

Konfessionskampf und Kriegsnot

Religion und Krieg in Ravensburg 1618 – 1648¹

ANDREAS HOLZEM

Der Augsburger Religionsfriede von 1555 hatte den Konfessionsstreit im Reich beenden sollen, indem er den »Augsburgischen Konfessionsverwandten« interimistisch bis zu einem als Hoffnungsperspektive fortgeschriebenen »Unionskonzil« gleiche Rechte und Pflichten und eine ungestörte Religionsausübung im Reich zusicherte.² Die reichsrechtliche Übereinkunft von Augsburg verlangte, »die streitig Religion nicht anders, dann durch christliche, freundliche, friedliche Mittel und Wege zu einhelligem christlichem Verstand und Vergleichung« zu bringen.³ Allerdings vermittelte der Friede nur einen Ausgleich zwischen Katholiken und Lutheranern; das »Calvinistenproblem« sorgte für einen unerschwellig weiter schwelenden reichspolitischen Streit.⁴ Ein weiteres Potenzial für Auseinandersetzungen lag in der weit verbreiteten katholischen Interpretation, die im Augsburger Religionsfrieden nur eine bedingte und befristete Anerkennung einer Nebenkonfession zu sehen vermochte und die alte katholisch-christliche Reichstradition für sich allein beanspruchte.

Die Friedensvereinbarungen hatten sich jedoch im letzten Drittel des 16. und vor allem zu Beginn des 17. Jahrhunderts als wenig tragfähig erwiesen. Zu den Krisen der Konfessionalisierung gehört auch jene Verschärfung des konfessionellen Klimas im Reich, welche die Funktionsfähigkeit des Augsburger Religionsfriedens und die relativ friedliche Koexistenz der sich ausbildenden Konfessionsgemeinschaften mehr und mehr in Frage stellte. Eine neue Generation von politisch Verantwortlichen, in der Regel in strikt konfessionellem Sinne erzogen und an den konfessionellen Schulen und Universitäten ausgebildet, trug einen neuen Geist kämpferischer Unversöhnlichkeit und prinzipieller Schärfe in Politik, Rechtspraxis und öffentlicher Meinungsbildung. Allerorten flammten die konfessionellen Auseinandersetzungen zu Beginn des 17. Jahrhunderts neu auf. Ein Konglomerat von Konfliktherden reichs-, stände- und religionspolitischer Art, vertieft durch die gesamteuropäischen Auseinandersetzungen um politische und wirtschaftliche Einflusszonen, verdichteten sich zur Konfliktlage des Dreißigjährigen Krieges.⁵

Bikonfessionelle Reichsstädte wie Ravensburg bildeten in ihrem Innern den Konfessionskonflikt im Reich gewissermaßen im Kleinen ab. Daher wird hier der Versuch unternommen, städtische Religiosität im Rahmen des Krieges zu rekonstruieren. Zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden – gleichsam dessen reichspolitisch und international verfeinerte und abgesicherte »Wiederauflage« – stellten Konfessionskampf und Kriegsnot die religiöse Identität der Ravensburger Bürger stets von neuem in Frage. Daher konzentriert sich diese in die Probleme erst einführende Darstellung – nach einem kurzen Abriss der wichtigsten Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges auf die Stadtgeschichte – auf zunächst drei Aspekte: 1. auf die religiöse Selbstkonzeption der Stadtgemeinde angesichts ihrer konfessionellen Spaltung, 2. auf die Versuche, den Krieg und die mit ihm verbundenen Leiden und Katastrophen

aus einer religiösen Perspektive zu verstehen und zu bewältigen, 3. auf den Kampf um die konfessionelle Parität in der Endphase des Krieges und in der unmittelbaren Nachkriegsphase. Ein umfassender Bericht über die städtische Religion in Ravensburg im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges kann hier noch nicht geleistet werden, ist aber in Arbeit.

Ravensburg im Dreißigjährigen Krieg – eine Rahmenerzählung

Ravensburg, eine vergleichsweise kleine Reichsstadt in unmittelbarer Nachbarschaft zum vorderösterreichischen Einflussraum des Kaisers, lebte seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in einer konfessionellen Pattsituation.⁶ Die Reformation, zwischen lutherischen und zwinglianischen Prägungen schwankend, hauste sich sozial in den Familien der Handwerker und Zunftleute, also im mittleren Bürgertum ein, während die Unterschichten und das Patriziat weitgehend katholisch blieben. Die Gründe für diese Entwicklung sind noch fast völlig unbekannt. Der Zusammenhang von konfessioneller und sozialer Spaltung der Bürgerschaft – soweit er aufgrund der bisherigen Forschungssituation überhaupt rekonstruiert werden kann – bedingte, dass sich in der Situation eines Konfessionskrieges religiöse und soziale Motive zu einer äußerst komplexen Konfliktlage verdichten mussten.

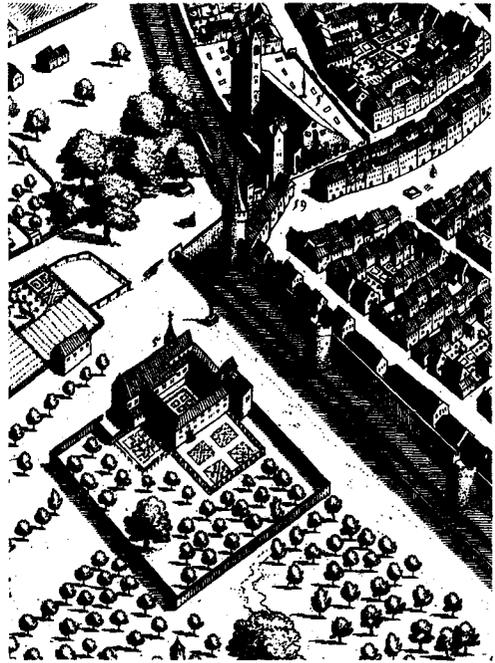
Abgesehen von regelmäßig eingeforderten Kontributionen behelligte die erste Kriegsphase die Reichsstadt Ravensburg kaum.⁷ Erst mit Beginn des schwedischen und des schwedisch-französischen Krieges in den 1630er Jahren wurden der oberschwäbische Raum und das Bodenseegebiet zu einer Region von international ausgesprochen großer strategischer Bedeutung. Kaiserliche, bayerische, französische und schwedische Truppen wechselten sich in rascher Folge mit Durchzügen, Kontributionserpressungen, Belagerungen, Besetzungen und Inquartierungen ab. Eine gemischtkonfessionelle Stadt im Einflussraum von Heeren, die sich konfessionspolitisch eindeutig positionierten, war besonders gefährdet. Es lag nahe, dass die konfessionellen Gruppen der Stadt sich jeweils entweder mit den kaiserlichen oder den schwedischen Truppen zu Lasten der jeweils anderen Gruppe zu arrangieren versuchten. 1632 wurde ein solches Arrangement den evangelischen Ratsherren zur Last gelegt; daraufhin wurden sie nach Gegenoffensiven der kaiserlichen Truppen unter General Wolf Rudolf von Ossa, der seit 1628 das strategisch bedeutsame Lindau besetzt hielt, gefangen genommen und erst gegen eine Zahlung von 15.000 fl. Lösegeld frei gelassen. Weil der katholische Teil des Rates eine Übernahme dieser Summe durch den städtischen Fiskus verweigerte, unterminierte die Frage nach der Haftungsentschädigung zusehends die Bereitschaft, in städtischen Ämtern politische Verantwortung zu übernehmen.

Starker Druck kaiserlicher Kommissare führte zwischen 1622 und 1629 zur Errichtung eines Kapuzinerklosters vor den Mauern, aber im Hoheitsbereich der Stadt.⁸

Diese Klostergründung war konfessionspolitisch heftig umstritten, weil die Kapuziner wie die Jesuiten als Speerspitze der katholischen Konfessionalisierung galten. Gleichzeitig setzten kaiserliche Kommissare 1628 eine Beendigung der Simultannutzung der Karmeliterkirche durch, deren Chor vom Konvent, deren Langhaus hingegen bislang von der evangelischen Stadtgemeinde genutzt worden war. Um deren Umsiedlung in

das Kornlagerhaus »Rappen« beim Bruderhaus entbrannten scharfe Auseinandersetzungen. Zudem führten die Kriegsfolgen zu einem immer rapideren Verfall der Stadtgesellschaft. 1634/35 erreichte die Pest Ravensburg. Die Schlapperitz-Chronik spricht von etwa zweitausend Toten, das entspricht etwa der Hälfte der Stadtbevölkerung. Der soziale Zerfall wurde auch durch den wirtschaftlichen Aderlass vorangetrieben, den die Kriegsbedingungen und die brandschatzend-erpresserischen Raubzüge des Konrad Wiederholt als Kommandant des Hohentwiel in immer neuen katastrophischen Wellen in die Stadt trugen. Die Dörfer und Bauernschaften des städtischen Territoriums waren phasenweise völlig entvölkert; jegliche Einkünfte aus diesen Liegenschaften blieben nicht nur für die Bürger und den Rat, sondern auch für die Kirchen und ihr Pfründsystem weitestgehend aus.

Unter diesen Bedingungen zerfiel das Ratsregiment erstens, weil die wechselnden Besetzungen der Stadt immer wieder konfessionell induzierte Umbildungen des Rates erzwangen. Zweitens war auch in den Ratsfamilien die Sterberate so hoch und der politische Druck so stark, dass geordnete Ratssitzungen teilweise monatelang unterbleiben mussten. Drittens zogen sich die Repräsentanten vermöglicher, vor allem katholischer Ratsfamilien aus der desaströsen Lage der Kommune zurück; bestes Beispiel ist der Patrizier Andreas Hyrus von Homburg, der in kaiserlich-habsburgische Dienste trat, als politischer Berater im sicheren Spanien blieb und nur noch von ferne und brieflich auf das städtische Geschehen Einfluss zu nehmen bereit war.⁹ Nach dem Ende des Kriegs setzten sich die konfessionspolitischen Auseinandersetzungen über den Lindauer Rezess bis zum Ravensburger Rezess von 1660 fort; auch danach erwies sich die Stadt keineswegs als religiös befriedet.



Seit 1622 wurde vor den Mauern Ravensburgs auf Drängen der Katholiken ein Kapuzinerkloster errichtet; Stadtansicht Ravensburg von Matthäus Merian 1643.

Die religiöse Selbstkonzeption der Stadtgemeinde

Die spätmittelalterliche Stadtgemeinde betrachtete sich nach Ausweis der vorreformatorischen Städteforschung als eine Schwureinung und politische Friedensgemeinschaft, deren Struktur, Idee und öffentliche Repräsentation vor allem auf dem Gedanken des christlichen Friedens beruhte. Die Stadtgeschichtsforschung betont seit



Conradus Wiederholtus Militis Confœderatorum ex primis
Colonellus. Arcisq. Alto-Wiselsace. Terrarum item Vicariusq. Sub.

Konrad Wiederholt um 1630

Unter den Raubzügen des Konrad Wiederholt, evangelischer Kommandant des Hohentwiel, hatte Ravensburg im Dreißigjährigen Krieg sehr zu leiden.

längerem die Kontinuität religiöser und politischer Optionen zwischen Spätmittelalter und Reformationszeit; Verbindungslinien zum konfessionellen Zeitalter werden jedoch erst nach und nach sichtbar. Berndt Hamm etwa hat unter dem Begriff der »normativen Zentrierung« herausgestellt, dass die innere Bindekraft des städtischen Gemeinwesens vor allem durch christlich begründete Ideale wie Frieden, Recht, öffentliche Ordnung, Gerechtigkeit, Liebe und Eintracht konstituiert wurde.¹⁰ Spätmittelalterliche Kommunen brachten ein solches Selbstverständnis in der Regel in Form religiös konstituierter Öffentlichkeit zum Ausdruck: in Stiftungen, Prozessionen, kollektiven Gebeten, zudem in jedweder Form religiös induzierter öffentlicher Präsenz von Gruppen und Gemeinschaften. Die Stadt, so lässt sich mit Berndt Hamm zusammenfassen, verstand sich als »corpus christianum im Kleinen«.¹¹

Untersuchungen über südwestdeutsche Reichsstädte im Dreißigjährigen Krieg haben gezeigt, dass sich diese religiöse Selbstkonzeption der Stadtgemeinde auch nachreformatorisch bruchlos fortsetzte und unter dem Druck der Kriegssituation noch verdichtete.¹² Um so bemerkenswerter ist es, dass eine gemischtkonfessionelle Stadt zu einer vergleichbaren religiösen Selbstkonzeptionierung und Selbstrepräsentation offenkundig nicht mehr in der Lage war. Im Unterschied zu anderen Kommunen des 16. und 17. Jahrhunderts finden sich etwa im Ratsprotokoll Ravensburgs die längste Zeit des Krieges hindurch keinerlei religiöse Formeln oder Bekenntnisse, weder beim Jahreswechsel noch beim Amtsantritt eines neuen Rates noch im Kontext gravierender Krisen.¹³ Die »Statuta der heyligen Reichs Statt Rauenspurg« verpflichteten alle Bürger und Beiwohner der Stadt zwar nicht auf religiöse Toleranz – das blieb jenseits enger Zirkel undenkbar¹⁴ – aber doch auf religiöse Neutralität.

Der Rat verbot »Vexationibus und Verspottungen, so je einer dem andern fürnehmlich in Religions und Glaubens sachen geüebt und gebraucht« unter Berufung auf eben jene städtischen Werte und zur Vermeidung von »allerley widerwill, Vnfreundtschafft und Vneinigkeit«. Darum habe »ein Jeder den andern in trewen Meinen, auch bei seiner Religion und Glauben Vnturbiert und Rüewig bleiben [zu] lassen [...]«¹⁵

Letztere Formulierung zitierte indirekt den Städtartikel (§ 27) der Augsburger Reichsexekutionsordnung von 1555, der aber, wie neuere Forschungen belegen, nicht auf Parität, sondern auf eine Fortschreibung des jeweiligen Status quo gezielt und eine Vielzahl von Regelungslücken bezüglich konkreter Alltagsprobleme hinterlassen hatte.¹⁶ Wie also das Zusammenleben ungestört ablaufen sollte, dafür stellte auch das Statut von 1555 keine Rechtssicherheit her. Das zeigen die Wiederholungsmandate. Weil der Alltag eben weder »vnturbiert« noch »rüewig« verlief, hatten sie vergleichsweise Alltägliches zu regeln, beriefen sich aber allgemein erneut darauf, dass

»beede Religionen so im Heiligen Römischen Reich zuegelassen, etlich vil Jahr her allhie zue Rauenspurg gehalten, auch gemaine Burgerschafft (:Gott dem Herren sey darumben Lob und Danck gesagt:) in guter Ruhe, und fridlicher einigkeit bey ein andern gewohnt« hätten, verlangten, dass es »durch Göttliche Verleichung forthin auch also verbleiben solle« und wandten sich gegen die »Uneinigkeit und Zerrüttung«, die daraus folgte, »daß je ein theil der andern predigen (:allein der Meinung dieselben zue tadlen und zue verunglimpfen:) besuchen möchte«. Wer »die predigen bey dem einen oder andern theil besuecht, [müsse] sich bescheidenlich und unverweißlich verhalten, derhalben niemandts antasten noch schmechlich oder ärgerlich zue reden, sonder jeder das ander fridlich und rüewiglich bleiben lassen [...]«¹⁷

Dass diese Mandate 1609 und 1610 erneut in allen Kirchen publiziert werden mussten¹⁸, dokumentiert die Klimaverschärfung am Beginn des 17. Jahrhunderts, obwohl der Rat aufs Äußerste bemüht war, die durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 vorgegebenen Strukturbedingungen konfessioneller Koexistenz zu erhalten und die überkommenen städtischen Werte wie Frieden, Einigkeit und schicklich-geordnetes Zusammenleben zu verteidigen. Die Stadtbürgerschaft selbst aber hintertrieb solche Anstrengungen. Offenkundig lebten die konfessionellen Gruppen keineswegs friedlich nebeneinander, sondern suchten teils gezielt Anlässe für Konfessionspolemik im Alltag. Daher konnte der Rat die Situation nur noch um den Preis beruhigen, Religion aus der politischen und sozialen Öffentlichkeit weitestgehend zu verbannen. In dieser »Ausgliederung des Bekenntnisses aus dem politischen Verhaltenskanon« mochte ein »verborgener Zug zur Säkularisierung« und damit zur Entstehung des modernen Toleranzgedankens liegen¹⁹; den Zeitgenossen selbst aber stand diese Entwicklung als ungeheuerliche Zwangslage vor Augen. Dementsprechend hatten auch die Eidformulare für Bürgermeister, Ratsmitglieder und den Stadttammann aus der Zeit um 1600 ohne Transzendenzbezüge auszukommen. Sie verpflichteten lediglich darauf,

»aller Stedlicher Sachen, auch der Statt Nuz, vnd Ehre zue Rathen, vnnnd zuerschweigen, daß zuerschweigen ist, daß mehrere zue fürdern, vnd zuerichten den Armen, alß den Reichen, vnd den Reichen, alß den Armen, ohne alle gefärd..«²⁰

Weder die zahlreich erhaltenen Bestellungen von Stadt- und Wundärzten, Barbieren oder Apothekern²¹ noch das Bürgerrechtsbuch, das die Aufnahme neuer Bürger und Beisitzer verzeichnete, bieten ein anderes Bild. Der ca. 1640 formulierte Ravensburger Bürgereid ließ zwar »zu Gott dem Allmächtigen schwören«, spiegelte aber an keiner Stelle die klassische religiöse Ethik der Stadtgemeinde, sondern verwies lediglich auf

die Rechte und Pflichten des Bürgerstatus, die bürgerliche Wehrbereitschaft und den Gehorsam gegen Bürgermeister, Rat und Stadtammann.²²

Im Gegenzug hatte sich das religiöse Bürgerverständnis von der Stadt- zur Kirchengemeinde, von der Kommune zur Konfession hin verengt. Das Bewusstsein des Zusammenhangs von Christen- und Bürgeridentität spaltete sich entlang der Konfessionsgrenze auf. Einige Quellen zum evangelischen Kirchenwesen belegen diese Entwicklung ganz deutlich. Seit den 1550er Jahren hatten die Prediger der evangelischen Gemeinde bei ihrer Bestellung die klassischen Werte evangelischen Kirchenwesens zu beedien. Sie sollten das heilige und reine Evangelium, ohne Zusatz und Vermischung menschlicher Lehre nach rechter biblischer und apostolischer Schrift und nach dem Sinn der Augsburger Konfession predigen, die heiligen Sakramente nach deren Ordnung darreichen, die Sterbenden besuchen, trösten, unterweisen und aufbauen, nicht zuletzt die Schule visitieren.²³ Auf städtischen Frieden, auf Einigkeit und Gerechtigkeit, also auf jene zentralen Werte städtischer Religiosität, die den Konnex von Bürgergemeinde und Christengemeinde verbürgt hatten, wurden sie nicht mehr verpflichtet. Als sich in den 1620er Jahren Magister Johannes Rouchius vor dem Rat wegen einer Anstoß erregenden Predigt zu verantworten hatte, machte er dementsprechend deutlich, dass seine nicht als Kontrovers-, sondern als Moralpredigt angelegte Homilie nicht mehr dem sittlichen Zustand der Gemeinde als ganzer, sondern nur noch den allzu erregbaren Ohren des evangelischen Teils gegolten hatte.²⁴ Der spätmittelalterliche Anspruch, den gesamten Sozialraum der Stadt aus dem Glauben heraus zu formen, war nicht aufrechtzuerhalten. Die frühneuzeitliche Städtedeforschung belegt, dass dieses Problem auch in anderen Reichsstädten bewusst und virulent war. In Straßburg etwa wurde um 1560 die im Augsburger Religionsfrieden festgeschriebene Bikonfessionalität in gewaltsamen Tumulten und obrigkeitlichen Erlassen abgeschüttelt, weil »die Zerschlagung der traditionellen Einheit von Bürger- und Kirchengemeinde [...] die Sicherheit und Berechenbarkeit des Zusammenlebens innerhalb der Stadtmauern [strapazierte]«. ²⁵ Aus der Sicht der Stadträte war die religiöse Einheit der Bürgergemeinde nach wie vor ein Ziel politischer Verantwortlichkeit, welches aber in Ravensburg aufgrund der schwankenden Kräfteverhältnisse nicht durchgesetzt werden konnte.

Die Ratsprotokolle bestätigen ex negativo, dass jede öffentliche Verbindung von Bürgergemeinde und Christengemeinde unterlassen wurde, um die in der Stadt ohnehin umlaufenden latenten Konfessionsquerelen nicht anzuzünden. Irgendwelche vom Rat initiierten oder auch nur reflektierten Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum am 31. Oktober 1617 fanden in den Ratsprotokollen keinen Niederschlag, ebenso wenig die großen Prozessionen anlässlich bestimmter katholischer Heiligen- oder Christusfeste; sie fanden statt, aber ohne dass der Rat in diesen Kontexten als sich religiös fundierende Obrigkeit auftreten konnte.²⁶ Eigentliche konfessionelle Zwistigkeiten wurden selten ratsnotorisch, thematisierten dann aber häufig in äußerster Schärfe die entscheidenden Kontroverspunkte: Dass die Evangelischen die Karmeliterkirche entfremdet hätten und man ihnen »die stüel heraus werffen« solle²⁷, oder dass das katholische Viaticum²⁸ nichts anderes sei als gewöhnliche Brezeln, der Teufel sie hinwegführen werde, weil sie keine Christen, sondern gottlose, abgöttische Papisten seien, einen leichten Glauben hätten, in dem man Gott um drei Batzen kaufen und in alle Winkel malen könne. Ein Katholik, der sage, die Apostel hätten Messe gelesen, sei ein Lügner

und Schelm. Der Papst sei der Antichrist, vom Teufel nach Rom geführt.²⁹ Die Seltenheit solcher Einträge ratsnotorisch gewordener Religionsquerelen lässt darauf schließen, dass die Strategie des Rates, Religionsauseinandersetzungen durch eine strikte Neutralisierung des öffentlichen Raumes zu vermeiden, zunächst auch während der Kriegszeit durchaus erfolgreich war. Der Preis dafür war freilich hoch: Auch dort, wo das Ratsprotokoll in ausführlichen Berichten oder abgehackten Kurznotizen äußerste militärische und politische Bedrohungen der Kommune spiegelt, verboten sich alle Versuche, die Krise mit den Mitteln der Religion zu bewältigen. Was rein katholischen oder rein evangelischen Stadtgemeinden offen stand, Prozessionen, Wallfahrten, Gelübde oder aber Buß- und Bettage, verbot sich in Ravensburg. Es gibt keinen einzigen Beleg für einen öffentlichen, vom Rat initiierten Versuch, auch als religiös motivierte Obrigkeit und religiöse Autorität aufzutreten, wie es etwa in anderen Reichsstädten selbstverständlich gang und gäbe war.³⁰

Die selbst auferlegte Neutralität des Rates konkurrierte mit einer in der Stadt spätestens zu Beginn der 1620er Jahre fühlbar werdenden Rekonfessionalisierungspolitik der Habsburger. Der Kaiser bezog sich bewusst auf die Wahlordnung, die Karl V. der Stadt 1551, also kurz nach dem Augsburger Interim von 1548 und noch vor dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, aufgenötigt hatte.³¹ Sie bestimmte:

»Weiter sollen zu den Ämptern vnd besetzungen deß Geheimen, deßgleichen auch deß kleinen Rahts der Gerichts Personen vnd der 22 deß grossen Rahts, deßgleichen auch zu bestellung andern Stätt diener vnd Amptleuten, als Advocaten, Stattschreiber vnd dergleichen, Nun hinfüero Ewig bleiben die Jenige, so eines Christenlichen Ehrlichen lebens vnd wesens, auch sonst geschickht, verständig, schaidlich vnd fridliebend, vnd insonderheit die der Alten waren Christenlichen Religion anhängig, oder wo nit gar, doch derselben am nechsten seyen, andern in allweg fürgezogen.«³²

Schon diese Bestimmungen waren eine Option für den prinzipiell katholischen Charakter der Reichsstadt gewesen und zudem ein Indiz dafür, wie der Kaiser den Religionsfrieden interpretierte: interimistische Duldung der Augsburger Konfessionsverwandten, aber keine religiöse und vor allem keine politische Parität. In der dem Rat nach 1622 durch kaiserliche Kommissare aufgezwungenen Debatte über die Errichtung eines Kapuzinerklosters zeigte sich, dass sich die kaiserlichen Maximen zwei Generationen später keineswegs geändert hatten und Ferdinand II. die Stadt nach wie vor als gänzlich ihrem Einflussraum zugehörig und ihrer Konfessionspriorität unterworfen betrachtete. Die Ravensburger, auch die katholischen, fürchteten die Konsequenzen der Klostererrichtung für den Konfessionsfrieden in der Stadt, hatten aber wohlweislich für ihre Ablehnung vor allem finanzielle Gründe vorgetragen. Diesen nun ordnete der Kaiser eine konfessionspolitische Argumentation vor, die von jeder Paritätsvorstellung für die Augsburger Konfessionsverwandten in der Stadt eindeutig wegführte. In Fragen, in denen es um die Ehre Gottes und das Gewissen ging, wurde der katholischen Partei im Rat und in der Stadt eine klare Weisung erteilt: keine Parität, keine Politik im gemeinsamen Namen der Stadt, sondern strikte Erfüllung der kaiserlichen Erwartung und zwar im Hinblick auf den Willen Gottes und seine Bereitschaft, ein frommes Werk auch unter widrigen Bedingungen zu unterstützen:

»[...] obwohl vnnß nun nicht vnbewust, daß bey Euch schon von vilen Jahren her, baides die vhralt Catholisch, vnd Augspurgischer Confession Glauben Bekhandtnuß zugleich exerciert, vnd im schwung gegangen, vnd man sich darbey villeicht so vast nicht übel befunden haben mag, So steth doch hierbey nicht vnzeitig Zubedenckhen, ob es auch thunlich seye, ain dergleichen Gottes deß Allmechtigen Ehre, die mehr- und auferpawung angeregter Catholischen Religion, vnd Ewer Gewissen betreffende Sach, gleich also ohn allen Unterschied communi nomine außgehen zulaßen«, um damit »obgedachten Confessionisten, zu Mehrung ihres Ministerii gleichsam selbs mittel an die Handt zugeben«.

Weil Erfahrung gelehrt habe, und »zwar nicht ohne der Catholischen Schaden«, dass »in dergleichen Fählen mehrbesagte Confession Verwandten vast, aller ortten Ihre Conzilia vnter Ihren allein zusammen zutragen, vnd sich mit den andern nicht sogar gemein vnd vertreulich zumachen pflegen«, sollten die Katholiken ihren »zu mehrgemelter vhralt Catholischen Religion erhalt- vnd Vortpflanzung schuldigen Eyfer an Tag geben, vnd nicht etwa mehr auf den vor Augen ligenden politikum Statum gehn vnd sehen wollen«. Die Errichtung des Klosters sei »ainer Geistlichen vnd Gewissen Sachen«; hier hätten sich die Katholiken ebenfalls »abzusehern«, zumal sie im Rat »wo nicht allerdings die mehrere, doch ansehnlichere Stimmen machen künden« und das »Directorium« stellten. Strikt wurde verlangt jeden Widerstand aufzugeben, »weil dergleichen beharrliche Exceptiones vnd obiectiones an anderen ortten, da zuerpawung Capuciner Kirchen vnd Clöster so guete gelegenheiten bey weitem nicht, alß bey Euch vorhanden, nicht eruolgt, Sondern man selbiger ortten ainen mehreren Eyfer an Tag gegeben vnd scheinen lassen [...]«. Daraus wurde über den Einzelfall hinaus die Regel abgeleitet, »Ihr wollet diese vnserere getrewe vätterliche Ermahnung, in khunfftigen, die Religion vnd daß Gewissen berürenden Sachen pesser in acht nehmen, vnd Euch vnserem gnädigsten Vertrawen nach, also erzaigen, damit abgeschribnes Christlich Gottwohlgefälliges werck ungeachtet der eingewandten Behelff vnd Entschuldigungen [...] zu seinen würcklichen Vortgang, ohne weitem Aufhalt vnd Verzug gelange, vnd man also Ewren getrewen Eyfer in werckh nehrers, dann bißher spüren vnd erkennen möge, Sintemahl die Erfahrung nicht ainmal zuerkennen gegeben, daß das Jenige, so in dergleichen Fählen zu Gottes Ehr miltreich dargereicht, vnd bey menschlicher Vernunfft fur vnerschwinglich geachtet, von der allmechtigen handt Gottes mit wunderbarlichem Segen vnd Gedeyen erstatet vnd ergötzt worden ist. [...]«³³

Die kaiserliche Kommission und Politik verstand Ravensburg als eine der »uhralten« Kirche und allein vollberechtigten Religion verpflichtete Stadt, in der Angehörige der Augsburgischen Konfession nur geduldet würden. Alle Entscheidungen konfessionspolitischer Natur wie etwa die Errichtung des Kapuzinerklosters seien nicht pragmatisch von der städtischen Friedenswahrung her, sondern gewissenspolitisch zu treffen und zu begründen. In den Augen des Kaisers waren die Katholiken um so mehr zu konfessionalisierender Ratspolitik verpflichtet, als sie zwar nicht die Mehrheit, aber doch die Oberschicht des Patriziats stellten. Es sei diese Politik, der die Unterstützung des Himmels gewiss sei. Für die Ravensburger, die mit Mühe die konfessionellen Reibereien aus ihrem Alltag zu verdrängen suchten, war das kaiserliche Anliegen, aus seiner Interpretation des Augsburger Religionsfriedens heraus konsequent, eine innenpolitische Katastrophe.



Die Klosterkirche der Karmeliter war mit der Einführung der Reformation in Ravensburg zur Simultankirche geworden; Guckkastenbild um 1785.

1628, auf dem Höhepunkt kaiserlicher Kriegserfolge und kurz vor dem Erlass des sog. »Restitutionsediktes« von 1629³⁴, nutzte der Provinzial des Karmeliterordens, Fr. Bartholomäus Eyßelin, Unruhen in der simultan genutzten Karmeliterkirche³⁵, um das evangelische Kirchenwesen in der Stadt zu marginalisieren. Im hiesigen Zusammenhang interessieren weniger die dadurch berührten Rechtsfragen noch der konkrete Verlauf, sondern vor allem die Signifikanz der Ereignisse und ihre Folgen für das religiöse Bürgerverständnis der Ravensburger Katholiken und Protestanten. Die Quellen der kaiserlichen Kommission berichten, wenn auch parteilich, so doch relativ genau über die Entwicklung schwerer konfessioneller Unruhen in Ravensburg:

»[...] nun habe obgedachter Provincial zur Vermehrung der Ehr Gottes und deß negsten heil ungefehr vor einem jahr seyn ordens Brüdern Befelch ertheilt, daß man eine kleine Canzel in dem Chor auffrichten, undt anfänglich allein auff der selbigen predigen lasse, welches predigen auch so vill gefruchtet, daß der Chor bey so vilen auditoren zue eng erscheinen wollen, undt als darauff baldt vermitteltst gutherziger Leuthe sonderlich getragenen Euffers, der Chor mit gewalt und in anderweeg rennovirt, undt dahero mit den geringsten dergestalt angefüllt worden, daß der gewöhnliche gottesdienst nit wohl verichtet werden mögen, als habe mehrbenannter Provincial bey dem gleich zue selbiger Zeit eingefallenen Fest unser Lieben Frawen Himmelfahrt befohlen, das Predigambt an der äußeren Canzell, in einer solcher Stunde, da die Confessionisten ihres Exercitii hal-



Ein mächtiger Lettner, dessen Bogenverlauf noch heute am Übergang zum Chor zu erkennen ist, trennte das Kirchengebäude in das evangelische Langhaus und den von den Karmelitern genutzten Chor.

ben nicht mehr zu thun verichten zu lassen, als aber diser sey befelch kundbar worden, wäre erfolget, daß man alsbalden angefangen zusammen zue lauffen, undt sich ungescheucht verlauten zue lassen, den Prediger wann er auf die Canzel kommen solte, zue erwürgen vndt hinzurichten, jemassen dann zue Verhuetzung mehrer besorgenden weithläufigkeit berürte eingestellt verbliben, daß sie also in ihrer eigenthumlich Kürchen ihr Exercition frey undt sicher nit üeben, sondern noch mit vilen andern Gravaminibus beschwert werden [...].«³⁶

Weil der Provinzial in seiner Klage an den Kaiser nicht nur die volle Restitution der Kirche, sondern ebenso verlangt hatte, dass »das ander Exercitium darinnen allerdings abgestellt werde«, lautete nun der Auftrag an die kaiserlichen Commissare,

»die Sach durch Güet- undt glimpfige Weeg dahün zu richten damit die geklagte Beschwerden abgestellt, den ordens Persohnen und gaistlichen an Verrichtung deß Predig amts, Mess lesen undt anderen Kirchen Cärimonien, wie auch dan den Begräbnussen, kein Verhünderung oder eintrag beschehe, undt weniglichen denselben die eüsserste Kirchen wider abgetretten werden möge.«³⁷

Durch die karmelitische Predigt und den Konfessionalisierungsdruck der kaiserlichen Religionspolitik gewannen die latenten Gegensätze in der Bevölkerung, die der Rat stets durch die Ausklammerung des Themas Religion aus der Öffentlichkeit zu befrieden versucht hatte, bis zum Ende des Krieges und darüber hinaus die Oberhand und

entwickelten sich zu einer das städtische Leben beherrschenden Quelle von Querele und Rechtskontroverse. Der Rezess der kaiserlichen Kommissare vom 23. Mai 1628 zwang die Evangelischen, das Langhaus der Karmeliterkirche zu räumen, um im Kornhaus »Zum Rappen« eine zunächst provisorische Unterkunft zu finden. Befriedend konnte dies kaum wirken, weil die Evangelischen, um »zu ihrem Exercitio wieder zu gelangen«, auf eine gewisse Ausstattung auf Kosten der Stadtkasse drängten: neue Böden, Kanzel, Orgel, Emporen, angemessene Fenster. Es war dieser Zusammenhang, in dem die Ravensburger Protestanten noch einmal die klassischen Werte städtischer Christlichkeit beschworen. Durch die erhoffte Unterstützung werde

»die ganze gemain, mit dem Bandt des Innerlichen wolhergebrachten fridens vnd vertraulichkeit, souihl mehr gegen einander obligirt vnd verbunden, auch in lieb vnd laid alle Einigkheit vnd Zusammensetzung geeüffnet vnd gepflanzt [...]«³⁸

Von einer Berücksichtigung solcher städtischen Werte konnte jedoch längst keine Rede mehr sein. Der innere Frieden blieb während des gesamten Dreißigjährigen Krieges dadurch zerrüttet, dass die Katholischen sich dem Verständnis des Augsburger Religionsfriedens, wie er in der kaiserlichen Politik zum Ausdruck kam, anschlossen und daher den Augsburger Konfessionsverwandten nicht ein voll berechtigtes Religionsexerzium, sondern nur noch eine von der Gunst des Kaisers abhängige interimistische Duldung zuerkannten. Gegen die protestantischen Ausbaupläne des »Rappens« beklagten sie sich beim Kaiser, die Evangelischen wollten »vnzueleßliche Veränderungen zue mehrerm Verderben des Khornhauß« in Angriff nehmen, obwohl nach dem kaiserlichen Kommissionsrezess den »Confessionisten« die Kornschütte

»zue jhrem exercitio allein so lang es allerhöchst=gedachter khay: Mtt: gnedigist belieben werde vnd ganz nicht für aigenthumb eingeraumbt, auch zue accomodirung deß vndersten thails bedürftige materialia von gemeiner Statt jn in leydenlichem preß volgen zulassen bewilliget worden.«³⁹

Der Wandel der katholischen Haltung kam nicht von ungefähr. Welchen erheblichen Druck die Kaiserliche Kommission nicht nur auf den evangelischen, sondern auch auf den katholischen Bevölkerungsteil und die katholischen Ratsmitglieder entfalten konnte, zeigt ihr Bericht an den Kaiser vom 30. Juni 1628. Albrecht Everhardt von Miltenburg verhandelte von vornherein mit den Konfessionsgruppen separat und verpflichtete zunächst die Katholiken erneut auf eine strikt wahrheits- und gewissensgestützte Politik. Weisungsgemäß knüpfte er gleich zu Beginn an die Auseinandersetzungen um den Bau des Kapuzinerklosters an, deren Verlauf auch der katholischen Partei in Ravensburg einen förmlichen Verweis des Kaisers eingetragen hatte. Die Kommissare nahmen den kaiserlichen Auftrag sehr ernst,

»vor Ablegung der Commißion gutte Präparatoria [zu] machen, und sie dahin disponiren sollen, das sie ihren zu der alleinseeligmachenden Religion tragenden Eyfer, im werkh von sich scheinen lasßen [...]«. Bürgermeister und Syndikus – alle katholisch – wurden zuerst bei der »Erforschung ihres unlöblichen Verhaltens, und darauf erfolgten Verweiß in dem Capuciner werkh« behaftet, was die Erwartung begründe, »sie werden

sie sich sambt andern catholischen Ratsfreunden in der an iezo bevorstehender Handlung also erweißen, daß sie mehr gnad als Ungnad zuerwartten«, weil »die Bürgerliche Pflicht (mit deren sich etliche wegen des Capucinerbaus vermeintlich zuentschuldigen understandingen) in solchen Sachen, welche die Ehre Gottes, wie auch das aufnehmen unserer Religion und respektive gewissen betröffe, keinen binde«. Daher hätten sie »in der dergleichen fällen [...] sich von den Unkatholischen zu separiren [...] umb so vil mehr ursach, weilen ihnen die Unkatholische das Exempel iez so wohl, als es vorhin vielfältig beschehen, schon vorgetragen, indeme (wie grundlichen Bericht empfangen) der Stadtammann sambt den fürnehmsten der Raths und Kirchen Herren, in gegenwart ihrer vier Predicanten und des Stadtsschreibers wegen dieser Commission vor wenig Tagen drey Stund lang auf dem Rathauß bey einander gesesßen, aber wohl underlaßen iemand Catholischen zu sich zuziehen [...]«.

Diese Saat des Misstrauens ging um so mehr auf, als die Kommissare keinen Hehl daraus machten, dass die »völlige Raumdung der Carmeliter Kirchen, als den fürnehmsten punctens der entstandenen Strittigkeit« im Grunde beschlossene Sache sei,

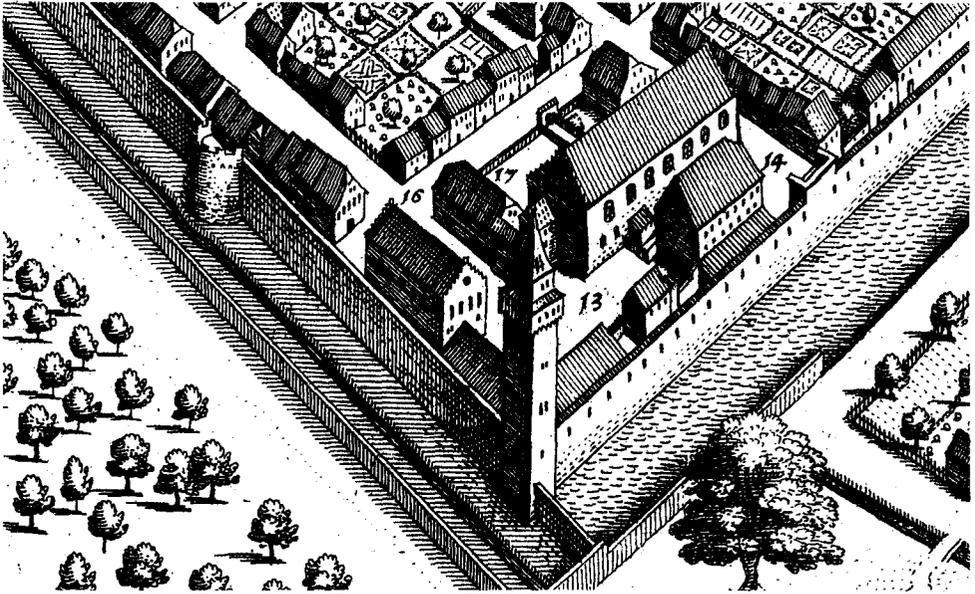
»welch unser erinnerung und offerta bey gedachten Burgermeistern so vil verfangen, daß sie sich neben gebührender Dankh sag: und entschuldigung des ienigen, so vor disen, wegen des Capuciners baus aus unbedacht fürgeloffen, im nahmen aller Catholischen alsbalden zur Separation erbotten, worauf wir uns aus dem Loggament in die nechst dabey liggende Kirch (allda meß zuhören) und von dannen auf das Rathhaus verfüegt [...]«.⁴⁰

Jene Sentenz, der zufolge die Bürgerpflicht gegenüber dem durch die Ehre Gottes gebundenen Gewissen zurückzustehen habe, ließ christianitas und Bürgersinn endgültig auseinander treten. Stadtreligiosität im späten Mittelalter war vom Gegenteil ausgegangen: Bürger- und Christenpflicht bedingten und begründeten einander wechselseitig. Das Dilemma städtischer Politik überhaupt, vor allem aber städtischer Religionspolitik angesichts der Glaubensspaltung hätte kaum offenkundiger zum Ausdruck gebracht werden können.

Auf dem Rathaus versammelten die kaiserlichen Kommissare den Großen wie den Kleinen Rat, das Stadtgericht, die Fünfer aus jeder Zunft, und nahmen ihnen die promissio curialibus⁴¹ ab. Auch der Karmeliterprovinzial und sein Beistand waren anwesend, um die anschließende »Vorhaltung« der kaiserlichen Kommissare zu vernehmen. Sie folgte weitgehend dem Bericht des Provinzials und der kaiserlichen Instruktion, verschärfte diese aber nicht unwesentlich: Der evangelischen Bürgerschaft begegnete der Vorwurf, sie hätten »sich rotirt«; außerdem seien in der Kirche Musketen getragen und zwei Pistolen unter dem Mantel auf die Orgel getragen worden,

»ohne Zweifel der intention und meinung das ienige zu effectuiren dessen man sich vorhero mit wortten vernehmen lassen, dahero auch die vorgehabte Predig so wohl selbigen mahls zu verhüettung eines gemeines aufstands als bishero, eben aus solcher vrsachen eingestöllt werden müssen«⁴²,

was an den Tatbestand des Aufruhrs und des Verrats an der kaiserlichen Autorität rührte. Das allgemein vergiftete Klima kam zur Sprache, als den Evangelischen »der las-



Von 1628 bis 1649 hatte die evangelische Kirchengemeinde vom Langhaus der Karmeliterkirche auf den Rappenstadel (Nr. 13), ein ehemaliges Getreidemagazin beim Bruderhaus, auszuweichen; Stadtansicht Ravensburg von Matthäus Merian 1643.

terhafte Gesang (Erhalte uns Herr bey deinem Wort)« vorgeworfen wurde, eine klassische Form der wechselseitigen Störung des Gottesdienstes durch besonders bekenntnisgebundene Lieder. Weil man darum »stehts gegeneinander im Unwillen liegen würde«, hätten die Protestanten die Kirche völlig zu räumen, auf dass »ieder Theil seinen Gottsdienst und respektive Exercitium ungehindert des andern verrichten möge«. Nur unter dieser Bedingung verzichte der Kaiser auf eine förmliche Inquisition. Ungeachtet vermeintlicher Verträge aus den Jahren 1546 und 1554 sei das eigentliche Eigentumsrecht an der Kirche nicht strittig, weswegen die Kommissare im Namen des Kaisers als »Obrist Castenvogt, schuz: und schirmherrn aller geistlichen stiftungen« unumwunden die »Wiederanrichtung des catholischen Gottsdienstes« im Langhaus der Karmeliterkirche ankündigten. Sie seien entschlossen,

»gleichfolgenden Sonntag auf der außern Canzel ein Catholische Predig, wie auch auf den Altärn, welche extra chorum stehen [Meß] zuhalten zulassen, des Versehens, es werde die Obrigkeit, gemeine Burgerschaft dahin weiß, dass sie sich der Gebühr erzeige, und zu andern einsehen nit vrsach gebe [...]«. ⁴³

Den Evangelischen wurden nur wenige Stunden Zeit gelassen, auf diese Vorhaltungen und Ankündigungen zu reagieren. Eingeschüchtert erklärten sie sich nicht zu weitgehenden Konzessionen bereit, indem

»sie den orden hinfüro an den Predigen, Meßlesen und andern Catholischen Ceremonien in dem Langhaus so wenig als den Chor zuirren oder zu hündern begehren, und

oben zu solchem ende, dem Herrn Provinzial oder Prioren den einen Schlüssel zur äußern Canzel zuzustellen, so dan auch des angeregten lästerlichen gesangs/: wie zwar von längsten hätte seyn sollen:/ sich auf ewig zu verziehen entschlossen seyn [...].«⁴⁴

Die Kommissare legten nun nach und verlangten die Räumung: Der Provinzial hätte sich »vor der Zeit mit solchen erbüeteten leichtlich sättigen [...] lassen«, ihre Anmaßung beruhe auf »bößer Leuth Verführung, oder ihren selbst übelbetrachteten Rath«; nun sei »die Sach nit mehr in des Provincials Händen, sonder zu erfüllung Kayl: allergnädigst beliebung«. Zur »Verhüettung aller besorgender künfftiger Ungelegenheiten« hätten sie sich »der offt gedachten Kirchen zu entschlagen«. Für den Moment, aber keinesfalls auf alle Zukunft hin, laute ihr Auftrag noch nicht,

»ihr Exercitium [...] ihnen zubenehmen oder ihr Predicanten fir dißmahl abzuschaffen [...], ohngeachtet man viler orthen zweiflen wolle, ob ihr der Predicanten Lehr mit der Augsp: Confession übereinstimme, und alle Burger derselben, oder nit etwa andern Secten zugethan seyn [...].«⁴⁵

Darin lag die offene Drohung, die Evangelischen auch aus dem eng definierten Schutzraum des Augsburger Religionsfriedens noch hinauszudeuten, verbunden mit der Mitteilung, »daß die Uncatholische zu Biberach auf dem nächsten Sonntag die Pfarrkirch ebenmäsig quitiren, und ihr Exercitium anderst wo halten werden müssen«, was auch der Bischof von Konstanz unterstützte. Erst jetzt, so der Bericht, hätten die evangelischen Kirchenherren die Konsequenzen der kaiserlichen Kommission ganz verstanden und ihnen

»über die Maß starkh zugesezt, sie bey ihren über die 80 Jahr in solcher Kirchen hergebrachten Exercitio, neben den D. P. Carmelitis ruhig verbleiben zulaßen, [...] und] angefangen sich zu empören, mit der erklärang, daß Ew: Mayt: allergnädigsten gefallen sie sich keines Weegs zu widersezen gedenkhen, sondern allein bitten, man wolle sie doch aus der mehr gedachten Kirchen/: weilen sie ainmahl kein andere gelegenheit zu Verrichtung ihres Exercitii wißen, auch ihnen die Catholische dergleichen orth nit verwilligen, oder ihnen willfahren laßen wollen:/ nit verstoßen [...].«⁴⁶

Nachdem die katholischen Bürgermeister und der katholische Syndikus zunächst die »erst bey 2 Jahren erbaute Mezg sambt dem Keüenwaaghaus« für den evangelischen Gottesdienst vorgeschlagen hatten, wurde das Kornhaus »Zum Rappen« als geeigneter genannt, woraufhin sich »die Confessionisten [...] gegen Einraumung des Rappens mit überantwortt der Schlüssel, welche sie vorhin zur Canzel gehabt, [...] guttwillig erziehen.« Am darauf folgenden »Sonntag Cantate« wurden »auf vorgehende Reconciliation, und gesungen Te Deum Laudamus« in der Karmeliterkirche Messen und Predigt gehalten, »deme ein groß mänge Volchs sowohl von Ausländischen als Inwohnern mit höchstem frolokhen beygewohnt«. Die Karmeliter erhielten ihre »durch eines Raths Statut abgestritthne Sepultur in ihrer Kirch« zurück, das »mit was ärgernuß [...] oft angerechte Lutherische Gedicht/: Erhalt uns Herr etc.:/« wurde per Dekret in der Öffentlichkeit ebenso verboten wie »schmachliche, bedrohentliche reden durch die gemeine Burger wider den Magistratt«.

Die geschilderten Verläufe, vollzogen im Windschatten kaiserlicher Kriegserfolge, sind voller symbolischer Setzungen. Eine kaiserliche Kommission war in der Lage, eine innerstädtische Drohkulisse aufzubauen, welche nicht nur die evangelische, sondern auch die katholische Bürgerschaft, die Bürgermeister und den Stadtsyndikus zwangen, sich dem kaiserlichen Religionsdiktat und seiner Interpretation des Augsburger Religionsfriedens völlig zu unterwerfen. Einbestellungen, Eidforderungen, Fristsetzungen, förmliche Dokumentverlesungen und gezielt terminierte liturgische Akte verunmöglichten den mindestens für die Ratsobrigkeit verbindlich strukturierten Konfessionsfrieden, indem seine Grundlagen und Prämissen gezielt unterlaufen wurden. Die Katholiken wurden gezwungen, ihren bisherigen religionspolitischen Neutralitätskurs zu verlassen und damit zentrale Aspekte bürgerlicher Solidarität aufzugeben. Zudem hatten sie dem (in seinem Aufwand strittigen) Ausbau einer evangelischen Stadtkirche zuzustimmen. Ansonsten aber räumte die kaiserliche Kommission ihnen unübersehbare Startvorteile ein: eine Interpretation des Augsburger Religionsfriedens, die ihnen allein einen legitimen Religionsstatus zuerkannte, und eine zur katholischen Nutzung voll restituierte Karmeliterkirche. Die evangelische Gemeinde verlor ungleich mehr und fürchtete, dass ihre Interpretation des Augsburger Religionsfriedens keine dauerhafte Geltung beanspruchen konnte und die kaiserliche Politik dahin ging,

»ob man vns der Augsp: confession gar entsetzen möchte wie man auch zue Rauen-
spurg guten vnd Trowortten stark in vns getrungen das wir vns auff der gegentheilen
Clag, welche auff die Pfärrliche recht vnd geistliche jurisdiction fürnemblich gegründet,
alßbald einlassen [...]«⁴⁷

Den Gipfelpunkt symbolischer Präsenz der kaiserlichen Politik in Ravensburg stellte der für das Ende der Kommissionsarbeit in Aussicht gestellte Gottesdienst dar. Das »Te Deum laudamus« war für die Katholiken ein ebensolches Kampflied wie für Protestanten das »Erhalt uns Herr bei deinem Wort« oder das berühmte Lutherlied »Ein feste Burg ist unser Gott«. Das eine förmlich zu verbieten, das andere aber feierlich auf die erzwungene Restitution der Karmeliterkirche anzustimmen, stellte eine erhebliche Provokation dar. Für die Katholiken war diese Liturgie eine massive Demonstration der Inbesitznahme durch Predigt auf der Hauptkanzel und Messliturgie auf sämtlichen Altären. Die zentralen, die evangelische Kirche konstituierenden Elemente lutherischen Selbstverständnisses, das rein und ohne alle menschlichen Zusätze gemäß der Augsburger Konfession gepredigte Wort Gottes und die reine Feier der Sakramente, konnten nicht wirkungsvoller symbolisch unterminiert werden. Geradezu hilflos erbat den Evangelischen am Ende ihrer Briefe, »Gott wöll die Zeit vnserer Erlösung auß disen Trangsalen gnedig befürdern.«⁴⁸

Damit kennzeichnete eine diffizile Spannungslage das Verhältnis von Stadt und Religion in den Zeiten des Krieges: Religiöse und konfessionelle Abstinenz des Rates sollte die konfessionelle Friedenswahrung fördern, verhinderte aber jede Form religiöser Krisenbewältigung. Und das innerstädtische Religionskonzept wurde von außen gezielt unterminiert: Die kaiserliche Politik nötigte der Stadt ein Selbstverständnis auf, das die Hälfte ihrer Bevölkerung in die Marginalisierung drängte. Dementsprechend schwierig

ist die Frage zu klären, wie die Kriegsleiden religiös verstanden wurden, wie man sie zu bewältigen versuchte und was daher der Krieg für Christen im 17. Jahrhundert im Blick auf ihren Glauben eigentlich bedeutete.

Das religiöse Verständnis des Krieges und der Kriegsleiden

Es gibt nur wenige private Zeugnisse, in denen in einer relativen Deutlichkeit Kriegserfahrung religiös reflektiert wurde. Nur wenige Überlieferungsbruchstücke setzen uns überdies in den Stand, evangelische und katholische Verstehensversuche miteinander vergleichen zu können. Einen der eindrucklichsten Belege stellt der weitgehend vollständige Briefwechsel zwischen Johann Morell und Dr. Valentin Heider dar.

Johann Morell, prominenter evangelischer Bürger Ravensburgs, wegen religionspolitischer Komplikationen und Gefahren während des Dreißigjährigen Krieges nach Lindau ausgewichen, war mit Dr. Valentin Heider, Ratsadvokat in Lindau, verschwägert. Auf dem Westfälischen Friedenskongress in Münster und Osnabrück vertrat Heider nicht nur seine Heimatstadt, sondern auch die evangelische Partei Ravensburgs und der übrigen gemischtkonfessionellen Städte des deutschen Südwestens. Johann Morell hat Valentin Heider zwischen 1646 und 1648 fast vierzig persönliche Briefe geschrieben. Sie markieren eine einzigartige Schnittstelle zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, Verwandtschaft und Politik. Morell und Heider tauschten konfessionspolitische Dokumente aus: Beschwerdekataloge, Gesandtschaftsberichte, Auszüge aus Ratsprotokollen und Namenslisten für politische Ämter. Darüber hinaus aber spiegeln die Briefe Morells den Krieg, wie er erfahren wurde, d. h.: wie Morell das, was er erlebte und was ihm widerfuhr, interpretierend einordnete in die Grundkonstanten seines Weltbildes. Seine Erfahrung des Krieges⁴⁹ ist erneut eine Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft: Wie Morell den Krieg begriff, wie er das, was er erlebte, mit Sinn belegte, zeigt, was für ihn denkbar war. Vergleichbare katholische Quellen fehlen.

Morell als Konfessionspolitiker dachte in diesen Briefen darüber nach, wie ein paritätischer Status der evangelischen Partei gesichert, d. h. reichsjuristisch und stadtgerechtlich unangreifbar gemacht werden könnte. Einige Elemente standen für ihn unauflösbar im Vordergrund: Ebenbürtigkeit für Kirchenraum und Predigerpersonal und – dies lag ihm besonders am Herzen – eine eigene Lateinschule für evangelische Jugendliche, um ein adäquates Bildungsniveau für die nachwachsende Generationen zu sichern. Auch das war Politik: Hier ging es um ratsfähige Bürgerfamilien, die von den Katholiken nicht argumentativ überrannt werden konnten. Mehr und mehr schälte sich im Blick auf diese Kernziele eine pragmatische Verhandlungsbereitschaft heraus.⁵⁰

Morell als Privatmann hingegen beschrieb, was ihm widerfuhr: die ungeheure Last der Kriegskontributionen, die Angst vor Truppendurchzügen und Einquartierungen, die er nach Freund und Feind nicht mehr unterschied, Tod und Ruin der Menschen und ihrer Wohnplätze, die Krankheit von Familienangehörigen, den konfessionspolitischen Druck von allen Seiten auf seine Person. Schließlich musste er dem Schwager seinen Hausrat auf Kauf und Kredit anbieten, um nicht in Schulden zu ertrinken; im Vergleich zu dem, was anderen widerfuhr, noch ein mildes Schicksal. Aber Morell, das ist besonders interessant, sprach angesichts dessen, was er erlebte und hörte, offen über seine Gefühle:

»Wie ich dann nicht ferner umbgehen kann, [...] meinem vertrauten freündt, wehemütig zuklagen, in wz schwerem Zustand ich begriffen, und da ich nicht den Lieben Gott zuvorderst [...] zum Trost hette, wurde die Traurigkeit offft mein Herz, alß wie wüttende wellen, ein kleines Inselein, vberschwemmen.«⁵¹

Morell deutete alles das, Kriegsgeschehen und Friedensdiplomatie, persönliches Widerfahrnis und Kampf um Hoffnung, Politik und Privatheit in durch und durch religiösen Kategorien. Er kämpfte gegen jede Einschränkung der »Evang: freyheit« und beschwor den Erzmärtyrer Stephanus:

»es frewet mich aber die standhaftigkeit der Rauenspurger von hertzen, der Liebe Gott wolle denselben ferner mit seinem freudigen St. Steffans Geist beystehen amen.«⁵²

In der Tapferkeit der evangelischen Städter scheint ihm, »als wann Gottes sonderbahre hand hierunder lige, damit viller hertzen geheime gedanckhen, recht, vor allen getreuen Liebhabern Göttlicher Warheit offenbahr werden.«⁵³ Kommunale konfessionspolitisch kontroverse Entscheidungen interpretierte er im Licht göttlichen Eifers⁵⁴.

»Weylen es nun ein vergeblich Ding ist, wider Gott zustreiten begehren, alß zweifelt mir nicht, diss hohe werckh werde endlich, wider alles Toben und Wütten diß gegenheil, noch zur Ehre Göttl. Mt: vnd zur erwünschten Ruhe, vnd Sicherheit seiner wahren Kirchen außlauffen. Ob wir schon entzwischen, vileicht noch eine kleine Zeit leiden müssen.«⁵⁵

Die durch und durch religiöse Interpretation des Krieges als Schickung Gottes bringt zwei zentrale Gedanken hervor: dass Gott sich räche für die Sünden der Menschen, und dass Gott wieder vergelten werde in Gutem, was er die Seinen habe leiden lassen; mehr als bezeichnend ist, dass Morell Jer 15,11.13 in einem Atemzug zitierte.⁵⁶

In alledem herrschte im Blick auf die Friedensidee ein konsequent kommunales Denken vor: Die Katholiken verweigerten die Vertretung der lokalen protestantischen Forderungen auf dem Friedenskongress mit dem Argument,

»die Münsterische und Ossnabruggische Tractaten, gehen allein dahin friden zumaachen, vnd werde man die Zeit mit dergleichen sachen alderart nicht zubringen. Entgegen haben die Hr. Evang: Repliziert, dz sie sich dieses nicht einbilden können, sintemalen bekandt, wann zween miteinander zuunfriden worden seyen, müsse vorhero ehe selbige wider versöhnt und zufriden werden mögen, die ursach worüber sie entzwayet worden, erörtert und auß dem Mittel geraumet werden.«⁵⁷

Wichtig sind auch hier die Identifikationen: Das evangelische Schwabenland wird zum Bundesvolk und zum Land der Verheißung: »Israel hat dennoch Gott zum Trost, wer nur reines Hertzens ist.«⁵⁸ Seinen Schwager, den in Münster und Osnabrück Stück für Stück erfolgreichen Unterhändler bezeichnet er als »unsers armen betrangten Schwabenlands rechter, von Gott verordneter Vatter, und zeitlicher Heyland«.⁵⁹

Man begegnet hier einer Kriegsinterpretation, die den derzeitigen historiographischen Großdeutungen zugleich entspricht und zuwiderläuft: Man begegnet einerseits

einem Taktiker, der pragmatisch und strategisch in machtpolitischen Konstellationen dachte, der kein Maximalist war, sondern den erreichbaren Kompromiss auslotete, der keine Kriegs-, sondern nur Friedensziele hatte. Auf der anderen Seite begegnet man einer in alledem konsequent religiösen Kriegsdeutung – der Krieg war Zulassung, Prüfung, Strafe Gottes; der Krieg – und der Friede – sollte den Wahrheitsbeweis für seine »wahre Kirche« erbringen; der Krieg wurde reflektiert im lokalen Erfahrungsraum: Hier, im konkreten Identitätsraum des lokalen Kriegsgeschehens und in identitätskonkreten religiösen Kategorien konfessionellen Lebens, vermutete er die eigentlichen Kriegsursachen. Im Erfahrungsraum der Stadt wurde nicht einfach aus dem Konfessionskrieg der agonale Konstitutionsprozess des neuzeitlichen Mächteeuropas.⁶⁰ Hier war und blieb der Dreißigjährige Krieg, auf der Ebene der Kriegsursachen und des Kriegsverstehens, der Kriegsbewältigung und nicht zuletzt der Kriegspropaganda ein »Religionskrieg«. Und im Glaubenskampf entschieden die Himmlischen selbst über Recht und Unrecht.

Vergleichbare katholische Zeugnisse sind spärlich und selten. 1633 baten Bürgermeister und Rat der Reichsstadt Kempten Ravensburg um Hilfe, da ihre Stadt zum Jahreswechsel 1632/33 belagert und am 3. Januar eingenommen und drei Tage geplündert worden war. 82 Häuser, darunter die Stadtkanzlei, und 79 Häuser in der Vorstadt gingen in Flammen auf. Zudem wurde der Stadt eine Strafe von 30.000 Talern, zu zahlen an die kaiserliche Kasse, auferlegt. Als Bürgermeister und Rat am 3. April 1633 verzweifelt um Hilfe baten, unterschieden sie nicht mehr zwischen katholischen und nichtkatholischen Adressaten ihres Gesuchs, sondern beriefen sich unterschiedslos auf die Christlichkeit der Obrigkeiten, Herrschaften und Städte, appellierten an »christliche condolenz vnd Barmherzigkait« und baten »vmb ain Mitleidenliche Christliche bey: vnd Brandtsteuer«. Das Schreiben versuchte nicht mehr, die Leiden des Krieges in irgendeiner Weise religiös zu »erklären«; Gott kam nur noch als derjenige vor, »der getrew [...] alle Stand, Stadt, Obrigkeiten und Underthonen gnediglicher Behietete« und jede Form des »mitleidenlich Erzaigen« durch »wider Geltung« entlohnte.⁶¹ Auch der katholische Gesandte Augsburgs beim Westfälischen Friedenskongress in Münster und Osnabrück, von dem sich die katholische Ratspartei wegen der immensen Kosten einer eigenen Gesandtschaft mit vertreten ließ, teilte offenkundig Vorstellungen, in denen Gott eher für den Frieden als für den Krieg verantwortlich gemacht wurde, darin aber durch religiöse Leistungen durchaus bestärkt werden konnte. Ausdrücklich beklagte er, dass er – wegen einer Häufung der Geschäfte und weil die Augsburger Konfessionsverwandten »uns den lieben Frieden am schweresten machen« – kaum Gelegenheit gehabt hätte, Vaterunser zu beten oder Messen zu hören, wovon er sich offenkundig eine Förderung seiner Anliegen versprach.⁶² Je länger der Krieg dauerte, um so mehr wurde Gott in öffentlicher und privater Korrespondenz nurmehr für geradezu stereotype Kondolenzwendungen beansprucht; etwa für die Vorstellung, dass man durch besonders unglückliche Widerfahrnisse in der Kriegszeit vor Gott einen gewissen Anspruch auf Ausgleich erwürbe:

»Der Allmächtige wölle die geschehen Riß, in andern anderwäthig allerseiths in Gnaden ersetzen, vnd dem herrn auch in künfftigen seinen schweren functiones desto leichter und besser hindurch heiffen.«⁶³

Fast schon formelhaft, und wohl dennoch in größter Ernsthaftigkeit, beherrschte die Korrespondenz der Gedanke, der allmächtige Gott möge

»vermittelst erwünschter Beschleunigung des lieben friedens, dermahlen an diesem Kriegselend ein end machen, und hier zwischen gemeine Statt in erfreulichen Zustand erhalten.«⁶⁴

Christlich getönte Nachdenklichkeit findet sich im Grunde nur in privater oder bestenfalls halb offizieller Korrespondenz. Die auf Kriegsnot reagierenden städtischen Schreiben sind eher Beschwerde- und Anklageschriften als eine auf religiöse Fragen eingehende Kriegsklage. Immerhin aber lässt sich in Stiftungsbriefen greifen, dass die klassische spätmittelalterlich-katholische Stiftungsfrömmigkeit und Jenseitsvorsorge bei denen, die es sich leisten konnten, auch in Kriegszeiten ungebrochen fortlebte. Diese Idee einer individuellen Jenseitsvorsorge leitete etwa die Ratsfamilien Hyrus von Homburg und Deuring von Mittelweiherburg⁶⁵, als sie 1645 umfangreiche Stiftungen (Ornate, Hochaltar) vornahmen, um im Gegenzug eine Begräbnisstätte im Chor der Liebfrauen-Pfarrkirche zu erhalten. Auch Stipendienstiftungen katholischer Geistlicher für die Schul- und Universitätsausbildung katholischer Familienangehöriger weisen in diese Richtung.⁶⁶

Sollte Gott im Kriegsgeschehen qualifiziert werden, dann als zukünftiger Helfer in der Not, keinesfalls aber in irgendeiner Art und Weise als Sieghelfer. »Der Alerhöchste wende von meinen hochgeehrten herren vnd jhrer lobl: Statt, alles Vnhails gnediglich ab, vnd bewahre sie sambtlich, von allem Vngemach, gantz vätterlich, deßen Allgewaltigem Mansschutz, jch vnns sambtlich getrewlich empfehle«⁶⁷, schrieben Ratsmitglieder aus Ulm nach Ravensburg. Gleichzeitig aber war die Stadt nicht mehr in der Lage, einer solchen überkonfessionell geteilten oder doch zumindest beschworenen Hoffnung in irgendeiner Weise rituellen Ausdruck zu verleihen. Bestes Beispiel sind die Vorkommnisse des Sommers 1635, in dem die Pest die Stadt Ravensburg heimsuchte. Bruderhaus und Spital waren schon zwei Jahre vorher so in Armut geraten, dass sie zwischenzeitig geschlossen werden mussten. Am 25. Mai 1635 berichtet das Ratsprotokoll, dass Verarmte und Pestkranke um das Waaghaus herum hilflos jammernd und schreiend Tag und Nacht auf offener Straße lagen. Im Juli 1635 wurden die lateinischen und die deutschen Schulen geschlossen. Man sammelte für das Spital, um die Waisenkinder vor dem Verhungern zu schützen. Im September wurde auch das Stadtgericht geschlossen. Man läutete an den Pfarrkirchen nur noch samstags zu einem besonderen Allerseelen-Gottesdienst, ansonsten wurde das Totengeläut eingestellt. Es ist auffällig, dass es in dieser Situation seitens der politischen Gremien der Stadt nicht den Ansatz eines Versuches gibt, als christliche Obrigkeit auch religiös Verantwortung zu übernehmen. Es ist nichts erkennbar, was in irgendeiner Weise auf Bemühungen des Rates in Hinblick auf eine forcierte Religiosität oder Bußgesinnung in den beiden Konfessionen schließen ließe.⁶⁸

Gleichzeitig wird erkennbar, dass innerhalb kürzester Zeit sämtliche geistlichen Stiftungen, das evangelische Predigt- wie das katholische Altaristenwesen nahezu vollständig zusammenbrachen. Während der gesamten Kriegszeit sind Rettungsversuche von Stiftungsvermögen nachweisbar; gleichzeitig hat man offenbar evangelische Prediger

und katholische Geistliche aus privaten Mitteln und Sachzuwendungen zu unterhalten gesucht. Inwieweit der städtische Gottesdienst als solcher beeinträchtigt wurde, kann derzeit noch nicht genau eingeschätzt werden. Auch hier aber erlitt jede Form von öffentlicher Religiosität als konfessionell gebundener Gemeindereligiosität erneut tiefe Einschnitte.

Der Konfessionskampf um die Parität

Als Kaiser Ferdinand III. im August 1645 u. a. die Stadt Ravensburg aufforderte, die Friedensverhandlungen in Münster und Osnabrück⁶⁹ entweder selbst zu beschicken oder aber sich durch einen bevollmächtigten Gesandten vertreten zu lassen, war von Religionsfrieden oder von Religion überhaupt nur in der Hoffnung die Rede, dass »die Außländischen Cronnen mit erbarn, billich: vnd Christlichen mitteln sich begnügen lassen werden«. ⁷⁰ Für die Ravensburger hingegen, evangelische wie katholische, ging es in Münster und Osnabrück eigentlich um nichts anderes als um Religion und Konfession. Dabei offenbaren bereits die Akten zum Regensburger Reichstag 1640/41 ein bemerkenswertes Ungleichgewicht. Die dem Städtekollegium übergebenen offiziellen Gravamina, vom ravenburgischen Rumpf-Rat zusammengestellt, enthalten keinerlei religiöse Forderungen, sondern beziehen sich auf eine Moderation der Reichsmatrikel wegen der allgemeinen Verarmung der Stadt, die Beschlagnahmung des städtischen Kreditvermögens als Kriegsanlage, die Requirierung von Geschützen und Waffen durch den kaiserlichen General von Ossa 1632, die Belastung der Stadt mit Quartieren, Truppendurchzügen und Kontributionen durch die Reichsarmee und die Erzherzogin Claudia von Innsbruck als Inhaberin der Reichslandvogtei in Schwaben, Kriegszollaufschläge auf den Warenverkehr und die Beeinträchtigung des Ravensburger Handels; alles dies vermeintliche Verstöße gegen den Prager Frieden von 1635. ⁷¹ Vier Monate später hingegen verfasste die evangelische Bürgerschaft in Ravensburg einen eigenen Beschwerdekatalog ⁷², in dem es um praktisch nichts anderes als Religion, konkret um ihre konfessionelle Marginalisierung im Blick auf Religionsausübung und Stadtregiment ging. Von ehemals vier städtisch besoldeten Predigern amtierten nur noch zwei, für deren Unterhalt, neben allen Kriegslasten, allein die evangelische Bürgerschaft aufkommen müsse. Auch die Besoldung der evangelischen Schulmeister für die deutschen Jungen- und Mädchenschulen, des evangelischen Organisten und des Balgtreters sei eingestellt worden, während katholische Amtsträger wie der Syndikus, der Kanzleiverweser, der lateinische Schulmeister, der Spitalschreiber, der Waldbereiter und andere weiter bezahlt worden seien. Obwohl die der Stadt aufoktroierte karolinische Wahlordnung forderte, dass im Stadtregiment »zuvorderst die, so Catholischer Religion, und derselben am nechsten seyen, befördert werden sollen«, habe sich nach dem Augsburger Religionsfrieden ein paritätisches System städtischer Verwaltung etabliert. Nach 1632 aber seien die Evangelischen ganz aus dem kleinen, mehrmals wöchentlich tagenden ordentlichen Rat verdrängt worden; regiert werde die Stadt nur noch durch zwei katholische Bürgermeister und drei weitere Ratsherren, von denen nur einer evangelisch sei; der Syndikus verstärke die katholische Dominanz. Ehemals traditionell in evangelischer Hand liegende Ämter wie das des Stadtmanns und des

Kanzleiverwesers blieben entweder unbesetzt oder würden an stadtfremde Katholiken vergeben. Alle Pflugschaften und »andere einträgliche Ämter«, die aus Pfründen der Klöster, Kirchen, Heiligen-, Spital- und Seelhauspfründen besoldet würden, hätten »die Catholischen an sich gezogen« und die katholischen Bürgermeister dominierten ihre Besetzung. Nach dem Tod des letzten evangelischen Bürgermeisters sei zudem erheblicher Druck auf das evangelische Gottesdienstwesen ausgeübt worden: Neben der Einführung mehrerer neuer Heiligenfeste, die als Feiertag zu halten auch den Evangelischen abgenötigt werde, habe man auch mit der religiösen Umerziehung evangelisch getaufter Kinder begonnen, die

»entweder auß armuth vnd verlust ihrer Eltern, inn daß Spital vnd Kindßhauß kommen, oder, so sie ein guet vermögen haben, ihren Freüden (die solche gerne aufziehen vnd, bey ihrer Religion vnd Vermögen erhalten wollten) de facto entnommen, [...] allsobalden zue der catholischen Religion gezogen vnnnd angehalten [werden].«⁷³

Zudem würden die evangelischen Prediger im Spital und im Siechenhaus gehindert, Alte und Kranke aus der evangelischen Bürgerschaft zu besuchen, zu trösten und ihnen das Abendmahl zu reichen. Und nicht zuletzt verlangte die evangelische Gemeinde, dass ihr neues »Predighauß«, der nach der Rekonfessionalisierung der Karmeliterkirche ihnen überlassene Rappen, auf städtische Kosten hinreichend ausgebaut werde und die Stadt nicht nur die Kosten des Gottesdienstes (Brot, Kommunionwein, Licht), sondern auch ein Geläut und einen kleinen Glockenturm finanziere.⁷⁴ Das Manifest zeigt, wie unterschiedlich Katholische und Evangelische in Ravensburg in der Vorphase der westfälischen Friedensverhandlungen den Augsburger Religionsfrieden interpretierten und damit den Rechtsstatus der Ravensburger evangelischen Gemeinde bestimmten. Die Katholischen sahen einen bevorstehenden Friedensschluss durch keinerlei Religionsgravamina behindert und verlangten lediglich finanziellen und materiellen Ausgleich für die erlittenen Kriegslasten. Dass die Position der Evangelischen sich von einer faktischen, wenn auch juridisch nicht abgesicherten Quasi-Parität auf den Status von geduldeten »Confessionisten« minderen Rechts zurückentwickelt hatte, erschien ihnen nicht nur als bewahrenswerter Vorteil, sondern als offenkundig der reichsrechtlichen Lage entsprechend. Anders die Evangelischen. Sie äußerten offen die Sorge,

»daß dise guete alte Statt Rauenspurg, vnd derselben Evangelische Innwohner, vnd Liebe posterität, nicht gar vonn ihrer Religion und Glaubens exercitio verstossen und vertrieben werden« solle, »darumben dann Ihrentwegen, vffs allerfleissigst vnd innständigst, ja umb Gottes, und seiner Ehr und namens willen, gebetten vnd geflehet würdt.«⁷⁵

Die Erfüllung ihrer Forderungen betrachtete die evangelische Bürgerschaft als Restitution des »alten Religionfridens« und damit als Wiederherstellung eines Zustandes, der schon durch Augsburg 1555 angezielt worden sei. Dieser Forderungskatalog sollte, mit wenigen Änderungen, bis zum Westfälischen Friedensschluss von 1648 den Kern protestantischer Friedensvorstellungen ausmachen.

Dementsprechend musste es für die Evangelischen in Ravensburg wie ein Alarmsignal wirken, dass die katholische Ratsmajorität als Vertretung der Stadt bei den Verhandlungen

gen in Münster und Osnabrück den Augsburgischen Gesandten Johann von Leichselring durchsetzte. Er gehörte ohne Zweifel zu den katholischen Maximalisten auf dem Kongress und blieb bis über das Ende der Verhandlungen hinaus der festen Überzeugung, dass Ehre und Namen Gottes, auf die sich die Evangelischen beriefen, durch eine reichsstädtische Parität eher beeinträchtigt denn verteidigt würden. Konfessionelle Lage und politische Interessenvertretung in Augsburg und Ravensburg unterschieden sich nur wenig. Auch der Augsburger Rat war katholisch majorisiert; darum war Leichselring als »unbeugsamer Vertreter gegenreformatorischer Standpunkte« auch prädestiniert als Vertreter des Rates.⁷⁶ Weil sie weitere Benachteiligungen durch den ganz überwiegend katholischen Rat fürchteten, beargwöhnten die Evangelischen die Beauftragung Leichselrings als gegen ihre Religion und ihre Rechte gerichtet.

Im Rat kam es zur offenen Konfrontation, weil die auf Begehren der evangelischen Kirchenherren verlesene Vollmacht an die Stadt Augsburg und ihren Gesandten keine inhaltliche Instruktion für die Friedensverhandlungen enthielt. Auf die Frage, »ob solche Gewalt vnd Instruktion für: oder wider sye seye« und weil es »ihnen frembd vor[khome], daß bei disen gewaldt khain Instruktion vorhanden seyn solle, vnd nit bewüsst, worauf der Augspurgische Gewaldthaber zueschließen instruiert« sei, protestierten sie vorsorglich »im fahl Es wider ihr Religion sein sollte.«⁷⁷ Zwei Tage später wiederholten die evangelischen Kirchenherren ihre Forderung nach einer Abschrift der Instruktion. Den katholisch majorisierten Rat befremdete dieses Drängen offenkundig. Er betonte, »Mann wolle aber verhoffen, beederseits solchem vertrauen vnd gueter correspondenz gewesen zue sain, daß sich khain thail dessen zuebeschweren noch zuebeclagen habe.«⁷⁸

Die Evangelischen vermochten dieser Interpretation der Situation nicht mehr zuzustimmen. Sie protestierten erneut für den Fall, dass »in der Instruktion etwas wider ihr Religion, vnd dessen friden, vnd gemainen Weesen begriffen« sei.⁷⁹ Erst eine Woche später, als die Evangelischen erneut »ain Versicherung: und Gewißhait, auch an ihrem freyen Exercitio Religionis, vnd waß derselben anhängig« verlangten, versicherte sie der Rat erneut in »guetem Vertrauen« und garantierte darüber hinaus,

»daß in Religionsachen der Statt Rauenspurg, vnd dessen Abgeordneten, Inhalt newlich abgelesenen Gewaldts vnd Schreiben, weder öffentlich noch haimblich gewaldt aufgetragen, sondern allein Inhalts Kayl: Ausschreibens, waß zur erlangung des allgemainen fridens dienlich vnd verständig sein mochte, zuehandlen. Die Stabilier: vnd confirmierung der Kirchen, mögen sye solches bei der Röm: Kayl: Mayt: aller unterthänigst anbringen: [...]«⁸⁰

Man kann diesen Bescheid nicht anders interpretieren, als dass die katholische Ratsmajorität der festen Überzeugung war, Religionsfragen sollten auf dem Westfälischen Friedenskongress schlechterdings keine Rolle spielen. Sie betrachtete die Verhandlungen als Anknüpfung an Regensburg 1640/41 und legte daher ihre rein politisch-fiskalischen Gravamina zu Grunde. Sie blieb daher bei jener Interpretation der Ravensburger Konfessionsverhältnisse (und damit implizit des Augsburger Religionsfriedens), die schon ihre Verhandlungsposition in Regensburg bestimmt hatte. Aufgrund ihrer in den letzten Kriegsjahren gewonnenen vorteilhaften Position betrachtete sie es als legitim, auf dem Friedenskongress nur reichspolitische Entschädigungsfragen zu klären, Kon-

fessionsprobleme aber auszuklammern und der Religionspolitik des Kaisers zu überantworten. Dementsprechend war es für die katholischen Ratsmitglieder konsequent, und sie handelten aus ihrer Perspektive guten Gewissens, wenn sie den Evangelischen gegenüber beteuerten, irgendeine Geheiminstruktion in Religionsachen gebe es nicht. Aus katholischer Perspektive war dies im Hinblick auf die reichsrechtlichen Grundlagen eines möglichen Friedensschlusses nicht unaufrichtig; daher hatten Bürgermeister und Rat von Ravensburg dem Augsburger Gesandten Johann von Leichselring im November 1645 lediglich mitgeteilt:

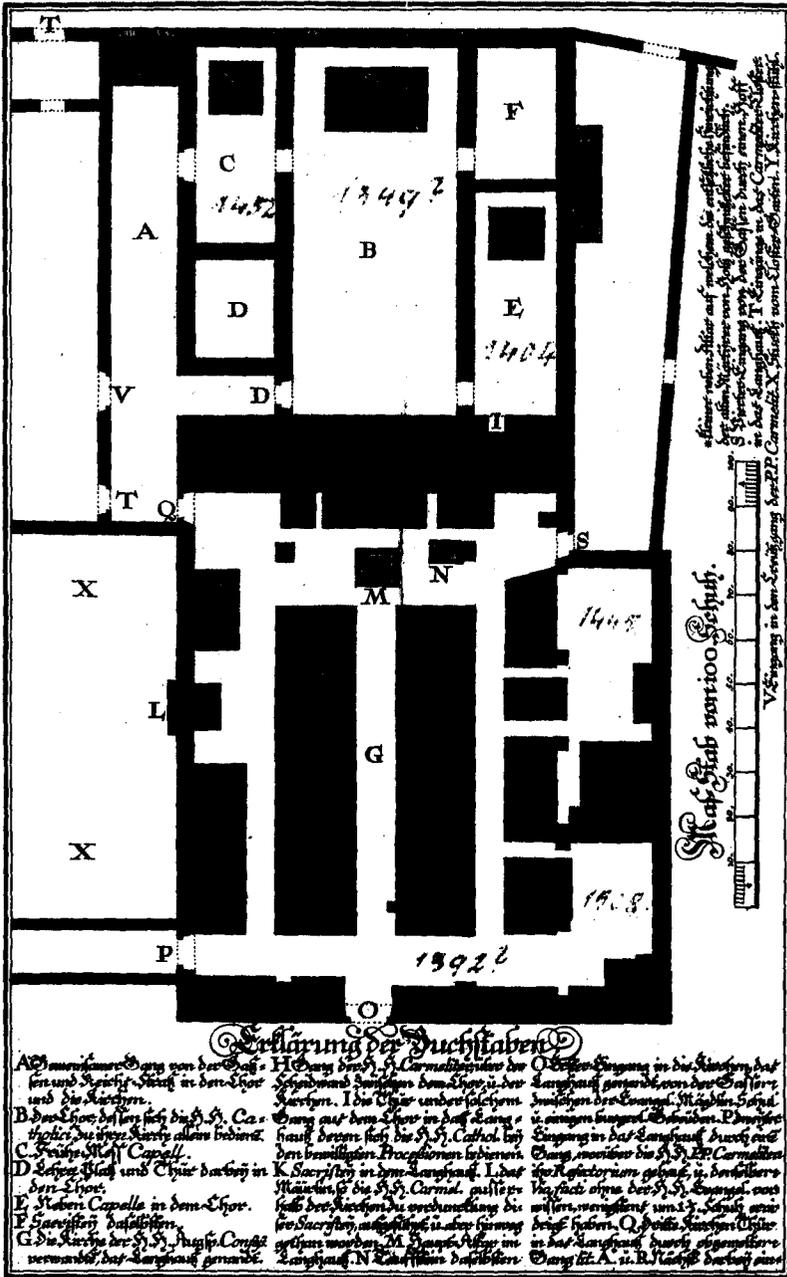
»Vnd wir ganz nicht zweiflen, ain löbl: Magistrat der Statt Augspurg werde Vnseren Hochgeehrten Herrn mit solcher genugsamen, sowohl dem allgemeinen: alß particular Weeßen diennlichen vnd nottürftigen Instruction versehen vnd abgefertiget haben, daß Es vnnserseits khaine weiteren absönderlichen Instruction vonnöthen [...]«⁸¹

Damit hatten die katholischen Ravensburger ihre politischen und religionspolitischen Maximen äußerst klar formuliert, waren den Evangelischen gegenüber nicht wortbrüchig geworden und hatten gleichzeitig dem Augsburger Gesandten ihre Interpretation der reichsrechtlichen Lage verdeutlicht. Die protestantischen Gravamina blieben daher, in Augsburg wie in Ravensburg, ohne bevollmächtigte politische Vertretung. Denn offiziell kümmerte sich um die Belange der Augsburger Protestanten Dr. Zacharias Stenglin, ein kompromissbereiter und wenig durchsichtiger »Realpolitiker«.⁸² Darum wurde auch für Ravensburg, wie bereits für Augsburg und Lindau, Valentin Heider der eigentlich ausschlaggebende Interessenvertreter. Diese Nebenlinie städtischer Friedensdiplomatie, stets angefochten von den katholischen Ratsmehrheiten, schuf entgegen der kaiserlichen Instruktion eine Konstellation, in der nicht die Reichsstände, unter ihnen die Reichsstädte, für ihre Vertretung sorgten, sondern die jeweiligen Religionsparteien innerhalb der Reichsstädte separate Politik betrieben. Es war der Positionswandel der katholischen Vormächte, der dieser Strategie zum Erfolg verhalf. Weil sowohl der Kaiser als auch Bayern angesichts der äußerst bedrängten militärischen Lage zunehmend einen Verständigungsfrieden anstrebten, setzten sich je länger je mehr die paritätischen, konfessionsirenenischen Positionen gegen die katholisch-gegenreformatorischen Maximalforderungen durch.

Die Verhärtung der Positionen – der Forderung nach einer Rekatholisierung der Reichsstädte mit bloßer Duldung der Evangelischen auf der einen und einer sich abzeichnenden Parität auf der anderen Seite – spiegeln die Gesandtschaftsberichte. Leichselring teilte am 9. März 1646 mit:

»Es gehet in p.¹⁰ gravaminum alleß sehr eilfertig vnd gefährlich daher, ist ein sehr hoche nott dz ich alhie vnnd der Cathol: deputation beizuewohnen hab. Der Chur bayr: Herr Krebs hat in pleno wegen der Reichs Stätt votiert, dz es wegen der Rats besatzungen vnd anderer Ämpter in dem Standt verbleiben solle, wie es Anno 1552 zuer Zeit deß Pasßauisch Vertrags gewesen, hingegen hab ich mich auf die Carolinisch wahl ordnung, vertrag vnnd decisiones Cæsaræas bezogen [...]«⁸³

Als der Rat im Spätsommer 1646 Informationen an Leichselring sandte, hatte sich die Entfremdung gegenüber den »Confessionisten« unübersehbar vertieft. Er sprach den



Erklärung der Buchstaben

A Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
B Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
C Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
D Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
E Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
F Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
G Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
H Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
I Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
J Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
K Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
L Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
M Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
N Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
O Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
P Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
Q Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
R Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.
S Die Kirche der H. S. Catharina in der Stadt.

Ein von der evangelischen Kirchengemeinde zum Druck in Auftrag gegebener Grundriss der Karmeliterkirche zeigt, wie schwierig sich die Zugangs- und Nutzungsverhältnisse in der als Klosterkirche mit Konventbau konzipierten Anlage für die beiden Konfessionen gestalteten. Als Beispiel sei der Schnittpunkt zwischen der Sakristei der evangelischen Kirchengemeinde (K) und dem Garten der Karmeliter (X) zu nennen. Unter dem Buchstaben L verbirgt sich »das Mäurlin, so die H. H. Carmeliten ausserhalb der Kirchen zu Verduncklung dieser Sacristey aufgeführt, und aber hinweg gethan worden.«

Ravensburger Protestanten ihre Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession und damit ihre reichsrechtliche Stellung ab, weil sie

»sich zwar der augspurgischen Confession zusein berümben, aber dauon weither besonders aber alhier darumben abgewichen seindt, in deme Sye A^o 1613 3 Sacramenta gehabt, dauon aber lauth Jhreß jezigen A^o 1636 getruckhten Catechismi eines verlohren haben, vnd allerhandt gefehrliche Newerungen halber, in gefahr stehen, auch die überige zwey zuverliehren [...]«

Darum sollten sie auch für die Kriegszeit keine Einkommensrückstände mehr geltend machen dürfen, weil die städtischen Stiftungsgüter schon zur Besoldung der katholischen Amtsträger nicht ausreichten.⁸⁴

Die begriffliche Unterscheidung zwischen rechtmäßig Berufenen und Stiefkindern verdeutlicht, wie konsequent mittlerweile auch die katholische Ratspolitik in Ravensburg konfessionsparitätische Vorstellungen verabschiedet hatte.

Weit vorsichtiger agierten die Protestanten, denen offenkundig bewusst war, dass für sie in Hinblick auf den Verfassungs- und Religionsfrieden wesentlich mehr auf dem Spiel stand als für die Katholischen. In einem Schreiben an Valentin Heider differenzierte Gregor Senner, einer der engagiertesten evangelischen Kirchenherren in Ravensburg, die Position der Protestanten in der Stadt. Einerseits hielten sie an den Beschwerdepunkten fest, die sie schon auf dem Regensburger Reichstag einzubringen versucht hatten. Andererseits aber betonten sie, das bisher gute Klima zwischen den Konfessionen nicht aufs Spiel setzen zu wollen und sich von diesen wechselseitigen Erfahrungen am ehesten eine Bereitschaft der Katholiken zu friedensstiftenden Konzessionen erhoffen zu können.⁸⁵

Der Schwerpunkt evangelischer Erwartungen lag beim Zugeständnis einer freien Religionsausübung in einer eigenen, angemessen ausgebauten Kirche mit öffentlich bestellten und besoldeten Predigern, unter hier noch formuliertem dauerhaftem Verzicht auf das Langhaus der Karmeliterkirche,

»zu welchem abwechsel wir vns dann desto williger verstehen wurden, weilen die Kays: Herrn Commissarii selbstn diese Translation als zum friden vnd einigkeit dienstlich achtend, auff diese newe Kirchen vns verweisen.«⁸⁶

Weiterhin erwies sich die politische Parität als Kernpunkt ihrer Forderungen, weil die karolinische Wahlordnung nicht nur »vrsach viler inconvenientien« geworden sei, sondern nach Rechtsauffassung der Evangelischen auch »durch den hernach gevolgten Religions friden tacitu cassirt und aufgehbt« worden sei, insofern müsse auch der münsterische Frieden eine solche Kassation ausdrücklich bestätigen und zur Gleichstellung in Rat und städtischen Ämtern führen.⁸⁷

Damit formulierten die Evangelischen sowohl Erwartungen an die Verhandlungsergebnisse als auch Prinzipien städtischer Friedens- und Einigkeitswahrung, die mit der Stimmung unter den Katholischen und ihren Verhandlungszielen in keiner Weise mehr übereinstimmten. Dementsprechend schockiert zeigten sich Leichselring und die katholische Ratspartei in Ravensburg über die im Frühjahr 1647 im Zuge der Normaljahrsregelung sich abzeichnende Konfessionsparität in den Reichsstädten Augsburg, Dinkelsbühl, Biberach, Ravensburg und Kaufbeuren. »Mit hoch betrüb-

tem, ganz bestürztem gemüth vnd Herzen« übermittelte Leichselring den entscheidenden Passus der Friedensverträge, der nach der Zustimmung des kaiserlichen Gesandten von Trautmannsdorff trotz verbleibender Widerstände und Restprobleme zu einem mit Gewissheit vorhersehbaren Bestandteil des Friedensinstrumentes werden musste:

»Civitates Augusta vindelicorum, Dünckelspüla, Rauenspurgum et Biberacum retineant bona, iura, et Exercitium religionis dicti anni scilicet prima Januarii anni 1624 dieique sed ratione dignitatum senatoriarum, aliorumque numerum publicorum sit inter vtrique religioni addictos æqualitas idemque numerus.«

»Ich clage es Gott im Himmel, vnd allen Cathol: Christen«, kommentierte Leichselring diese Entscheidung kaiserlicher Politik. Aber seine Hoffnung, »es werde (auser Oesterreich) khein Cathol: Standt [sich] hierzue verstehen«⁸⁸, trog ihn.

Das Münsterisch-Osnabrückische Friedensinstrument (Instrumentum Pacis Osnabrugense = IPO) konnte nach allen vorangegangenen Auseinandersetzungen zur innerstädtischen Befriedung wenig beitragen. Indem es den Forderungen der Evangelischen entsprach, den Augsburger Religionsfrieden im Sinne einer vollen reichsrechtlichen Parität zu interpretieren, negierte es dessen katholische Interpretation. In einem sensiblen Schreiben (wohl) Johann Morells an den evangelischen Stadtammann und Vorsitzenden der evangelischen Kirchenherren Johann Koleffel drückte sich die Sorge aus,

»daß, durch einführung besagter parität, den Catholischen darumben eine vngleichheit aufgebürdet wird, weilen die Evang. BURGERSCHAFT an der anzahl vil stärker alß sie, v. ihnen deshalb vberlegen sei. Sollte nun etwan einer oder der ander Evang. Burger gegen einen Cathol. Mitburger sich einicher betrohlicher rede, truzes oder hochmuts merken lassen, dörrfte es bald inn Westphalen mit großem fuhrlohn v. verkehrung gebracht, hoch exaggeriert v. zu außbringung einer Limitation oder beschneidung der parität eyferig gebraucht werden. Sintemalen man auf der gegenseiten nicht feyert, sondern alle gelegenheiten fleißig beobachtet, ja vom Zaun herab reisset v. mit Haaren hinzuziehet.«⁸⁹

Auch wenn sich diese Befürchtungen nicht bewahrheiten sollten, sind sie doch ein genaues Psychogramm des städtischen Religionsstreites, der sich unter den Bedingungen steten äußerlichen Drucks und massiver Schädigung der gesamten Bürgerschaft, in einem Klima wechselseitiger Verdächtigung und in dem angespannten Bewusstsein, dass die Ergebnisse des Westfälischen Friedenskongresses die Lebensbedingungen beider Konfessionen auf lange Dauer festschreiben würden, entwickelt hatte. Morells Analyse innerstädtischer Religionspsychologie und allgegenwärtigen Misstrauens, teils gar Hasses wirft einen bezeichnenden Schatten auf die Verhandlungen, die der evangelischen und katholischen Partei in Ravensburg bezüglich der Umsetzung des IPO wechselseitig zugemutet werden sollten.

Wer die Haltung der Katholischen in dieser Frage überheblich und intolerant findet, sollte sie zumindest in ihrem historischen Kontext betrachten. Den Katholiken stand eine seit den 1520er Jahren sich vollziehende städtische Reformationsgeschichte vor Augen, die sie offenkundig mit banger Besorgnis erfüllte. Der Schriftwechsel zwischen

den katholischen Parteien in Augsburg und Ravensburg vom April 1648 macht offenkundig, dass sich hinter den massiven Protesten gegen die Parität eine ebenso massive Angst um den eigenen Bestand in der städtischen Gesellschaft verbarg. Der österreichische Gesandte Volmar galt Leichselring als »dieses abscheuliche Monstrum« mit »höchstvnbillichen procedurn«, welches »reluctantibus et contradicentibus omnibus alijs Catholicorum votis«⁹⁰ mit den Schweden und Protestanten für eine volle Parität der fünf Reichsstädte gestimmt habe.

Als am 27. Oktober 1648 die kreisausschreibenden Fürsten des Schwäbischen Kreises den münsterischen Friedensschluss als unterschrieben und ratifiziert veröffentlichten, erwarteten, ja verordneten sie öffentliche Feiern,

»einfolgentlich der Lengst desiderierte fridenn geschlossen, sonderen auch Sontages darauf denn 2.^{ten} eiusdem mit allen behörig solenniter publiciert, vnnd den gantzen tag durch von der Burgerschafft sowohl als Soldatesca in Kürchen vnndt auf der Strassen alle fridennszeichen gebenn worden, Dem Allerhöchsten ist billich vor diese verlihene sonderbare hohe genaden immerwehrennder Dannckh zuesagen.«⁹¹

Den Ravensburgern freilich blieb, von ihrer ruinierten Stadt abgesehen – ein Los, das sie mit anderen Städten teilten –, wenig Grund zum Feiern. Denn die Durchführung des Friedens setzte zweierlei voraus: bedeutende Satisfaktionszahlungen an die Schweden, zu denen die ausgeplünderte Stadt kaum in der Lage war, und die Aushandlung eines lokalen Friedensinstrumentes, welches die generellen Vereinbarungen des IPO auf kommunaler Ebene umsetzte. Dieser Umsetzungsprozess bis zum Lindauer Rezess und weit darüber hinaus produzierte innerstädtisch mehr Streit als Frieden. Auch in diese Verhandlungen gingen evangelische und katholische Stadtbürger mit unterschiedlichen Einstellungen. Während die Evangelischen in banger Hoffnung und voller Misstrauen die Ergebnisse des Westfälischen Friedenskongresses für das religiöse und politische Leben ihrer Gemeinde in Ravensburg zu retten versuchten, schickten sich die Katholiken widerwillig in Unvermeidliches: Mit den Augsburgern waren sich die katholischen Ratsmitglieder in Ravensburg einig:

»Was man endlich mit gewalt oder de facto zue unbillichen Sachen angehalten wirdt, deme man zubegegnen zu schwach, mueß es dem Lieben Gott beuohlen, vnd dem jenigen, so nit zu hindern, der gang gelassen werden, aber darein zu consentiren, was wider daß gewissen laufft, will vnñß in alleweg bedenckhlich fallen. [...]«⁹²

In einem Gratulationsschreiben an den Augsburger Gesandten von Leichselring machten die Ravensburger Katholiken kein Hehl aus ihrer negativen Bewertung des Friedens, nahmen ihren Gesandten aber von aller Verantwortung aus und belobigten vor allem »seine in Pacis tractatum pro bono rei Catholicæ vornemblich aber deren 5 Stätten vermischter Religion, angewandte mühe, vleiß, vnd arbeit.«⁹³

Auch die Evangelischen, nachdem die Konfessionsparität einmal errungen war, waren auf dem Weg der städtischen Verhandlungen alles andere als kompromissbereit. Jakob Heider, ein Verwandter Valentin Heiders, unterstützte sie bei der Formulierung ihrer Restitutionsforderungen. Er riet im Blick auf die Karmeliterkirche und die Fortexistenz des Kapuzi-

nerklosters zu Kompromissbereitschaft, um auf diesem Wege die Garantie eines eigenständigen evangelischen Kirchenwesens und einer vollen politischen Parität zu erlangen. Die Evangelischen haben sich daran im Grunde nicht gehalten. Dass der Lindauer Rezess vom 4. Juni 1649⁹⁴ nicht nur eine volle politische Parität herbeiführte, sondern ihnen auch wieder das Langhaus der Karmeliterkirche zuerkannte und nach langen Kämpfen nicht nur die Auflösung des Kapuzinerordens in Ravensburg, sondern gar den Abriss ihres vor wenigen Jahren erst errichteten kleinen Klosters durchsetzte (was dann der Ravensburger Rezess von 1660 rückgängig machen sollte), zeigt, wie symbol- und wahrheitsgeladen auch die evangelische Friedenspolitik war, nachdem sie mit dem IPO im Rücken einen reichspolitisch unanfechtbaren Standpunkt gewonnen hatte.⁹⁵ Johann Morells Brief an Valentin Heider spiegelt viel Unversöhnlichkeit, und der Konfessionskampf erscheint als Teil einer Auseinandersetzung kosmischen Ausmaßes zwischen Gott und dem Teufel:

»Die Cappuciner sagen, seyen mit guettem willen der Burgerschafft eingelassen worden: welches zwar keins wegs wahr, sondern sie haben durch eine gedoppelte Kay: Commission, sowol die Cathol: alß Evang: erst ad 29 May ao 1624 mit gewalt zur bewilligung genöttigt, darauf ist das Closter erst ao. 1627 außgebawen worden. [...] Obschon der Laidige Sattan sehr geschäfttig ist, so haben wie doch den Lieben Gott, vnd seinen lieben getrewen werkhezügen höchlich zu danken, der Er in dem gemainen fridenschluß, sein kräfttliche beförderung, vnd sein Ja vnd Amen sprechen thut.«⁹⁶

Auch im Rahmen des Freundschaftsbriefes wurden die Verhandlungen um den Lindauer Rezess geradezu heilsgeschichtlich-providentiell in eine Geschichte des Protestantismus seit Luther eingeordnet:

»Der liebe fridefürst, vnd herzog zu Bethlehem, Jesus Christus: Wolle die im abgeloffnen sechzehnhunderdten vnd achtvndvierzigsten Jar, angefangene fridengnad, in angehenden, sechzehnhundten, vnd neüvndvierzigsten fortsetzen, bekräftigen, vnd in ihr völlige würkung gehen lassen. Vor hundert iahren, als mann, nach vnsers Herren geburt zehlte 1548 iar, ist die leidige Interreligio, das Interim genant, den Reichständen aufgetrungen worden: iezo, kehrt Gott, der gerechte Richter, das spiel vmb, vnd gibt den Evangelischen Ständen, wider ihr widerwertigen, in geistlichem, vnd politischem wesen, solchen raum, vnd freiheit, dergleichen sie, sint der Zeit Lutheri, niemals gehabt hat. Das ist vom Herrn geschehen, vnd ist ein wunder, für vnser augen.«⁹⁷

Wie in Psalm 72 von Christus als dem himmlischen Salomo die Rede sei, unter dem Gerechtigkeit und Friede blühten »bis das der Mond nimmer sei«⁹⁸, so solle beides über die Augsburger Konfessionsverwandten und ihre politischen und geistlichen Herren kommen.⁹⁹ Diese Haltungen zeigen, wie intensiv der Frieden ersehnt und die Unterdrückung, gar der Untergang des eigenen Bekenntnisses gefürchtet worden war. Gleichzeitig aber war es diese Haltung, die den Frieden nur aus den eigenen Wahrheitsansprüchen heraus, als Tat Gottes im Sinne seiner »wahren« Verehrer, erklären und behandeln konnten. Heinz Schilling hat die »vorsäkulare Qualität sowohl des Politischen als auch des Religiösen« zum »Kern der Problemlage« im Zeitalter der Konfessionskriege erklärt¹⁰⁰; und Ravensburg darf auch noch nach dem Kriegsende als klares Beispiel dieser Konstellation gelten. Dementsprechend war es unmöglich, den Frieden als Kompromiss zu verstehen; nur als Sieg (oder im katholischen Fall: als Niederlage) war er zu deuten und in konfessionell

durchprägte Geschichtsbilder einzufügen.¹⁰¹ Das erklärt, warum der Friedensschluss selbst dann, als er nach schweren lokalen Auseinandersetzungen in kommunale Vergleiche und Rezesse übersetzt war, nicht eigentlich befriedend wirken und vor allem keine religiöse Toleranz erzeugen konnte. Was für das IPO im Ganzen gilt, gilt auch für seine stadtgeschichtliche Rezeption: Rechtstheoretisch waren die »volle Legitimität und Parität« beider Konfessionen mit den Mitteln der Zeit kaum zu begründen; auch und gerade hier handelte es sich um einen vorwiegend politisch-pragmatischen Friedensschluss, während die religiöse Wahrheitsfrage, auf unabsehbare Ferne in der Schwebelage gehalten, bewusst ausgeklammert wurde. Weil es für eine konfessionsneutrale, die religiöse Wahrheitsfrage suspendierende Friedenslösung weder eine philosophische Begrifflichkeit noch eine politisch-juristische Theorie noch gar eine theologische Rechtfertigung in den Konfessionskirchen gab und geben konnte, wurde der Westfälische Friede auf die zeitlich allerdings unabsehbare Wiedervereinigung der Konfessionen hin abgeschlossen. Auf der lokalen Ebene freilich – anders als in den großen, nun konfessionell auf das Normaljahr festgeschriebenen Territorien – waren die Berührungspunkte zwischen den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Eigenprägungen der Protestanten und Katholiken, die trotz aller wechselseitigen Herabsetzungen und Scharmützel miteinander leben lernen mussten, auf eine geradezu hautnahe Weise alltäglich.

Fazit

In diesem Band geht es – im Kontext eines Jubiläumsjahres – um die Wirkungen eines vor 450 Jahren geschlossenen Konfessionsfriedens. Auch die Ravensburger Stadtgeschichte zeigt die tiefe Ambivalenz dieses Augsburger Vertrages. Seine Interpretation war im Grunde schon strittig, als die Unterschriften und das Siegelwachs unter dem Dokument noch nicht trocken waren. Diese Streitigkeiten ließen sich dissimulieren, so lange das Friedensinteresse im Reich größer war als die Kriegslust und so lange die Ständekämpfe im Reich die religiöse Friedenssehnsucht nicht dominant überlagerten. Letzten Endes hat der Westfälische Friede den Augsburger Religionsfrieden erstens bestätigt, zweitens aber in wesentlichen Momenten präzisiert. Der Krieg, der als Symptom der »Krise der Religionsverfassung des Reiches« begonnen hatte, wurde beendet durch das Normaljahr als »das krude weltliche Ergebnis allen inbrünstigen wie brutalen Ringens um die christliche Wahrheit und Einheit in Kirche und Reich, das vor vier Generationen um Ablass und Buße, Sakrament und Glaube, Schrift und Tradition begonnen hatte«; diese »Säkularisierung« der Reichsverfassung war gleichzeitig die einzige Antwort, die auf »die ganze Schwere der Rechtsnot der Zeit« gegeben werden konnte.¹⁰² Das Reichskirchenrecht von 1648 war weder durch protestantische Theologie zu begründen noch vom katholischen Corpus Iuris Canonici her akzeptabel.¹⁰³ Die Bereitschaft, in dieser ernsten Gewissensfrage gegen die konfessionellen Normen zu entscheiden, entsprang keiner Gleichgültigkeit und keinem säkular-aufgeklärten toleranten Politikdenken, sondern der blanken Not, dem Zwang einen Ausweg zu finden und einer Wirklichkeit, die nicht mehr auf den Begriff zu bringen war. Dies hatte stadtdenkmälermäßig enorme Konsequenzen. Der Dreißigjährige Krieg, der auf religionspolitischer Ebene im Grunde nichts anderes war als ein erbittert-auszehrender

Kampf um die Interpretationshoheit des Augsburger Religionsfriedens, war von beiden Parteien, zunächst von den Evangelischen, dann von den Katholischen, für die Stärkung ihrer Position im Stadtregiment genutzt worden. Während der Kriegszeit hatten davon die Katholiken stärker profitiert als die Protestanten, weil sich im südwestdeutschen Raum ein dauerhafter schwedischer Einfluss gegen die kaiserliche Präsenz nicht durchsetzen konnte. Der endliche Frieden, der für den kommunalen Kontext in Ravensburg den ein Jahrhundert vorher geschlossenen Augsburger Frieden als volle Parität und nicht als interimistisch geduldete Religionstoleranz interpretierte, wurde von den beiden Konfessionsparteien eher erlitten als errungen, wenn auch aus jeweils unterschiedlichen Beweggründen. Zum einen sahen sich letzten Endes beide Konfessionsparteien in ihren Wahrheits- und Rechtsansprüchen enttäuscht, zum anderen zeigen die endlosen Rechtsauseinandersetzungen um die Durchführung des IPO bis zum Ende des 17. Jahrhunderts und darüber hinaus, dass Rechtsfrieden noch keineswegs eine Befriedung des Alltags herbeiführte.¹⁰⁴ Kein Anlass also für rundum positive Bilanzen: Der zukünftigen Forschung ist es aufgegeben herauszufinden, wie unter diesen tendenziell negativen Strukturbedingungen dennoch Formen eines pragmatischen, möglicherweise sogar in der Tat friedlichen Zusammenlebens der Ravensburger Bürgerschaft gefunden werden konnten.

Die historische Rekonstruktion solcher Findungsprozesse ist nicht ohne aktuelle Relevanz. Die kulturellen und religionskulturellen Brüche einer post-industriellen und post-modernen Gesellschaft, deren Wertesystem unter einer schwindenden Kohäsionskraft leidet, entstehen im Grunde unter ganz vergleichbaren Bedingungen. 450 Jahre nach dem Augsburger Religionsfrieden konkurrieren in vergleichbarer Schärfe Wert- und Geltungsansprüche. Die moderne Gesellschaft ist herausgefordert, dass sich eine vergleichbar gewalttätige Austragung solcher Normenkonflikte und Wahrheitsbehauptungen nicht wiederholt.

Anmerkungen

- 1 Die hier in ersten Ansätzen verschriftlichten Forschungen zu Krieg und Religion in Ravensburg 1618–1648 werden unternommen im Kontext des Tübinger SFB »Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit«.
- 2 Zum Augsburger Religionsfrieden vgl. Gottward, Axel: *Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 148)*, Münster 2004; Hoffmann, Carl A./Johanns, Markus u.a. (Hg.): *Als Frieden möglich war – 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Katalog*, Augsburg 2005; 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* (Colloquia Augustana, Bd. 13), Berlin 2000, 43–60. Ders.: *Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung. Überlegungen zur Entstehung der Toleranz in der frühen Neuzeit*, in: Heinz Duchhardt (Hg.): *Der Westfälische Friede. Diplomatie, politische Zäsur, kulturelles Umfeld, Rezeptionsgeschichte*, München 1998, 115–140. Wüst, Wolfgang: *Die Pax Augustana als Verfassungsmodell: Anspruch und Wirklichkeit*, in: Burkhardt/Haberer (Hg.), *Friedensfest (wie Anm. 2)*, S. 72–100. Als Grundlage vgl. den Beitrag von Anton Schindling in diesem Band.
- 3 *Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555*, hg. von Karl Brandt, Göttingen 1927, S. 8.
- 4 Vgl. Kingdom, Robert M.: *Der internationale Calvinismus und der Dreißigjährige Krieg*, in:

- Klaus Bußmann, Heinz Schilling (Hg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa, Textband 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, München 1998, 229–235.
- 5 Vgl. Burkhardt, Johannes: Der Dreißigjährige Krieg (Neue Historische Bibliothek), Frankfurt/M. 1992. Bußmann/Schilling (Hg.), 1648 (wie Anm. 4). Schmidt, Georg: Der Dreißigjährige Krieg (C.H. Beck Wissen), München 1999. Schormann, Gerhard: Der Dreißigjährige Krieg, Göttingen 1993.
- 6 Vgl. Dreher, Alfons: Geschichte der Reichsstadt Ravensburg und ihrer Landschaft von den Anfängen bis zur Mediatisierung 1802, Bd. 1, Weißenhorn 1972, S. 382–388 und passim.
- 7 Vgl. ebd., S. 418–445.
- 8 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 758f.
- 9 Zu den Hyrus von Homburg vgl. ebd., Bd. 2, S. 560 und passim.
- 10 Jüngste Zusammenfassung: Hamm, Berndt: Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, S. 15–140.
- 11 Ebd.
- 12 Vgl. Holzem, Andreas: Religiöse Semantik und Kirchenkrise im »konfessionellen Bürgerkrieg«. Die Reichsstadt Rottweil im Dreißigjährigen Krieg, in: Horst Carl, Hans-Henning Kortüm, Dieter Langewiesche, Friedrich Lenger (Hg.), Kriegsniederlagen. Erfahrungen und Erinnerungen, Berlin 2004, S. 233–256. Ders.: »... zum seufzen und wainen also bewegt worden«: Maria im Krieg – das Beispiel Rottweil, 1618 – 1648, in: Franz Brendle, Anton Schindling (Hg.), Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa, Münster 2005 [im Druck].
- 13 Eine seltene Ausnahme: StA Ravensburg, Ratsprotokoll (RPr) 10./20.3.1634, fol. 292r. Die Datumsabweichung bzw. doppelte Datumsnennung ist eine Folge des Kalenderstreits, nachdem Papst Gregor XIII. 1582 die Fehlentwicklung des Julianischen Kalenders durch die Streichung von 10 Kalendertagen korrigiert hatte. Die Protestanten betrachteten den berichtigen Kalender als »papistisch« und daher unannehmbar. In ihren Territorien wurde er erst 1700 eingeführt.
- 14 Vgl. Schulze, Augsburg (wie Anm. 2), S. 53–60.
- 15 »Statuta der heyligen Reichs Statt Rauens-purg«: Ratsmandat »Das Keiner dem Andern In Religionssachen Stumpfieren oder Verachten Soll«, 22.3.1555; StA Ravensburg, Bü 378a/3, 33f. Zusammenstellung der Statuten lt. Repertorium nicht vor 1615, die vorliegende Handschrift ca. 1730 entstanden.
- 16 Vgl. Gotthard, Religionsfrieden (wie Anm. 2), S. 256f. Wüst, Wolfgang: Die Pax Augustana als Verfassungsmodell: Anspruch und Wirklichkeit, in: Burkhardt/Haberer (Hg.), Friedensfest (wie Anm. 2), 72–100.
- 17 »Statuta der heyligen Reichs Statt Rauens-purg«: Ratsmandat vom 17.5.1585; StA Ravensburg, Bü 378a/3, S. 34f.
- 18 »Statuta der heyligen Reichs Statt Rauens-purg«: Ratsmandate vom 5.6.1609 und 10.5.1610; ebd., S. 35ff.
- 19 Schulze, Augsburg (wie Anm. 2), S. 53.
- 20 Eid der Bürgermeister, der Ratspersonen und des Stadtammanns, ca. 1600; StA Ravensburg, Bü 378b/2.
- 21 Bestellungen von Stadtärzten, Wundärzten und Barbieren; StA Ravensburg, Bü 378c/12.
- 22 Bürgerrechtsbuch; StA Ravensburg, Bü 383a/6. Ravensburger Bürgereid, ca. 1640; StA Ravensburg, Bü 383a/8.
- 23 Bestallung des Johann Willings als Prediger in Ravensburg, 1552; StA Ravensburg, Bü 485c/1, Nr. 2. Vgl. weitere gleich lautende Bestellungen der Folgezeit; ebd. Nrn. 3 und 5.
- 24 Magister Johannes Rouchius an Georg Stoll, ca. 1620; StA Ravensburg, Bü 486a/7. Das eingesandte Predigtmanuskript findet sich leider nicht bei den Akten.
- 25 Gotthard, Religionsfrieden (wie Anm. 2), S. 254, vgl. zur Problematik der bikonfessionellen Städte insgesamt S. 252–264.
- 26 Vgl. etwa StA Ravensburg, RPr 25.9.1617, fol. 527; 6.11.1617, fol. 532; 22.5.1626, fol. 159r.
- 27 Vgl. StA Ravensburg, RPr 7.8.1626, fol. 165r.
- 28 D.i. das im Rahmen der Sterbesakramente als »Wegzehrung« gereichte eucharistische Brot; die Polemik besagt also, die von den Katholiken vollzogene Totenliturgie bleibe vor Gott ohne Wirkung.
- 29 StA Ravensburg, RPr 18.7.1628, fol. 210r.
- 30 Vgl. etwa die Ratsprotokolle im Zusammenhang der Ankunft und Einquartierung großer schwedischer Truppenteile zwischen Samstag, 22. und Dienstag, 25.12.1646 bis zum Mittwoch, 3./13.3.1647: »Seindt nach Abzug der Schwedischen Soldaten, die Anwesendte H: des Raths vnd Gerichts wider das erste mahl vf das Rathhauß zuesamen khomen, vnd daß gantz ruinierte Statt [unleserlich ...] wider vfzurichten, ainen anfang gemacht.«

- 31 Vgl. Dreher, Ravensburg (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 625–628.
- 32 Auszug aus der Wahlordnung Karls V. für Ravensburg vom 7. 10. 1551; StA Ravensburg, Bü 221b/1, Nr. 236.
- 33 Kaiser Ferdinand II. an Ravensburg, 28. 3. 1624; StA Ravensburg, Bü 141b/4.
- 34 Vgl. Frisch, Michael: Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (Ius ecclesiasticum, Bd. 44), Tübingen 1993. Gottard, Religionsfrieden (wie Anm.), S. 472–479.
- 35 Zum Karmeliterorden in Ravensburg und zur Entstehung des Simultaneums vgl. Dreher, Ravensburg (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 756ff.
- 36 Kaiser Ferdinand II. an Kaiserliche Kommission: Landkomtur zu Altschhausen und Dr. Eberhard von Miltenburg bezüglich der Karmeliter zu Ravensburg, 23. 3. 1628 (Kopie); StA Ravensburg, Bü 486c/1, Nr. 1.
- 37 Ebd.
- 38 Copia Mundtlichen Fürtrags der Evangelischen Burgerschaft zu Rauenspurg Kleinern Ausschusses. Gegen den Herren Burgermeistern daselbst beschehen, den 24. May a^o [1]628; StA Ravensburg, Bü 486c/1, Nr. 6.
- 39 Katholische Bürgermeister von Ravensburg an Kaiser Ferdinand II., 16. 5. 1629; StA Ravensburg, Bü 486c/1, Nr. 14.
- 40 Dr. Eberhard von Miltenburg an Kaiser Ferdinand II., 30. 6. 1628; StA Ravensburg, Bü 486c/1, Nr. 7.
- 41 D.i. den Eid auf den Kaiser.
- 42 Relation an Kaiser Ferdinand II. (Kopie), 30. 6. 1628; StA Ravensburg, Bü 486c/1, Nr. 7.
- 43 Ebd.
- 44 Ebd.
- 45 Ebd.
- 46 Ebd.
- 47 Jacob Jenisch, ev. Kirchenherr in Memmingen, an ev. Gemeinde in Ravensburg (?), 4. 3. 1630; StA Ravensburg, Bü 486c/1, Nr. 18.
- 48 Ebd.
- 49 Vgl. Buschmann, Nikolaus/Carl, Horst: Zugänge zur Erfahrungsgeschichte des Krieges: Forschung, Theorie, Fragestellung, in: Dies.'n (Hg.), Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg (Krieg in der Geschichte, Bd. 9), Paderborn – München – Wien – Zürich 2001, S. 11–26.
- 50 Johann Morell an Dr. Valentin Heider, 22. 12. 1646/1. 1. 1647; StA Ravensburg, Bü 221b/2, Nr. 258.
- 51 Dies.'n, 5./15. 5. 1646; ebd., Nr. 250.
- 52 Dies.'n, 13./23. 1. 1646; ebd., Nr. 241.
- 53 Dies.'n, 20./30. 1. 1646; ebd., Nr. 242.
- 54 Dies.'n, 27. 1./6. 2. 1646; ebd., Nr. 243.
- 55 Dies.'n, 5./15. 5. 1646; ebd., Nr. 250.
- 56 Jer 15, 11. 13: »Der Herr sprach: Wahrlich, ich erlöse dich, daß es dir wohl ergehe. Wahrlich, ich stehe dir bei zur Zeit des Unheils und zur Zeit der Not. [...] Deine Reichtümer und deine Schätze will ich zum Raube geben ohne Entgelt, um all deiner Sünden willen in all deinen Grenzen.«
- 57 Johann Morell an Dr. Valentin Heider, 27. 1./6. 2. 1646; StA Ravensburg, Bü 221b/2, Nr. 243.
- 58 Dies.'n, 20./30. 1. 1646; ebd., Nr. 242.
- 59 Dies.'n, 5./15. 5. 1646; ebd., Nr. 250.
- 60 Vgl. zur Debatte über die Typologie des Dreißigjährigen Krieges zwischen Ständekampf, Religions- und Staatenbildungskrieg: Burkhardt, Johannes: Die Friedlosigkeit der frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Bellizität Europas, in: Zeitschrift für historische Forschung 24 (1997), S. 509–574. Ders.: »Ist noch ein Ort, dahin der Krieg nicht kommen sey?«. Katastrophenerfahrungen und Kriegsstrategien auf dem deutschen Kriegsschauplatz, in: Horst Lademacher, Simon Groenveld (Hg.), Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568 – 1648, Münster u. a. 1998, S. 3–19. Schilling, Heinz: Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: Bußmann/Schilling (Hg.), 1648 (wie Anm. 4), S. 13–22. Aus der Perspektive der Erfahrungsgeschichte und im Blick auf städtische Religiosität vgl. Holzem, Maria im Krieg (wie Anm. 12).
- 61 Bürgermeister und Rat zu Kempten an Ravensburg, 26. 2. 1633; StA Ravensburg, Bü 242c/9.
- 62 Auszug einer Mitteilung des Augsburger Gesandten Johann von Leichselring, 9. 3. 1646; StA Ravensburg, Bü 220a/1, Nr. 109.
- 63 Johann Koeffel, Stadtmann, Ludwig von Bunckhoven und Ulrich Haydenhofer an Dr. Valentin Heider in Osnabrück anlässlich der Parität für Ravensburg, 5./15. 4. 1647; StA Ravensburg, Bü 220c/1, Nr. 168.

- 64 Dr. Valentin Heider an Ulrich Haydenhofer, 2./12. 9. 1647; StA Ravensburg, ebd., Nr. 184.
- 65 Vgl. Dreher, Ravensburg (wie Anm. 6), Bd. 2, 560ff. und passim.
- 66 Vgl. StA Ravensburg, Bü 469a/2, 469b/5, 469b/9.
- 67 Albrecht Stammeler, Ulm, an Bürgermeister und Rat von Ravensburg, 11.12.1646; StA Ravensburg, Bü 497b/3, Nr. 2.
- 68 Vgl. StA Ravensburg, RPr 23.3.1635, fol. 316r; 25.5.1635, fol. 322r; 30.7.1635, fol. 327v; 3.8.1635, fol. 327v; 3.9.1635, fol. 330r; 10.9.1635, fol. 330r; 17.9.1635, fol. 331r und passim. Zu allgemeinen Kriegsfolgenabschätzungen vgl. Schormann, Krieg (wie Anm. 5), S. 112–120. Mohrmann, Ruth-E.: Alltag in Krieg und Frieden, in: Bußmann/Schilling (Hg.), 1648 (wie Anm. 4), 319–327. Für die Umgebung Ravensburgs: Hippel, Wolfgang von: Eine südwestdeutsche Region zwischen Krieg und Frieden – die wirtschaftlichen Kriegsfolgen im Herzogtum Württemberg, in: Bußmann/Schilling (Hg.), 1648 (wie Anm. 4), S. 329–336.
- 69 Wichtigste neue Publikationen – neben der Literatur zum Dreißigjährigen Krieg selbst: Duchhardt (Hg.), Der Westfälische Friede (wie Anm. 2). Bußmann/Schilling (Hg.), 1648 (wie Anm. 4). Wolfrum, Edgar: Krieg und Frieden in der Neuzeit. Vom Westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg (Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2003, 33–37 (v. a. Deutungen).
- 70 Kaiser Ferdinand III. an Ravensburg, 29.8.1645; StA Ravensburg, Bü 141c/6.
- 71 Gravamina der Hl. Röm. Reichsstadt Ravensburg, 17. 11. 1640; StA Ravensburg, Bü 216/3 Nr. 2. Zum Prager Frieden vgl. Schmidt, Krieg (wie Anm. 5), S. 58–62.
- 72 Beschwerden der evangelischen Bürgerschaft zu Ravensburg, 1.4.1641; StA Ravensburg, Bü 216a/3 Nr. 5.
- 73 Ebd.
- 74 Ebd.
- 75 Ebd.
- 76 Vgl. Roeck, Bernd: Als wollt die Welt schier brechen. Eine Stadt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, München 1991, 312. Ders.: Das Augsburger Konfessionsproblem als Herausforderung und seine Lösung, in: Burkhardt/Haberer (Hg.), Friedensfest (wie Anm. 2), 61–71.
- 77 StA Ravensburg, RPr 22.1.1646, 86f.; vgl. zu den Vorgängen weiter Dr. Valentin Heider an den Württembergischen Vizekanzler Andreas Burckhardt, 4.3.1645; StA Ravensburg, Bü 218b/2, Nr. 9. Evangelische Kirchenpfleger Ravensburgs an Dr. Valentin Heider, 16./26.8.1645; ebd. Nr. 26.
- 78 StA Ravensburg, RPr 24.1.1646, 88f.
- 79 Ebd.
- 80 StA Ravensburg, RPr 29.1.1646, 96f.
- 81 Bürgermeister und Rat von Ravensburg an Johann von Leichselring, 27.10.1645; StA Ravensburg, Bü 218c/2, Nr. 37.
- 82 Roeck, Als wollt die Welt schier brechen (wie Anm. 76), 312.
- 83 Auszug aus einer Mitteilung des Augsburger Gesandten Johann von Leichselring, 9.3.1646; StA Ravensburg, Bü 219b/2, Nr. 109, 3f.
- 84 Bürgermeister und Rat von Ravensburg an Johann von Leichselring, 26.8.1646; StA Ravensburg, Bü 220b/2, Nr. 154.
- 85 Gregor Senner an Valentin Heider, 8.12.1646; StA Ravensburg, Bü 220b/2, Nr. 163.
- 86 Ebd.
- 87 Ebd.
- 88 Alle Zitate: Auszug aus den Mitteilungen des Augsburger Gesandten Johann von Leichselring, 23.4.1647; StA Ravensburg, Bü 220c/1, Nr. 172.
- 89 Johann Morell (?) an Johann Kohleffel, 28.3.1648; StA Ravensburg, Bü 221a/1, Nr. 198.
- 90 Alle Zitate: Augsburg an Ravensburg, mit Akten, 9.4.1648; StA Ravensburg, Bü 221a/1, Nr. 203.
- 91 Schreiben der ausschreibenden Fürsten des Schwäbischen Kreises an Ravensburg, 27.10.1648; StA Ravensburg, Bü 506a, Nr. 1. Zu den Friedensfeiern vgl. Roeck, Bernd: Die Feier des Friedens, in: Duchhardt (Hg.), Der Westfälische Friede (wie Anm. 2), 633–659. Burkhardt/Haberer (Hg.), Friedensfest (wie Anm. 2).
- 92 Pfleger und Geheime Räte in Augsburg an katholische Ratsmitglieder in Ravensburg, 15.11.1648; StA Ravensburg, Bü 506, Nr. 5.
- 93 Gratulationsschreiben der katholischen Bürgermeister und Ratsverwandten von Ravensburg an den Augsburger Gesandten Johann von Leichselring, 14.12.1648; StA Ravensburg, Bü 506a, Nr. 9.
- 94 Vgl. Dreher, Ravensburg (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 628–632.

- 95 Zu den konfessionellen Einzelregelungen, die sich strikt am im IPO festgesetzten Normaljahrsdatum 1. Januar 1624 orientierten, vgl. ebd., S. 629ff. Hier nur die wichtigsten Vereinbarungen: volle Parität des Rates und der städtischen Ämter, keine Quotierung der Religionszugehörigkeit bei Neuaufnahmen in das Bürgerrecht, gleicher Zugang beider Religionsteile zum städtischen Archiv, Restitution des Langhauses der Karmeliterkirche an die Protestanten und detaillierte Regelungen zur Kirchennutzung, städtische Besoldung der Geistlichen und Prediger nach dem Stand von 1624 aus den Stiftungseinkünften, Regulierung des evangelischen und katholischen Schulwesens und der Lehrer- und Organistenbesoldung, völlige Verfügungsfreiheit beider Konfessionen in Religions- und Schulfragen durch Beratung in getrennten Ratsgruppen, Parität bei der Aufnahme ins Spital, Seel-, Siechen- und Bruderhaus, Unabhängigkeit protestantische Feiertage im Anschluss an den Augsburger Konfessionsvergleich von 1624.
- 96 Johann Morell an Dr. Valentin Heider, 6./16.3.1649; StA Ravensburg, Bü 792a, Nr. 186.
- 97 Jacob Jelin an Johann Morell, 1./11.1.1649; StA Ravensburg, Bü 792b, Nr. 213.
- 98 Vgl. Ps 72,7: »Die Gerechtigkeit blühe auf in seinen Tagen, und großer Friede bis der Mond nicht mehr da ist.«
- 99 Jacob Jelin an Johann Morell, 1./11.1.1649; StA Ravensburg, Bü 792b, Nr. 213.
- 100 Heinz Schilling, *Der Westfälische Friede und das neuzeitliche Profil Europas*, in: Duchhardt (Hg.), *Der Westfälische Friede* (wie Anm. 2), S. 1–32.
- 101 Zu den Konsequenzen dieses Unterschieds für die Fest- und Erinnerungskultur vgl. Heinz Duchhardt, *Westfälischer Friede und konfessionelle Erinnerungskultur*, in: Burkhardt/Haberer (Hg.), *Friedensfest* (wie Anm. 2), S. 27–30.
- 102 Vgl. Heckel, Martin: *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* (*Deutsche Geschichte*, Bd. 5), Göttingen 1983/²2001, S. 200. Ders.: *Die Krise der Religionsverfassung des Reiches und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges*, in: Konrad Repgen (Hg.), *Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven* (*Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien*, Bd. 8), München 1988, S. 107–131; 123. Weber, Wolfgang E. J.: *Staatsräson und konfessionelle Toleranz. Bemerkungen zum Beitrag des politischen Denkens zur Friedensstiftung 1648*, in: Burkhardt/Haberer (Hg.), *Friedensfest* (wie Anm. 2), S. 165–205.
- 103 Vgl. Repgen, Konrad: *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen* (*Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft*, NF, Bd. 81), Paderborn 1998. Gotthard, *Religionsfrieden* (wie Anm. 2), 579–586. Norbert Brieskorn, Markus Riedenaier (Hg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der frühen Neuzeit I* (*Theologie und Frieden*, Bd. 19), Stuttgart 2000.
- 104 Ähnlich argumentiert Gotthard, *Religionsfrieden* (wie Anm. 2), S. 568–578. Optimistischer die Darstellung bei Warmbrunn, Paul: *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983.