Jülich-Kleve (1609–1614). Ein Vorspiel zum Dreißigjährigen Krieg*, Regensburg 1996.
- Oschema, Klaus, *Falsches Spiel mit wahren Körpern. Freundschaftsgesten und die Politik der Authentizität im franko-burgundischen Spätmittelalter*, in: *HZ* 293 (2011), S. 39–67.
- Oschema, Klaus (Hg.), *Freundschaft oder amitié? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, Berlin 2007.
- Oschema, Klaus, *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Köln/Weimar/Wien 2006.
- Oschema, Klaus, *Riskantes Vertrauen. Zur Unterscheidung von Freund und Schmeichler im späten Mittelalter*, in: Gerhard Krieger (Hg.), *Verwandschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter*, Berlin 2009, S. 510–529.
- Oschema, Klaus / Thiessen, Hillard von, *Freundschaft, Fürsten, Patronage. Personale Beziehungsmuster und die Organisation des Friedens im Ancien Régime*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 12 (2011), S. 23–51.
- Ott, Thomas, *Präzedenz und Nachbarschaft. Das albertinische Sachsen und seine Zuordnung zu Kaiser und Reich im 16. Jahrhundert*, Mainz 2008.
- Pagden, Anthony, *The Destruction of Trust and its Economic Consequences in the Case of Eighteenth-Century Naples*, in: Diego Gambetta (Hg.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford 1988, S. 127–141.
- Paintner, Ursula, *›Des Papsts neue Creatur‹. Antijesuitische Publizistik im Deutschsprachigen Raum (1555–1618)*, Amsterdam/New York 2011.
- Paintner, Ursula, *Katechismus und Polemik – Antijesuitische ›Kontroverskatechismen‹ in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Rolf Decot (Hg.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz 2007, S. 139–164.
- Paintner, Ursula, *›Nunmehr allen Catholischen Teutscher Nation zu sonderlicher Warnung in Truck gefertigt‹. Polemik und interkonfessionelle Kommunikation am Beispiel antijesuitischer Publizistik im ausgehenden 16. Jahrhundert*, in: Irene Dingel / Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, Mainz 2007, S. 297–320.
- Pannenberg, Wolfgang (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Band 2*, Göttingen 1980.
- Pannenberg, Wolfhart, *Wahrheit, Gewißheit, Glaube*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Band 2*, Göttingen 1980, S. 226–264.
- Pepe, Leo, *Fides, fiducia, fidelitas. Studi di storia del diritto e di semantica storica*, Padua 2008.
- Petzoldt, Martin, *Politisches Handeln bei Luther und Melanchthon*, in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998, S. 23–36.
- Pflüger, Christine, *Kommissare und Korrespondenzen. Politische Kommunikation im Alten Reich (1552–1558)*, Köln/Weimar/Wien 2005.
- Phelps, Dominic, *The Triumph of Unity over Dualism: Saxony and the Imperial Elections 1559–1619*, in: Robert Evans / Michael Schaich / Peter H. Wilson (Hg.), *The Holy Roman Empire, 1495–1806*, Oxford 2011, S. 183–201.
- Philipp, Michael, *Das ›Regentenbuch‹ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte im Konfessionellen Zeitalter*, Augsburg 1995.
- Pietsch, Andreas / Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 2013.
- Plamper, Jan, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012.
- Poettering, Jorun, *Handel, Nation und Religion. Kaufleute zwischen Hamburg und Portugal im 17. Jahrhundert*, Göttingen 2013.

- Pohlig, Matthias, Drawing Boundaries between Politics and Religion: Early Modern Politics Revisited, in: Willibald Steinmetz / Ingrid Gilcher-Holtey / Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), *Writing Political History Today*, Frankfurt/Main 2013, S. 155–173.
- Pohlig, Matthias, Wahrheit als Lüge oder: Schloss der Augsburger Religionsfrieden den Calvinismus aus?, in: Andreas Pietsch / Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013, S. 142–169.
- Press, Volker (Hg.), *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, München 1995.
- Press, Volker, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619, Stuttgart 1970.
- Press, Volker, Fürst Christian I. von Anhalt-Bernburg, Statthalter der Oberpfalz, Haupt der evangelischen Bewegungspartei vor dem dreißigjährigen Krieg (1568–1630), in: Konrad Ackermann / Alois Schmid (Hg.), *Staat und Verwaltung in Bayern. Festschrift für Wilhelm Volkert zum 75. Geburtstag*, München 2003, S. 193–216.
- Press, Volker, ›Loefen, Michael von‹, in: NDB 15 (1987), S. 27 f.
- Pretzel, Ulrich, Artikel ›Treue‹, Artikel ›treu‹, in: DWB, Band 11, Leipzig 1873, Spalte 282–342, Spalte 243–275.
- Prodi, Paolo, *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, Berlin 1997.
- Prodi, Paolo (Hg.), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Bologna 2007.
- Putnam, Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York u. a. 2000.
- Ranke, Leopold von, *Zur deutschen Geschichte vom Religionsfrieden bis zum dreißigjährigen Krieg*, Leipzig 1868.
- Rawson, Beryl, *The Politics of Friendship. Pompey and Cicero*, Sydney 1978.
- Reddy, William M., *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.
- Reichmann, Oskar / Schildt, Joachim (Bearb.), *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Band 6 (g–glutzen)*, Berlin/New York 2010.
- Reimann, Karl Ernst, *Prinzenziehung in Kursachsen am Ausgange des 16. Jahrhunderts nach archaischen Quellen dargestellt*, Reichenbach 1874.
- Reinhard, Wolfgang (Hg.), *Krumme Touren. Anthropologie kommunikativer Umwege*, Köln/Weimar/Wien 2007.
- Reinhard, Wolfgang, Was ist europäische politische Kultur? Versuch zur Begründung einer politischen Historischen Anthropologie, in: *Geschichte und Gesellschaft* 27 (2001), S. 593–616.
- Reusser, Christoph, *Der Fidestempel auf dem Kapitol in Rom und seine Ausstattung. Ein Beitrag zu den Ausgrabungen an der via del mare und um das Kapitol 1926–1943*, Rom 1993.
- Reynolds, Susan, *The Middle Ages without Feudalism. Essays in Criticism and Comparison on the Medieval West*, Farnham 2012.
- Reynolds, Susan, Trust in Medieval Society and Politics, in: dies., *The Middle Ages without Feudalism. Essays in Criticism and Comparison on the Medieval West*, Farnham 2012, S. 1–15.
- Rhein, Stefan (Hg.), *Staat und Kirche. Beiträge zur zweiten Melanchthonpreisverleihung 1991*, Sigmaringen 1992.
- Richter, Cornelia, Melanchthons fiducia. Gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg/Breisgau 2012, S. 209–242.
- Richter, Otto, Die Punktirbücher des Kurfürsten August von Sachsen, in: *Forschungen zur Deutschen Geschichte* 20 (1880), S. 15–35.
- Ridder, Klaus (Hg.), *Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität*, Berlin 2013.

- Ritter, Moriz, August von Sachsen und Friedrich III. von der Pfalz, in: *Archiv für sächsische Geschichte. Neue Folge* 5 (1879), S. 289–362.
- Ritter, Moriz, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreissigjährigen Krieges*, 3 Bände, Stuttgart 1889–1908.
- Ritter, Moriz, *Geschichte der deutschen Union. Von den Vorbereitungen des Bundes bis zum Tode Kaiser Rudolfs II. (1598–1612)*, 2 Bde., Schaffhausen 1867–1873.
- Rödter, Andreas, *Neue politische Literatur. Klios neue Kleider. Theoriedebatten um eine Kulturgeschichte der Politik in der Moderne*, in: *HZ* 283 (2006), S. 657–688.
- Rohe, Karl, *Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung*, in: *HZ* 250 (1990), S. 321–346.
- Rohrschneider, Michael, *Reputation als Leitfaktor in den internationalen Beziehungen der Frühen Neuzeit*, in: *HZ* 291 (2010), S. 331–352.
- Rohrschneider, Michael / Strohmeyer, Arno (Hg.), *Wahrnehmung des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert*, Münster 2007.
- Rorty, Richard / Schneewind, J. B. / Skinner, Quentin (Hg.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge 1984.
- Rössner, Maria B., Konrad Braun (ca. 1495–1563) – ein katholischer Jurist, Politiker, Kontroverstheologe und Kirchenreformer im konfessionellen Zeitalter, Münster 1991.
- Rudersdorf, Manfred, *Die hessischen Beziehungen zu Kursachsen im konfessionellen Zeitalter – eine Allianz zwischen Nähe und Distanz*, in: Helmar Junghans (Hg.), *Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618*, Stuttgart 2007, S. 51–66.
- Rudersdorf, Manfred, *Kursachsen im politischen System des Alten Reiches. Staatsbildung, Religionspolitik und dynastische Rivalität im Zeichen der wettinischen Weichenstellung von 1547*, in: *NASG* 80 (2009), S. 105–127.
- Rudersdorf, Manfred, *Patriarchalisches Fürstenregiment und Reichsfriede. Zur Rolle des neuen lutherischen Regententyps im Zeitalter der Konfessionalisierung*, in: Heinz Duchhardt / Matthias Schnettger (Hg.), *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, Mainz 1999, S. 309–327.
- Rudolph, Harriet, *Das Reich als Ereignis. Formen und Funktionen der Herrschaftsinzenierung bei Kaisereinzügen (1558–1618)*, Köln 2011.
- Schaab, Meinrad (Hg.), *Territorialstaat und Calvinismus*, Stuttgart 1993.
- Schatzkowsky, Martina (Hg.), *Die Familie von Büнау. Adelherrschaften in Sachsen und Böhmen vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Leipzig 2008.
- Schäufele, Wolf-Friedrich, *Fiducia bei Martin Luther*, in: Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg/Breisgau 2012, S. 163–181.
- Scheer, Monique, *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in: *History and Theory* 51 (2012), S. 193–220.
- Schermaier, Martin Josef, *Bona Fides in Roman Contract Law*, in: Reinhard Zimmermann / Simon Whittaker (Hg.), *Good Faith in European Contract Law*, Cambridge/New York 2000, S. 63–92.
- Scheuner, Ulrich, *Staatsräson und religiöse Einheit des Staates. Zur Religionspolitik in Deutschland im Zeitalter der Glaubensspaltung*, in: Roman Schnur (Hg.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975, S. 363–405.
- Schilling, Heinz (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der ›Zweiten Reformation‹*, Gütersloh 1986.
- Schilling, Heinz, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn 2007.
- Schilling, Heinz / Müller-Luckner, Elisabeth (Hg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007.

- Schilling, Heinz / Smolinsky, Heribert (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21. bis 25. September 2005, Münster 2007.*
- Schirmer, Uwe, *Der ernestinische und albertinische Landadel in der Zentralverwaltung der Kurfürsten und Herzöge von Sachsen (1525–1586)*, in: Martina Schattkowsky (Hg.), *Die Familie von Bünau. Adelherrschaften in Sachsen und Böhmen vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Leipzig 2008, S. 191–214.
- Schirmer, Uwe, *Die Finanzen im Kurfürstentum Sachsen (1553–1586)*, in: Friedrich Edelmayer / Maximilian Lanzinner / Peter Rauscher (Hg.), *Finanzen und Herrschaft. Materielle Grundlagen fürstlicher Politik in den habsburgischen Ländern und im Heiligen Römischen Reich im 16. Jahrhundert*, Wien/München 2003, S. 143–185.
- Schirmer, Uwe, *Kursächsische Staatsfinanzen (1456–1656). Strukturen, Verfassung, Funktionseliten*, Leipzig 2006.
- Schlaich, Klaus, *Die Mehrheitsabstimmung im Reichstag zwischen 1595 und 1613*, in: ZHF 10 (1983), S. 298–340.
- Schmidt, Alexander, *Konfession und nationales Vaterland. Katholische Reaktionen auf den protestantischen Patriotismus im Alten Reich (1520–1620)*, in: Thomas Kaufmann / Anselm Schubert / Kaspar von Greyerz (Hg.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh 2008, S. 13–48.
- Schmidt, Alexander, *Vaterlandsliebe und Religionskonflikt. Politische Diskurse im Alten Reich (1555–1648)*, Leiden/Boston 2007.
- Schmidt, Georg, *Der Wetterauer Grafenverein. Organisation und Politik einer Reichskorporation zwischen Reformation und Westfälischem Frieden*, Marburg 1989.
- Schmidt, Georg, *Teutsche Kriege: Nationale Deutungsmuster und integrative Wertvorstellungen im frühneuzeitlichen Reich*, in: Dieter Langewiesche / Georg Schmidt (Hg.), *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2000, S. 33–62.
- Schmidt, Peer, *Spanische Universalmonarchie oder ›teutsche Libertet‹. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart 2001.
- Schmitz-Esser, Romedio / Rebitsch, Robert, *Herzog Severin von Sachsen. Aufenthalt und Tod eines jungen Sachsenherzogs in Tirol*, in: *Tiroler Heimat. Jahrbuch für Geschichte und Volkskunde* 69 (2005), S. 121–142.
- Schnurr, Eva-Maria, *Religionskonflikt und Öffentlichkeit. Eine Mediengeschichte des Kölner Kriegs (1582–1590)*, Köln/Weimar/Wien 2009.
- Schorn-Schütte, Luise, *Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhundert)*, in: Robert von Friedeburg / Luise Schorn-Schütte (Hg.), *Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert*, München 2007, S. 13–31.
- Schorn-Schütte, Luise, *Historische Politikforschung. Eine Einführung*, München 2006.
- Schottlaender, Rudolf, *Theorie des Vertrauens*, Berlin 1957.
- Schreiner, Klaus, *Iuramentum Religionis. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat in der frühen Neuzeit*, in: *Der Staat* (1985), S. 211–246.
- Schreiner, Klaus, *Rechtgläubigkeit als ›Band der Gesellschaft‹ und ›Grundlage des Staates‹. Zur eidlichen Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern auf die ›Formula Concordiae‹ und das ›Konkordienbuch‹*, in: Martin Brecht / Reinhard Schwarz (Hg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, S. 351–379.
- Schreiner, Klaus / Schwerhoff, Gerd (Hg.), *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1995.

- Schreiner, Klaus / Schwerhoff, Gerd, Verletzte Ehre – Überlegungen zu einem Forschungskonzept, in: Dies. (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1995, S. 1–28.
- Schröder, Peter, *Sine fide nulla pax* – Überlegungen zu Vertrauen und Krieg in den politischen Theorien von Machiavelli, Gentili und Grotius, in: Marco Formisano / Hartmut Böhme (Hg.), *War in Words. Transformations of War from Antiquity to Clausewitz*, Berlin/New York 2011, S. 37–60.
- Schröder, Peter, *Taming the Fox and the Lion – Some Aspects of the Sixteenth-Century's Debate on Inter-State Relations*, in: Olaf Asbach / Peter Schröder (Hg.), *War, the State and International Law in Seventeenth-Century Europe*, Farnham u. a. 2010, S. 83–102.
- Schubert, Friedrich Hermann, *Ludwig Camerarius (1573–1651). Eine Biographie*, 2. Auflage, Münster 2013.
- Schulte, Christian, *Versuchte konfessionelle Neutralität im Reformationszeitalter. Die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg unter Johann III. und Wilhelm V. und das Fürstbistum Münster unter Wilhelm von Ketteler*, Münster 1995.
- Schulte, Petra, *Die Ethik politischer Kommunikation im franko-burgundischen Spätmittelalter*, in: Jürgen Martschukat / Steffen Patzold (Hg.), *Geschichtswissenschaft und ›performative turn‹. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 461–489.
- Schulte, Petra, *Friedrich Barbarossa, die italienischen Kommunen und das politische Konzept der Treue*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 38 (1994), S. 153–172.
- Schulte, Petra, *Scripturae publicae creditur. Das Vertrauen in Notariatsurkunden im kommunalen Italien des 12. und 13. Jahrhunderts*, Tübingen 2003.
- Schulte, Petra, *Vertrauen im Florenz des 15. Jahrhunderts*, in: *Das Mittelalter* 20/2 (2015), S. 380–394.
- Schulte, Petra / Mostert, Marco / Renswoude, Irene van (Hg.), *Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, Turnhout 2008.
- Schultheis, Saskia, *Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541*, Göttingen 2013.
- Schultz-Baluff, Simone, *triuwe – Verwendungsweisen und semantischer Gehalt im Mittelhochdeutschen*, in: Gerhard Krieger (Hg.), *Verwandschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter*, Berlin 2009, S. 271–294.
- Schulz, Fritz, *Prinzipien des römischen Rechts*, München 1934.
- Schulze, Johannes, *Die politischen Beziehungen des Kurfürsten August von Sachsen zur Königin Elisabeth von England (1549–1586)*, Diss. Leipzig 1911.
- Schulze, Winfried, *Augsburg und die Entstehung der Toleranz*, in: Johannes Burkhardt / Stephanie Haberer (Hg.), *Das Friedensfest. Augsburg und die Entwicklung einer neuzeitlichen Toleranz-, Friedens- und Festkultur*, Berlin 2000, S. 43–60.
- Schulze, Winfried, *Concordia, Discordia, Tolerantia. Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter*, in: Johannes Kunisch (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitl. Reichsgeschichte*, Berlin 1997, S. 43–79.
- Schulze, Winfried, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 1987.
- Schulze, Winfried, *›Ex dictamine ratione sapere‹. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden*, in: Michael Erbe u. a. (Hg.), *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte*, Mannheim 1996, S. 223–239.
- Schulze, Winfried (Hg.), *Friedliche Intentionen – kriegerische Effekte. War der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges unvermeidlich?*, St. Katharinen 2002.
- Schulze, Winfried, *Kaiserliches Amt, Reichsverfassung und protestantische Union*, in: Heinz Duchhardt / Matthias Schnettger (Hg.), *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, Mainz 1999, S. 195–209.

- Schulze, Winfried, Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager, in: Heinz Schilling (Hg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007, S. 135–148.
- Schulze, Winfried, Majority Decision in the Imperial Diets of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: *Journal of Modern History* 58 (1986), S. 46–63.
- Schulze, Winfried, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung, München 1978.
- Schulze, Winfried, *Soziologie und Geschichtswissenschaft. Einführung in die Probleme der Kooperation beider Wissenschaften*, München 1974.
- Schulze, Winfried (Hg.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München 1988.
- Schulze, Winfried, Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, München 1987.
- Schulze, Winfried, ›Wir stunden gegeneinander wie zwei Böcke. Die Krise des Reichs in den Jahren 1608/09, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 10 (2009), S. 3–28.
- Schulze, Winfried, Zeit und Konfession oder die Erfindung des ›Temporisierens, in: Arndt Brendecke / Ralf-Peter Fuchs / Edith Koller (Hg.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2007, S. 333–351.
- Schumann, Sabine, Joachim Mynsinger von Frundeck (1514–1588). Herzoglicher Kanzler in Wolfenbüttel – Rechtsgelehrter – Humanist. Zur Biographie eines Juristen im 16. Jahrhundert, Wiesbaden 1983.
- Schunke, Ilse, Beiträge zur Politik des Kurfürsten Christian I. von Sachsen 1586–1591, vornehmlich in den Jahren 1586/89, Diss. München 1922.
- Schwabe, Ludwig, Kursachsen und die Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden, in: *NASG* 10 (1889), S. 216–303.
- Schwarz, Reinhard, *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin 1962.
- Seils, Martin, *Glaube. Handbuch Systematischer Theologie*, Band 13, Gütersloh 1996.
- Selderhuis, Herman J. / Leiner, Martin / Leppin, Volker (Hg.), *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*, Göttingen 2013.
- Seligman, Adam B., *The Problem of Trust*, Princeton 1997.
- Seresse, Volker, Politische Normen in Kleve-Mark während des 17. Jahrhunderts. Argumentationsgeschichtliche und herrschaftstheoretische Zugänge zur politischen Kultur der frühen Neuzeit, *Epfendorf/Neckar* 2005.
- Seresse, Volker, Schlüsselbegriffe fürstlichen und landständischen Selbstverständnisses in Kleve-Mark und Bayern im 16./17. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), *Schlüsselbegriffe der politischen Kommunikation in Mitteleuropa während der frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 2009, S. 69–85.
- Shapin, Steven, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago 1994.
- Sicken, Bernhard, Der Heidelberger Verein (1553–1556). Zugleich ein Beitrag zur Reichspolitik Herzog Christophs von Württemberg in den ersten Jahren seiner Regierung, in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 32 (1973), S. 320–435.
- Sigelen, Alexander, Dem ganzen Geschlecht nützlich und rühmlich. Reichspfennigmeister Zacharias Geizkofler zwischen Fürstendienst und Familienpolitik, Stuttgart 2009.
- Silver, Allan, Friendship and Trust as Moral Ideals: An Historical Approach, in: *Archives Européennes de Sociologie* 30 (1989), S. 274–297.
- Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Herausgegeben von Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main 1992.

- Singer, Bruno, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, München 1980.
- Sivert, Angel, *The Confessionalist Homiletics of Lucas Osiander (1534–1604). A Study of a South-German Lutheran Preacher in the Age of Confessionalization*, Tübingen 2014.
- Smith, Jay M., No More Language Games: Words, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France, in: *The American Historical Review* 102 (1997), S. 1413–1440.
- Snyder, Jon R., *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley/Los Angeles 2009.
- Sommer, Wolfgang, *Die lutherischen Hofprediger in Dresden. Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen*, Stuttgart 2006.
- Sommer, Wolfgang, Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche bzw. Regimente Gottes in Luthers Auslegung des 101. Psalms, in: ders., *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1999, S. 11–53.
- Sommer, Wolfgang, *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie*, Göttingen 1998.
- Sommerville, Johann P., The 'New Art of Lying': Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry, in: Edmund Leites (Hg.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge 1988, S. 159–184.
- Spitz, Lewis W., Imperialism, Particularism and Toleration in the Holy Roman Empire, in: Alfred Soman (Hg.), *The Massacre of St. Bartolomew. Reappraisals and Documents*, The Hague 1974, S. 71–95.
- Stöckmann, Ingo, Deutsche Aufrichtigkeit. Rhetorik, Nation und politische Inklusion im 17. Jahrhundert, in: *DVjs* 78 (2004), S. 373–397.
- Stöckmann, Ingo, Die Gemeinschaft der Aufrichtigen. Die Sprache der Nation und der redliche Grund des Sozialen im 17. Jahrhundert, in: Claudia Benthien / Steffen Martus (Hg.), *Die Kunst der Aufrichtigkeit im 17. Jahrhundert*, Tübingen 2006, S. 207–230.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, Organisierte Heuchelei. Zum Machtverfall des Alten Reiches im 18. Jahrhundert, in: Peter Hoeres / Armin Owzar / Christina Schröer (Hg.), *Herrschaftsverlust und Machtverfall*, München 2013, S. 97–110.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* Berlin 2005.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Einleitung, in: dies. (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* Berlin 2005, S. 9–24.
- Stollberg-Rilinger, Barbara / Neu, Tim / Brauner, Christina (Hg.), *Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektiven der Erforschung symbolischer Kommunikation*, Köln/Weimar/Wien 2013.
- Stolleis, Michael, Löwe und Fuchs. Eine politische Maxime im Frühabsolutismus, in: Ders. (Hg.), *Staats und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a. M. 1990, S. 21–36.
- Stolleis, Michael (Hg.), *Staats und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a. M. 1990.
- Strätz, Wolfgang, *Treu und Glauben I. Beiträge und Materialien zur Entwicklung von 'Treu und Glauben' in deutschen Privatrechtsquellen vom 13. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Paderborn 1974.
- Stremmel, Ralf, Rezension von Ute Frevert (Hg.), *Vertrauen. Historische Annäherungen*. Göttingen 2003; in: *H-Soz-u-Kult*, 13.01.2006 (letzter Zugriff: 12.03.2015).
- Strohm, Christoph, *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2008.
- Strohm, Christoph, Konfessionspezifische Zugänge zum Augsburger Religionsfrieden bei lutherischen, reformierten und katholischen Juristen, in: Heinz Schilling / Heribert Smolinsky (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses*, Augsburg 21. bis 25. September 2005, Münster 2007, S. 127–156.

- Strunk, Reiner, Art. ›Vertrauen‹, in: Theolog. Realenzyklopädie 35, Berlin/New York 2003, S. 71–76.
- Sztompka, Piotr, *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge 1999.
- Tanner, Jakob, ›Die Währung der Finanzmärkte ist Vertrauen: Nachhaltigkeit und Hinterhältigkeit eines mentalen Phänomens in historischer Perspektive, in: Jörg Baberowski (Hg.), Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch, Frankfurt/New York 2014, S. 73–100.
- Thiessen, Hillard von, *Diplomatie und Patronage. Die spanisch-römischen Beziehungen 1605–1621 in akteurszentrierter Perspektive*, Epfendorf 2010.
- Thiessen, Hillard von, *Diplomatie vom type ancien. Überlegungen zu einem Idealtypus des frühneuzeitlichen Gesandtschaftswesens*, in: ders. / Christian Windler (Hg.), *Akteure der Außenbeziehungen. Netzwerke und Interkulturalität im historischen Wandel*, Köln/Weimar/Wien 2010, S. 471–503.
- Traitler, Hildegard, *Konfession und Polemik. Interkonfessionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich (1564–1612)*, Frankfurt/Main 1989.
- Trefftz, Johannes, *Kursachsen und Frankreich 1552–1557*, Diss. Leipzig 1891.
- Tricoire, Damien, *Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen*, Göttingen 2011.
- Tutino, Stefania, *Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford 2010.
- Uslaner, Eric, *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge 2002.
- Vogler, Bernard, *Die Rolle der Pfalz in den deutsch-französischen Beziehungen um 1600*, in: Friedrich Beiderbeck / Gregor Horstkemper / Winfried Schulze (Hg.), *Dimensionen der europäischen Außenpolitik zur Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*, Berlin 2003, S. 187–198.
- Vogt, Erika, *Die gegenhöfische Strömung in der deutschen Barockliteratur*, Leipzig 1932.
- Vötsch, Jochen, *Eine Denkschrift Kurfürst Augusts von Sachsen im Vorfeld des Kölner Krieges (1582)*, in: NASG 72 (2001), S. 275–282.
- Wahl, Adalbert, *Compositions- und Successions-Verhandlungen unter Kaiser Matthias während der Jahre 1613–1615*, Diss. Bonn 1895.
- Wahl, Adalbert, *Kursächsische Politik in den Jahren 1614 und 1615*, in: NASG 18 (1897), S. 56–65.
- Wartenberg, Günther, *Melanchthon als Politiker*, in: Günter Frank (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, S. 153–168.
- Wartenberg, Günther, *Melanchthon – Kursachsen und das Reich (nach 1547)*, in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998, S. 225–240.
- Wartenberg, Günther / Zentner, Matthias (Hg.), *Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien*, Wittenberg 1998.
- Walther, Gerrit, *Abt Balthasars Mission. Politische Mentalitäten, Gegenreformation und eine Adelsverschwörung im Hochstift Fulda*, Göttingen 2002.
- Wandruszka, Adam, *Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens*, Graz/Köln 1955.
- Weber, Karl von, *Des Kurfürsten August ›letzter Wille und väterliche Ermahnung‹ an seinen Sohn Christian*, in: *Archiv für sächsische Geschichte* 4 (1866), S. 396–403.
- Weber, Karl von, *Des Kurfürsten August zu Sachsen Verhandlungen mit dem König, später Kaiser, Maximilian II. über dessen Glaubensbekenntnis*, in: *Archiv f. sächs. Geschichte* 3 (1865), S. 309–339.
- Weber, Nadir, *Gute Miene zum bösen Spiel? Freundschaft, Kooperation und Vertrauen in den französisch-preußischen Beziehungen des 18. Jahrhunderts*, in: Bertrand Haan / Christian Kühner (Hg.), *Freundschaft. Eine politisch-soziale Beziehung in Deutschland und Frankreich 12.–19. Jahrhundert*, DHIP-Discussions 8 (2013) (www.perspectivia.net/content/publikationen/discussions/8-2013/weber_freundschaft) (letzter Zugriff: 12.03.2015).

- Weber, Nadir, Lokale Interessen und große Strategie. Das Fürstentum Neuchâtel und die politischen Beziehungen der Krone von Preußen, 1707–1806, Köln/Weimar/Wien 2015.
- Wehler, Hans-Ulrich, Moderne Politikgeschichte oder ›Große Politik der Kabinette‹?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 1 (1975), S. 344–369.
- Weidner, Tobias, Die Geschichte des Politischen in der Diskussion, Göttingen 2012.
- Welskopp, Thomas, Vertrauen: Drei Beispiele aus einer praxistheoretisch orientierten Geschichtswissenschaft, in: Jörg Baberowski (Hg.), Was ist Vertrauen? Ein interdisziplinäres Gespräch, Frankfurt/Main 2014, S. 49–72.
- Weltecke, Dorothea, Gab es ›Vertrauen‹ im Mittelalter? Methodische Überlegungen, in: Ute Frevert (Hg.), Vertrauen. Historische Annäherungen, Göttingen 2003, S. 67–89.
- Weltecke, Dorothea, Trust. Some Methodological Reflections, in: Petra Schulte / Marco Mostert / Irene van Renswoude (Hg.), Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages, Turnhout 2008, S. 379–392.
- Westphal, Gudrun, Der Kampf um die Freistellung auf den Reichstagen zwischen 1556 und 1576, Diss. Marburg 1975.
- Winter, Christian, Philipp Melanchthon und die albertinischen Räte: ihr Einfluß auf die kursächsische Politik nach 1547, in: Günther Wartenberg / Matthias Zentner (Hg.), Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien, Wittenberg 1998, S. 167–182.
- Wolf, Gustav, Die Anfänge der Regierung des Kurfürsten August, in: NASG 17 (1896), S. 304–357.
- Wolf, Gustav, Kurfürst August und die Anfänge des niederländischen Aufstands, in: NASG 14 (1893), S. 34–77.
- Wolf, Gustav, Kursächsische Politik 1568–1570, in: NASG 12 (1891), S. 27–63.
- Wolf, Gustav, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555–1559, nebst einem Anhang von archivalischen Beilagen, Berlin 1888.
- Wolgast, Eike, Die kurpfälzischen Beziehungen zu Kursachsen, in: Helmar Junghans (Hg.), Die sächsischen Kurfürsten während des Religionsfriedens von 1555 bis 1618, Stuttgart 2007, S. 13–31.
- Wolgast, Eike, Die Religionsfrage auf den Reichstagen von 1521 bis 1550/51, in: Winfried Becker (Hg.), Der Passauer Vertrag. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung, Neustadt a. d. Aisch 2003, S. 9–28.
- Wolgast, Eike, Konfessionsbestimmte Faktoren der Reichs- und Außenpolitik der Kurpfalz 1559–1620, in: Heinz Schilling (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007, S. 167–187.
- Young, Michael B., Charles I and the Erosion of Trust, 1625–1628, in: *Albion* 22 (1990), S. 217–235.
- Zachmann, Rudolf, Die Politik Kursachsens unter Christian I. 1586–1591, Diss. Leipzig, Dresden 1912.
- Zagorin, Perez, Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe, Cambridge/London 1990.
- Zeeb, Tanja, Die Dynamik der Freundschaft. Eine philosophische Untersuchung der Konzeptionen Montaignes, La Rochefoucaulds, Chamforts und Foucaults, Göttingen 2011.
- Zeißler, Gerhard, Kursachsens Politik in den letzten Regierungsjahren Christians II. (1608–1611), Diss. Leipzig, Weida 1910.
- Zimmermann, Reinhard / Whittaker, Simon (Hg.), Good Faith in European Contract Law, Cambridge/New York 2000.
- Zunkel, Friedrich, Art. ›Ehre, Reputation‹, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 2, Stuttgart 1975, S. 1–63.
- Ziegler, Hannes, Fürstliche Beratung zwischen Abhängigkeit und Kontrolle. Lutherische Obrigkeitslehre und persönliches Regiment unter Kurfürst August von Sachsen (1553–1586), in: NASG 86 (2015), S. 1–28.

- Zwierlein, Cornel, Die Genese des neuzeitlichen Neutralitätskonzepts. Italienische Discorsi in Politikberatung und außenpolitischer Praxis, 1450–1600, in: Heidrun Kugeler / Christian Sepp / Georg Wolf (Hg.), Internationale Beziehungen in der Frühen Neuzeit. Ansätze und Perspektiven, Hamburg 2006, S. 36–68.
- Zwierlein, Cornel, Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland, Göttingen 2006.

Orts- und Personenregister

Unter Personen sind ausschließlich historische Akteure und Autoren zeitgenössischer Werke gefasst, nicht aber Autoren historiographischer Werke (Sekundärliteratur). Fürsten, deren Rang sich veränderte, sind im Verzeichnis mit ihrem jeweils höchsten Rang genannt (bspw. Kaiser, statt röm. König); Seitenverweise auf die betreffende Person erfolgen aber ungeachtet ihres Ranges. Autoren pseudonyme wurden nicht aufgenommen, desgleichen Personennamen im Rahmen bibliographischer Angaben (bspw. Namensnennung bei Autorenangabe oder im Buchtitel).

Unter Orten sind ausschließlich das historische Geschehen betreffende Orte aufgenommen, keine Publikationsorte historiographischer Werke.

Alle Seitenverweise beziehen sich auf die Textseiten einschließlich der jeweiligen Fußnoten; Verweise auf letztere sind nicht gesondert ausgewiesen.

- Albrecht V., Herzog von Bayern 51, 86, 96,
131 f., 133, 135, 138 f., 140–142, 148, 159, 192,
222, 224 f., 237
- Albrecht Alkibiades, Markgraf von
Brandenburg-Kulmbach 66, 125
- Anna, Kurfürstin von Sachsen 65, 133 f., 224,
228 f., 231, 261
- Aquin, Thomas von 36, 187
- Augsburg 51 f., 54, 61, 64, 66, 76, 80, 123, 247 f.
- August, Kurfürst von Sachsen 42, 51–55, 58–70,
73 f., 78–80, 82–87, 93, 112 f., 122–124, 128,
130 f., 133–146, 158–161, 192, 206 f., 221–261,
253–266, 268, 275, 331, 335, 337, 347
- Augustinus 37, 195
- Bajus, Michael 186
- Balthasar, Abt von Fulda 81
- Bartsch, Friedrich 200
- Becanus, Martin 184–196, 219
- Berg, Adam 95 f.
- Berlepsch, Erich Volkmar von 238
- Bernstein, Hans von 231, 255, 259 f.
- Bischofsheim an der Tauber 95
- Bodin, Jean 110
- Bocskai, Stephan, Fürst von Siebenbürgen 123
- Botero, Giovanni 324
- Braun, Konrad 59, 190 f., 200 f., 204
- Brenz, Johannes 55 f., 63
- Brömser, Hans Richard 299, 304, 333–335
- Bucer, Martin 72
- Burkhard, Franz 94 f.
- Camerarius, Ludwig 285–287, 305, 308 f., 335,
340–342
- Carlowitz, Christoph von 88, 230, 238
- Cham 141
- Chemnitz, Bogislaw von 33 f.
- Christian, Markgraf von Brandenburg-
Bayreuth 312
- Christian I., Fürst von Anhalt-Bernburg 205,
265, 285, 292, 294, 298, 306 f., 315, 341
- Christian I., Kurfürst von Sachsen 113, 136 f.,
206 f., 231, 232, 253–265
- Christian II., Kurfürst von Sachsen 88, 113,
132, 137, 143, 206, 211, 265, 267 f., 271 f., 274,
312–322, 328, 332
- Christian III., König von Dänemark 65, 133
- Christoph, Herzog von Württemberg 51, 54 f.,
57, 60, 63 f., 68, 132, 141
- Cicero, Marcus Tullius 36, 102 f., 111–113, 116,
187 f., 195
- Craco, Georg 122, 158, 160, 229–232
- Cramer, Daniel 199 f.
- Daniel, Kurfürst von Mainz 81, 85, 95, 136 f.,
158, 226, 248, 250

- Donauwörth 268, 276, 283, 295, 301, 312 f. 315, 317
- Dresden 7, 64 f., 134, 145, 158 f., 235, 240, 244, 247 f., 251, 255 f., 263, 268 f., 272, 309, 314, 317 f., 333, 335, 337, 340, 342 f.
- Düsseldorf 281
- Eder, Georg 93, 184, 201 f., 204, 208, 264
- Efferen, Wilhelm Ferdinand 291, 299, 301 f., 304 f., 330
- Elisabeth, Pfalzgräfin von Simmern 133, 159
- Elisabeth I., Königin von England 157, 239 f.
- Erasmus von Rotterdam III, 116, 195
- Erfurt 148, 157–159, 225, 239 f.
- Ernst, Kurfürst von Köln 95, 251
- Erstenberger, Andreas 71, 86, 93–106, 184, 201, 204, 206, 208, 225, 236, 264
- Faust, Franz 295
- Ferdinand I., Kaiser 7, 45, 47, 51–53, 56, 60–70, 72, 74, 76–78, 81 f., 86 f., 89 f., 92, 133, 135, 144 f., 153, 192, 208, 224, 236, 238, 263, 284, 290, 292 f., 297, 300
- Ferdinand II., Erzherzog von Österreich-Tirol 135, 245, 256
- Ferdinand II., Kaiser 186, 209, 271–273, 322, 339, 343,
- Fischart, Johann 194
- Frankfurt 54, 70, 140, 148
- Freiburg 103
- Friedrich II., König von Dänemark 243 f., 257 f.
- Friedrich II., Kurfürst der Pfalz 51 f.
- Friedrich III., Kurfürst der Pfalz 78–80, 82–84, 141, 156, 239 f., 243 f.
- Friedrich IV., Kurfürst der Pfalz 205, 265 f.
- Friedrich V., Kurfürst der Pfalz 308, 335, 340 f., 343
- Friedrich Wilhelm I., Herzog von Sachsen-Weimar u. Administrator Kursachsens 113, 254, 265 f.
- Fulda 81, 86
- Gebhard Truchsess, Kurfürst von Köln 251
- Geizkofler, Zacharias 276–310
- Georg Friedrich, Markgraf von Baden 314 f., 317, 319
- Georg Friedrich I., Markgraf von Brandenburg-Ansbach 256 f.
- Gereon, Nikolaus 295 f., 298, 304
- Gernsheim 308 f.
- Gretser, Jakob 177
- Grotius, Hugo 195
- Grumbach, Wilhelm von 139
- Hasenmüller, Elias 174–177, 182, 199
- Heidelberg 48 f., 51–53, 240, 305, 309, 332, 342
- Heinrich III., König von Frankreich 255, 262
- Heinrich IV., König von Frankreich 124, 255 f., 261
- Heresbach, Konrad 112
- Herwart, Georg 45 f.
- Hof 263
- Hohenzollern, Johann Georg von 296, 339, 343
- Hornung, Felix 52 f., 61
- Hus, Jan 187, 194, 197 f., 204
- Hutten, Ulrich von 35
- Illsung, Georg 160
- Ingolstadt 174
- Innsbruck 133, 224, 279, 292
- Jenitz, Hans 228, 253, 255, 259 f.
- Joachim II., Kurfürst von Brandenburg 51, 53, 65, 73
- Joachim Ernst, Markgraf von Brandenburg-Ansbach 342
- Joachim Friedrich, Kurfürst von Brandenburg 271, 274, 312
- Jocher, Wilhelm 306 f.
- Johann, Kurfürst von Sachsen 41
- Johann, Markgraf von Brandenburg-Küstrin 53, 82
- Johann Casimir, Administrator der Kurpfalz 106, 133, 159, 207, 243, 261–263, 265, 319
- Johann Casimir, Herzog von Sachsen-Coburg 314, 317, 319, 321
- Johann Ernst, Herzog von Sachsen-Eisenach 314, 319, 324
- Johann Friedrich, Herzog von Württemberg 277, 279, 280 f., 330
- Johann Friedrich, Kurfürst von Sachsen 43
- Johann Friedrich II., Herzog von Sachsen 53, 73
- Johann Friedrich III., Herzog von Sachsen 53, 73

- Johann Georg, Kurfürst von Brandenburg 106, 207, 241–245, 254, 256 f., 265 f.
- Johann Georg I., Kurfürst von Sachsen 128, 131, 253, 308, 328–335, 337, 340–343
- Johann Jakob, Erzbischof von Salzburg 86
- Johann Schweikhard, Kurfürst von Mainz 131, 137, 143, 215, 277, 291, 308, 310, 318, 321 f., 329–335, 337, 342
- Johann Sigismund, Kurfürst von Brandenburg 313, 335, 343
- Johann Wilhelm I., Herzog von Sachsen 53, 73
- Jülich 319 f., 339
- Julius, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel 87, 134, 247, 321
- Jüterbog 265 f.
- Karl V., Kaiser 41, 44 f., 47–49, 51, 55, 66 f., 69, 87, 89, 150, 194, 284, 290
- Keller, Jakob 205 f.
- Khlesl, Melchior, Kardinal 209, 278, 286–310, 339, 343
- Kiesewetter, Hieronymus 228
- Koblenz 251 f.
- Köln 186, 257, 319–321
- Kram, Franz 51 f., 59
- Krell, Nikolaus 255, 259–262, 265
- Kronenberg, Hartman von 250
- Lauterbach, Johann 113
- Leitmeritz 34, 63–70, 74, 192, 236
- Lensaeus, Johannes 186
- Leyser, Polcarp, d.Ä. 114, 174–177, 211 f., 215
- Lindemann, Lorenz 52, 56, 77, 85, 230 f., 236
- Lobkowitz, Ladislaus 145 f.
- Löffenius, Michael 205 f., 212, 314 f.
- Lorichius, Jodokus 103 f., 201, 204
- Ludwig, Herzog von Württemberg 106, 207, 244 f., 254, 256 f.
- Ludwig VI., Kurfürst der Pfalz 82 f., 131, 135, 205, 240, 246 f., 253
- Ludwig V., Landgraf von Hessen-Darmstadt 299, 314, 323
- Luther, Martin 38–41, 88, 97 f., 114, 121, 171, 194, 243, 345
- Machiavelli, Niccolò 109–111, 115–117, 187, 200
- Mainz 86, 248
- Matthias, Kaiser 209, 277, 279, 285, 289, 292, 328, 332–334, 336, 339, 343
- Maximilian I., Kaiser 7
- Maximilian I., Kurfürst von Bayern 268, 279–282, 292, 318, 322
- Maximilian II., Kaiser 78–80, 82, 86 f., 89 f., 92 f., 96, 122 f., 133 f., 137, 140 f., 143–163, 201, 209, 222, 224–226, 246, 292
- Maximilian III., Erzherzog von Tirol 209, 279, 281 f., 284, 286, 290, 292 f., 297, 299, 306, 338–343
- Melanchthon, Philipp 38–43, 64, 22 f., 345
- Metternich, Adolph Wolff von 129 f.
- Minucci, Minutio 161
- Molanus, Johannes 186–189, 196
- Montaigne, Michel de 103 f.
- Mordeisen, Ulrich 229
- Moritz, Fürst von Oranien 179
- Moritz, Kurfürst von Sachsen 42 f., 135, 224, 238
- Moritz, Landgraf von Hessen-Kassel 132, 266, 313
- Moser, Friedrich Carl von 7
- Mynsinger von Frundeck, Joachim 134
- Mühlhausen 266
- München 80, 96, 134, 141, 222, 279, 281 f., 318
- Naumburg 56
- Neumayr, Johann 324 f.
- Nürnberg 35, 290, 306, 308, 334
- Omphalius, Jakob 111 f., 115
- Osiander, Lucas 165–173, 183, 191, 201 f., 205, 207
- Osse, Melchior von 109, 112, 114 f., 227–231
- Ottheinrich, Kurfürst der Pfalz 64 f., 68, 73, 78
- Otto, Kardinal von Augsburg 52, 190
- Paraeus, David 179, 211 f., 219
- Paris 123 f.
- Paul IV., Papst 66
- Paull, Andreas 255, 259, 261
- Peucer, Caspar 230
- Pfreimd 178
- Philipp, Landgraf von Hessen 44, 55 f., 73
- Philipp I., Herzog von Pommern-Wolgast 53
- Philipp II., Herzog von Pommern-Stettin 308
- Philipp Ludwig, Pfalzgraf von Neuburg 256 f., 267, 277, 279–281, 332
- Plauen 206, 262
- Ponickau, Hans von 228, 230, 259

- Prag 7, 65, 95, 134, 140, 207, 248, 263, 279, 305,
318, 321, 328, 332, 336, 341
- Premus, Petrus 187
- Regensburg 44–46, 64, 72, 78, 82 f., 93, 137,
161, 209, 266 f., 269–274, 286, 306
- Rehlinger, Wolfgang 45
- Riedel, Georg 214
- Rom 96, 151, 154
- Rosenbusch, Christoph 167–173, 184, 191, 202,
207
- Rothenburg 282
- Rudolf II., Kaiser 82, 87, 106, 131, 138, 143–145,
207 f., 227, 244, 246–248, 251 f., 265, 267, 282,
332
- Sailer, Gereon 44, 46
- Salentin, Erzbischof von Köln 86
- Seidel, Wolfgang 115
- Scherer, Georg 167–173, 184, 207
- Schilling, Jakob 51
- Schleicher, Hieronymus 325 f.
- Schleusingen 143, 332
- Schlieben, Eustachius von 51, 67
- Schomberg, Kaspar von 262 f.
- Schönberg, Kaspar von 316, 329, 336, 340 f.
- Schoppe, Kaspar 178–183, 198, 203 f., 211, 215,
274, 296, 327
- Schwäbisch Hall 312 f.
- Schwendi, Lazarus von 71, 86–94, 96, 98, 106,
146–163, 224, 229, 279, 292
- Schwind, Adam 137, 215, 298 f., 302, 305
- Sigismund, Kaiser 187, 194, 198
- Skarga, Peter 199 f.
- Speyer 45 f., 95, 286
- Stewart, Peter 174, 176 f.
- Straßburg 148, 151, 157 f., 160
- Stuttgart 281 f.
- Westernach, Eustachius von 282 f., 337, 343
- Wien 92, 134, 186, 209, 222, 248, 303, 336
- Wilhelm I., Fürst von Oranien 179
- Wilhelm IV., Landgraf von Hessen-Kassel 84,
132, 158, 230, 238, 243, 246, 251 f.
- Wilhelm V., Herzog von Bayern 95 f., 129,
135 f., 171, 207, 250 f.
- Wilhelm V., Herzog von Jülich 53
- Windeck, Johann 201 f., 204
- Wittenberg 174
- Wolfgang, Kurfürst von Mainz 136 f., 248,
250–252, 257
- Wolfgang Wilhelm, Pfalzgraf von
Neuburg 279–282
- Worms 46, 194
- Würzburg 186, 323
- Zasius, Johann Ulrich 53, 57, 74, 93
- Zedler, Johann Heinrich 36, 40
- Zeidler, Hans 7, 305, 336 f., 341
- Zürich 35

Sachregister

Das Sachregister umfasst lediglich Ereignisse und Sachzusammenhänge von reichsweiter Bedeutung.

Alle Seitenverweise beziehen sich auf die Textseiten einschließlich der jeweiligen Fußnoten; Verweise auf letztere sind nicht gesondert ausgewiesen.

- Augsburger Interim 42, 47
Augsburger Religionsfrieden
– Aushandlung 49–64, 90
– Geltung 64–70, 77, 88, 97 f., 107, 164, 172, 184, 196–220, 256 und passim
- Bartholomäusnacht 123 f., 139
Bruderzwist 280 f., 328
- Declaratio Ferdinandea 62, 81–86, 96, 161, 245–247, 250
Dreißigjähriger Krieg 7, 25, 30, 33 f., 49, 132, 147, 204, 210, 215, 277, 305, 310, 345, 348, 350
- Erbfolgestreit Jülich 276, 280, 315, 318–323, 333
- Geistlicher Vorbehalt 62, 72–83, 106, 161, 246, 251
Gregorianischer Kalender 32
Grumbachsche Händel 139
- Heidelberger Katechismus 79
Heidelberger Verein 48 f.
- Kölner Krieg 106, 164, 244, 251
Konkordienformel/-buch/-werk 230, 267
Konzil von Trient 151, 159, 201–203, 208, 257, 263
Kurfürstentag
– 1558 Frankfurt 192
– 1568 Fulda 156
– 1575 Regensburg 82–85, 87, 148, 245 f.
– 1611 Mühlhausen 332
- Landsberger Bund 139, 148, 157 f., 237 f., 240
- Markgrafenkriege 48, 66, 125
- Passauer Vertrag 48, 51 f., 58, 61, 89, 99, 105, 107, 124, 208, 269, 278, 290, 292, 297, 300
Prager Frieden 33, 345
- Reichsdeputationstag
– 1569 Frankfurt 148
- Reichstag
– 1541 Regensburg 45
– 1542 Speyer 45
– 1544 Speyer 45
– 1545 Worms 46
– 1546 Regensburg 46
– 1547/48 Augsburg 47
– 1555 Augsburg 44, 49–64, 105, 124 f., 190 f., 236, 290, 346
– 1556/57 Regensburg 64, 72–78, 191, 269
– 1559 Augsburg 78 f., 269
– 1566 Augsburg 79–81, 123, 202, 269
– 1567 Regensburg 81
– 1570 Speyer 81, 87, 148 f.
– 1576 Regensburg 83–86, 88, 93 f., 96, 131, 148, 161–163, 227, 245–247, 266
– 1582 Augsburg 96, 145, 246–250
– 1594 Regensburg 209
– 1603 Regensburg 199, 267
– 1608 Regensburg 178, 221, 268–275, 312 f.
– 1613 Regensburg 178, 285–287, 290, 294, 305 f., 330 f., 333, 338, 340
- Regensburger Religionsgespräch 41 f., 44
- Schmalkaldischer Krieg 47, 157, 241, 314
Straßburger Kapitelstreit 106
- Westfälischer Friede 50, 345
Wormser Kolloquium 73

