

## 8. Kapitel: Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Friede

Von Andreas Holzem

Religion und Kriegsbereitschaft in Europa: Spanien, Frankreich, Niederlande, Ostseeraum

Weil die konfessionellen Gegensätze von Deutschland ausgegangen, längst aber kein deutsches Problem allein mehr waren, war die Religionsfrage europaweit von vornherein mit dem Problem der staatlichen Mächtehierarchie verbunden. „Die Aufrüstung der Konfessionsblöcke in Deutschland und Europa galt zugleich dem Kampf um die Konturen des neuen Mächteuropa. ... Ein Konfessionskrieg in der Mitte Europas trug die Keime zum neuzeitlichen Staatenkrieg von vornherein in sich.“ (Schilling 1988, 406) Eine erste große Problemzone bildeten die Kämpfe Habsburg-Spaniens mit Frankreich und den Niederlanden; mit Frankreich um die Vorherrschaft in Europa, mit den Niederlanden um die politische Unabhängigkeit und Religionsfreiheit.

*Spanien* hatte sich nach der Beseftigung der letzten Reste der islamischen Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel (Fall Granadas 1492) einerseits dem christlichen Europa in neuer Weise zugewandt, andererseits aber in der Geschichte der Bewältigung der Reconquista eine neue Abschließung gegenüber den europäischen religionspolitischen Entwicklungen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts herbeigeführt. Das Spanien des 16. Jahrhunderts blieb beherrscht von dem Versuch, die starken Minderheiten der Juden und Muslime, auch wo sie (zwang)sbekehrt worden waren, von ihrem bisherigen Einfluss auf die Gesellschaft fernzuhalten. Vor allem der Süden galt als Raum der Scheinbekehrung, des Krypto-Judentums und des im Verborgenen fortlebenden Islam. So blieb Spanien im 16. Jahrhundert geprägt von den sich wechselseitig verschränkenden Kämpfen zwischen Altchristen, „*conversos*“ (auch „Neuchristen“ genannte ehemalige Juden und deren Nachkommen) und den als „*moriscos*“ bezeichneten Familien ehemals islamischer Mauren. Der misstrauische und zur Verfolgung hindrängende Umgang der Altchristen mit *conversos* und *moriscos* spaltete die Gesellschaft bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges.

Vom Ende des 15. Jahrhunderts bis in die 1530er Jahre waren über 5.000 Juden verbrannt worden, Flucht und Vertreibung dezimierten sie weiter. Die Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung, auch dort, wo sie unter Zwang christlich geworden war, wurde ideologisch überhöht durch die „*limpieza de sangre*“: Gesetze über die Reinheit des Blutes, denen zufolge zahlreiche staatliche, ja selbst kirchliche Körperschaften wie das Militär, Universitätsbursen, Berufsstände, aber eben auch Domkirchen, Orden und Bruderschaften Zulassungsprüfungen einführten. Für die ganze europäische Kirchengeschichte berühmte Gestalten wie der zweite Jesuitengeneral Diego Lainez und die Mystikerin und Ordensreformerin Teresa von Ávila entstammten Konversenfamilien, und es war eine theologische und kirchenpoliti-

sche Niederlage und ein Verstoß gegen den klaren Willen des Ordensgründers, als die Jesuiten 1593 unter starkem Druck die Forderung nach der „Reinheit des Blutes“ auch für den Jesuitenorden einführten. Für das religiöse Klima in Spanien, aber auch für die Entwicklung einer bürgerlichen Mittelschicht in der spanischen Gesellschaft stellte die Verachtung, mit welcher die „Altchristen“ den *conversos* begegneten, eine schwere Bürde dar. Gleiches gilt für den Umgang mit den vorwiegend im Süden lebenden Morisken. Der Druck, unter dem sie standen, unterschied sich wenig von dem der *conversos*, obwohl es auch aufrichtige Versuche ihrer Christianisierung gegeben hatte, die unter manchen von ihnen auf dauerhaft fruchtbaren Boden gefallen waren. Ein Aufstand südlich von Granada (1568–1570) wurde niedergeschlagen; 80.000 *moriscos* mussten das Land verlassen. Der Aufstand diente den altchristlichen Vertretern der spanischen Blutsreinheit als Anlass, die endgültige Vertreibung aller von Mauren abstammenden Menschen zu fordern. 1609/10 hatten sie sich durchgesetzt: mehr als 90 Prozent, etwa 300.000, wurden nach Nordafrika ausgesiedelt und dort keineswegs gastlich empfangen. Diskriminierung und Marginalisierung der *conversos* und *moriscos* sind als Sieg des „altchristlichen Modells“ interpretiert worden (Venard/Smolinsky 1992, 668). Die „Entorientalisierung“ Spaniens richtete sich gegen das Miteinander der drei abrahamitischen Religionen und war insofern ein Bekenntnis zum „christlichen“ abendländischen Europa, welches, auch und gerade protestantischerseits, sein Verhältnis zu Judentum und Islam nicht anders definierte. Andererseits aber lag darin die religions- und kontinentaleuropäische Isolierung Spaniens, die im Laufe der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts offenkundig werden sollte, im Grunde bereits beschlossen. Denn die Idee der *limpieza de sangre* verband sich mit einem katholischen Nationalbewusstsein, welches sich auch gegen jene religiösen Impulse richtete, die aus dem Christentum Nord- und Mitteleuropas über die Pyrenäen drangen.

An dieser Entwicklung war die *Inquisition* in einem hohen Maße beteiligt. Seit 1478 stellte sie sich im Grunde als eine staatliche Institution dar. Unter den katholischen Königen des Spätmittelalters sowie unter den spanischen Habsburgern Karl I. (für das Deutsche Reich Karl V., 1506–1556, geb. 1500), Philipp II. (1556–1598, geb. 1527) und Philipp III. (1598–1621, geb. 1578) hatte sie nicht allein, nicht einmal vorrangig im Dienste der Kirche über die Reinheit des Glaubens zu wachen, sondern wurde gleichzeitig als Agentin des königlichen Misstrauens gegenüber möglicher politischer Opposition der „Neuchristen“ gleichsam als politische Polizei eingesetzt. Ältere Vorstellungen einer fanatisierten Institution von Dominikanermönchen sind mittlerweile falsifiziert, obwohl sich unter ihren Fachtheologen (sog. Qualifizierte) neben Franziskanern und Jesuiten durchaus zahlreiche Anhänger des heiligen Dominikus befanden. Zu 90 Prozent jedoch wirkten in der *Inquisition* Weltkleriker, gut ausgebildete, rational agierende Juristen und Verwaltungsfachleute, häufig auch in anderen staatlichen und kirchlichen Funktionen führende Persönlichkeiten. Die *Inquisition* war nicht nur in den politischen und

religiösen Eliten, sondern auch in der breiten Bevölkerung in einem hohen Maß verwurzelt. „Altchristliche“ Bauern, Handwerker und einfache Stadtbewohner waren durchaus bereit, als „Vertrauensleute“ für die Inquisitoren zu kundschaften und zu denunzieren; als sich einfältig gebende Anhänger des staatstragenden Katholizismus hatten sie im Grunde wenig zu befürchten und nahmen teils mit Genugtuung wahr, dass die Inquisitionsgerichte auch höchste Persönlichkeiten der Gesellschaft nicht verschonten. In anderen Regionen konnten sich führende Familien des Adels der Inquisitionsgerichtshöfe über Generationen hinweg bemächtigen und machten sie zu einem regional eingewurzelten Instrument familiärer Interessenpolitik. Nicht zuletzt war sie auch ein Karrieresprungbrett für die Eliten in Orden, Kathedralkirchen, Staat, Justizwesen und Universitäten.

Die *Wirksamkeit der Inquisition* beruhte, anders als in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Kampf gegen die jüdischstämmige Bevölkerung, nicht mehr auf Tausenden von Todesurteilen. Man schätzt die Zahl für die Zeit zwischen 1530 und 1700 auf etwa 700, und die berühmt-berüchtigten Autodafés waren Ausnahmeformen der Urteilsvollstreckung. Am wirksamsten war die Inquisition durch das „Ineinander von Furcht und Rücksicht auf die öffentliche Meinung“ (Venard/Smolinsky 1992, 721), aus dem jener typische katholisch-nationalistische Konformismus entstand, welcher Spanien von den übrigen europäischen Entwicklungen gerade in Religionsfragen mehr und mehr abkoppelte. Der Herrschaftsanspruch der Nachfolger Karls V. in der spanischen Linie des Hauses Habsburg versuchte diesen im Grunde nationalistischen Katholizismus nicht nur im Europa der Nachreformationszeit, sondern auch in den immensen überseeischen Kolonialbesitzungen als dominant zu etablieren.

Schon im Umfeld der geistigen Entwicklung des Ignatius von Loyola hatte sich das Spanien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts als geistig und spirituell äußerst produktiv und „bewegt“ gezeigt: Auch die Exerzitien des Ignatius von Loyola gehören in diesen Kontext einer nordeuropäische Elemente aufnehmenden und dennoch sehr eigenständig an einem verinnerlichenden Christentumsverständnis arbeitenden spanischen Mystik, welche nicht nur Teresa von Ávila oder Johannes vom Kreuz, sondern auch zahlreiche Ordensleute, Mitglieder von Drittordensbewegungen und an einer intensivierten Frömmigkeit interessierte Laien in hohem Maß beeinflusste. Vor allem aus den Schriften Francisco de Osunas ging das „*recogimiento*“ (innere Sammlung) als Gebets- und Versenkungsbewegung hervor. Sowohl der „*illuminismo*“ als auch der „*alumbradismo*“ als sich auf diese Ansätze berufende Frömmigkeitsbewegungen wurden früh von der Inquisition verdächtigt, weil ihre Spiritualität der gänzlichen Gnadenerlassung an Gott, des „Gebetes der Ruhe“ und der innerlichen Liebesbeziehung einen ausgesprochen anti-institutionellen Zug entwickelte. Die Inquisition interpretierte *illuminismo* und *alumbradismo* im Raster der Häresie und bezog sie systematisch in ihren Verfolgungseifer ein – auch Ignatius von Loyola war als Student in Salamanca und Alcalá mehrfach davon betroffen gewesen. In diesem Sinne wurde auch der „*lutheranismo*“ ohne ge-

nauere Kenntnis mit all jenen abweichenden und verdächtigten Glaubensrichtungen identifiziert, deren Bekämpfung seit den 1480er Jahren das religionspolitische Klima auf der Iberischen Halbinsel vergiftete. Der Kampf gegen das Luthertum wurde daher zu einem wesentlichen Bestandteil des missionarischen Selbstverständnisses des katholisch-„altchristlichen“ Spaniens am Königshof, in der in hohem Maße königsabhängigen spanischen Kirche, in der Inquisition, aber auch und vor allem im spanischen Adel, welcher des Luthertums verdächtige Glaubensabweichungen als Besudelung des Blutes und als Beschmutzung der Familienehre empfand und in der Regel in blutiger Selbstjustiz ahndete.

Nach dem Ende der Prozesswellen gegen Erasmianer und *alumbrados* um 1539 begannen die *großen Inquisitionsprozesse* erneut mit der Aufdeckung geheimer evangelischer Gemeinden in Sevilla und Valladolid zwischen 1557 und 1560. Die „Großinquisitoren“, allen voran Fernando de Valdés (1483–1568) und der Dominikaner Melchior Cano (um 1509–1560), setzten durch, dass 1558 die Einfuhr ausländischer Bücher verboten wurde, 1559 hatten alle spanischen Studenten aus den Studienorten Europas ins Land zurückzukehren; im gleichen Jahr veröffentlichte Valdés erstmals einen Index der verbotenen Bücher, der die bedeutendsten Werke der europäischen und spanischen Frömmigkeitsliteratur, Übersetzungen der Bibel in die Volkssprache, ja selbst volkssprachliche Gebetsliteratur aufführte. Weite Kreise der spanischen Frömmigkeitsreform, u. a. Teresa von Ávila und ihr Orden sowie die Jesuiten, waren von dieser Entwicklung aufs Tiefste irritiert und begannen die Institution der Inquisition als solche in Zweifel zu ziehen. Es war dieser Zusammenhang, in dem ein Jesuitenpater gegenüber seinen Mitbrüdern mutmaßte, bei einer solchen Strenge der Inquisition werde selbst Jesus Christus bei seiner Wiederkunft auf die Erde als Häretiker überführt und zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt werden. Auch Wellen von Selig- und Heiligsprechungen konnten nicht mehr verhindern, dass in diesem Klima die Entwicklungsfähigkeit der spanischen Kirche geradezu abgewürgt wurde. Das betraf auch die in der Jahrhundertmitte so blühende Entwicklung einer mystischen Frömmigkeitsbewegung und religiösen Intensivierung in den observanten Reformorden, für die Teresa von Ávila das herausragende Beispiel darstellt: zwischen 1560 und 1582 erschienen der „Libro della vida“, der „Camino de perfección“, die „Moradas del castillio interior“ und die „Fundaciones“. Im Zuge der Reform des weiblichen Zweiges der Karmeliter war sie persönlich an nicht weniger als 17 Klostergründungen beteiligt; ihre eigene Frömmigkeit und Geistigkeit, die sie auf ihre Gründungen übertrug, war stark von Osuna und der Jesuitenspiritualität geprägt. Ihr Ansatz beruhte neben seinen spirituellen Momenten einerseits auf dem Modell der *beatas*: Kleine gemeinschaftlich und einfach lebende Frauengemeinschaften standen gegen die großen und reichen Adelsklöster. Auf der anderen Seite kehrte sie zurück zur strengen karmelitanischen Regelobservanz, welche äußerste Armut und Besitzlosigkeit, den Verzicht auf Renteneinkünfte und ein asketisches Leben allein von den Almosen der Stadtbürger verlangte.



Alle diese Entwicklungen bestimmten die Haltung Spaniens am Vorabend des großen Krieges. Die spanischen Könige verstanden sich als Verteidiger des europäischen Katholizismus, verantwortlich für Sittlichkeit und Glaubensleben ihrer Länder. Eine in hohem Maße vom Königtum abhängige Kirche war über Bischofsbestellungen und Reformgesetzgebung, aber auch im Medium der Inquisition bestrebt, die Gesellschaft politisch und ideell zu binden und zu disziplinieren. Es war die europäische Dimension dieser Politik, welche die spanischen Habsburger in die äußerste Anstrengung, dann Überanstrengung der Kräfte trieb. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Pyrenäenfrieden mit Frankreich 1659) musste Spanien seine europäische Führungsrolle an Frankreich abtreten.

*Frankreich* unterschied sich religions- und mächtropolitisch in Vielem von den übrigen europäischen Vormächten. Anders als in Deutschland, wo die Schwäche der Reichsinstitutionen und die Stärke der Territorien zu einem Konfessionskonflikt entlang der Grenzen der deutschen Länder führte, anders auch als in Spanien, in welchem Inquisition, Konformismus und religiös flankierter politischer Idealismus trotz heftiger Konflikte ein rein katholisches Land bewahrt hatten, stürzte das Übergreifen des Protestantismus Frankreich in einen jahrzehntelangen Bürgerkrieg. Bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts war es im Land des „allerchristlichsten Königs“, getragen von den „Parléments“, den regionalen Königsgerichten, zu einer beispiellosen Verfolgungswelle gegen bekennende und vermeintliche Protestanten gekommen: Die französischen Religionskriege sollten sich in Wellen bis in die 1620er Jahre hinziehen.

Seit *Richelieu* (seit 1622 Kardinal, 1624–1642 Staatssekretär, geb. 1585) 1624 Mitglied des Kronrats geworden war, dominierte er die königliche Politik; 1624 bis 1628 wurde La Rochelle als Hugenottenfestung belagert und am Ende zur Kapitulation gezwungen. Der „Gnadenfriede von Alais“ (27. Juni 1629) und das Edikt von Nîmes (1629) bestätigten zwar die religiösen Zugeständnisse des Ediktes von Nantes, suspendierten aber alle politischen Privilegierungen (Sicherheitsplätze, politisches Versammlungsrecht). Erst als das Sonnenkönigtum Ludwigs XIV. (1643–1715, geb. 1638) im Zeichen des Absolutismus in neuer Weise die vorherrschende Konfession zur Staatskirche erhob, um den inneren Zusammenhalt des Staates zu stärken, brach nicht nur in Frankreich ein neues Zeitalter der religiösen Intoleranz an. 1685 wurde das Edikt von Nantes durch das Edikt von Fontainebleau aufgehoben, zahlreiche Hugenotten zogen die Auswanderung in die Neue Welt oder in das expandierende Preußen der religiösen Konformität vor. Das zentralistisch regierte Frankreich blieb bis zur Revolution ein katholisches Land.

Dennoch wurde für die Haltung Frankreichs im Dreißigjährigen Krieg bestimmend, dass sich nach dem Ende des konfessionellen Bürgerkrieges in Paris die Partei der „Politiques“ durchgesetzt hatte, gegen den rigiden tridentinisch-prospanischen Konfessionalismus, der die Hugenottenkriege lange genährt hatte. Nach der Beendigung der innenpolitischen Auseinandersetzungen auf die europäische Bühne zurückgekehrt, entschied das nun rasch wieder mächtige katholische Land

unter der Führung der Kardinäle Richelieu (seit 1624) und Mazarin (seit 1642) nicht mehr konfessions-, sondern machtpolitisch. Es wandte sich, zunächst nur durch seine Bündnispolitik mit den deutschen Protestanten und durch militärische Subsidienzahlungen, später in direkter militärischer Intervention gegen den habsburgischen Machtblock in seinem Süden, Westen und Norden und gegen das Erstarken des katholischen Kaisertums im durch den Konfessionskrieg erschütterten Deutschen Reich.

In den *Niederlanden* expandierten seit der Mitte des 15. Jahrhunderts Handel und Wirtschaft, die Städte wuchsen nach Einwohnerzahlen und politischem Gewicht. Eine zunehmend mündige Bürgerschaft förderte den Ausbau der Bildungseinrichtungen (Stadtschulen, Lateinschulen und Universitäten). An dieser Bildungsexpansion waren in vielen Städten die der *Devotio moderna* verpflichteten „Brüder vom gemeinsamen Leben“ beteiligt; ein christlich-biblischer Humanismus prägte den Unterricht und damit das gesamte geistige Klima. Die Reformation fand in den Niederlanden vor allem in ihrer oberdeutschen, zwinglianisch-calvinistischen Gestalt Eingang, und die Entscheidung für den Konfessionswechsel stand in engem Zusammenhang mit der Opposition gegen die Zentralisierungsbestrebungen der spanischen Habsburger. Der Widerstand richtete sich einerseits gegen die rigorose Durchsetzung eines als fremd und übergestülpt empfundenen politischen Systems zentralisierter Verwaltung, Rechtsprechung und Steuererhebung. Andererseits aber löste ebenso die unversöhnliche Inquisition gegen Täufer und Calvinisten zunehmenden Unmut aus. Die niederländischen Provinzen und sozialen Gruppen vor allem des Nordens, ansonsten keineswegs homogenen Traditionen und Interessen verpflichtet, fanden sich zunehmend zu einer Opposition zusammen. 1566/67 kam es als Auftakt des Aufstandes der Niederlande zu Bilderstürmen, in denen Antiklerikalismus, calvinistische Überzeugungen, aber auch wirtschaftliche und gesellschaftliche Interessen im Spiel waren. Die rigide Unterdrückung der Widersetzlichkeiten durch den spanischen Herzog Alba mit über 1.000 Todesurteilen und etwa 10.000 Güterkonfiskationen heizte die Atmosphäre weiter an.

1571 konstituierte sich auf der Synode von Emden ein presbyterial-synodal verfasster Exilcalvinismus, der innerhalb der vielfältigen protestantischen Gruppenbildungen zu einem bestimmenden Faktor wurde. In den Kämpfen mit den Spaniern kristallisierten sich so zwei getrennte Staatenbildungen heraus: im Süden eine bleibend spanische, tridentinisch-katholische Landesherrschaft, im Norden hingegen die als Staatenbund verfasste Republik der Vereinigten Provinzen, in der trotz der tatsächlich multikonfessionellen Struktur die niederdeutsch-reformierte Kirche als einzige den Status einer Öffentlichkeitskirche erlangte.

Spaniens verlustreiche Auseinandersetzungen mit Frankreich und England hatten seine Vormachtstellung zur See dauerhaft infrage gestellt und mit dem Untergang der spanischen Armada (bereits 1588) den Holländern Gelegenheit gegeben, auf Kosten der Spanier Handel und Schifffahrt auszubauen. Als daher nach 1621 der spanisch-niederländische Krieg als Teil des Dreißigjährigen Krieges fortgesetzt

wurde, handelte es sich nicht mehr um einen auch religiös motivierten Unabhängigkeitskrieg, sondern um das „Ringens zweier europäischer Großmächte um politische und kommerzielle Einflusszonen in Europa und Übersee“ (Schilling 1988, 409).

Der *Ostseeraum* entwickelte sich gleichzeitig zu einem Konfliktherd, der für Verlauf und Ausgang des Dreißigjährigen Krieges von enormer Bedeutung werden sollte. Das „*Dominium maris baltici*“ berührte unmittelbar die politischen, strategischen und wirtschaftlichen Interessen Dänemarks, Schwedens, Polens und Russlands. Dänemark war ein klar lutherisch gebundener Machtfaktor, der den norddeutschen Protestantismus verteidigte, sich damit aber auch den norddeutschen Raum als politische Einflusszone zu sichern versuchte. Insofern war Dänemark in den sich anbahnenden Auseinandersetzungen zwischen protestantischer Union und katholischer Liga bereits Partei. Schweden, in steter Konkurrenz mit Dänemark um die Vormacht, stand gegen Ende des 16. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen einer in Polen regierenden katholischen und einer im schwedischen Mutterland einflussreichen lutherisch-orthodoxen Linie des Hauses Wasa. Als Sigismund III. von Polen (1587–1632 König von Polen; 1592–1599 König von Schweden, geb. 1566) 1592 auch in Schweden die tridentinische Liturgie einzuführen und die Jesuiten zuzulassen versuchte, wies Herzog Karl von Södermannland diese Intervention in die Religionsautonomie der schwedischen Lande entschieden zurück, verbannte Jesuiten und katholische Priester und wurde im Gefolge der Auseinandersetzungen 1604 vom Reichstag gegen die katholisch-polnische Linie des Hauses Wasa zum König von Schweden gewählt. Zwischen Polen und Schweden bestand nun ein „dynastischer und konfessioneller Gegensatz in einem“ (Schilling 1988, 410), obwohl die habsburgische Bündnispolitik noch auf eine große ostmitteleuropäische katholische Einflusszone von den habsburgischen Erblanden über Böhmen und Polen bis hinauf nach Skandinavien und ins Baltikum hinzuwirken versucht hatte. Schweden trat in den großen europäischen Krieg ein, als im Verlauf des deutschen Konfessionskrieges die Kaisermacht in den Norden Deutschlands vordrang, Schweden die kontinentale Gegenküste streitig zu machen und zudem die antischwedische polnische Politik zu unterstützen schien. Auch der Kriegseintritt Schwedens also, wie der Dänemarks und der westeuropäischen Mächte, war in einer komplexen Gemengelage aus Religionspolitik und Machtinteresse vorstrukturiert.

Zusammenfassend lässt sich die Rolle der Religion für die „Friedlosigkeit der frühen Neuzeit“ (Burkhardt 1997) in drei Strukturmomenten beschreiben. Ein erstes wesentliches Moment liegt darin, dass es nachreformatorisch unmöglich wurde, Idee und Anspruch der christlichen Universalmonarchie in politisches Handeln zu übersetzen, ohne den Krieg gewärtigen zu müssen. Die Reformation selbst, das war seit Worms 1521 klar ausgesprochen, stellte den kaiserlichen Anspruch, Schirmherr der Kirche und Garant der religiösen Einheit Europas zu sein, massiv infrage. Gleichzeitig wurde den Habsburgern dieser Anspruch auch im entstehenden

Mächteuropa massiv streitig gemacht. Der Gedanke der Universalmonarchie, der in der habsburgischen politischen Publizistik eine enorme Rolle spielte, mobilisierte daher sowohl bei den rivalisierenden Kräften der entstehenden europäischen „Nationen“ als auch bei den auf „teutsche Libertät“ pochenden Reichsständen sowie von Seiten der Konfessionskirchen her Konkurrenz, Bedrohungsängste und Widerstandswillen. Alle Beteiligten betrachteten sich selbst als Verteidiger und Schützer der wahren Kirche und des überlieferten Evangeliums, und darum sahen sie ihre Politik eng an den Willen Gottes gebunden. Die Idee der Universalmonarchie hatte auf der politischen Ebene zu oszillieren begonnen zwischen der mittelalterlichen Idee universaler christlich-abendländischer Herrschaft und der frühneuzeitlichen Vorstellung der Vorrangstellung eines einzelnen Staates aufgrund seiner politisch-militärischen Macht. Und auf der Bekenntnisebene war weder das eine noch das andere Universalitätskonzept mit Multikonfessionalität zu verbinden; der Mächtekrieg war darum Religionskrieg im strengen Sinne um das „Heilige“. Das universale christlich-abendländische religiöse Bezugssystem der europäischen Welt musste zum Krieg führen, als es in Nationen und Konfessionen zerbrach; beide Momente wirkten wechselseitig verstärkend.

Die Rolle der Religion konnte zweitens auch deshalb so bedeutsam werden, weil der frühneuzeitliche Staat im Vergleich mit modernen Staaten strukturell noch unfertig war und sich daher in einem hohen Maß der Religion bediente, um sich selbst innerlich zu festigen und in seiner Bindung an die transzendenten Mächte auszuweisen. Das Problem des konkurrierenden Anspruchs der Universalmonarchie, die sich mit Hilfe einer christlich getönten Politiktheorie nach innen legitimierte und stärkte, nach außen hin aber gleichzeitig unversöhnliche und auf der Ebene des Denkens und der politischen Praxis unüberwindbare Konkurrenz schuf, wiederholte sich auf der Ebene der konfessionsgebundenen Territorialstaaten. „Wenn die noch unfertigen werdenden Staaten zu ihrer Legitimation und Organisation auf die Konfession angewiesen blieben, so handelten sie sich damit auch das Problem der strukturellen Intoleranz der frühen Neuzeit ein. Was sie nach innen festigte, machte sie nach außen aggressiv, und eben dies war der Entstehungsgrund des Religionskriegs.“ (Burkhardt 1992, 143)

Das *Reformationsjubiläum von 1617* hatte in protestantischen Propagandaschriften und katholischen Gegenschriften gezeigt, wie virulent der religiöse Gegensatz für das Selbstverständnis der kontrastierenden deutschen Öffentlichkeiten nach wie vor war. Das änderte sich auch während des Krieges nicht; zum hundertjährigen Jubiläum der *Confessio Augustana* 1630 vollzog sich ein vergleichbar polemischer Kampf der Festivitäten und Pamphlete: „Der kriegsbegünstigende Effekt des konfessionellen Aktivismus auf allen Seiten ist nicht zu übersehen.“ (Burkhardt 1992, 133) So war der Dreißigjährige Krieg nicht nur, aber eben doch auch, auf der Ebene der Kriegsursachen, zudem auf der Ebene des Kriegsverstehens, der Kriegsbewältigung, nicht zuletzt der Kriegspropaganda ein „Religionskrieg“, auch wenn er darüber hinaus, nach Einschätzung mancher Historiker sogar vornehmlich,

mehr und anderes war: ein Mächtekrieg, ein Staatenbildungskrieg, ein Kampf um wirtschaftliche Einflusszonen. Wie sehr die Religion den Krieg zur Stabilisierung des Staatlichen bleibend dominieren sollte, zeigte sich auch daran, dass Eroberungen auf allen Seiten Versuche nach sich zogen, teils mit Gewalt den Konfessionsstand der Besiegten dem eigenen Bekenntnis anzupassen. Bis in die allerletzten Kriegstage sind in beiden Konfessionsparteien teils pragmatisches Einlenken, teils aber auch „providenzielles Selbstverständnis“ und „konfessionspolitisches Vorkämpfertum“ (Burkhardt 1992, 136) zu beobachten. Die Wirkmächtigkeit der religionspolitischen Symbolwelt machte den Krieg zur Schnittstelle von Theologie und Alltagswelt und zum Haftpunkt konfessioneller Identitäten: Weil Religion und Kirche mit der Entwicklung von Staat und Gesellschaft im Prozess der Konfessionalisierung unlöslich verzahnt worden waren, flossen die „Konfessionskonflikte mit den Staatsbildungs- und Staatenkriegen zu jenen ersten großen Weltanschauungs- und Machtkriegen der europäischen Neuzeit zusammen“ (Schilling 1998, 16); auf diese Weise hat die Religion zum „prinzipiellen“ Charakter, zur erbitterten Härte und zur langwährenden Unfähigkeit, den Krieg zu beenden, nicht unerheblich beigetragen.

Gleichzeitig lassen sich drittens nicht alle Dimensionen und Ereignisketten dieses Krieges unter konfessionellen Prärogativen fassen. Spätestens mit dem Eintritt des katholischen Frankreich gegen das katholische Habsburg und die Liga fehlte dem konfessionellen Argument zwingende Durchschlagskraft für militärische Aktionen und Diplomatie. Auch die verschiedenen Bekenntnissen angehörenden protestantischen Reichsstände verhielten sich weder einheitlich noch, im Verlauf des Krieges, konsequent entlang der Bekenntnisgrenzen. Nicht zuletzt bedeutete Kriegserfahrung für die geschundenen Landstriche und Städte auch die bittere Einsicht, dass die Härten und Zumutungen durch Freund und Feind im Grunde nicht zu unterscheiden waren. Die Bedeutung des Faktors „Religion“ für Krieg und Frieden hing daher jenseits von Legitimation und Propaganda wesentlich von seiner Bestimmungsmacht über das Denken und Handeln der politischen und militärischen Akteure ab.

### Verlauf und Phasen des Krieges

Initialzündung für den großen Krieg wurden die Interpretationsgegensätze um den kaiserlichen Majestätsbrief von 1609 und die Frage nach der Legitimität protestantischen Kirchenbaus in Böhmen. Keineswegs im spontanen Tumult, sondern in einer geplanten Aktion revoltierender Vertreter des böhmischen Adels gegen die kaiserlichen Statthalter auf dem Prager Hradschin, indem sie ein vorformuliertes Urteil wegen kaiserlicher Verletzung des Majestätsbriefes verlasen und sofort vollstreckten: Sie stürzten Wilhelm von Slavata und Jaroslav Martinitz als „Seele der antiständischen Politik des Kaisers“ (Schilling 1988, 414) aus dem Fenster in

die Tiefe – eine historisch berühmte Szene mit den schrecklichsten Folgen (23. Mai 1618). Auch sie wurde sofort religiös interpretiert: Es war eine Erscheinung der Gottesmutter selbst, welche den Sturz auffing und die Statthalter mit dem Leben davon kommen ließ.

Das endlose Leid des Kriegsgeschehens, welches sich daraus entwickelte, wird derzeit im Wesentlichen in vier Phasen unterschiedlichen Charakters unterteilt. Den *böhmisch-pfälzischen Krieg* (1618–1623) führten Kaiser Ferdinand II. (1619–1637, geb. 1578) und Maximilian I. von Bayern als Führer der katholischen Liga und gleichzeitig als Exponenten des tridentinischen Katholizismus. Friedrich V. von der Pfalz (1610–1623, geb. 1596), calvinistischer Führer der protestantischen Union, hatte sich an die Spitze einer böhmischen Adelsrepublik wählen lassen, deren militärisches und politisches Gewicht ihrem religiösen Befreiungsanspruch nicht entsprach: Der „Winterkönig“ wurde in der Schlacht am Weißen Berg (8. November 1620) mit einem Schlag beseitigt; die katholische Restauration in Böhmen wurde ein Strafgericht bislang kaum gekannten Ausmaßes, mit Hinrichtungen, Enteignungen adligen Grundbesitzes und der Auswanderung von mehr als 300.000 Protestanten unter Verlust ihrer Güter. Der vernichtete tschechische Adel wurde durch landfremde katholische Geschlechter ersetzt. Einer der Hauptprofitierenden war der nunmehrige kaiserliche Stadtkommandant Albrecht von Wallenstein (1583–1630), der als junger Mann zum Katholizismus konvertiert war, die Nähe des zukünftigen Kaisers gesucht hatte und für dessen Krieg gegen die böhmischen Adelslande hohe Vorschüsse leistete. Liga-Heere unter Johann Tilly (1559–1632) besiegten in kurzer Zeit nicht nur die kurpfälzischen Stammlande, sondern agierten auch in Nordwestdeutschland gegen abenteuernde Söldnerführer, die auf eigene Faust die Sache des Winterkönigs weiterführten unter dem Motto: „Gottes Freundt, der Pfaffen Feindt“. 1621 löste sich die evangelische Union unter dem Eindruck der frühen und raschen katholischen Siege in aller Stille auf. Maximilian von Bayern erhielt als Gegenleistung für sein Engagement die Kurwürde der besiegten Pfalz und ihres unter Reichsacht stehenden Regenten, was die konfessionellen Spannungen im Reich weiter erhöhte.

Die zweite große Phase der Auseinandersetzungen begann mit dem *dänisch-niedersächsischen Krieg* (1625–1629). Der dänisch-norwegische König Christian IV. (1588–1648, geb. 1577), als Herzog von Schleswig und Holstein gleichzeitig deutscher Reichsfürst, betrachtete die norddeutschen Bistümer als Versorgungsbasis für seine Söhne und suchte daher deren Verbleib beim Protestantismus zu sichern, indem er eigene Truppen aufstellte und die in Westfalen operierenden Kontingente Tillys bedrängte. Kaiserliche und ligistische Truppen unter Tilly und Wallenstein besetzten daraufhin ganz Norddeutschland und damit einen gewichtigen Teil der protestantischen Territorien. Der Kaiser, durch diese militärischen Erfolge auf dem Höhepunkt seiner Macht, wurde von den geistlichen Wahlstaaten und dem Bayernherzog 1629 zum Erlass des sogenannten Restitutionsediktes gedrängt. Als strikt katholische Interpretation des Augsburger Religionsfriedens deklarierte es ein rein



kaiserliches Auslegungsrecht: Der Religionsfrieden gelte nur für die Anhänger der *Confessio Augustana invariata*, also die Lutheraner; Calvinisten wurden als Ketzer, denen die Acht drohte, reichsrechtlich vereindeutigt. Die Entwicklung des Protestantismus wurde durch die Fixierung auf den Stand der Kirchengüter von 1552 vollkommen infrage gestellt: Die Erzbistümer Bremen und Magdeburg, sieben weitere norddeutsche Bistümer und etwa 500 Klöster standen zur katholischen Restitution an. Die Schärfe des Inhalts und seiner Durchführung durch ligistische Truppen, die den Kaiser zum „Meister von Teutschland“ zu erheben schien, verspielte letzte Friedenschancen, die noch ohne gewaltsame Einwirkungen anderer europäischer Mächte möglich gewesen wären. Das Restitutionsedikt förderte auf Seiten der Lutheraner, die sich bislang für eine paritätische Neuinterpretation des Augsburger Religionsfriedens eingesetzt hatten, auch in Predigt und Publizistik einen neuen politisch und militärisch offensiven Ton, der im äußersten Einsatz für das in Bedrängnis geratene Gottesvolk einen „Krieg des Herrn“ und den „Anfang vom Ende der Geschichte, die apokalyptische Schlacht zwischen den Kindern des Lichts und den Mächten der Finsternis“ zu sehen begann (Kaufmann 1998, 249).

Die kurzzeitige Vormachtstellung des Kaisers und der katholischen Reichsstände wurde jedoch von diesen selbst unterminiert: Sie erzwangen die Entlassung Wallensteins als militärischen Träger der Kaisermacht. Dessen Belohnung mit Mecklenburg-Schwerin und Mecklenburg-Güstrow hatte aus einem böhmischen Aufsteiger einen Reichsfürsten gemacht, was in katholischen wie evangelischen Augen der Fürstenlegitimität in jeder Hinsicht widersprach. Zudem stützte sich das *Restitutionsedikt* allein auf die „kaiserliche Autorität“ ohne Rücksicht auf ständische Mitsprache. Nicht nur die Führer des deutschen Luthertums in Kursachsen und Kurbrandenburg, sondern selbst katholische Reichsstände sahen diese Entwicklung als „ersten Schritt auf dem Weg in den kaiserlichen Absolutismus“ (Schmidt 1999, 46) gegen die eigenen Territorialisierungsansprüche, und so wurde in dieser Frage Maximilian von Bayern zum Hauptopponenten gegen Ferdinand II.

Kurz darauf, 1630, begann mit der Landung Gustav II. Adolfs von Schweden (1611–1632, geb. 1594) in Pommern die *schwedische Phase des Krieges* (1630–1635), in dem religiöse Motivationen, Strategien und Legitimationen zwar erhalten blieben, die vergleichsweise klaren konfessionellen Konfliktlinien sich aber mehr und mehr zu verwischen begannen. Gustav Adolf konnte sich einerseits von den protestantischen Ständen des Reiches als lutherischer Glaubensheld und als Retter des Evangeliums feiern lassen, als neuer Luther, dem Gott selbst Sieg um Sieg schenkte. Andererseits präsentierte sich Gustav Adolf der französischen Diplomatie nicht als Glaubenskrieger, sondern als Gegner einer europäischen Vorrangstellung Habsburgs und als Verteidiger der deutschen Fürstenlibertät. Frankreich selbst griff zurückhaltend in den Krieg ein, indem es Schweden gegen den Kaiser mit Subsidienzahlungen unterstützte und seinerseits diplomatische Verbindungen mit den protestantischen Ständen im Reich gegen den „kaiserlichen Absolutismus“ anknüpfte. Die vereinigten Republiken der Niederlande stützten den geflohenen

Winterkönig und griffen die spanischen Habsburger in Belgien und am Niederrhein an. Der schwedische Kriegseintritt beendete endgültig die Vormachtstellung des Kaisers und der katholischen Konfessionspartei aus der ersten und zweiten Phase des Krieges. Den zunächst äußerst disziplinierten schwedischen Bauerntruppen gelang Sieg um Sieg. 1631, in der Schlacht bei Breitenfeld, unterlag Tilly erstmals; der katholische Süden Deutschlands stand den schwedischen Heeren offen. In triumphalem Festumzug marschierte der Schwedenkönig nach der Flucht des Bayernherzogs in München ein (17. Mai 1632) – das war den Zeitgenossen auch ein religiöses Fanal. Im gleichen Jahr wurde Tilly tödlich verwundet, Wallenstein notgedrungen restituiert. Im November 1632 aber, in der Schlacht bei Lützen, fiel nun auch Gustav Adolf; die schwedische Initiative geriet ins Stocken.

In der letzten, als *schwedisch-französischer Krieg* (1635–1648) gefassten Phase vollzog sich ein weitreichender geistesgeschichtlicher Wandel mit die Neuzeit bis um 1800 bestimmender verfassungs-, staats- und politikgeschichtlicher Bedeutung. In den Schrecken des Krieges löste sich die Allianz von Politik und Religion mehr und mehr auf und „verzehrte sich die religiöse Motivation des politischen Handelns“ (Schilling 1988, 438). Der Frieden von Prag (30. Mai 1635) stellte einen Versuch des Kaisers dar, die verheerenden Folgen des Krieges durch eine Überwindung des politischen Konfessionalismus einzudämmen. Ein Bündnis der wichtigsten katholischen und protestantischen Mächte sollte, unter Verzicht auf Geltung und Durchführung des Restitutionsediktes und nach Auflösung der Liga, die Vertreibung der ausländischen Mächte vom deutschen Kriegsschauplatz ermöglichen. Dieser letztlich Episode bleibende Friedensschluss gilt auch als öffentliche Regung eines Reichspatriotismus, der konfessionübergreifend die fremden Heere für das unendliche Elend des deutschen Vaterlandes verantwortlich machte. Hier – bedeutsam genug – wurde das Reich als „Rechts-, Friedens- und Verteidigungsgemeinschaft ... restituiert“ (Schilling 1988, 446). Im Grunde enthielt der Prager Frieden bereits die wesentlichen Strukturelemente der Reichsverfassungsordnung von 1648, auch wenn dem Calvinismus die Anerkennung weiter versagt blieb.

Erst in dieser Phase griff Frankreich seinerseits zur Unterstützung Schwedens gegen die Habsburger mit eigenen Truppen in den Krieg ein. Diese internationale Konstellation bestimmte mit wechselndem Schlachtenglück und ungeheurem Zerstörungspotenzial den Kriegsverlauf bis zum Ende. Obwohl der Ausgang des Krieges in einem Gleichgewicht der Mächte längst absehbar war, sollte sich die Umsetzung dieser Einsicht in konkrete Friedensverhandlungen und einen faktischen Friedensschluss bis 1648 verzögern; mehrfach gerieten die katholischen Vormächte Bayern und Habsburg in dieser letzten Phase in schwerste Bedrängnis. Umso mehr musste sich der endgültige Friede politischen Maximen fügen, in denen es für katholische Maximalforderungen keinen Spielraum mehr gab.

## Religiöse Kriegserfahrung

Das flache Land, aber auch die Städte wurden von den Kriegshandlungen schwers-tens in Mitleidenschaft gezogen. Zum Fanal, das bis in die heutige Geschichts-schreibung tief nachwirkt, geriet die Belagerung und Eroberung der Autonomie-stadt Magdeburg durch ligistische Truppen. Die Pest und andere Massenkrankhei-ten brachen gerade in den Heeren besonders häufig aus und wanderten mit den Truppenbewegungen; sie töteten wohl mehr Menschen als die eigentlichen Kriegs-handlungen. Krieg, Hunger und Seuchen, in Stoßgebeten vor die Barmherzigkeit des Herrn getragen, wuchsen zu „Faktoren eines tödlich vernetzten Bedrohungssys-tems“ zusammen (Burkhardt 1998, 11). Bevölkerungsverluste in schwer betroffene-n Gebieten schwanken zwischen einem Drittel und drei Vierteln. Wie nachhaltig der Krieg Ressourcen und Lebenschancen auch über sein Ende hinaus zerstört oder beeinträchtigt hatte, wird noch immer diskutiert. Jüngere Analysen ergeben, dass für massenhaftes Überleben oder Sterben viel von Ordnungswillen und Organisati-onskraft der Landesherrschaften und städtischen Administrationen abhing. Ohne Zweifel aber hat der Krieg die Mentalität der Menschen tief gezeichnet. In der über Generationen währenden Erinnerung blieb der Dreißigjährige Krieg eine Quelle von Trauma und fortwährender Angst.

Die Soldaten und die Ausgeplünderten, die sich ihren Trossen anschlossen, erlit-ten den Krieg ebenso: Blanke Not, Verzweiflung, auch Hoffnung auf Beute und so-zialen Aufstieg hatten aus Bauern und Handwerkern Söldner, Schinder und Schlächter gemacht. Auch unter den Soldaten herrschten Hunger, Seuchen und die stete Drohung von Invalidität oder Tod: 30 bis 60 Prozent Verluste waren die Fol-gen einer Schlacht; Zehntausende endeten mit faulenden Gliedstummeln auf der Landstraße. Denn nach dem Versuch des Prager Friedens „begannt der Krieg in Deutschland praktisch von vorn“ (Schmidt 1999, 64) – die Verwüstung weiter Landstriche setzte erst nach 1635 ein, als der Krieg alle geregelt Bahnen verließ.

Dennoch wurde er bleibend in *religiösen Kategorien* interpretiert. Geistliche bei-der Konfessionen unternahmen verzweifelte Versuche, Gottesdienste und Seelsorge aufrechtzuerhalten und einen Zusammenbruch des christlichen Lebens und der reli-giösen Deutung katastrophischer Lebenserfahrung zu verhindern. Für Lutheraner wurde der Krieg um Bekenntnis und Evangelium geführt, für Katholiken gewann er vornehmlich als „Kampf um die Restauration verlorener Rechtspositionen“ (Schindling 2001, 24) Bedeutung und Sinn. Beiden Parteien aber galt er als das große Strafgericht und die ungeheure Heimsuchung Gottes wegen der unüberseh-baren und stets noch weiter anwachsenden Sünden der Menschen. In der Predigt, die den Krieg zu deuten versuchte, nahm die alttestamentliche Gerichtsprophetie, die den Untergang Israels weissagte und dem Gottesvolk ernsthafte Bußanstren-gungen abverlangte, einen ebenso großen Raum ein wie die Weltalterspekulationen, die den Krieg als Untergang des vierten, des römisch-deutschen Weltreiches und damit als Anfang vom Ende der Geschichte überhaupt deuteten. Die maßlosen

Schrecken fand man nicht nur in den Unheilsweissagungen des Alten Testaments, sondern auch in den Endzeitreden der Evangelien vorhergesagt. Bußpredigt und Kirchenzucht konzentrierten sich – in Zeiten des allgegenwärtigen Sterbens umso mehr – auf die „Beseitigung von Heilshindernissen“ und waren darum gleichzeitig „ein sensibler Indikator ... der sittlichen und sozialen Zustände“ (Kaufmann 1998, 246ff.). Wo der Simplicius Simplicissimus Grimmelshausens die Grausamkeit des Krieges geradezu lakonisch berichtete, beschrieben die subtilen Lieddichtungen Paul Gerhardts den Krieg als „*memento mori*“ und als grundsätzliche Metapher für die *conditio humana*; im menschlichen Chaos von Politik und Gewalt verbürgte nur noch die Natur Sinnhaftigkeit und Schönheit der göttlichen Schöpfung. Nach wie vor wurden in den Heerlagern der verschiedenen Parteien, besonders vor dem Beginn großer Schlachten, korporativ Sünden bekannt, Gebete gesprochen und die Sakramente gereicht. Maria zur Patronin, ja geradezu zur Kriegsgöttin oder zur kosmischen Frau der Johannesapokalypse zu erheben, ihre Schlachtenhilfe zu erbiten und zu erfahren und sich ihrer himmlischen Regentschaft zu unterstellen, war nicht nur Herrschaftsideologie mit den Mitteln der Religion, sondern eine auf Glauben gründende Quelle der Zuversicht, die sich in Statuen, Bildern und Flugschriften, Gebeten und Liedern, Prozessionen und Wallfahrten einen Ausdruck suchte. Maria ist die Siegerin über den Teufel, die mächtige Stütze aller guten Christen und die Beschirmerin der Kirche gegen die wütenden Angriffe der reformatorischen Ketzereien. Bis zur Selbstauslieferung und Übereignung des ganzen Landes sollte Maria ihre Schutzfunktion für die sich ihr Unterstellenden ausüben; die Münchener Mariensäule war wirksamster Ausdruck dieser kollektiven mariologischen Überformung eines kriegsbedrohten Gemeinwesens. Von Bayern aus hat dieser durch die Schwedengefahr der Jahre 1631/32 intensiviert Staatskult auf die habsburgischen Lande abgestrahlt; mit der 1647 geweihten Mariensäule in Wien unterstand auch Österreich der Maria Immaculata als „*Domina Austriae*“. Im Zuge der Rekatholisierung von Böhmen und Mähren wurden nach 1650 nicht weniger als 162 Mariensäulen als „kulturpolitisches Instrument im Zeitalter der Konfessionalisierung“ errichtet (Glaser/Werner 1998, 150ff.).

*Apokalyptik* und *Millenarismus* nahmen erheblich zu, und die Besetzung biblischer Rollen mit irdischen Kriegergestalten hat König- und Kaisertum in allen Lagern mystisch überhöht. Nicht nur auf katholischer Seite feierten neue Heiligenkulte die Märtyrer dieser konfessionellen Mission als Opfer im Kampf um die eine und unteilbare christliche Wahrheit; vor allem Gustav Adolf von Schweden geriet im Protestantismus rasch in diese verklarte Rolle. In alttestamentlichen Bildern wurde er als Gideon gefeiert, der die Baals-Götzen zerschlug und die Midianiter vertrieb, um Israel zu befreien. Auch Schlachtenmalerei und Feldherrnporträt nahmen „himmlische Alliierte“ in ihre Ikonografie auf.

## Der Westfälische Friede

Obwohl auf den Schlachtfeldern und in den Quartieren, oft schon jenseits konfessioneller Zurechenbarkeit, Unversöhnlichkeit und Grausamkeit regierten, verschwanden Friedenssehnsucht und Friedenswille nie völlig; Elemente und Institutionen der Befriedung wurden bewahrt oder wieder entdeckt. Das Befriedungspotenzial des politischen Diskurses lag vor allem darin begründet, dass das mittelalterliche Ketzerrecht zur offiziellen Begründung politischer und militärischer Handlungen schon im 16. Jahrhundert nicht mehr getaugt hatte. Weil die konfessionellen Gegensätze in der politisch-rechtlichen Argumentation in der Regel „dissimuliert“ und als „Rechtskonflikte unter Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage“ behandelt wurden, blieben die Instrumente des Reichsrechts einer „Konsensstrategie zwischen Katholiken und Protestanten“ zugänglich, obwohl Motive und Ziele mit diesen Bekundungen keineswegs übereinstimmen mussten (Schindling 2001, 28). Zudem hatte die Loyalität wichtiger evangelischer Reichsstände gegenüber Reich und Kaiser den totalen Antagonismus ebenso begrenzt wie das im Prager Frieden deutlich werdende Zusammengehörigkeitsgefühl der Reichsstände insgesamt. Gruppenbindungen und ihre Loyalitäten hatten auch um des politischen Pragmatismus willen nie völlig aufgehört zu existieren. Außerdem gab es einen konfessionsübergreifend wirksamen Fundus gemeinsamer Ideen von christlicher Brüderlichkeit und Friedenspflicht, von humanistischer Rationalität und zur Irenik drängender Verpflichtung, für die Wohlfahrt von Land und Menschen beizutragen. Nicht zuletzt war die Suche nach dem Frieden auch „eine Frage von militärischer und finanzieller Erschöpfung oder klugem politischem Kalkül“ (Schindling 2001, 33); so standen spätestens seit 1643 intensive diplomatische Friedensbemühungen und unerbittliche Fortsetzung der Kriegshandlungen nebeneinander. Alles dies führte zu verstärkten Anstrengungen, mittels der Reichsjustiz ein tendenziell religionsneutrales Friedensinstrument zu entwerfen.

Der 1643 zaghaft eröffnete *Friedenskongress in Münster und Osnabrück* stand als glänzendes gesellschaftliches Dauerereignis in hartem Kontrast zu den fortdauernden Kriegshandlungen. Das in Jahrzehnten des Krieges mit Frankreich und den Niederlanden erschöpfte Spanien schloss am 8. Januar 1647 mit den Generalstaaten Frieden auf der Basis der Anerkennung ihrer Souveränität, um diese aus dem Bündnissystem mit den Franzosen herauszulösen. Erst am 6. August 1648, nach weiteren leidvollen Zusammenstößen zwischen dem Kaiser, den Bayern und den Schweden, konnte in Osnabrück der Gesamtfriede durch Handschlag bekräftigt werden.

Der *Westfälische Friede* ist vornehmlich in drei Dimensionen zu beschreiben: als Ergebnis eines gesamteuropäischen Friedenskongresses, eines deutschen Verfassungskongresses und einer Befriedung der Religionsparteien. In europäischer Perspektive besiegelte der Westfälische Friede das Auseinandertreten der österreichischen und spanischen Habsburger; für Frankreich entstand hier die Grundlage

seiner späteren Expansions- und Vormachtpolitik. Die Idee der europäischen Universalmonarchie trat zurück zugunsten eines stets neu auszubalancierenden Gleichgewichts der Mächte. Damit löste sich die europäische Staatenwelt auch in ihrer ideellen Systematik aus dem Universalismus der römischen Kirche und des kanonischen Rechts.

Weiterhin gilt der Westfälische Friede als das wichtigste Reichsgrundgesetz bis zu seinem Untergang in den napoleonischen Kriegen. Probleme des Religionsrechts wurden hier nur noch insoweit in Geltung belassen, wie sie sich „mit den politischen Verhältnissen untrennbar verquickten“ (Heckel 1983/2001, 176). Das Friedensinstrument (*Instrumentum Pacis Osnabrugense*, IPO) schrieb die Vorherrschaft der Stände gegenüber dem Reich, der Fürsten gegenüber dem Kaiser fest. Eine großzügige Amnestieregelung suspendierte alle Restitutions- und Entschädigungsforderungen. Die Territorialhoheit wurde durch eine Loyalitätsklausel zu Kaiser und Reich kaum begrenzt. Das entsprach den Machtinteressen Frankreichs und Schwedens, aber auch den Verstaatlichungsbestrebungen der großen Reichsstände und brachte gleichzeitig die Grundlagen des deutschen Föderalismus hervor, jenes paritätische Nebeneinander großer und kleiner Herrschaftseinheiten mit unterschiedlichen regionalen, kulturellen und religiösen Eigenprägungen, die trotz aller wechselseitigen Herabsetzungen und Scharmützel miteinander leben lernen mussten. Von einem nationalgeschichtlichen Standpunkt her wurde der Frieden lange Zeit sehr negativ gewertet, weil er ein enig-starkes Deutschland nicht hatte begründen können und weil das Reich als Defensivmacht gegen die expansive Politik Ludwigs XIV. nur ausgesprochen mäßig funktioniert hatte. Aus dieser antifranzösisch-nationalen Perspektive musste der Frieden als Unglück für Deutschland erscheinen. Mittlerweile jedoch werden sehr viel positivere Bewertungen vorgetragen, die vor allem das Potenzial des Friedens hervorheben, im Reich eine relative Ruhe und austarierte Stabilität herzustellen und der deutschen Politik im Rahmen Europas jede aggressive Note zu nehmen. Zudem blieb das Reich auch in der Perspektive der großen Territorialmächte, wesentlich intensiver noch in Empfinden und politischer Praxis der mindermächtigen Reichsstände, der bindende Rahmen ihres politischen Selbstverständnisses. Das konservative Rechtssystem des Reiches sicherte Kontrolle, Ausgleich und relative Sozialverträglichkeit.

Zur Befriedung der deutschen Religionsparteien endlich bestätigte sich in groben Zügen der Religionsfrieden von 1555, indem das IPO ihn präzisierend als „volle Legitimität und Parität“ beider Konfessionen festschrieb und den Calvinismus unter die reichsrechtlich geschützten Bekenntnisse aufnahm. Auch dies war ein vorwiegend politischer Friedensschluss, während die religiöse Wahrheitsfrage, auf unabsehbare Ferne in der Schwebe 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 unabhärbare Wiedervereinigung der Konfessionen hin abgeschlossen.

Außerdem wurde das in der Reichsjustiz als Prinzip des *cuius regio eius religio* (Wer regiert, bestimmt die Religion) formulierte Reformationsrecht (*ius reformatandi*) der Landesfürsten nicht restituiert. Stattdessen wurde der konfessionelle Besitzstand des 1. Januar 1624 als sogenanntes *Normaljahr* festgeschrieben, ein Zeitpunkt, der vor den großen kaiserlich-katholischen Eroberungen in Norddeutschland, gleichzeitig aber auch vor den großen Rückschlägen der katholischen Politik seit dem Kriegseintritt Schwedens und Frankreichs lag. Diese Religionsbestimmungen zum Konfessionsstand des „Normaljahres“ gingen faktisch erste Schritte auf dem Weg zu Toleranz und Religionsfreiheit. Der Konfessionswechsel des Landesfürsten führte keinen Bekenntniszwang für die Untertanen mehr herbei. Zwar erhielt nur die Hauptkonfession eines Territoriums das „*exercitium publicum religionis*“ mit allen Elementen „öffentlicher“ Religionsausübung; aber jedem der drei anerkannten Bekenntnisse wurde dort, wo es am Stichtag 1. Januar 1624 bereits bestanden hatte, bleibend eine einfache Hausandacht (*devotio domestica*) zugestanden. Ausgesetzt wurde die Normaljahrsregelung für die habsburgischen Erblande, in welchen sie die Restitution eines bedeutenden Adels- und Bürgerprotestantismus bedeutet haben würde; für die restituierte Kurpfalz wurde der Zustand von 1618, vor der gewaltsamen Rekatholisierung nach dem Sturz des Winterkönigs, festgesetzt. Anhänger abweichender Bekenntnisse konnten ausgewiesen werden (und wurden es in den folgenden Jahren und Jahrzehnten vielfach auch), aber der Einzug ihres Vermögens war verboten. Bis auf wenige Ausnahmen waren die Konfessionsverhältnisse im Reich damit eingefroren; das Osnabrücker „Alternat“, demzufolge die Herrschaft über Bistum und Hochstift jeweils zwischen einem katholischen Bischof und einem evangelischen Administrator aus dem Haus Braunschweig-Lüneburg wechselte, blieb ein Sonderfall. Einige Reichsstädte, allen voran das symbolträchtige Augsburg, erhielten ein paritätisches Stadtrecht. 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“ (Heckel 1983/2001, 200); diese „Säkularisierung“ der Reichsverfassung war gleichzeitig die einzige Antwort, die auf „die ganze Schwere der Rechtsnot der Zeit“ (Heckel 1988, 123) gegeben werden konnte. Das Reichskirchenrecht von 1648 war weder durch protestantische Theologie zu begründen noch vom katholischen *Corpus Iuris Canonici* her akzeptabel. 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 zum Ausweg und einer Wirklichkeit, die nicht mehr auf den Begriff zu bringen war. Insofern bestätigte der Friedensschluss von 1648, dass der Dreißigjährige Krieg bleibend den

Charakter des „Religionskrieges“ in sich trug, auch wenn er gleichzeitig Staatenbildungs- und europäischer Hegemoniekrieg war.

Weil diese Regelung aus katholischer Perspektive mit einem für dauerhaft erklärten Verlust an Rechtspositionen und Kirchengut einherging, legte der Papst 1650 im auf den 20. November 1648 zurückdatierten Breve *Zelo domus Dei* gegen diese religionspolitischen Konsequenzen Einspruch ein. Obwohl der Papst durch Breven und Subsidienzahlungen an die katholischen Fürsten den Krieg lange unterstützt hatte, bedeutete das Schreiben dennoch keine vollständige Ablehnung des Friedensinstrumentes. Der päpstliche Nuntius Fabio Chigi (1599–1667, ab 1655 Papst Alexander VII.) hatte mit diplomatischem Geschick, menschlicher Integrität und feinsinniger Bildung zu den entschiedensten Förderern der münsterisch-osnabrückischen Friedensverhandlungen gehört, auch wenn er aus prinzipiellen Erwägungen heraus nur mit den katholischen Mächten direkten Kontakt pflegen konnte. Weil die Teilnehmer des Friedenskongresses den päpstlichen Protest vorhergesehen hatten, erklärten sie ihn in einer „Antiprotestklausel“ von vornherein für unwirksam. In diesem Sinne einer systematischen Abtrennung des Politischen von Geltungsraum und -anspruch des kanonischen Rechts der katholischen Kirche war der Westfälische Friede „neuzeitlich“. Man hat der seit dem Investiturstreit das Politische und das Religiöse unterscheidenden „dualistischen Religionsverfassung Europas“ eine solche „Anlage zu Säkularisation“ zugeschrieben (Schilling 1998, 19). Doch obwohl er das Recht von der unmittelbaren Bindung an Religionsgemeinschaften trennte und damit einen Entwicklungsraum für die autonome Entwicklung von Politik, Kultur und Gesellschaft eröffnete, war der Westfälische Friede dennoch nicht einfachhin ein „weltlicher“ Friede. Die bereits 1555 eingeleitete und 1648 endgültig festgeschriebene „Politisierung, Neutralisierung und Säkularisierung des religiösen Anliegens in der Reichsverfassung“ (Heckel 1983/2001, 199) führte nämlich weder zu einer Entchristlichung des Reiches noch der Politik überhaupt. Schon der Westfälische Friede verstand sich nicht als konfessioneller, aber als „christlicher Friede“ (*pax sit christiana*, wird das IPO eröffnet).

Die im Friedensinstrument anerkannten Bekenntnisse waren nun religionsrechtlich fixierter Bestandteil des Reichsrechts. Der Friedensschluss markierte „nicht etwa die Überwindung konfessioneller Parteien, sondern war im Gegenteil die entscheidende Etappe in deren rechtlicher Durchsetzung“ durch „Einbau der Konfessionen in die Reichsverfassung“ (Burkhardt 1992, 166). Mit dem *Corpus evangelicorum* und dem *Corpus catholicorum* entstanden neue religionspolitisch gebundene Reichsinstitutionen, die sich durch die „*itio in partes*“, also getrennte Beratung anstehender religionspolitischer Probleme, und die anschließende „*amicabilis compositio*“, die gütliche Einigung auf dem Verhandlungswege, um wechselseitige Kompromisslösungen zu bemühen hatten. Das *Corpus evangelicorum* umfasste, trotz fortbestehender Bekenntnisdifferenzen, Lutheraner und Calvinisten. Gegen die katholische Interpretation des Augsburger Religionsfriedens, welche darin immer nur eine bedingte und befristete Anerkennung einer Nebenkönfession gesehen

hatte, die alte katholisch-christliche Reichstradition aber für sich allein beanspruchte, stand nun die „*aequalitas*“ der drei Konfessionen in zwei Religionsparteien. „Nicht eigentlich Toleranz, aber Verfassungstreue und Gewaltverzicht wurden gerade in den konfessionellen Fragen innerhalb des Reiches die anerkannte Norm.“ (Burkhardt 1992, 177) So stand Säkularisation „in engem Rückbezug auf die religiös-kirchlichen Traditionen“ (Schilling 1998, 19).

Und zum anderen setzte sich auf der Ebene der Territorien die gänzliche Durchdringung der Politik mit religiösen Gehalten fort. Wo die Reichspolitik Religion in weltlich-juristische Formen zu gießen gezwungen war und auch die internationalen Beziehungen sich entideologisierten und entkonfessionalisierten, entfaltete sich auf der Ebene der Landesherrschaften der konfessionelle Staat, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf der Basis objektiver Bekenntnisdokumente entstanden war. Er hatte auch religiöse Gewissheit zu sichern und autoritär durchzusetzen, in ihm vertrat der Landesvater eine göttliche Statthalterschaft, und darum war auch alle Teilhabe an Herrschaft religiös durchtränkt. Der öffentliche Geltungsraum der drei großen christlichen Bekenntnisse des Westens war damit in einer Weise fixiert, die bis in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland nachwirkt.