

Für die Kirche Gottes und die Posterität – Kursachsen und das Friedensmedium eines Normaljahres auf dem Frankfurter Kompositionstag 1631

RALF-PETER FUCHS

Der folgende Aufsatz beruht auf Forschungen des Teilprojekts C 8 'Normaljahre, Kalendernorm. Verarbeitung konfessioneller Pluralisierung im Alltag' unter der Leitung Winfried Schulzes. Die Veröffentlichung eines Buchs zum Thema „Ein 'Medium' zum Frieden. Normaljahre und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges“ ist in Vorbereitung.

1.

Auch der führende Theologe im lutherischen Territorium war um das Urteil der Nachwelt höchst besorgt. Damit man ihm in der Zukunft keine Vermessenheit unterstelle, solle der Kurfürst den Rat weiterer gelehrter Theologen zu diesen schwierigen Fragen einholen. Viel lieber wäre er einer Entscheidung enthoben.¹

So leitete Matthias Hoë von Hoënegg, Hofprediger des sächsischen Kurfürsten Johann Georg I. am 30. Januar 1634 das von ihm angeforderte Gutachten ein, in dem er seine Gedanken zu einem Frieden mit dem Kaiser und der katholischen Liga unterbreitete. Gegenstand waren u.a. Verhandlungen über ein Stichjahr, das die im Verlauf des Kriegs bewirkten Besitzverschiebungen im Reich zugunsten der Katholiken wieder rückgängig machen sollte. Vorrangiges Ziel war es, das kaiserliche Restitutionsedikt von 1629 dadurch zu Fall zu bringen. Zu diesem Zweck war man auf kursächsischer Seite dazu bereit, den Katholiken im Reich jenen Besitzstand zu garantieren, den sie für das Jahr 1612 nachweisen konnten.² Mit diesem Zugeständnis verbunden war die Erwartung, dass die Protestanten ihre während des Kriegs verloren gegangenen Güter und Rechte zurückerhielten. Auch sollten die protestantischen Besitztümer über dieses 'Medium' zum Frieden langfristig gesichert werden.

Mit dem Jahr 1612, das Kursachsen in die Verhandlungen zum Prager Frieden einbrachte, wurde von protestantischer Seite bereits ein drittes Angebot für ein Normaljahr gemacht, das einen Status Quo der kriegsrischen Unordnung beseitigen und zu einem Zustand der Konfessionspluralität in friedlicher Koexistenz hin-

führen sollte. Zum Maßstab einer solchen Ordnung sollte die Vergangenheit gemacht werden. 1612 war das Todesjahr Kaiser Rudolfs II. und verwies auf dessen Regierungszeit, wobei diese, zweifellos in starker Verklärung und nicht ohne Hintergedanken,³ als eine Ära des Friedens und Vertrauens unter den katholischen und protestantischen Ständen dargestellt wurde. Es sollte sich noch zeigen, dass die kaiserlichen Unterhändler sich in gar keiner Weise davon überzeugen ließen, gerade diese Zeit als Basis für einen tragfähigen Frieden anzusehen. Immerhin waren sie nun jedoch, anders als zuvor, dazu bereit, sich auf einen Diskurs über Zeiten und Jahreszahlen einzulassen, in dem das Reich, der Frieden und kaiserliche bzw. fürstliche Ehre und Verantwortung als gemeinsame Grundwerte beschworen wurden.⁴

Es sollte noch sehr lange dauern, bis der Konflikt der Religionsparteien im Reich über ein kirchliches Normaljahr beigelegt werden und damit ein bedeutender Beitrag zur Beendigung des Dreißigjährigen Kriegs geleistet werden konnte. Die Verhandlungen, die zum Prager Frieden von 1635 führten, sollten diesen Erfolg immerhin nicht unwesentlich vorbereiten, als dieses Konfliktlösungsmuster ein erstes Mal intensiv im Rahmen eines rechtlich-moralischen Diskurses unter Vertretern aus beiden Lagern erörtert wurde. Dass die Vertreter Kursachsens sich besonders für ein Normaljahr einsetzten, war insofern wenig erstaunlich, als Kurfürst Johann Georg schon 1631 für ein solches 'Medium' plädiert hatte. Auf dem Frankfurter Kompositionstag war es ihm und seinen Räten darum gegangen, die übrigen protestantischen Reichsstände darauf einzuschwören.

Die Beratungen zu Frankfurt sollen im Folgenden genauer belichtet werden. Als ein gescheitertes Unternehmen ist der Kompositionstag bislang nur marginal oder gar als „nichtsagende Episode“⁵ in der Forschung abgehandelt worden.⁶ Vor allem die internen Diskussionen unter den Vertretern der dort versammelten protestantischen Reichsstände sind jedoch hinsichtlich der Entwicklung der Idee, ein Normaljahr zum Gegenstand von Friedensverhandlungen zu machen, von besonderem Interesse. Sie belegen massive Bedenken aus konfessionellen Gründen, machen aber zugleich deutlich, dass die Gesandten und ihre Auftraggeber, ähnlich wie

1. „[...] der ich vill, vill lieber uberhoben, als dergleichen theilhaftig zu sein, von herzen wünsche.“ Bierther 1997, 2. Teil, Nr. 183 (Gutachten Hoës), 403–409, hier 403.
2. Die 'Dresdner Punkte', die auf kursächsisch-kurbrandenburgische Gespräche zurückgingen und auf die sich Hoë in seinem Gutachten bezog, sind ediert in Knapp 1902, 52–55.

3. Kursachsen hatte sich unter kurbrandenburgischem Einfluss auf diesen Vorschlag verlegt. Eine möglichst weitgehende Restitution protestantischer Besitztümer und Rechte war damit beabsichtigt worden. An der Frage einer damit verbundenen Restitution der Religionsfreiheit in Böhmen sollte sich heftiger Widerstand von kaiserlicher Seite entzünden. Siehe Bierther 1997, 2. Teil, 1013.
4. Zum letztlich ausgehandelten Normaltag, dem 12. November 1627, siehe Frisch 2001.
5. Gindely 1882, 204.
6. Ritter [1908] 1962, 497, 506; Dickmann 1998, 60 f.; ausführlicher Bireley 1975, 146 ff., insbes. 161–165, und ders. 1981, 151–168, insbes. 167 f., wo allerdings der Forschungsschwerpunkt auf den katholischen Ständen bzw. der kaiserlichen Politik liegt. Am ausführlichsten Gebauer 1899, 187 ff., dessen Ausführungen jedoch wegen ihrer borussischen Ausrichtung zum großen Teil als parteilich und veraltet betrachtet werden müssen.

Hoë von Hoënegg, im Bewusstsein agierten, dass keine Gewissheit darüber zu erlangen war, welche Beschlüsse sich einmal als die richtigen, den 'wahren' Glauben förderlichen erweisen würden. Der Pro-und-Kontra-Dialog legt beachtliche Interpretationsspielräume innerhalb des Protestantismus offen, die hier im Einzelnen dargelegt werden sollen. Darüber hinaus soll gezeigt werden, welche Argumente letztlich zur Entscheidung führten. In diesem Kontext wird auch auf die Frage einzugehen sein, inwieweit die Entscheidung für ein Normaljahr, die sich letztlich im Westfälischen Frieden von 1648 niederschlug, durch säkulare Momente geprägt war.

2.

Kurfürst Johann Georg und seine Räte zu Dresden machten sich bereits 1630, auf dem Regensburger Kurfürstentag, mit der Forderung bemerkbar, den Vorkriegszustand wiederherzustellen,¹ um Frieden im Reich zu schaffen. De facto traten auf diesem Konvent allerdings nicht die Gesandten Kursachsens, sondern des Territoriums Hessen-Darmstadt als Sprecher für den Protestantismus auf,² allen voran der Deputierte Anton Wolff von Todenwarth, der den katholischen Kurfürsten einen Punktekatalog für einen Ausgleich unter den Religionsparteien präsentierte. Innerhalb dieser 'Hessischen Punkte' bildete das Jahr 1555 als Jahr des Augsburger Religionsfriedens die zentrale Normaljahrsposition. Kursachsen verhielt sich zu diesem Zeitpunkt, nachdem die eigene politische Rolle im Reich durch das Restitutionsedikt von 1629 erschüttert worden war, dagegen noch eher zurückhaltend. Die langjährig verfolgte Politik Dresdens, die auf Kaisertreue und Verständigungsbereitschaft gegenüber den Katholiken gesetzt hatte, erschien vielen protestantischen Ständen als gescheitert.³ Die Botschaften, die Johann Georg aus der Ferne an Kaiser und Katholiken während des Kurfürstenkonvents aussandte, waren vor diesem Hintergrund nun kühl und distanziert. Angesichts der zu Regensburg eingehenden Nachrichten über den beginnenden Feldzug des schwedischen

Königs Gustav Adolf wuchs auf katholischer Seite der Argwohn, dass Kursachsen an einer Verschwörung gegen Kaiser und Liga teilhatte und sich den militärischen Aktionen anschließen könnte.⁴



Abbildung 1

Johann Georg I., Kurfürst von Sachsen (1585–1656), in: *Theatrum Europaeum* (1670). Bd. III. Frankfurt a.M.: Balbazar Christoph Wusten, 471.

Das kursächsische Schicksal, häufiger auf katholischer wie protestantischer Seite in den Verdacht der Unaufrichtigkeit zu geraten, hing mit der eigenen Positionierung zwischen den Lagern zusammen. Zwar verstand sich Kursachsen durchaus als Mitglied der protestantischen Partei, die sich auf den Reichstagen formiert hatte, nicht zuletzt hinsichtlich des Streits um die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens. Johann Georg I. bekannte sich in seiner Eigenschaft als Kurfürst jedoch auch vorbehaltlos zum Reich und hatte vor dem Erlass des Restitutionsedikts stets demonstrativ gute Beziehungen zu dessen Oberhaupt gepflegt.⁵ Bekanntlich war Kursachsen 1620 sogar militärisch an die Seite des Kaisers getreten, um den 'Böhmischen Unruhen' ein Ende zu setzen.⁶ Der ka-

tholische Glaube der Reichsoberhäupter und deren Einbindung in das Lager der Kontrahenten war für einen lutherischen Fürsten, der eine bedeutende Stellung innerhalb des Protestantismus beanspruchte, nicht unproblematisch, in der Vergangenheit aber bereits des Öfteren als Chance genutzt worden, um besondere Spielräume auszuloten. Ein Blick auf die Geschichte des eigenen albertinischen Herrscherhauses brachte die Vorteile klar zutage: Bereits mit dem Erwerb der Kurwürde hatte sich die Verbindung von Reichs- und Kaisertreue bezahlt gemacht.⁷ Man hatte daher weiterhin versucht, sich die konfessionspluralen Verhältnisse im Reich, genauer: das Erfordernis einer friedlichen Koexistenz von Katholizismus und Protestantismus, zunutze zu machen. In diesem Rahmen waren Johann Georg und seine Räte immer wieder bestrebt gewesen, sich als 'Brückenbauer', als Verständigungs- und Friedenspolitiker, auf der historischen Bühne in Szene zu setzen.⁸

1. „[...] alles in Religion und Prophan-Sachen in den Stand zu stellen / wie es vor dem Böhmischen Krieg gewesen.“ Lundorf 1668, 73.
2. Wolff präsentierte diese allerdings als „privat-Vorschläge“. Siehe die Edition in Albrecht 1964, 680–685.
3. Siehe hierzu auch den undatierten Bericht Wolffs. StA Darmstadt, E1 C 26/8, fol. 240.

4. Hierzu der Bericht Wolffs vom 14. August 1630: StA Darmstadt E1 C 26/8, fol. 208 ff.
5. Siehe hierzu Gotthard 1993 und ders. 2004.
6. Zu diesem Entschluss siehe Müller 1997, insbes. 302.
7. Hierzu ebd., 13.
8. In der historischen Forschungsliteratur, insbesondere borusischer Prägung, ist diese Haltung sehr negativ bewertet worden. Siehe stellvertretend Gebauer 1899.

Dass die katholischen Kurfürsten und Kaiser Ferdinand II. nach ihren militärischen Erfolgen die Gelegenheit ergriffen hatten, den Protestantismus im Reich über das Restitutionsedikt empfindlich zu schwächen, hatte jedoch eine neue Situation geschaffen. Gerade den kompromissbereiten protestantischen Kräften musste die einseitige Entscheidung der langjährigen Streitfrage um die Kirchengüter im katholischen Sinne,¹ die auf eine Rückgabe des nach dem Passauer Vertrag (1552) säkularisierten Kirchenguts hinauslief, als ein gravierender Vertrauensbruch erscheinen. Die bereits vor 1629 betriebene Enteignung protestantischer Stände auf der Basis der katholischen Auslegung des Augsburger Religionsfriedens löste Ängste aus, dass der katholische Triumph am Ende sogar auf eine vollständige Abschaffung der Konfessionspluralität hinauslaufen würde. Es mangelte seitdem auf protestantischer Seite durchgehend und in entscheidendem Maße an Systemvertrauen.²

Auf dem Leipziger Konvent, auf dem sich die protestantischen Stände im Februar 1631 versammelten, um ihr Verhalten aufeinander abzustimmen und über eine eigene Defensionsverfassung zu beraten,³ kam diese Furcht offen zum Ausdruck. Das Restitutionsedikt wurde als ein kapitaler Missbrauch der kaiserlichen Autorität bezeichnet. Unter dem Namen des Reichsoberhauptes werde versucht, die 'wahre' christliche Religion und 'teutsche libertät' aufzuheben.⁴ Nichtsdestoweniger plädierten die kursächsischen Vertreter dafür, Wege des gütlichen Ausgleichs zu suchen.⁵ Erneut wurde über eine Wiederherstellung der Zustände vor dem Krieg nachgedacht. In den Reihen eines die Frankfurter Friedensverhandlungen vorbereitenden Deputationsrates wurde eingeräumt, dass eine solche Maßnahme grundsätzlich als ein provisorisches, mittelfristiges „Vergleichungs-Mittel“⁶ betrachtet werden könne, das langwierige Verhandlungen über Details ersparen konnte. Die Skepsis überwog jedoch in diesem Gutachten.

1. Hierzu vor allem Frisch 1993.
 2. Zum Begriff des Systemvertrauens siehe Luhmann 2000, 60 ff.
 3. Hierzu Ritter [1908] 1962, 480 ff.
 4. SächHStAdresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8096/3, Leipziger Konvent, fol. 3.
 5. SächHStAdresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8097/1, Leipziger Konvent, fol. 53 (Protokoll der dritten Session vom 15. Februar 1631).

Recht überzeugt davon, dass der Zeitpunkt für Friedensverhandlungen gekommen war, waren die protestantischen Stände mehrheitlich ohnehin nicht. Die überwiegende Zahl der protestantischen Vertreter sprach

sich für eine bewaffnete Zurwehrsetzung gegen die in den protestantischen Territorien befindlichen kaiserlichen und ligitischen Truppen aus und führte einen entsprechenden Beschluss herbei.⁷ Auch war man sich in der Ablehnung der 'Hessischen Punkte' weitgehend einig. Insbesondere die Gesandten des calvinistischen brandenburgischen Kurfürsten Georg Wilhelm attackierten diese Friedensinitiative als Gefährdung und Unterhöhnung des Augsburger Religionsfriedens, da Hessen-Darmstadt den Katholiken eine Restitution der mittelbaren Kirchengüter nach dem Stichjahr 1555 zugestehen wollte.⁸ Allerdings waren sie bereit einzuräumen, dass ein friedliches Zusammenleben mit den Katholiken grundsätzlich möglich sei. Niemand wolle leugnen, dass sich die ersten Unruhen in Böhmen erhoben hätten.⁹

Daß man aber auch, als in anno 1620 die Schlacht vor Praag geschehen, gaar leichtlich hinwiderumb zu einem friede im Reich hette gelangen können, daran sey woll kein zweiffell.

3.

Das Treffen katholischer und protestantischer Stände zu Frankfurt, das auf dem Regensburger Kurfürstentag vereinbart worden war, um eine gütliche Einigung zu erzielen, stand nach der Entscheidung des Leipziger Konvents für militärischen Widerstand unter einem ungünstigen Stern. Dennoch wurde das 'Medium' anlässlich des Kompositionstages vom sächsischen Kurfürsten und seinen Räten präzisiert und konkretisiert. Den Gesandten, unter ihnen dem Präsident des kur-

6. SächHStAdresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8097/4, Leipziger Konvent, fol. 528 (Der Deputierten Bedenken über Vergleichungsmittel). Zum Deputationsrat, der diese Bedenken formulierte und zum Zustandekommen des Gutachtens siehe Gebauer 1899, 159 ff.
 7. Ritter [1908] 1962, 481; Gebauer 1899, 168 f.
 8. SächHStAdresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8097/1, Leipziger Konvent, fol. 69 ff. (Protokoll des kurbrandenburgischen Votums vom 22. Februar 1631).
 9. Das folgende Zitat: ebd., fol. 146 (Protokoll des kurbrandenburgischen Votums vom 22. Februar 1631).



Abbildung 2
 Georg Wilhelm, Kurfürst von Brandenburg (1595–1640), in: *Theatrum Europaeum* (1648). Bd. IV. Frankfurt a.M.: Matthaeus Merian, 162.

sächsischen Oberkonsistoriums Friedrich Metzsch zu Reichenbach, wurde am 6. August 1631¹ in Johann Georgs Namen aufgetragen, einen Ausgleich mit den Katholiken auf der Basis des Stichjahrs 1620 anzustreben. Ziel sollte es sein, den Protestanten ausnahmslos alles dasjenige als Besitz zusprechen zu lassen, „was sie anno 1620 innehabt, beseßen, genoßen undt gebraucht und folgende zeiten durch postulationen oder sonsten erlangt“² hatten. Im Gegenzug solle man den Katholiken das ihrige auf der gleichen Grundlage für die Ewigkeit zugestehen.³

Worauf gründete dieses ‘Medium’, das später, lediglich numerisch verändert, mit dem Begriff *annus decretorius* bzw. *annus normalis* bezeichnet werden sollte?⁴ In der kurbrandenburgischen Kanzlei führte man es, wie die dortigen Gesandteninstruktionen ausweisen, auf das aus dem römischen Privatrecht hergeleitete *uti-possidetis*-Prinzip⁵ zurück, welches Besitztümer, um die rechtlich gestritten wurde, für die Dauer des Prozesses als unantastbar erklärte. Dagegen war in den kursächsischen Korrespondenzen davon nicht die Rede. Der häufigere darin gegebene Hinweis darauf, dass das ‘Medium’ eigentlich gar nichts Neues sei, sondern bereits mehrfach in der Reichsgeschichte zur Sprache gekommen sei,⁶ dürfte jedoch auch hier auf eine Ableitung hindeuten: So wurde die *uti-possidetis*-Regel etwa während der Bemühungen um eine *compositio* der Religionsparteien unter Kaiser Matthias in protestantischen Reihen diskutiert.⁷ Damals war angeregt worden, den Konflikt über eine beidseitige Zusicherung und ‘Einfrierung’ des gegenwärtigen Besitzstandes zu bereinigen. Allerdings wich das von Kursachsen nun vorgeschlagene ‘Medium’ dahingehend vom *uti-possidetis*-Prinzip ab, als letzteres eigentlich auf provisorische Lösungen abzielte und eben nicht für die ‘Ewigkeit’ gedacht war.⁸

1. Am 27. Juli nach julianischem Kalender. Die in den Akten vorkommenden Datumsangaben werden hier durchgängig im neuen Stil wiedergegeben.
2. SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 80 (Instruktion Kursachsens für die Gesandten).
3. „[...] undt daß dargegen sodann hinwiederumb uff dieser seiten den Catholischen gnugsame zusage gethan würde, ihnen hinfüro nicht den wenigsten eintrag zu thun, sondern auch bey den ihrigen sie hinwieder allerdings sicher, ruhig undt friedlich in ewigkeit bleiben zu laßen.“ SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 80 f. (Instruktion Kursachsens für die Gesandten).
4. Siehe etwa Hildebrandus 1705, Hoffmannus 1750 und Kraus 1758.
5. „[...] oder aber die streitigkeiten vor itzo zue vergleichen, und solches entweder überhaupt: das es blooß auf den weg wieder gestellet werde, wie es etwa anno 1620 gewesen, und hinfuro ewiglich dabey bleibe und heiße: *uti possidetis, ita possideatis*.“ GehStA Berlin, I. Rep., 12 (Kaiserwahlen, Kollegialtage, Friedens- und Allianztraktate), 81b, 1 (Frankfurter Kompositionstag 1631), fol. 20.
6. „Wer in den reichshändeln bekandt, wirdt sich leicht erinnern, wie oft es wohl ehe in vorschlagk gewesen.“ SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 80 f. (Kurfürstliches Schreiben an die Gesandten vom 29. September 1631).
7. Siehe den Bericht der nürnbergischen Abgesandten Ernst Haller, Wolf Löffelholz und Dr. Wolf Burckhard über ihre Unterredung mit den Vertretern der Reichsstadt Ulm zu Nördlingen, in: Chroust 1909, 158–165, hier 161.

Darüber hinaus ergab sich ein weiterer Unterschied daraus, dass die Formel *uti-possidetis, ita-possideatis* immer auf einen Besitzzustand der Gegenwart bezogen war,⁹ während das kursächsische ‘Medium’ auf eine Wiederherstellung der Vergangenheit hinauslief. Zwei rechtlich konträre Modelle, *uti-possidetis* und *restitutio*, flossen hier ineinander.

Neben einer engeren rechtlichen bzw. juristischen Bedeutung des ‘Mediums’ lässt sich eine allgemeinere ausmachen, der eine historische und moralische Reflexion über die Ursachen und den Verlauf des kriegerischen Konflikts, den es zu beenden galt, zugrunde lag. Kein beliebiges Datum wurde hier eingeführt, sondern das Jahr 1620, mit dem offensichtlich einige Reichsstände den eigentlichen Beginn des Kriegs verbanden. Auffälligerweise waren die Anfänge der ‘Böhmischen Unruhen’ ausgeklammert worden. Dies könnte darauf hindeuten, dass der sächsische Kurfürst als langjähriger Konkurrent des pfälzischen Kurfürsten im protestantischen Lager eine Restitution der Kurpfalz vermeiden wollte. Allerdings gab er zu erkennen, dass er nicht unbedingt auf das Stichdatum fixiert war.¹⁰ Für Verhandlungen über das Normaljahr und eine genauere Erörterung seiner Folgen war Dresden grundsätzlich offen.

Dass in den Diskussionen über das ‘Medium’ mehrfach die Mühlhausener Konferenz von 1620 erwähnt wurde, auf der Kursachsen sich zum militärischen Verbündeten von Kaiser und Liga gemacht hatte, legt wiederum nahe, dass der Kurfürst und seine Räte durchaus ein besonderes Interesse daran hatten, ein Stichjahr 1620 zu vertreten. Sie behaupteten, dass sie sich bereits anlässlich der Mühlhausener Gespräche in protestantischen Reihen für das ‘Medium’ eingesetzt, dabei jedoch keine Unterstützung gefunden hätten.¹¹ Eine protestantische Verweigerungshaltung gegenüber ihrem Vorschlag, der offensichtlich eine *uti-possidetis*-Regelung beinhaltet hatte, wurde als fataler Fehler herausgestellt. Gleichzeitig stellten sie die eigenen Bemühungen und Entscheidungen zu Mühlhausen, die in der Folgezeit in

8. Zum *uti-possidetis*-Prinzip als Provisorium siehe Simmler 1999, 34. – Ein provisorisches, auf 50 Jahre befristetes Moratorium bildete für Dresden jedoch allenfalls eine zweite Option, die ‘Hessischen Punkte’ eine dritte. Siehe SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 83 (Instruktion Kursachsens für die Gesandten).
9. Siehe allgemein zum *uti-possidetis*-Prinzip Weber 1999. Zu den Wurzeln in der griechischen Antike siehe Bignardi 1984.
10. Siehe das Schreiben des Kurfürsten an seine Gesandten vom 29. September 1631. „Solte aber dennoch der Christlichen kirchen und den protestirenden ständen zum besten eine bequemere zeit zu setzen sein, ist es uns gar nicht zuwider. Jedoch woller ir euch hirbey wol und trewlich fürsehen, damit unserer christlichen intention zuwider nichts vorgehe.“ SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 820.
11. „Wie gefehrlich es sich anno 1620 seiten der catholischen für menschlichen augen ansehen laßen, ist wißende, es weisen auch die protocolla, wie fleißig und sorgfellig man eben der mißvorstände halben, so sich in puncto der Geistlichen Gütter enthalten, auff dem domaligen angestalten tag zu Mühlhaußenn tractirt, allein sie [= die Protestanten] haben zu diesem itzigen medio gar nicht verstehen wollen.“ SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 814.

protestantischen Reihen hart kritisiert worden waren, als die einzig richtigen dar. Es sieht so aus, als hätte ein Normaljahr 1620 Johann Georg von Sachsen just in jene Situation zurückführen sollen, in der er den Zuspund und die Mithilfe der protestantischen Mitstände vermisst hatte, um sein Werk nun, in einer Lage, in der der Protestantismus allerdings weitaus schlechter dastand, zu Ende zu bringen. Der Wunsch einer nachträglichen Bereinigung der fehlgeratenen Entwicklungen nach Mühlhausen lässt sich angesichts seines Ansehensverlusts im protestantischen Lager als ein Ehranliegen der Kurfürsten interpretieren. Dass Dresden die über die Mühlhausener Abmachungen erzielten Gebietsgewinne, insbesondere die zunächst pfandweise überlassenen Lausitzen, sichern wollte, mag ebenfalls hinter dem Stichjahr gesteckt haben. Belegbar ist dies jedoch nicht.

Dass neben dem Aspekt der Ehre auch der Aspekt der Religion im kursächsischen Friedensvorschlag zum Tragen kam, machen weitere an die Gesandten gerichtete Erklärungen deutlich. Die Sache betreffe Gottes Ehre und Lehre, „der betrübten kirchen trost und erquickung, vieler tausend und aber tausend natorum et nascentium ewiges heil und seligkeit“¹. Eben jenes Argument, das andere zur Begründung kriegerischer Maßnahmen heranzogen, wurde hier angeführt, um die Notwendigkeit des Friedens aufzuzeigen. Auch wurden die Gemeinsamkeiten mit Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt, Schwiegersohn Johann Georgs und ebenfalls seinem Selbstverständnis nach ein lutherischer Versöhnungspolitiker, herausgestrichen. Dieser hatte den Kurfürsten bereits im Juni 1631 in einem Brief auf die historische Gelegenheit hingewiesen, zu Frankfurt den gütlichen Ausgleich herbeizuführen. Der Kurfürst könne „Gott zu Ehren, dem gantzen H. Römischen Reich zu getreuem dienste, dem evangelischen wesen zu einem friedlichen besten, undt ihro selbst zu unsterblichem nachruhm“² Gewaltiges zustande bringen. Religion, Reichswohlfahrt und kurfürstliche Ehre gingen in diesen Gedanken widerspruchsfrei ineinander auf.

Die religiöse Fundierung der Friedensinitiative Johann Georgs war von daher unerlässlich, als konfessionell motivierte Opposition aus den protestantischen Reihen zu erwarten war. *Uti-possidetis*-Regelungen und andere Formen von Besitzgarantien, insbesondere unbefristeter Art, gegenüber den Katholiken liefen dem protestantischen Ziel zuwider, die „Dynamik der reformatorischen Bewegung“³ zu gewährleisten. Seit den 1550er Jahren setzten sich die Protestanten für dieses Ziel unter dem Begriff der ‘Freistellung’ ein, womit sie sowohl das allgemeine Recht von Reichsständen, zur evangelischen Lehre überzutreten, wie auch die an-

schließende Möglichkeit, katholische Besitztümer zu säkularisieren, im Auge hatten.⁴ Aus diesem Grund waren sie erbitterte Gegner des geistlichen Vorbehalts, der den Katholiken die Kirchengüter, geistliche Klöster und Stifte, auch nach Konversionen zusicherte. Das vom sächsischen Kurfürsten nun eingebrachte ‘Medium’ aber schien nichts anderes zu beinhalten als den vollständigen Verzicht auf eine zukünftige Mehrung des protestantischen Besitzes mitsamt den damit verbundenen Möglichkeiten, für eine weitere Verbreitung der ‘wahren’ Religion im Rahmen des *ius reformandi* zu sorgen.

Jedoch versprach das ‘Medium’ den Rückgewinn protestantischen Besitzes, der im Krieg verloren gegangen war. Von daher war der Gedanke, dass das Seelenheil tausender von Menschen über diese Maßnahme gerettet werden würde, durchaus folgerichtig. Zwar wurde in den Gesandteninstruktionen eingeräumt, dass der Kurfürst sich durchaus wünschen würde, noch mehr für die evangelische Kirche zu erreichen.⁵ Angesichts der gegenwärtigen Lage sei dies jedoch Gott anheimzustellen. Auf Gott zu vertrauen, der das Schicksal aller Menschen in seinen Händen halte, wurde auch den Deputierten bei ihrem Einsatz für das ‘Medium’ aufgetragen. Es wäre jedoch verfehlt, dies als fatalistische Position aufzufassen. Johann Georg und seine Räte ermahnten ihre Deputierten zu Einsatz und Nachdruck und gingen zuversichtlich davon aus, dass Gott der Durchsetzung dieses ‘Mediums’ seine Hilfe kaum versagen würde. Sollte es bei den Verhandlungen letztlich zum Durchbruch kommen, sei ihm dafür zu danken, dass er seiner Kirche zu Trost und Ruhe verholfen habe.⁶

Eine Erholung und Kräftigung der ‘wahren’ Kirche wurde somit als nicht unwesentlicher Zweck der kursächsischen Initiative zum Ausgleich mit dem konfessionellen Gegner benannt. Eine zukünftige Ausbreitung des evangelischen Glaubens wurde dadurch nicht ausgeschlossen, allerdings weitgehend Gottes Willen und Einwirkung überlassen. Dass der Weg zum Seelenheil durch das ‘Medium’ irgend jemandem versperrt würde, wurde schlichtweg negiert.⁷ Man sah das ‘christliche Gewissen’ des Kurfürsten nicht im Geringsten in Gefahr, da man in Fürsorge für die ‘wahre’ Kirche und die Nachwelt, die Posterität, agierte.⁸

1. SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 74.
2. Brief Georgs II. von Hessen an Johann Georg vom 6. Juni 1631: SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/2, Frankfurter Kompositionstag, fol. 75.
3. Luttenberger 1982, 173.

4. Zur Diskussion über die ‘Freistellung’ im Reich siehe Schulze 1998, 129 ff.
5. SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 815.
6. „Und bedünket uns, wann dis mittel durch Gottes gnedige verleihung sicherlich und bestendig erlangt werden köndte, man hette sich damit zu contentiren und dem getreuen Gott, daß er seiner kirchen zu trost und ruhe, solches gnedig verliehenn, höchlichen zu dancken.“ Ebd., fol. 814.
7. „[D]ieß heiligen Gottes allmechtige hand seine Christliche kirche zu erweitern, und die verführten zu der wahren erkentnis seines alleinseligmachenden wortts zu bringen, ist darumb nicht verkürzet, noch hirdurch der weg zur seligkeit einem und andern versperrt.“ Ebd., fol. 815.
8. „Und wir haben uns hernach allerseits auch umb soviel besser in unserm Christlichen gewißen versichert, sowohl gegen der kirchen Gottes und werthen posteritet verwhart.“ Ebd.

Die Protokolle der internen Beratungen der protestantischen Stände auf dem Frankfurter Kompositionstag künden von der anfänglichen Skepsis gegenüber dem 'Medium'.¹ Insbesondere die Vertreter Kurbrandenburgs traten zunächst als Gegner auf, da sie das Wachstum des evangelischen Glaubens bedroht sahen. Sie knüpften damit an die Bedenken wegen der 'Freistellung' an: Sowohl den Untertanen der katholischen Fürsten als auch deren Nachfolgern würde der Weg zur Wahrheit durch ein solches Zugeständnis auf ewig versperrt werden.² Ähnlich wurde von württembergischer Seite argumentiert, nachdem sich eine Diskussion über die Frage entzündet hatte, ob man nicht im Begriff sei, über den kursächsischen Vorschlag gleichzeitig den geistlichen Vorbehalt anzuerkennen. Ein Eingehen auf diesen setze das Heil von „hundert tausent und Millionen seelen“³ aufs Spiel. Selbst die das 'Medium' befürwortenden Ständevertreter von Sachsen-Altenburg, -Weimar, -Coburg und -Eisenach konzidierten, dass sie Schwierigkeiten hätten, eine Verhinderung der künftigen Verbreitung von Gottes Wort mit ihrem Gewissen zu vereinbaren.⁴ Sie schlugen vor, eine Erklärung abzugeben, dass die Stände mit ihrem Kompromiss keineswegs eine Beschränkung der Verkündung der Botschaft des Heiligen Evangeliums beabsichtigten.

Andererseits folgten viele protestantische Stände dem Argument, dass sich die ganze evangelische Religion zurzeit in großer Gefahr befände und man von daher auch schmerzliche Zugeständnisse machen müsse. In einem die großen Unterschiede zwischen Luthertum und Calvinismus überspielenden Diskurs⁵ wurde einheitliche Sicherung des Glaubens im Angesicht einer fatalen Kriegssituation propagiert. Die Deputierten von Sachsen-Altenburg, -Weimar, -Coburg und -Eisenach beriefen sich auf den Kirchenvater Ambrosius:⁶

Tolerabilius est unius sacrificium quam lapsus omnium.

In diesem Rahmen erschien das 'Medium' letztlich durchaus den meisten der versammelten Ständevertreter als annehmbar und begrüßenswert. Dabei schuf offensichtlich der Tatbestand Sicherheit, dass man es als

einen bereits bei verschiedenen vorherigen Gelegenheiten eingebrachten protestantischen Vorschlag betrachten konnte. Erwähnt wurden in diesem Kontext Vergleichsbemühungen von 1613 und vor allem 1620. Einmal mehr erschien das Treffen zu Mühlhausen als wichtiger Ausgangspunkt für die Friedensinitiative.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt trug dazu bei, eine grundsätzliche Befürwortung in protestantischen Reihen voranzubringen: die unter ihnen verbreitete Einschätzung nämlich, dass die Katholiken sich selbst gegenüber dem 'Medium' reserviert verhalten würden. Bislang hätten sie stets einen solchen Vorschlag abgelehnt, von daher sei es fraglich, eigentlich kaum zu erwarten, dass sie nun zustimmen würden. Bereits in den Instruktionen von Johann Georg war dies als Argument aufgeführt worden, um für die Akzeptanz unter den Protestanten zu werben: Deutete nicht gerade die oftmals ausgesprochene Vermutung, dass die Katholiken das 'Medium' abschmettern würden, darauf hin, dass es für den evangelischen Glauben von großem Vorteil sein musste?⁷ Man sieht daran, dass sich protestantisches Selbstverständnis keinesfalls aus rein theologischer Reflexion speiste. Das Bedürfnis, bei aller Kompromissbereitschaft Differenz zu wahren und den Vorsprung zu suchen, hatte ein eigenes Gewicht. Darüber hinaus flossen Erfahrungen, die man mit dem Gegner gesammelt hatte, in die Entscheidungsfindung ein. In diesem Zusammenhang manifestierte sich Identität insbesondere über den Verweis auf die 'Vorfahren'. Gemeint waren die protestantischen Ständevertreter der Vergangenheit, die sich in früheren Zeiten mit den Kontrahenten auseinandergesetzt hatten. Sowohl als zur 'Freistellung' wie auch als zum Frieden mahnende Autoritäten tauchten sie in der Diskussion auf.⁸ Protestantismus und Katholizismus wurden als historische Kräfte gezeichnet. Aus dieser Sicht ergab sich für die Gesandten die Konsequenz, dass auch sie selbst in eigener Person samt ihrer Auftraggeber später einmal an den getroffenen Entscheidungen gemessen werden würden. Dem Bemühen, Handlungsleitlinien und Legitimität in der Retrospektive zu gewinnen, entsprach das Gefühl einer prospektiven Verantwortung gegenüber der 'Posterität'.

Den kursächsischen Vertretern gelang es in Frankfurt, plausibel zu machen, dass ein Normaljahrs-vorschlag den protestantischen Interessen weitaus mehr entgegenkam als den katholischen. In der Erwartung, dass die Katholiken aus diesem Grund nicht darauf eingehen würden, plädierten viele der protestantischen Stände dafür, über weitere 'Medien' nachzudenken, um

1. Hierzu Gebauer 1899, 192.
 2. Zum kurbrandenburgischen Gesamtkonzept siehe Gebauer 1899, 183 ff.
 3. SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedenschlüsse 8098/2, Frankfurter Kompositionstag, fol. 520.
 4. „Allein lege uns noch dieses im wege, daß vielleicht hiedurch den gewissen nicht vollkömlich gerathen, wann vermittelt solcher renuntiation der lauff Gottliches wortts solte gehindert und gesperret werden.“ SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedenschlüsse 8098/2, Frankfurter Kompositionstag, fol. 499 (Protokoll der internen Beratungen ev. Stände vom 17. September 1631).
 5. Zum Versuch, Luthertum und Calvinismus auf dem Leipziger Konvent über theologische Disputationen einander näher zu bringen, siehe Gebauer 1899, 170 ff.
 6. Ambrosii epistulae: Epistula XVII, 8, in: Klein 1972.

7. „daß die Protestirenden endlich selbst die gedanken schöpfen, es were keine hoffnung darauff zu machen, daß die Catholischen darzu verstehen würden, dardurch sie dann selber bekennen, daß das medium vortrüglich und ratsamb sein müße.“ SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedenschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 815.
 8. Ebd., fol. 81 und ebd., Friedenschlüsse 8098/2, Frankfurter Kompositionstag, fol. 500.

die Verhandlungen danach fortsetzen zu können. Vor allem Hessen-Darmstadt und Lüneburg, gemeinsam votierend, wiesen auf die große Abweichung gegenüber dem Restitutionsedikt hin, die einer Einigung im Weg stünde. In der Tat versuchte sich Dresden trotz aller Friedensrhetorik als eine Kraft innerhalb des Protestantismus zu profilieren, die im Begriff war, entschlossen auf eine Beseitigung des Edikts hinzuwirken. Auch dies trug dazu bei, dass der Vorschlag angenommen wurde. Die kursächsischen Gesandten konnten schließlich vermelden, dass die evangelischen Stände sich dazu durchgerungen hatten, sich das 'Medium' „gefallen“ zu lassen.¹

Bekanntlicherweise blieb ein unmittelbarer Erfolg aus. Die Antwort der Katholiken bestand, wie vielfach erwartet, darin, das 'Medium' zu einem 'Extremum' umzudefinieren.² Zu wirklichen Verhandlungen kam es nicht mehr, da sich der Kompositionstag angesichts der Kriegereignisse vorzeitig auflöste. Durch die veränderte militärische Lage im Reich nach der Schlacht bei Breitenfeld sahen sich viele protestantische Stände, die ihre Zustimmung zu einem Normaljahr gegeben hatten, schließlich dazu veranlasst, von dieser Entscheidung wieder abzurücken.

5.

Fazit: Der Kompositionstag hatte, so unruhlich er auch endete, im Kern bereits die Lösung des Religionskonflikts im Reich hervorgebracht: ein auf der Übereinstimmung von Katholiken und Protestanten beruhendes Normaljahr,³ das die Besitzstände der Konfessionen festschrieb. Obwohl die protestantischen Stände davon ausgingen, dass sie ihren Vorschlag den Katholiken bereits bei früheren Gelegenheiten unterbreitet hatten, traten erst zu Frankfurt spezifische Eigenarten des 'Mediums' zutage, die seinen Erfolg auf dem Westfälischen Friedenskongress bedingen sollten: eine Fundierung des Stichtermins in der Vergangenheit, die beiden Religionsparteien die Aussicht auf Restitutionen eröffnete, und die unbefristete, 'ewige' Geltung.

Nicht von ungefähr bildete Kursachsen die treibende Kraft. Johann Georg und seine Räte wollten damit eine Zurücknahme des Restitutionsedikts bewirken, um die verlorengegangene eigene Stellung im Reich und im protestantischen Lager zurückzugewinnen. Es ging ihnen um die Rückkehr zum 'guten Vertrauen', womit sie ein friedliches Zusammenleben der Reichsstände verschiedenen Glaubens im Reich meinten. Ihr Ziel war die Herstellung gesicherter Pluralität. Damit verbunden

war offensichtlich die Vorstellung, zur alten Rolle als Brücken bauende und davon zugleich profitierende Macht zurückfinden zu können. Bereits der Einsatz für das Stichjahr 1620, das u.a. auf den damaligen Mühlhausener Konvent anspielte, verdeutlicht dies.

Dass ein auf paritätischen Grundlagen beruhendes unbefristetes Normaljahr konfessionelle Pluralität im Reich stabilisieren würde, stand allen an der Diskussion Beteiligten deutlich vor Augen. Gesehen wurden Vorteile und Nachteile. Vor allem Kursachsen maß der evangelisch-katholischen Koexistenz im Reich an sich einen hohen Wert bei und sah den Religionsfrieden im göttlichen Willen verwurzelt.⁴ Dieser Logik zufolge hatten einem langjährigen friedlichen und vertrauensvollen Zusammenleben beider Seiten im Reich und, wie ebenfalls hervorgehoben wurde,⁵ dem gemeinsamen Widerstand gegen das Vordringen der Osmanen durchaus religiöse Fundamente zugrunde gelegen. Konfessionelle Pluralität und christliche Einheit im Reich schienen für Kursachsen nahtlos ineinander aufzugehen. Demgegenüber sahen andere protestantische Stände in stärkerem Maße die Gefahr, dem eigenen Glauben durch selbst auferlegte Beschränkungen zu schaden. Die Bedenken wurden jedoch durch die Überlegung zerstreut, dass der Nutzen für die 'wahre' Kirche höher sei. Eine Sicherung konfessioneller Pluralität durch ein Normaljahr versprach den Ausweg aus einer als bedrohlich empfundenen Situation, konkrete Rückgewinne an Terrain und damit eine Konsolidierung von Protestantismus und evangelischer Lehre. Im Endeffekt wurde überwiegend die Einschätzung vertreten, dass das 'Medium' eher der Gegenseite ein hohes Maß an Kompromissbereitschaft abverlangte.

Man kann die protestantische Entscheidung zu Frankfurt daher nicht als eine säkular, sondern als eine konfessionell geprägte bezeichnen. Es gab aber eben nicht das eine Glaubensargument, das in der Analyse der Situation das Handeln bestimmt hätte. Vielmehr waren sich die Deputierten darüber im Klaren, dass im Interesse der eigenen Kirche unterschiedliche Positionen abzuwägen waren. In der Hoffnung, dass die 'Posterität' eigenen Glaubens ihren Einsatz für die Religion einmal zu würdigen wisse und davon profitieren würde, rangen sie sich zu ihrem Vorschlag durch.

Andererseits deutet sich in der Tatsache, dass bei der Entscheidungsfindung nicht nur theologische Aspekte wirksam, sondern auch das Argument der Tradition und die 'Vorfahren' berücksichtigt wurden, eine gegenseitige Durchdringung des Konfessionellen und des Säkularen an. Man rekurrierte, wie auch bei anderen

1. Ebd., fol. 597.

2. So die Befürchtung seitens der brandenburg-kulmbachischen Gesandten. Ebd., fol. 511.

3. Dieser Tatbestand ist bereits von Dickmann hervorgehoben worden. Siehe Dickmann 1998, 60.

4. Dies belegt etwa die Bemerkung „man muß auch gleichwohl solche mittel fürs schlagen, die da dem so theuer beschworenen religionsfrieden, welcher als eydlich bethewret, Göttlichem wort und befelch nach, sancte zu observiren nicht zuwider lauffen thun“. SächHStAdresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag, fol. 815.

5. Siehe den konkreten Hinweis darauf in ebd., fol. 79.

politischen Entscheidungen, auf Historizität, um sie zu autorisieren. Die 'Vorfahren' waren als Autoritäten wiederum konstitutiv für das eigene konfessionelle Selbstverständnis und die Ehre. In den Ehrvorstellungen flossen wiederum Konfession und ständisch geprägte Werte zusammen, insbesondere das Bedürfnis, Ruhm bei Zeitgenossen und der Nachwelt zu erlangen. Eine Durchdringung von konfessionellen und säkularen Momenten zeigt sich schließlich auch im 'Medium' selbst. Hatte es zum Hauptzweck, dem eigenen Glauben aufzuhelfen, so ist kaum abzustreiten, dass es selbst eine „ganz untheologische“¹ Norm darstellte. So bestätigt sich das Paradoxon, dass Religion bzw. religiöse Freiheit im konfessionellen Zeitalter maßgeblich über säkulares Recht gestützt wurde.²

Auffallend ist zudem, dass naheliegende theologische Aspekte in Frankfurt überhaupt nicht auf den Tisch kamen. Über die im Luthertum besonders verbreiteten Endzeiterwartungen³ wurde nicht gesprochen, obwohl auf dem Kompositionstag apokalyptisches Schrifttum kursierte.⁴ Wie hätte sich der Gedanke an ein nah bevorstehendes Ende der Welt mit der Sorge um die 'Posterität' verbunden? Immerhin war das kursächsische 'Medium' auf die 'Ewigkeit' zugeschnitten. Erst in zweiter Linie wurde eine Befristung auf fünfzig Jahre erwogen. In späteren Normaljahrsverhandlungen sollten weitere Zeithorizonte im Zusammenhang mit solchen Befristungen eröffnet werden, die zeigen, dass man auf eine längere Zukunft in konfessioneller Pluralität hinarbeitete. Auf dem Westfälischen Friedenskongress wurde zeitweise über ein zweihundertjähriges Provisorium nachgedacht.⁵ Offensichtlich behielt man sich vor, die religionspolitischen Diskurse von Gesichtspunkten freizuhalten, welche konkretes Entscheiden und Agieren noch mehr erschwerten, als es ohnehin der Fall war. Die Religionspolitik von Reichsständen und Gesandten bildete in dieser Hinsicht ein Feld, das sich eine relative Autonomie gegenüber der Theologie bewahrte. Andererseits war es unausweichlich, dass die anlässlich von Konventen und Konferenzen entwickelten religionspolitischen Vorstellungen die Gedankenwelt der Theologen beeinflussten. 1634 sollte sich auch der Prediger Hoë trotz aller Bedenken und Ermahnungen, das Reich Gottes zu erweitern und sein Wort zu verbreiten, mit einem Normaljahr einverstanden erklären.⁶

1. Heckel 1984, 53.

2. Ebd.

3. Hierzu Pohl 2002, 314. Zur Deutung des Kriegs im Rahmen apokalyptischer Vorstellungen im Luthertum siehe Kaufmann 1998, 46 ff. und 67 ff.

4. SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag. Siehe dort die abgeheftete Schrift auf fol. 216 ff.

5. Siehe die protestantische Forderung in Meiern 1734, 188.

6. Hierzu auch Knapp 1902, 47 f.

Bibliographie

Ungedruckte Quellen

- GehStA Berlin (= Geheimes Staatsarchiv Berlin-Dahlem), I. Rep., 12 (Kaiserwahlen, Kollegialtage, Friedens- und Allianztraktate), 81b, 1 (Frankfurter Kompositionstag 1631).
- SächHStADresden (= Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden), Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8096/3, Leipziger Konvent.
- SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8097/1, Leipziger Konvent.
- SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8097/4, Leipziger Konvent.
- SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/1, Frankfurter Kompositionstag.
- SächHStADresden, Geh. Archiv, Friedensschlüsse 8098/2, Frankfurter Kompositionstag.
- StA Darmstadt (= Hessisches Staatsarchiv Darmstadt), E1 C 26/8.

Gedruckte Quellen

- Albrecht, Dieter (Bearb.) (1964): *Die Politik Maximilians I. von Bayern und seiner Verbündeten 1618–1651*. 2. Teil. Bd. 5: *Juli 1629–Dezember 1630*. München/Wien: Oldenbourg (= Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges; N.F., 2, 5).
- Bierther, Kathrin (Bearb.) (1997): *Die Politik Maximilians I. von Bayern und seiner Verbündeten 1618–1651*. 2. Teil. Bd. 10: *Der Prager Frieden von 1635*. München/Wien: Oldenbourg (= Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges; N.F., 2, 10).
- Chroust, Anton (Bearb.) (1909): *Der Reichstag von 1613*. München: Rieger (= Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges in den Zeiten des vorwaltenden Einflusses der Wittelsbacher, 11).
- Hildebrandus, Henricus [Praeses]/Fürer von Haimendorf, Johann Christoph [Resp.] (1705): *Annus decretorius 1624 in Instrumenti Pacis Caesareo-Svecici Articulo V. [...]*. Altdorf: Meyerus.
- Hoffmannus, Godofredus Daniel (1750): *Commentatio Iuris Publici Ecclesiastici de Die Decretorio Kalendis Ianuarii Anni 1624 Omnique ex Pace Westphalica Restitutione*. Ulm: Bartholomaei.
- Klein, Richard (Hrsg.) (1972): *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Texte zur Forschung, 7).
- Kraus, Johann Baptist (1758): *Verdrähung des nudi facti possessionis anni normalis 1624. Ungrund der sogenannten Selbst-Hülff. Gesprächs-Weis zwischen einem Catholischen und zwischen einem Protestanten*. Regensburg: Rädlmayr.

- Lundorp, Michael Caspar (Hrsg.) (1668): *Der Römischen Kayserlichen Majestät Und Deß Heiligen Römischen Reichs Geist- und Weltlicher Stände, Chur- und Fürsten, Grafen, Herren und Städte Acta Publica Und Schrifftliche Handlungen, Außschreiben, Sendbrieff, Bericht, Unterricht [...] so in Friedens- und Kriegeszeiten gegeneinander ergangen und gewechselt [...]*. Bd. 4. Frankfurt a.M.: Schönwetter.
- Meiern, Johann Gottfried von (1734): *Acta Pacis Westphalicae Publica oder Westphälische Friedens-Handlungen und Geschichte. 3. Theil*. Hannover: Gercke.
- Forschungsliteratur**
- Bignardi, Alessandra (1984): *'Controversiae agrorum' e arbitrati internazionali. Alle origini dell'interdetto 'uti possidetis'*. Mailand: Giuffrè (= Pubblicazioni della Facoltà giuridica dell'Università di Ferrara; Ser. 2, 18).
- Bireley, Robert (1975): *Maximilian von Bayern, Adam Contzen S.J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 13).
- Bireley, Robert (1981): *Religion and Politics in the Age of Counterreformation. Emperor Ferdinand II., William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Dickmann, Fritz (1998): *Der Westfälische Frieden*. Hrsg. von Konrad Repgen. Münster: Aschendorff.
- Frisch, Michael (1993): *Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*. Tübingen: Mohr (= Jus ecclesiasticum, 44).
- Frisch, Michael (2001): „Die Normaltagsregelung im Prager Frieden“, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 87, 442–454.
- Gebauer, Johannes Heinrich (1899): *Kurbrandenburg und das Restitutionsedikt von 1629*. Halle: Niemeyer (= Hallesche Abhandlungen zur neueren Geschichte, 38).
- Gindely, Anton (1882): *Geschichte des Dreißigjährigen Krieges in drei Abtheilungen. Abth. 2: Der nieder-sächsische, dänische und schwedische Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs 1622 bis 1632*. Prag: Tempsky (= Das Wissen der Gegenwart, 3).
- Gotthard, Axel (1993): „Politice seint wir Böpstisch“. Kursachsen und der deutsche Protestantismus im frühen 17. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 20, 275–319.
- Gotthard, Axel (2004): „Johann Georg I.“, in: Kroll, Frank-Lothar (Hrsg.): *Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige (1089–1918)*. München: Beck, 137–147.
- Heckel, Martin (1984): „Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts“, in: Dilcher, Gerhard/Staff, Ilse (Hrsg.): *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 35–95.
- Kaufmann, Thomas (1998): *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*. Tübingen: Mohr Siebeck (= Beiträge zur historischen Theologie, 104).
- Knapp, Hans (1902): *Matthias Hoë von Hoënegg und sein Eingreifen in die Politik und Publizistik des Dreißigjährigen Krieges*. Halle: Niemeyer (= Hallesche Abhandlungen zur neueren Geschichte, 40).
- Luhmann, Niklas (*2000): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart: Lucius und Lucius (= UTB für Wissenschaft, 2185).
- Luttenberger, Albrecht Pius (1982): *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 20).
- Müller, Frank (1997): *Kursachsen und der böhmische Aufstand 1618–1622*. Münster: Aschendorff (= Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte, 23).
- Pohlig, Matthias (2002): „Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93, 278–316.
- Ritter, Moriz ([1908] 1962): *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (1555–1648)*. Bd. 3: *Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schulze, Winfried (1998): „Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung“, in: Duchhardt, Heinz (Hrsg.): *Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte*. München: Oldenbourg (= Historische Zeitschrift, Beiheft, 26), 115–140.
- Simmler, Christiane (1999): *Das uti possidetis-Prinzip. Zur Grenzziehung zwischen neu entstandenen Staaten*. Berlin: Duncker & Humblot (= Schriften zum Völkerrecht, 134).
- Weber, Michael (1999): *'Uti possidetis iuris' als allgemeines Rechtsprinzip im Völkerrecht. Überlegungen zum Verhältnis von 'uti possidetis', Selbstbestimmungsrecht der Völker und Effektivitätsprinzip*. Göttingen.