

RONALD G. ASCH

## „Denn es sind ja die Deutschen ... ein frey Volk“

Die Glaubensfreiheit als Problem der westfälischen  
Friedensverhandlungen<sup>1</sup>

### I

Zu den entscheidenden Problemen, die den Gang der deutschen Geschichte in der frühen Neuzeit bestimmt haben, gehört ohne Zweifel der Gegensatz der beiden großen Konfessionen, des Protestantismus und des Katholizismus, im Rahmen des Rechtsgefüges des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Die Auseinandersetzungen zwischen den protestantischen und den katholischen Reichsständen erreichten nach einer ersten Zuspitzung in den Jahrzehnten der Reformation ihren eigentlichen Höhepunkt im Dreißigjährigen Krieg und wurden durch den Westfälischen Frieden beendet. Auch wenn die Verträge von Münster und Osnabrück für Europa insgesamt keinen dauerhaften Frieden schaffen konnten, ja dies im Hinblick auf Westeuropa nicht einmal versuchten, setzten sie, insbesondere der Vertrag von Osnabrück, der diese Fragen regelte, im Reich der Epoche der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen doch ein wirksames Ende. Bei späteren politischen und militärischen Konflikten in Deutschland gab es zwar oft genug eine konfessionelle Komponente, aber diese war nicht mehr bestimmend. Religionskriege im eigentlichen Sinne des Wortes gab es im Reich nach 1648 nicht mehr.<sup>2</sup>

Der Westfälische Frieden wird herkömmlicherweise daher auch als das Enddatum des konfessionellen Zeitalters betrachtet, und zwar nicht nur für Deutschland, sondern für Europa überhaupt. Für Europa ist dies freilich ein problematisches Urteil. Frankreich war am Ende des 17. Jahrhunderts – nach der Aufhebung des Toleranzediktes von Nantes – viel stärker ein Konfessionsstaat,

1 Zur Begründung der Gewissensfreiheit brachten die evangelischen Stände im Januar 1646 in Osnabrück vor, das bloße *ius emigrandi* verstehe sich ja von selbst, denn „es sind ja die Deutschen, gar wenig ausgeschlossen, keine *adscriptii*, sondern ein frey Volk, welches keiner obrigkeit der leibegenschaft wegen verbunden“ (Johann Gottfried *von Meiern*, *Acta Pacis Westphalicae Publica* oder westphälische Friedens-Handlungen und Geschichte. 6 Teile, Hannover 1734-36, Teil 2, S. 743).

2 Zum Nachleben konfessioneller Konfliktpotentiale in der Reichsverfassung siehe Dieter *Stievermann*, Politik und Konfession im 18. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 18 (1991), S. 177-199; Gabriele *Haug-Moritz*, Kaisertum und Parität. Reichspolitik und Konfessionen nach dem Westfälischen Frieden, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 19 (1992), S. 445-482, hier S. 472-481, und *dies.*, Württembergischer Ständekonflikt und deutscher Dualismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Reichsverbandes in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1992, S. 138-171. Vgl. auch Christoph *Dipper*, *Deutsche Geschichte 1648-1789*. Frankfurt/M. 1991, S. 306f., und Johannes *Burkhardt*, *Abschied vom Religionskrieg. Der Siebenjährige Krieg und die päpstliche Diplomatie*. Tübingen 1985.

in dem ein einziges Bekenntnis ein Monopol besaß, als 100 Jahre zuvor,<sup>3</sup> und in England blieben konfessionelle Identitäten und Solidaritäten zumindest bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts, wenn nicht länger, die entscheidende Grundlage des sich herausbildenden Parteiengefüges und des politischen Lebens.<sup>4</sup> Um so bemerkenswerter ist dann freilich der Ausgleich, der zwischen den Konfessionen 1648 in Deutschland gelang.

Dennoch sind gerade die konfessionellen Regelungen des Friedenswerkes von 1648 oft genug kritisch gesehen worden, da der Preis für den Frieden zu hoch erschien. Der Frieden, so schien es, wurde auf Kosten der individuellen Glaubensfreiheit und zugleich unter Verzicht auf das eigentlich religiöse Anliegen beider Konfessionen, des Katholizismus ebenso wie des Protestantismus lutherischer und reformierter Ausprägung, erkaufte. So hat etwa Martin Heckel, der Tübinger Kirchenrechtler und Rechtshistoriker, festgestellt:

„Das große Grundkonzept der Lösung von 1648, die länderweise, obrigkeitsstaatliche Erstarrung der Religionsverhältnisse im territorialen und temporalen status quo des Normaljahres und Normaltages 1624 ist von der lutherischen Freiheit des Christenmenschen und von der göttlich-rechtlichen Freiheit der Verkündigung des reinen Evangeliums ... sine vi sed verbo so himmelweit entfernt wie von dem gegenteiligen Anspruch der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt und des kanonischen Rechts“; und an anderer Stelle hat er aus spezifisch protestantischer Perspektive formuliert, 1648 sei „die libertas christiana, dieses personale Geschehen aus dem Glauben ... im Recht völlig denaturiert, verobjektiviert, verweltlicht und zersplittert [worden] in einer absonderlichen, glaubensfremden territorialen und temporalen Fixierung und juristischen Erstarrung im Staatskirchentum der vielerlei Staatsbekenntnisse“.<sup>5</sup>

3 Zu Frankreich: Janine *Garrisson*, *L'édit de Nantes et sa révocation, histoire d'une intolérance*. Paris 1985; Elisabeth *Labrousse*, *Essai sur la révocation de l'édit de Nantes, une foi, une loi, un roi*. Genf 1985, sowie Philip *Benedict*, *Un roi, une loi, deux foies: Parameters for the History of Catholic-Reformed Co-Existence in France 1555-1685*, in: Ole Peter *Grell* und Bob *Scribner* (Hg.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, S. 65-93, mit weiterer Literatur.

4 Zur politischen Bedeutung konfessioneller Konflikte im England des späteren 17. und des 18. Jahrhunderts siehe Tim *Harris* u. a. (Hg.), *The Politics of Religion in Restoration England*. Oxford 1990; John *Spurr*, *The Restoration Church of England, 1646-1689*. New Haven 1991; Geoffrey *Holmes*, *Religion and Party in Late Stuart England*. London 1975; Jonathan C. D. *Clark*, *English Society 1688-1832*. Cambridge 1985, S. 177ff., sowie J. A. I. *Champion*, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies 1660-1730*. Cambridge 1992; David *Hempton*, *Religion in British Society 1740-1790*, in: Jeremy *Black* (Hg.), *British Politics and Society from Walpole to Pitt 1742-1789*. Basingstoke 1990, S. 201-223, und *ders.*, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland. From the Glorious Revolution to the Decline of Empire*. Cambridge 1996.

5 Martin *Heckel*, *Zur Historiographie des Westfälischen Friedens. Die Bedeutung des Werkes von Fritz Dickmann für die deutsche Verfassungs- und Kirchenrechtsgeschichte*, in: *ders.*, *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, hg. von Klaus *Schlaich*, 2 Bde. Tübingen 1989, 1, S. 484-500, hier S. 490f., und *ders.*, *Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit*, ebd., S. 447-483, hier S. 468. Eine sehr viel positivere Wertung findet sich etwa bei Anton *Schindling*, *Der Westfälische Frieden und die deutsche Konfessionsfrage*, in: Manfred *Spieker* (Hg.), *Friedenssicherung*, Bd. 3, *Historische, politikwissenschaftliche und militärische Perspektiven*. Münster 1989, S. 19-36. Vgl. zur Bewertung der Friedensverträge auch Heinz *Duchhardt*, *Westfälischer Friede und Internationales System im Ancien Régime*, in: *Historische Zeitschrift* 249 (1989), S. 529-543, und Georg *Schmidt*, *Der Westfälische Friede – eine neue Ordnung für das Alte Reich?*,

Das ist fürwahr ein vernichtendes Urteil. In der Tat, von der Freiheit des Glaubens und Gewissens, mag man sie nun im modernen Sinne verstehen oder so wie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, war im Instrumentum Pacis Osnabrugense, im Friedensvertrag von Osnabrück, nur in recht eingeschränkter Form die Rede. Artikel V § 30 des Vertrages hatte z. B. ausdrücklich das Recht der Reichsstände bestätigt, das Kirchenwesen in ihren Territorien gemäß dem Prinzip *cuius regio, eius religio*, wem das Land gehört, der bestimmt auch die Konfession, zu ordnen. Mit der Konfirmation des *ius reformandi*, des Reformationrechtes, das auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 zurückging, wurde das Kirchenregiment endgültig zu einem Bestandteil der Landeshoheit, freilich eingeschränkt dadurch, daß im Reich nur die katholische Religion und der Protestantismus des Augsburger Glaubensbekenntnisses von 1530 als legal galten; letzterem wurden allerdings – trotz der bestehenden theologischen Differenzen – rechtlich auch die Reformierten zugerechnet.<sup>6</sup>

Im übrigen bestimmte der Frieden bekanntlich auch, daß Landstände und Untertanen, die einer anderen Konfession als der des Landesherrn anhängen, ihren Glauben weiter öffentlich oder privat ausüben konnten, wenn sie dies bereits im sogenannten Normaljahr 1624 getan hatten. In dieser Hinsicht war das Kirchenregiment der Landesherrn nun also doch begrenzt, ja darüber hinaus sicherte der Vertrag all jenen anderskonfessionellen Untertanen, die nicht durch die Normaljahrsregelung geschützt waren, etwa weil sie erst nach 1624 oder gar nach 1648 ihren Glauben gewechselt hatten oder eingewandert waren, die persönliche Gewissensfreiheit zu. Sie sollten zusammen mit ihren Familien in ihren eigenen Häusern in Form der sogenannten *devotio domestica* ihren Glauben ausüben können und mit Nachsicht geduldet werden, „patienter tolerantur“, wie es im lateinischen Text hieß. Diese Bestimmung des § 34 stand allerdings in einem eigenartigen Spannungsverhältnis zu einer anderen der §§ 36 und 37, die den andersgläubigen Untertanen das Recht zur Auswanderung, das sie bereits 1555 erhalten hatten, bestätigte, damit aber zugleich das Recht des Landesherrn, Untertanen, die seinen eigenen Glauben nicht annehmen wollten, zur Auswanderung zu zwingen. In der politischen Praxis setzten sich nach 1648 dann das Auswanderungsrecht und der Auswanderungszwang gegenüber der Gewissensfreiheit, der *conscientia libera*, des § 34, der mehr eine bloße Ermahnung blieb, durch.<sup>7</sup>

in: Wendemarken in der deutschen Verfassungsgeschichte (Der Staat, Beiheft 10). Berlin 1993, S. 45-72.

6 Zu den konfessionellen Regelungen des IPO siehe Fritz Dickmann, Der Westfälische Frieden. 6. Aufl., Münster 1992, S. 343-372; vgl. ders., Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 201 (1965), S. 265-305. Die maßgebliche Ausgabe der Friedensinstrumente ist Instrumenta Pacis Westphalicae. Die Westfälischen Friedensverträge 1648, hg. von Konrad Müller. 3. Aufl., Bern 1975. Der Text ist aber in Übersetzung auch zugänglich in Arno Buschmann (Hg.), Kaiser und Reich. Klassische Texte und Dokumente zur Verfassungsgeschichte des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation. München 1984, S. 285-402.

7 Zu diesen Paragraphen und ihrer Genese siehe Georg May, Zur Entstehung der hauptsächlichen Bestimmungen über das *ius emigrandi* (Art. V, 30-43 IPO) auf dem Westfälischen Friedenskongreß, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 74 (1988), S. 436-494, insbes. S. 491f. May bewertet

Die historische Forschung ist daher auch dann, wenn sie nicht zu einem so vernichtenden Urteil wie Martin Heckel kam, in der Beurteilung der den Untertanen der Reichsstände 1648 zugestandenen religiösen Freiheitsrechte im allgemeinen eher skeptisch geblieben. Horst Dreitzel z. B., einer der besten Kenner der frühneuzeitlichen deutschen Ideengeschichte, glaubt im Recht des Alten Reiches und insbesondere im Westfälischen Frieden allenfalls Spuren von Grundrechtskonzeptionen zu finden, bloße Vorformen und Analogien dessen, was wir heute als Grund- und Menschenrechte bezeichnen.<sup>8</sup> In einem neueren Aufsatz zur Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie berücksichtigt Dreitzel dann auch das Reichsrecht gar nicht mehr und kommt vielmehr zu dem Schluß, daß sich die Forderung nach religiöser Toleranz in der politischen Theorie erst in dem Augenblick durchgesetzt habe, als sich der Siegeszug des intoleranten Konfessionsstaates vollendete: „Die Stabilisierung und Verwirklichung des siegreichen konfessionellen Staates“ in England nach 1660, in Frankreich durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 und, wie er meint, in Deutschland durch den Sieg des Prinzips *cuius regio, eius religio* im Westfälischen Frieden „zumindest in formeller Hinsicht“ hätten im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts das Entstehen politischer Theorien provoziert, die die zumindest partielle Trennung von Staat und Kirche verlangten.<sup>9</sup>

Folgt man Dreitzel, dann hätte die Forderung nach Toleranz erst nach 1648 als Antwort auf die Unduldsamkeit des Konfessionsstaates verstärkt ein Echo gefunden. Dreitzel verabsolutiert damit freilich das von der Aufklärung geschaf-

die Verhandlungen allerdings in seinem materialreichen Aufsatz von einem gegenreformatorisch-katholischen Parteistandpunkt und kommt auf diese Weise zu zahlreichen Fehlurteilen, wie etwa zu der Ansicht, es habe vor 1618 eine objektiv richtige Auslegung des Religionsfriedens gegeben (S. 444f.). Dies ist schon deshalb falsch, weil man in den Reichsabschied 1555 bewußt zahlreiche Formelkompromisse aufgenommen hatte, die zur unterschiedlichen Auslegung geradezu einluden. Zur Entstehung und Bewertung des § 34 siehe auch Bernd Mathias *Kremer*, *Der Westfälische Friede in der Deutung der Aufklärung*, Tübingen 1989, S. 134f., und ferner Gerhard *Schmid*, *Konfessionspolitik und Staatsräson bei den Verhandlungen des Westfälischen Friedenskongresses über die Gravamina Ecclesiastica*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), S. 203-223, sowie Richard *Dietrich*, *Landeskirchenrecht und Gewissensfreiheit in den Verhandlungen des westfälischen Friedenskongresses*, in: *Historische Zeitschrift* 196 (1963), S. 563-583.

8 Horst *Dreitzel*, *Grundrechtskonzeptionen in der protestantischen Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in: Günter *Birtsch* (Hg.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft. (Veröffentlichungen zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte 2)* Göttingen 1987, S. 180-214, hier S. 187f. *Dreitzel* kommt im übrigen zu dem Schluß, zur „Magna Charta“ der Reichsbürger sei der Westfälische Frieden schon deshalb nicht geworden, weil die Reichsjustiz nicht stark genug gewesen sei, die ohnehin nur rudimentären Ansätze zu allgemeinen Grundrechten nach 1648 fortzuentwickeln (ebd., S. 210).

9 Horst *Dreitzel*, *Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 36 (1995), S. 3-34, hier S. 8. Vgl. aber auch *ders.*, *Toleranz und Gewissensfreiheit im konfessionellen Zeitalter. Zur Diskussion im Reich zwischen Augsburger Religionsfrieden und Aufklärung*, in: Dieter *Breuer* (Hg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Teil 1*, Wiesbaden 1995, S. 115-128. *Dreitzel* bewertet hier auf bemerkenswerte Weise sowohl das Reichsrecht als auch die protestantische Theologie der Reformationszeit in ihrer Funktion als Wurzel der Forderungen nach wirklicher Gewissensfreiheit sehr viel positiver und stellt etwa fest: „Luther als Vorkämpfer der Gewissens- und Religionsfreiheit im Sinne eines Grundrechtes ist keine Erfindung der Aufklärung – wenn es überhaupt eine Erfindung ist – dann die der Katholiken und Protestanten in den nachreformatorischen Debatten über den Religionsfrieden“ (ebd., S. 124).

fene, wesentlich an dem Leitbild der Säkularisierung orientierte Modell für Toleranz und für ein friedliches Nebeneinander verschiedener Konfessionsgemeinschaften.<sup>10</sup> Er scheint dabei zu übersehen, daß es ältere Vorstellungen von Toleranz und Friedenswahrung zwischen gegnerischen Konfessionen gab, die nicht ohne weiteres diesem Modell entsprechen.

Demgegenüber ist von anderer Seite, insbesondere von Winfried Schulze, betont worden, daß sich schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Reich die Stimmen jener mehrten, die auf eine Einschränkung des landesherrlichen Kirchenregimentes und eine Wahrung der Gewissensfreiheit des einzelnen Menschen, zumindest unterhalb der Ebene der öffentlichen Religionsausübung, des *exercitium publicum*, drangen. Dabei sei nicht zuletzt mit dem Reichsrecht argumentiert worden, das in Gestalt des Emigrationsrechtes ansatzweise auch auf die konfessionelle Entscheidung des einzelnen Rücksicht nahm. Schulze kommt zu dem Schluß, Voraussetzung für wirkliche Toleranz sei die „explizite Internalisierung der Religion, die Entstehung eines privaten Innenraumes, der sich von der Kontrolle des Staates befreien konnte“, gewesen, und stellt fest: „Für diese komplizierte Genese der Toleranz bot das Heilige Römische Reich nach 1555 günstige Voraussetzungen.“<sup>11</sup>

Schulze vertritt somit bei der Suche nach den Ursprüngen der Religionsfreiheit im modernen Sinne ein anderes Periodisierungsmodell. Andererseits bleibt auch er dem Paradigma der „Privatisierung“ des Religiösen und der Säkularisierung der Welt verbunden, die er lediglich vorverlegt, nämlich ansatzweise bereits in das sogenannte konfessionelle Zeitalter selber, das andere Historiker durchweg durch den „Fundamentalvorgang“ der Konfessionalisierung geprägt sehen.<sup>12</sup> Es stellt sich jedoch die Frage, ob die spezifisch reichsrechtlichen Ausgleichsregelungen, die erstmals um die Mitte des 16. Jahrhunderts entwickelt und 1648 endgültig festgeschrieben wurden, sich tatsächlich primär als Säkulari-

10 So kann *Dreitzel* zu dem Schluß kommen, erst die Überwindung des Konfessionellen in der Frühaufklärung habe die Forderung nach Toleranz hervorgebracht. Für diese Form von Toleranz gehörte freilich die „Privatisierung der Religion“ zu den unvermeidlichen „Kosten der Religionsfreiheit“ (*Dreitzel*, *Gewissensfreiheit*, wie Anm. 9, S. 29), wie *Dreitzel* meint.

11 Winfried *Schulze*, „Ex dictamine rationis sapere“. Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden, in: Michael *Erbe* u. a. (Hg.), *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg*, Mannheim 1996, S. 223-240, hier S. 240; vgl. *ders.*, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*. Frankfurt/M., S. 258-264; *ders.*, *Concordia, Discordia, Tolerantia. Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter*, in: Johannes *Kunisch* (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte. (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 3)* Berlin 1987, S. 43-79, sowie *ders.*, *Ständische Gesellschaft und Individualrechte*, in: *Birtsch*, *Grund- und Freiheitsrechte (wie Anm. 8)*, S. 161-179.

12 Siehe insbesondere Heinz *Schilling*, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), S. 1-45; *ders.*, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, in: Wolfgang *Reinhard* und Heinz *Schilling* (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. Münster 1995, S. 1-49; Wolfgang *Reinhard*, *Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment*, in: *Catholic History Review* 75 (1989), S. 383-404, sowie *ders.*, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), S. 226-252, und ferner Heinrich R. *Schmidt*, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (EDG 12). München 1992, S. 86-110.

sierung verstehen lassen, insbesondere dann, wenn man unter Säkularisierung eine bewußte und kämpferische Zurückweisung des Geltungsanspruches religiöser und kirchlicher Normen versteht und nicht, um eine Formulierung Martin Heckels zu verwenden, eher eine „Sinnverschiebung in allmählicher, kaum merklicher Verwandlung“ respektive die „zumeist ungewollten säkularen Wirkungen religiösen Denkens, Fühlens, Handelns“.<sup>13</sup> Auf diese Frage wird zurückzukommen sein.

## II

Auch wenn der Toleranzgedanke im Friedensvertrag von Osnabrück nur in gebrochener Form seinen Niederschlag fand, so machen doch die langwierigen Verhandlungen über diesen Vertrag deutlich, daß das Problem der Toleranz vor 1648 durchaus wahrgenommen wurde. Ja, darüber hinaus läßt sich feststellen, daß faktisch die politische Auseinandersetzung um die reichsrechtliche Einhegung und Begrenzung der Folgen der Konfessionsspaltung fast von Anfang an oder jedenfalls seit Anfang der 1530er Jahre, wenn schon nicht auf altgläubig-katholischer, so doch auf protestantischer Seite begleitet war von einer intensiven Diskussion über die Notwendigkeit, die freie Wahl des eigenen Bekenntnisses nicht nur für die Reichsfürsten und Stände, sondern auch für die einzelnen Untertanen abzusichern. Diese Debatte war also kein Resultat erst der Aufklärung, und die Leitidee des konfessionell geschlossenen Territoriums war auf protestantischer Seite nie unumstritten, jedenfalls nicht im Hinblick auf die negativen Folgen, die dieses Prinzip für die eigenen Glaubensgenossen notwendigerweise hatte.

Für die Protestanten ging es um das Problem, ob man sich darauf beschränken solle, den Bekenntnisstand jener Territorien rechtlich zu sichern, in denen sich die Reformation durchgesetzt hatte, oder ob man auf der individuellen Bekenntnisfreiheit der Untertanen katholischer Landesherren bestehen solle, wie es die protestantische Theologie eigentlich nahegelegt hätte. Letzteres hätte freilich die konfessionelle Geschlossenheit der bereits protestantisch gewordenen Territorien gefährdet, da damit zu rechnen war, daß die katholischen Reichsfürsten bei allen reichsrechtlichen Regelungen zumindest auf Gegenseitigkeit bestehen würden, wenn sie denn überhaupt bereit waren, die Gleichberechtigung des Protestantismus zuzugestehen.

Luther selber hatte allerdings schon um 1530 deutlich gemacht, daß man sich in die Angelegenheiten anderer, altgläubiger Reichsfürsten nicht einmischen solle. Auch wenn der Obrigkeit nicht die Herrschaft über das Gewissen und den Glauben des einzelnen gebühre, so könne man ihr doch nach den Gesetzen der Welt das Recht nicht absprechen, Verkündigung und Lehre in ihrem Sinne zu

<sup>13</sup> Martin Heckel, Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, in: *ders.*, Gesammelte Schriften (wie Anm. 5), 2, S. 1123-1193, hier S. 1141, und *ders.*, Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie, in: *ebd.*, S. 773-911, hier S. 827.

lenken und eine äußere Konformität des religiösen Verhaltens zu erzwingen.<sup>14</sup> Zahlreiche andere Theologen wie auch manche Reichsfürsten, etwa Philipp von Hessen, sahen das freilich anders und warnten davor, den gegenwärtigen oder möglichen zukünftigen Glaubensgenossen außerhalb der eigenen Territorien die politische Unterstützung zu verweigern. Ihr Recht, zum wahren Glauben zu finden, müsse auch reichsrechtlich abgesichert werden, und es gehe nicht an, so der in herzoglich braunschweigischen Diensten stehende Urbanus Rhegius, Glaubensstreitigkeiten im Reich so zu regeln, „als ob der Handel um Gottes Wort der Festlegung von Ackergrenzen gleichwertig wäre“.<sup>15</sup>

Gerade diese Form der Verhandlungsführung wurde dann freilich doch in gewisser Weise zur Grundlage des Ausgleichs zwischen den Konfessionsparteien, der sich in den 1550er Jahren nach dem Schmalkaldischen Krieg und der sogenannten Fürstenverschörung gegen Karl V. anbahnte. Während der Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden von 1555 drang zwar eine Reihe protestantischer Stände darauf, den Untertanen grundsätzlich Bekenntnisfreiheit zuzusichern, und Württemberg und Brandenburg wollten sogar den Satz in den Religionsfrieden aufnehmen lassen, es sollten „alle unterthanen beider teile religion ired gewissens und bekantnuß halber von iren oberkeiten freigelassen werden“. Damit drangen sie freilich nicht durch. Nur den Fürsten und Ständen des Reiches wurde zugesichert, daß sie wegen ihres Bekenntnisses zur Confessio Augustana unbehelligt bleiben sollten. Ihr Recht, in ihren Herrschaftsgebieten eigene Kirchenordnungen einzuführen, wurde ausdrücklich bestätigt.<sup>16</sup>

So sehr der Grundtenor der Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens dahin tendierte, die Kompetenz der Landesherren in Fragen des Kirchenregimentes zu bestätigen und zu stärken, so gab es doch im Reichsabschied von 1555 eine Bestimmung, die eine entgegengesetzte Tendenz hatte. Sie konnte damit zur Keimzelle einer ganz anderen Interpretation des gesamten Friedenswerkes werden, einer Interpretation, die die Rechte der Untertanen gegenüber den Landesherren stärkte. Diese Bestimmung des Religionsfriedens war das *ius emigrandi*, das Auswanderungsrecht. An sich handelte es sich hier um ein recht bescheidenes Zugeständnis an die Glaubensfreiheit des einzelnen. Wer die konfessionspolitische Entscheidung des eigenen Landesherrn nicht akzeptieren wollte, dem

14 Eike *Wolgast*, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen. Gütersloh 1977, S. 203-211, mit Bezug auf Luthers Stellungnahme zu den Verhandlungen, die zum Nürnberger Anstand von 1532 führten. *Wolgast* kommt zu dem Schluß, Luther habe durch seine Voten das konfessionell geschlossene Territorium, für das Sachsen zum Musterfall wurde, sanktioniert (ebd., S. 209f.). Zu den Verhandlungen der frühen 1530er Jahre vgl. Horst *Rabe*, Deutsche Geschichte 1500-1600. Das Jahrhundert der Glaubensspaltung. München 1991, S. 330-332.

15 *Wolgast*, Die Wittenberger Theologie (wie Anm. 14), S. 214-224, insbes. S. 221 (*Wolgasts* Paraphrase der Stellungnahme von Rhegius).

16 Gustav *Wolf*, Der Augsburger Religionsfriede. Stuttgart 1890, S. 58ff., insbes. S. 99. Vgl. *Rabe*, Deutsche Geschichte (wie Anm. 14), S. 448-456, und Nikolaus *Paulus*, Religionsfreiheit und Augsburger Religionsfriede, in: Heinrich *Lutz* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. Darmstadt 1977, S. 17-41.

blieb die Möglichkeit, mit Weib und Kind, wie es in § 24 des Religionsfriedens hieß, seine Heimat zu verlassen und sich in einem anderen Territorium niederzulassen. Diesem Abzugsrecht sollte auch die Leibeigenschaft als Hindernis nicht im Wege stehen, wenn zu ihrer Ablösung die seit alters üblichen Zahlungen geleistet wurden. Dies war in der Tat ein bescheidenes Zugeständnis, das seine Aufnahme in den Religionsfrieden nicht zuletzt der Tatsache verdankte, daß andere Bestimmungen des Friedensdokumentes es den Reichsständen untersagt hatten, ihren Nachbarn deren Untertanen *abzupracticieren* oder sie gegen ihre Obrigkeit unter einem konfessionellen Vorwand in Schutz zu nehmen. Wenn man die Aufnahme von Religionsflüchtlingen nicht unter das Verbot eines solchen *abpracticierens* fallen lassen wollte, dann mußte sie ausdrücklich zugelassen werden.<sup>17</sup> Dies war, wie gesagt, ein recht bescheidenes Zugeständnis, aber dennoch wurde das *ius emigrandi* vor 1618 für die protestantischen Juristen gewissermaßen zum Einfallstor der Glaubensfreiheit; es zeigte sich, daß die Auswanderungsfreiheit eine gewisse, man möchte fast sagen: subversive Wirkung entfalten konnte.

In den unmittelbar auf den Abschluß des Religionsfriedens folgenden Jahrzehnten stand freilich nicht so sehr der Streit um die Bedeutung des *ius emigrandi* im Mittelpunkt der Debatte, sondern das Problem der geistlichen Fürstentümer. Einerseits hatten die katholischen Stände dem Frieden bekanntlich eine Klausel eingefügt, die das Reformationsrecht der geistlichen Fürsten im Falle eines Übertritts zum Protestantismus negierte, und andererseits hatte König Ferdinand in einer gesonderten Erklärung, der sogenannten Declaratio Ferdinanda, zugesichert, daß die geistlichen Herren untertänigen Ritterschaften, Städte und Gemeinden, die sich schon 1555 zur Confessio Augustana bekannt hatten, in ihrem Glauben unbehelligt bleiben sollten. Beide Bestimmungen waren freilich in ihrer Rechtsgültigkeit umstritten. Von protestantischer Seite – die protestantischen Grafen der Wetterau und die Kurpfalz taten sich hier besonders hervor, während sich Kursachsen auffällig zurückhielt – wurde in den Jahrzehnten nach 1555 eine Auslegung des Religionsfriedens verfochten, die unter dem Stichwort der Freistellung in die zeitgenössischen Debatten einging. Damit war sowohl die Freistellung des Bekenntnisses für geistliche Fürsten und andere Inhaber von Pfründen, wie etwa die Domherren, gemeint als auch die Freistellung des Glaubens der Untertanen insbesondere in den geistlichen Fürstentümern.<sup>18</sup>

17 Der Text des Religionsfriedens von Augsburg ist am leichtesten zugänglich über *Buschmann*, Kaiser und Reich (wie Anm. 6), S. 215–284, hier S. 228.

18 Zur Debatte um die „Freistellung“ und um den Status der geistlichen Fürstentümer siehe Gudrun *Westphal*, Der Kampf um die Freistellung auf den Reichstagen zwischen 1556 und 1576. Marburg 1975; *Rabe*, Deutsche Geschichte (wie Anm. 14), S. 530–538; Georg *Schmidt*, Der Wetterauer Grafenverein. Organisation und Politik einer Reichskorporation zwischen Reformation und Westfälischem Frieden. Marburg 1989, S. 259–273; Maximilian *Lanzinner*, Friedenssicherung und politische Einheit des Reiches unter Kaiser Maximilian II. (1564–1576). Göttingen 1993, S. 227f.; Martin *Heckel*, *Autonomia und Pacis Compositio*. Der Augsburger Religionsfrieden in der Deutung der Gegenreformation, in: *ders.*, *Gesammelte Schriften* (wie Anm. 5), I, S. 1–82. Zur Rechtsprechung des Kammergerichtes in Prozessen, in denen die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens zur De-

Beide Forderungen ließen sich freilich auf der Ebene des Reichsrechtes nur sehr begrenzt durchsetzen, wie dies vor allem in den letzten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts deutlich wurde. Protestantische Administratoren mochten sich im Besitz geistlicher Fürstentümer namentlich in Norddeutschland faktisch behaupten, aber ihr Rechtsstatus blieb oft ungeklärt. Und ebensowenig erwies sich die *Declaratio Ferdinanda* als ein wirksamer Schutz gegen jene Rekatholisierungsversuche, die strenggläubige katholische Fürstbischöfe seit den 1570er Jahren in ihren Territorien unternahmen.<sup>19</sup>

Um so wichtiger wurde für die protestantischen Stände nun eine offensive Auslegung des in seiner Rechtsgültigkeit ja nicht umstrittenen *ius emigrandi*. Die Debatte um die Bedeutung des Emigrationsrechtes erhielt in den letzten Jahrzehnten vor dem Dreißigjährigen Krieg zusätzliches Gewicht, weil die Lage des Protestantismus insgesamt ungünstiger wurde und die protestantischen Untertanen, auch jene die ständische Qualität besaßen, also etwa adlig waren, in den geistlichen Territorien und in den kaiserlichen Erblanden immer mehr unter Druck gerieten.<sup>20</sup>

Diese Debatte ist uns in zahlreichen juristischen Traktaten und Dissertationen greifbar, wie sie etwa von dem Jenenser Professor Dominicus Arumaeus seit 1616 gesammelt und ediert wurden.<sup>21</sup> Die protestantischen Juristen legten den

batte stand, siehe jetzt Bernhard *Ruthmann*, Die Religionsprozesse am Reichskammergericht. Köln 1996. Vgl. zum Streit um den Status der geistlichen Territorien auch D. *Kratzsch*, Justiz – Religion – Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden sechzehnten Jahrhundert. Tübingen 1990.

19 Dazu Martin *Heckel*, Deutschland im konfessionellen Zeitalter. Göttingen 1983, S. 82–96.

20 Zu den Rechtsstreitigkeiten um die Auslegung des *ius emigrandi* siehe jetzt *Ruthmann*, Religionsprozesse (wie Anm. 18), S. 296–311 sowie 19–22, 51–57, 61–63 und 279. Vgl. zum Grundsätzlichen auch Ulrich *Scheuner*, Die Auswanderungsfreiheit in der Verfassungsgeschichte und im Verfassungsrecht Deutschlands, in: Festschrift Richard Thoma zum 75. Geburtstag. Tübingen 1950, S. 199–224, hier bes. S. 208–211, und Rudolf *Möhlenbruch*, „Freiher Zug, Ius Emigrandi, Auswanderungsfreiheit“. Diss. phil. Bonn 1977, sowie vor allem *Schulze*, Ex dictamine (wie Anm. 11), S. 228–231.

21 Dominicus *Arumaeus* (Hg.), *Discursus academici de iure publico*, 4 Teile, Jena 1620–23. Zu Arumaeus: G. *Kleinbeyer* und Jan *Schröder* (Hg.), *Deutsche Juristen aus fünf Jahrhunderten*. Karlsruhe 1976, S. 26–28; Handwörterbuch der deutschen Rechtsgeschichte 1, Berlin 1971, Sp. 237ff., und Michael *Stolleis*, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland* 1. München 1988, S. 213–217. Unter den Juristen, die für eine individualrechtliche Auslegung des Religionsfriedens eintraten, taten sich neben Jenenser Professoren Dozenten der Universität Helmstedt, an der auch der spätere protestantische Verhandlungsführer in Osnabrück, Lampadius, tätig war, besonders hervor; so z. B. Heinrich Andreas Cranius. Zu ihm siehe Filippo *Ranieri*, *Biographisches Repertorium der Juristen im Alten Reich*. 16.–18. Jahrhundert. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte. Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 55) Frankfurt/M. 1991, S. 176; Christian Gottlieb *Jöcher*, Heinrich Andreas Cranius, in: *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Bd. 2, 1750, und Johann Heinrich *Steff*, Heinrich Andreas Cranius, in: *Galerie aller juristischen Personen*, Bd. 2, 1821. Zur Universität Helmstedt siehe: Johannes *Wallmann*, *Helmstedter Theologie in Conrings Zeit*, in: Michael *Stolleis* (Hg.), *Hermann Conring (1606–1681). Beiträge zu Leben und Werk*. Berlin 1983, S. 35–54; Inge *Mager*, *Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie an der Universität Helmstedt im 16. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für niedersächsische Kirchengeschichte* 73 (1975), S. 83–98; *dies.*, Art. „Universität Helmstedt“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 15. Berlin 1986, S. 35–39, und Werner *Kundert*, *Katalog der Helmstedter juristischen Dissertationen, Programme und Reden, 1574–1810*, Wiesbaden 1984. Vgl. zu einem der wichtigsten Helmstedter Staatstheoretiker des frühen 17. Jahrhunderts: Horst *Dreitzel*, *Protestantischer Aristotelismus und*

Religionsfrieden weniger dem Buchstaben nach aus, sondern fragten nach seinen prinzipiellen Intentionen. Dazu rechneten sie den Willen, den Untertanen durch das Auswanderungsrecht eine Wohltat zu erweisen. Das *ius emigrandi*, so wurde argumentiert, könne aber nur eine Wohltat sein, wenn die Auswanderung freiwillig bleibe, sonst handele es sich vielmehr um eine Strafe. Wer daher das Recht habe, aus Glaubensgründen ein Land zu verlassen, der müsse um so mehr das Recht haben, im Lande zu bleiben, um dort seinen Glauben zu praktizieren, wenn schon nicht in öffentlichen Gottesdiensten und privaten Konventikeln – und ein solches Recht sprachen die protestantischen Juristen den Untertanen in der Regel nicht zu –, so doch innerhalb der Wände des eigenen Hauses im Kreise der Familie. „Qualis est emigratio, talis quoque illa repudiata est mansio“, sei der Abzug frei, so auch das Bleiben unter denselben konfessionellen Bedingungen. Jedenfalls könne niemand zum Besuch eines Gottesdienstes gezwungen werden, dessen konfessionelle Grundlage er ablehne.<sup>22</sup>

Darüber hinaus seien aber auch die einleitenden Bemerkungen des Religionsfriedens zu berücksichtigen. Hier war in recht allgemeiner Form davon die Rede, „es gehe darum der Ständ und Untertanen Gemüther wiederum in Ruhe und Vertrauen gegen einander zu stellen“, um „die Teutsche Nation unser geliebt Vatterland vor entlicher Zertrennung und Untergang zu verhüten“.<sup>23</sup> Aus diesen eher vagen Formeln schlossen nun aber etliche protestantische Juristen, das hier eingeforderte gegenseitige Vertrauen der Religionsparteien zueinander – unter Einschluß der Untertanen, die ja hier ausdrücklich erwähnt seien – wäre nicht zu erreichen, wenn letztere einem Gewissenszwang ausgesetzt würden.<sup>24</sup>

absoluter Staat. Die „Politica“ des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636). Wiesbaden 1976, und zum späteren 17. Jahrhundert: Werner Kundert, Hermann Conring als Professor der Universität Helmstedt, in: *Stolleis*, Conring, S. 399-412.

22 So Bernhard *Bertram*, *De Pace Religionis Data*, in: *Arumaeus*, Discursus (wie Anm. 21), Teil I, Bl. 238r-247v, hier Bl. 241v; vgl. ebd., 241r, wo *Bertram* seine Interpretation mit dem Argument begründet, „movet me, quod pacis publicae haec inprimis sit natura et indoles, ut non plerisque modo sit propria sed omnibus etiam subditis nec ... solum magistratui, sed cuivis privato vi et potestate aequabili communis.“ Vgl. *Quirinus Cubachus*, in: *Arumaeus*, Discursus, Teil II, S. 450-490, insbes. S. 465f. und 482f., und *Petrus Syringus*, *De Pace Religionis in Comitibus Augustanis anno Christi 1555 ... condita*, ebd., S. 275-435, insbes. S. 342-354. *Syringus* stellt fest: „Quid enim iniquius, quam ob veram pietatem ad flebile et miserabile illud asylum confugere“. Zu diesen und ähnlichen Argumenten in der protestantischen Reichspublizistik siehe *Dreizel*, Grundrechtskonzeptionen (wie Anm. 8), S. 208-210, und *Schulze*, *Ex dictamine* (wie Anm. 11), S. 236-238.

23 *Buschmann*, Kaiser und Reich (wie Anm. 6), S. 223, § 13.

24 *Johann Müterus*, *De Pacificatione religionis promulgata*, in: *Arumaeus*, Discursus (wie Anm. 21), Teil II, S. 436-449, insbes. S. 444f. *Müterus* stellt fest: „causae finales erectae hujus constitutionis sunt, ut diffidentiae et suspiciones mutuae tollantur, ut vindicetur ab interitu patria, at haec rationes aequae spectant ad subditos, quam ad status; quis enim non videt et ipsos maxime posse turbare pacem, eorum nomine posse oriri suspiciones et diffidentiae“ (S. 445). Vgl. zur Verbreitung dieser Argumentation *Christoph Lehmann*, *De pace religionis acta publica et originalia*, 3 Bde., Frankfurt/M. 1707-10, 2, S. 421 (Argumentation in einem Prozeß um die konfessionelle Situation in Köln), und *Heinrich Andreas Cranius*, *Dissertationes iuridico-politicae de pace religionis*, in: ebd., 1, S. 1ff., hier S. 67-69. Vgl. ferner zur Deutung des Religionsfriedens aus protestantischer Sicht in den Jahren unmittelbar nach 1555: *Ruthmann*, Religionsprozesse (wie Anm. 18), S. 47f. und 54f. Zu *Cranius* siehe auch *Klaus Schreiner* Artikel Toleranz I-X, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6. Stuttgart 1990, S. 445-494, hier S. 493f.

Die katholische Seite akzeptierte diese Argumente nie, aber der Aufwand, mit dem sie sich um ihre Widerlegung bemühte, zeigt doch, daß der Versuch, eine Gewissensfreiheit der Untertanen aus dem Religionsfrieden abzuleiten, durchaus ernst genommen wurde und mehr als eine bloße Spielerei von Theoretikern war, die nie über die juristischen Hörsäle und die Studierstuben hinausdrang, auch wenn sich diese Interpretation vor 1618 allenfalls dann durchsetzen ließ, wenn die politischen Rahmenbedingungen günstig waren, und nach 1620 zunächst gar nicht mehr.<sup>25</sup> Die individualrechtliche Deutung des Religionsfriedens verdient daher durchaus die Aufmerksamkeit der historischen Forschung. Zum einen zeigt sich an dem Versuch, das *ius emigrandi* durch eine extensive Auslegung zur Keimzelle einer allgemeinen Gewissensfreiheit zu machen, daß die Regelungen des Religionsfriedens nicht so eindeutig die Reichsfürsten und Stände begünstigten, wie man oft meint. Zum anderen wurde die Forderung nach einer nicht zuletzt aus dem Emigrationsrecht abgeleiteten Gewissensfreiheit der einzelnen Untertanen beim westfälischen Friedenskongreß von der protestantischen Seite in bemerkenswert massiver Form wiederaufgenommen.

### III

Als 1645 der westfälische Friedenskongreß nach längeren Präliminarverhandlungen seine Arbeit unter Beteiligung aller Reichsstände endlich mit ernsthaftem Bemühen aufnahm, wurde bald deutlich, daß die Religionsstreitigkeiten trotz der Ausgleichsregelungen des Prager Friedens von 1635 einen Hauptgegenstand der Verhandlungen bilden würden, jedenfalls in Osnabrück, wo der Kaiser mit Schweden und den Verbündeten der schwedischen Krone verhandelte und wo die Mehrzahl der Gesandten der protestantischen Stände versammelt war. Ebenso wurde rasch deutlich, daß die alten Streitigkeiten über die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens mit der gesamten juristisch-theologischen Diskussion, die sich daraus entwickelt hatte, wieder aufleben würden. Obwohl der Prager Frieden von 1635, den der Kaiser mit Sachsen und der großen Mehrzahl der protestantischen Reichsstände geschlossen hatte, beanspruchte, die Religionsgravamina beigelegt zu haben, erschienen vielen protestantischen Fürsten die damaligen Regelungen nun nicht mehr als ausreichend. Wortführer dieser protestantischen Maximalisten war allerdings nicht Kursachsen, obgleich es in der Vergangenheit stets den ersten Platz unter den Protestanten beansprucht hatte, sondern die Führung des protestantischen Lagers fiel einigen kleineren und mittleren Reichsständen zu. Unter diesen taten sich die ernestinischen thüringischen Herzöge und die norddeutschen Welfen, also die Herzöge von Braunschweig, besonders hervor. Insbesondere der Vertreter des Herzogtums Sachsen-Altenburg, Wolff Konrad von Thumbshirn, und der Gesandte des Herzog-

25 Zur katholischen Gegenposition siehe *Heckel*, *Autonomia* (wie Anm. 18), und *Schulze*, *Ex dictamine* (wie Anm. 11), S. 230f. Vgl. *Franciscus Burgkardus* (= *Andreas Erstenberger*), *De Autonomia*, 3 Teile. München 1586, hier insbes. 3, Kap. 26.

tums Braunschweig-Calenberg, der frühere Helmstedter Professor Jacob Lampadius,<sup>26</sup> vertraten gegenüber den Katholiken in Osnabrück eine besonders harte Linie; andere hielten sich eher zurück, so etwa zeitweilig die noch um Anerkennung ihrer Konfession ringenden Reformierten oder diejenigen, die mit der militärisch dominierenden protestantischen Macht, mit Schweden, in Streit lagen.<sup>27</sup>

Die individualrechtliche Auslegung der Auswanderungsfreiheit des Augsburger Religionsfriedens nahm in der Argumentation von Lampadius und Thumbshirn in Osnabrück einen zentralen Platz ein. Vor 1618 war diese Argumentation gelehrter Juristen in lateinischen Traktaten vertreten worden, aber nie dauerhaft zur offiziellen Position der protestantischen Reichsstände geworden; der offene Konflikt mit den Katholiken und dem Kaiser wäre dann nicht mehr vermeidbar gewesen und zudem hätte die Anwendung dieses Argumentes auf die eigene Kirchenhoheit der Protestanten unliebsame Konsequenzen gehabt. 1645-46 sah dies jedoch anders aus. Mittlerweile hatte die Praxis gezeigt, daß das Auswanderungsrecht wirklich ein sehr zweifelhaftes Privileg war, denn der Kaiser Ferdinand II. hatte nach der Schlacht am Weißen Berg 1620 in seinen Erblanden, in Böhmen, Mähren und Österreich, große Teile der protestantischen Führungsschicht zur Auswanderung gezwungen und auf diese Weise die Rekatholisierung seiner Herrschaftsgebiete wesentlich erleichtert. Bei allen Forderungen der Protestanten nach Gewissensfreiheit in Osnabrück stand daher auch die Situation in den Erblanden im Vordergrund, denn vor allem Schweden, die Schutzmacht der deutschen Protestanten, war zunächst nicht geneigt, die erbländischen Protestanten ganz einfach ihrem Schicksal zu überlassen, zumal viele protestantische Exulanten in der schwedischen Armee dienten.<sup>28</sup>

Von protestantischer Seite wurde daher 1645/46 in Osnabrück verlangt, allen andersgläubigen Untertanen eines Herrschers die grundsätzliche Gewissensfreiheit einzuräumen. Zwar sollte dies nicht das Recht zur öffentlichen Ausübung dieses Glaubens in eigenen Kirchen einschließen, soweit dieses Recht nicht

26 Zu Thumbshirn siehe J. H. E. *Edler von Braun*, Skizzen aus dem diplomatischen Leben und Wirken des Sachsen-Altenburgischen Gesandten am Westphälischen Friedenscongresse, Wolfgang Conrad von Thumbshirn, 1645-1649, in: Mittheilungen der Geschichts- und Alterthumsforschenden Gesellschaft des Osterlandes 4 (1858), S. 387-471, und ADB 38 (1871), S. 166f. Neuere Arbeiten fehlen. Zu Lampadius siehe Richard *Dietrich*, Jacob Lampadius. Seine Bedeutung für die deutsche Verfassungs- und Staatstheorie, in: Richard *Dietrich* und Gerhard *Oestreich* (Hg.), Forschungen zu Staat und Verfassung. Festgabe für Fritz Hartung. Berlin 1958, S. 163-185, und ADB 17 (1869), S. 574-578, sowie NDB 13 (1982), S. 454-456.

27 Zu dieser Lage *Schmid*, Konfessionspolitik (wie Anm. 7), S. 207-214, und *Dickmann*, Friede (wie Anm. 6), S. 344f., 358f.

28 Siehe etwa Acta Pacis Westphalicae [im folgenden abgek. APW], Serie II, A. Kaiserliche Korrespondenzen, Band 5, 1646-47, bearb. v. Antje *Oschmann*. Münster 1993, Nr. 86, Lamberg und Krane an Ferdinand III., 25. Okt. 46, S. 149ff., mit Protokoll der Verhandlungen in Osnabrück vom 23. Okt. über die Verhandlungen Kranes, des kaiserlichen Bevollmächtigten, mit Oxenstierna und Salvius. Diese legen dar, die Religion liege den Schweden sehr am Herzen, und es gehe auch der ganzen „schwedischen armada“ darum „und wölle es fast für ein religionkrieg halten“, die „Autonomie“ der Untertanen in den Erblanden und das „ius emigrandi voluntarium“ dort seien noch wichtiger als im Reich (S. 152). Vgl. von *Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1), 4, S. 526f. (Schwedische Forderungen vom Mai 1647), und *Dickmann*, S. 364-366, 460f.

durch das noch festzulegende Normaljahr oder besondere Verträge garantiert war, wohl aber die Möglichkeit, im eigenen Hause diesen Glauben zu praktizieren, etwa durch Beten und Lektüre der Bibel oder anderer geistlicher Schriften. Auch sollte der Besuch von Gottesdiensten außerhalb des Territoriums erlaubt sein, und für bestimmte sakramentale und kirchliche Handlungen, etwa Taufen oder Eheschließungen, sollten unter Umständen auch Geistliche von auswärts herangezogen werden können.<sup>29</sup> Eine solche Glaubensfreiheit verlangten die protestantischen Verhandlungsführer nicht nur für Untertanen, die im Jahre des Friedensschlusses einer anderen Konfession anhängen als ihr Landesherr, sondern auch für Einwanderer, denn das *ius emigrandi* sollte nun in eine allgemeine Einwanderungsfreiheit für alle Territorien des Reiches umgewandelt werden. Darüber hinaus sollten auch nach 1648 Untertanen noch das Recht haben, zu einem anderen Glauben als dem ihres Landesherrn überzutreten.<sup>30</sup> Die protestantischen Verhandlungsführer begründeten ihre Forderungen unter anderem mit dem Argument, der Kaiser dulde in seinen Erblanden ja auch die Juden, die nicht einmal Christen seien,<sup>31</sup> desto mehr müsse er auch die Protestanten dulden. Von dieser Begründung zeigte sich freilich der kaiserliche Gesandte Trauttmansdorff nicht sehr beeindruckt, denn die Juden würden „anderst nicht tractiret als Slaven, darzu ihnen die evangelischen viel zu gut wären“, und im übrigen, wenn ein Christ zum Judentum übertrete, „wäre weniger gefahr dabey: denn wenn einer hinlauffen und ein jude werden wolte, so legte man ihme den kopff für die füsse, wann aber die freiheit der religion verstattet würde, so würde es nur uneinigkeit und unruhe geben“.<sup>32</sup>

Es liegt auf den ersten Blick nahe, in den protestantischen Forderungen nur den Versuch zu sehen, die eigene Position zu stärken und die Verluste, die man in den vorhergehenden Kriegsjahrzehnten erlitten hatte, rückgängig zu machen; letzten Endes ging es, so kann es scheinen, nur um die Freiheit für den aus prote-

29 Siehe *von Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1), 3, S. 337 (Gegenerklärung der protestantischen Stände gegen die katholische Erklärung in puncto gravaminum vom August 1646); es wird ausdrücklich verlangt, daß kein Auswanderungszwang ausgeübt wird, weder gegen Protestanten noch gegen Katholiken: Die Andersgläubigen sollen „bey der libertät ihres gewissens und verrichtung ihres gottesdienstes in den häusern mit singen, lesen und beten ungeirret gelassen, auch dem öffentlichen exercitio in der nachbarschaft beyzuwohnen, ihre kinder in die evangelische schulen zu schicken, oder privatos praeceptores evangelicos zu halten“, bei Taufen und im Krankheitsfall sollen auch Geistliche von auswärts Zugang haben. Vgl. die früheren protestantischen Forderungen vom Januar und April 1646, ebd., 2, S. 522ff. und 715ff.

30 Siehe *von Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1), 3, S. 164, und 2, S. 613, protestantische Forderungen vom Juni 1646. Vgl. dazu *May*, Zur Entstehung (wie Anm. 7), S. 451.

31 Vgl. dazu auch APW, II, A, Bd. 5, S. 637, den Kommentar des schwedischen Gesandten Salvius vom März 1647, „man thue die evangelische ärger alsß Juden, Türck und haiden tractirn. Diesen gebe man unterschlaiff, iene iage man zum landt außß, daß ius reformandi ratione territorii sey ein gottlose tyranny und christliche gewissensfreiheit zuwider.“

32 *Von Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1), 4, S. 62, vgl. 2, S. 720. Der Hinweis auf die Duldung der Juden hatte schon in der konfessionell-juristischen Polemik vor 1618 eine Rolle gespielt. Jedenfalls war bereits Erstenberger in seiner Autonomia auf dieses Argument eingegangen – mit ähnlichen Einwänden wie Trauttmansdorff – und hatte abschließend darauf verwiesen, daß die Juden „cives Romani und sub protectione Romani imperatoris“ seien; dies gelte für Ketzler, die von jeder normalen Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen seien, nicht (*Burgkardus*, Autonomia, Teil 3, fol. 186r-188r).

stantischer Sicht wahren Glauben, eben den eigenen, nicht um Glaubensfreiheit schlechthin.<sup>33</sup>

Allerdings, Thumbshirn und Lampadius, die wichtigsten Wortführer der Protestanten, begründeten ihre Position nicht primär theologisch, sondern reichsrechtlich. Auch wenn sie sicherlich die Gewissensfreiheit so definierten, daß von der Verwirklichung ihrer Forderungen faktisch vor allem die Protestanten profitiert hätten, so war doch zumindest Lampadius klar, daß die formelle Gleichberechtigung beider Seiten gesichert sein mußte, wenn man denn überhaupt je zu einem Friedensschluß kommen sollte.<sup>34</sup> War daher der Ausgangspunkt für die protestantische Position das rein konfessionelle Streben nach „Freiheit für die Wahrheit des Evangeliums“, so wurde daraus doch unter dem Druck der politischen Realitäten eine Formel für eine für beide Seiten geltende Gewissensfreiheit. Unumstritten war dieser Weg freilich unter den protestantischen Ständen nicht; namentlich die kleineren Reichsstände, wie etwa die Reichsgrafen und die rein protestantischen Reichsstädte, sahen in der Duldung katholischer Minderheiten eine Bedrohung ihres ohnehin recht prekären *ius reformandi*. Vor allem in den Reichsstädten konnten sich ja auf diese Weise über kurz oder lang ganz neue Mehrheitsverhältnisse in der Bürgerschaft ergeben.<sup>35</sup> Aber auch Kursachsen lehnte die Forderungen der eigenen Glaubensgenossen nach weitgehender Gewissensfreiheit für die Untertanen ab. Wenn man auf derartigen, nicht realisierbaren Forderungen beharre, die überdies der eigenen bisherigen Konfessionspolitik widersprächen, werde darüber „das Vaterland in sumpff und boden ... gehen“.<sup>36</sup> Mit seiner abwehrenden Haltung sorgte Kursachsen freilich am Ende nur dafür, daß die Führung des protestantischen Lagers weitgehend in andere Hände überging.<sup>37</sup>

Im übrigen zeigt die Haltung der Mehrheit der kleineren und mittleren protestantischen Reichsstände in Osnabrück, daß die Konfessionsspaltung nicht schlechthin, wie die Geschichtsschreibung oft gemeint hat, auf den Nenner einer Schwächung des Reichsverbandes gebracht werden kann. Vielmehr konnte das im Zuge der Konfessionsspaltung – besonders 1555 – geschaffene Friedensrecht auch so interpretiert werden, daß eine intensivere unmittelbare Rechtsbeziehung

33 So formuliert *May*, Zur Entstehung (wie Anm. 1), S. 444: „Die Protestanten begeherten die ‚Freistellung‘. Von dieser Maßnahme errechneten sie sich die weitere Ausdehnung des Protestantismus und die endliche Vernichtung des Katholizismus.“ Vgl. dazu auch *Schmid*, Konfessionspolitik (wie Anm. 7). Er sieht in Thumbshirn ebenfalls den Vertreter einer kompromißlosen und einseitigen protestantisch-lutherischen Position, glaubt aber bei Lampadius die politischen, nicht mehr strikt konfessionellen Gesichtspunkte überwiegen zu sehen. Er stellt fest: „Dabei vertrat er [Lampadius] von Anfang an den Standpunkt, daß die Gewissensfreiheit für alle evangelischen Untertanen im Reich die gleichen Rechte für katholische Untertanen bedinge“ (S. 212, vgl. S. 208f.). Ähnlich *Dietrich*, Landeskirchenrecht (wie Anm. 7), S. 579 und passim, sowie *ders.*, Lampadius (wie Anm. 26).

34 Siehe dazu oben, Anm. 26.

35 Zu den innerprotestantischen Bedenken siehe etwa *von Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1), 3, S. 251-253 (Juli 1646, die Bedenken wurden u. a. von den Vertretern der fränkischen Grafen geäußert, aber auch von Württemberg, das sich auch in einer schwachen Position wußte).

36 *Von Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1), 3, S. 349f. (August 1646).

37 *Schmid*, Konfessionspolitik (wie Anm. 7), S. 213.

zwischen dem Reich und den Untertanen der Territorien entstand. So verstanden die Protestanten in Osnabrück – wie schon vor 1618 eine Reihe von evangelischen Juristen – den Augsburger Religionsfrieden als ein Reichsgesetz, das den Untertanen einklagbare Rechtstitel verschafft hatte, denn so wie das Reichsrecht den Untertanen Lasten etwa in Form von Steuern auflege, so müsse es ihnen auch Rechte verschaffen können.<sup>38</sup> Diese Rechte müßten aber im Bereich der Religion über das bloße *ius emigrandi* hinausgehen, denn das verstehe sich ja schon von selbst, „iure naturali et gentium“, denn „es sind ja die Deutschen, gar wenig ausgeschlossen, keine *adscriptii*, sondern ein frey Volk, welches keiner obrigkeit der Leibeigenschaft wegen verbunden“, so daß man das Auswanderungsrecht gar nicht ausdrücklich in den Religionsfrieden hätte aufnehmen müssen, wenn es nicht in Wirklichkeit um mehr gegangen wäre.<sup>39</sup> Aus der Sicht der protestantischen Gesandten war der Religionsfrieden nicht ausschließlich eine Vereinbarung zwischen den Reichsständen, wie die katholischen Gesandten meinten, sondern vielmehr zwischen den beiden Religionsparteien, den Bekenntnisgemeinschaften, zu denen die Untertanen ebenso gehörten wie die Reichsstände, die sie vertraten.<sup>40</sup>

Der Argumentation der Protestanten lag jedoch nicht nur eine bestimmte Interpretation des Reichsrechtes zugrunde, die daraus auch innerhalb der Territorien geltende Rechtstitel ableitete, sondern auch ein Verständnis von Herrschaft, das den Konsens zwischen Landesherrn und Landständen betonte. Aus der Sicht der Vertreter der strikten Protestanten war es ein Widerspruch, den Landesherrn in weltlichen Dingen an das überkommene Recht und die Zustimmung seiner Landstände zu binden, in geistlichen Dingen aber alles seiner Willkür zu überlassen, „denn es hat“, so brachte man in Osnabrück vor, „... die hohe landesfürstliche Obrigkeit nicht Macht, in Steuer- und Contributionssachen oder auch in Verbesserung der Polizey einige Anlage oder Constitution aus eigenem freyen Willen zu machen, sondern sie muß hiezu der Unterthanen Consens und Einwilligung erlangen. Mit was Titul will man denn derselben beymessen, daß sie in Religions- und Glaubenssachen alles nach ihrem kopf reformieren und die untertanen, wann sie sich wider ihr gewissen von ihrer wohl hergebrachten religion zu der andern nicht wollen bringen lassen, mit weib und kind aus dem lande ins elend treiben.“<sup>41</sup>

38 Von *Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1), 2, S. 730 („fundamenta etlicher augspurgischen confessionsverwandten, das *ius emigrandi* betreffend“) mit Bezug auf die Türkensteuern.

39 Ebd., 2, S. 743, vgl. oben Anm. 1.

40 Ebd., 2, S. 730, vgl. auch die Ausführungen S. 747f., die hervorheben, daß die 1555 getroffene Grundsatzentscheidung, Konfessionsstreitigkeiten nicht mehr gewaltsam auszutragen, sinngemäß auch für die Verhältnisse innerhalb der Territorien gelten müsse.

41 Ebd., 2, S. 731, dort auch das Argument: „ist solche unchristliche meynung auch contra rectam rationem, denn ist das nicht ein absurdissimum, daß sich in glaubenssachen gantze Königreiche, fürstentümer und herrschaften nach einem einzigen vielleicht verführeren oder wohl gar gottlosen menschen richten, von ihrem älteren glauben abfallen und den andern annehmen sollen“ und der Hinweis, es sei absurd, wenn das Recht es dem Landesherrn einerseits verbiete, unter Verletzung der Patronatsrechte von Untertanen und Ständen nach freier Willkür einzelne Pfarrer abzusetzen, und er andererseits beanspruche, alle Pfarrer insgesamt außer Landes jagen zu können.

Diese Argumentation war weit entfernt von jenen „absolutistischen“ Bestrebungen, die sich nach 1648 zumindest in einigen der größeren protestantischen Territorien bemerkbar machten, aber durchaus charakteristisch für die politischen Wertvorstellungen des Luthertums, wie sie vor 1618 in den meisten protestantischen Territorien geherrscht hatten und in vielen auch nach 1648 fortlebten.<sup>42</sup> Der Hinweis auf die Landstände war in der protestantischen Argumentation im übrigen auch deshalb wichtig, weil man darauf bestand, daß die evangelischen Landesherren ihre Kirchenhoheit immer nur mit Einverständnis der Stände, die ja die Untertanen vertraten, ausgeübt hätten. Niemals hätten sie den Ständen eine Religion gegen ihren Willen aufgezwungen.<sup>43</sup> Ob das nun für die erste Phase der Reformation richtig war, und ganz falsch war es in der Tat nicht,<sup>44</sup> konnte man natürlich 1646 nicht mehr gar so genau nachprüfen. 1618 bei Ausbruch des Krieges hatte es allerdings in evangelischen Territorien nirgendwo eine Parallele zu dem scharfen Gegensatz zwischen mehrheitlich protestantischen Ständen und einem katholischen Landesherrn gegeben, der etwa in Böhmen oder Österreich ob der Enns bestand – trotz der unübersehbaren Spannungen zwischen weitgehend lutherischen Ständen und reformierten Fürsten in Brandenburg und Hessen-Kassel.<sup>45</sup>

42 Zur politischen Vorstellungswelt des Luthertums im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert siehe jetzt vor allem die grundlegende Arbeit von Luise *Schorn-Schütte*, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft*. Gütersloh 1996, S. 390-410 und 418f., sowie *dies.*, *Öbrigkeitkritik im Luthertum? Anlässe und Rechtfertigungsmuster im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Erbe*, Querdenken (wie Anm. 11), S. 253-271, jeweils mit der älteren Literatur, und Wolfgang *Sommer*, *Gottesfurcht und Fürstentumschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie*. Göttingen 1988. Vgl. auch Joachim *Whaley*, *Obedient Servants? Lutheran Attitudes to Authority and Society in the First Half of the Seventeenth Century: The Case of Johann Balthasar Schupp*, in: *Historical Journal* 35 (1992), S. 27-42.

43 *Von Meiern*, *Acta Pacis* (wie Anm. 1), 2, S. 742. Auch schon vor 1618 war von protestantischer Seite ähnlich argumentiert worden. So hatte der kursächsische Hofprediger Polykarp Leysler in einem Gutachten von 1606, in dem die die Religionsfreiheit befürwortet wurde (Anlaß war eine Stellungnahme des österreichischen Gegenreformators Bischof Klesl gegen die Gewährung von Religionsfreiheit), die Einschränkung gemacht: „Darnach aber ist dieses ein anders, wenn die Herrschafften mit samt ihren Landständen sich über der Religion mit einander vergleichen, daß sie bey dem Glaubem so dem . . . Worte Gottes gemäß ist, einig und allein verbleiben, auch kein Irrthum gedulden wollen.“ (Gutachten Polykarp Leysers vom September 1606, ob ein magistratus christianus Religionsfreiheit gewähren könne, in: Georg *Dedeken*, *Thesaurus Consiliorum et Decisionum*, 3 Teile, ursprgl. 1623, 2. Aufl. Hamburg 1671, Teil 2, S. 73-84, hier S. 82).

44 Siehe etwa *Rabe*, *Deutsche Geschichte* (wie Anm. 14), S. 362, mit der Feststellung: „Keiner der deutschen Landesherren hat sich gegen das Votum seiner Stände für die Einführung der Reformation entschieden.“

45 Zur Situation in Brandenburg siehe Bodo *Nischan*, *Prince, People and Confession: The Second Reformation in Brandenburg*. Philadelphia, 1994. Zu Hessen Gerhard *Menke*, *Absolutistisches Wollen und verfremdete Wirklichkeit – der calvinistische Sonderweg Hessen-Kassels*, in: Meinrad *Schaab* (Hg.), *Territorialstaat und Calvinismus*. Stuttgart 1993, S. 164-238, sowie Manfred *Rudersdorf*, *Hessen*, in: Anton *Schindlung* und Walter *Ziegler*, *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, Bd. 4, *Mittleres Deutschland*. Münster 1992, S. 254-288, bes. 275ff., mit weiterer Literatur. – Insgesamt hatten die Protestanten aber im Hinblick auf konfessionell-ständische Konflikte einen gewissen Argumentationsvorteil, denn so ausgeprägte Konflikte wie zwischen den böhmischen Ständen und den Habsburgern in den Jahren 1618-20 fehlten hier weitgehend.

Im übrigen beharrten die Protestanten darauf, daß sie das *ius reformandi* des Landesherrn ohnehin nicht grundsätzlich bestritten, es müsse jedoch beschränkt bleiben auf die öffentliche Ausübung des Glaubens. Hier könne der Landesherr zusammen mit den Ständen verfügen, welche Konfession in den Kirchen ihre Gottesdienste abhalten und sonstige öffentliche kirchliche Handlungen vornehmen könne. Keinesweges dürfe den Menschen jedoch ein Glauben aufgezwungen werden;<sup>46</sup> die Privatsphäre im engeren Sinne des Wortes, also die Ausübung des Glaubens im eigenen Hause, gehe den Landesherrn nichts an, solange es sich um eines der beiden oder eines der drei im Reiche zugelassenen Bekenntnisse handle. Die Trennung zwischen einem äußeren Kirchenregiment, das dem Landesherrn zustand, und den internen Angelegenheiten der Kirchen, den eigentlichen Glaubens- und Bekenntnisfragen, die der Verfügung der weltlichen Gewalt entzogen waren und wo daher auch für die Glaubensfreiheit des einzelnen unter Umständen Raum sein konnte, entsprach schon vor den 1640er Jahren einer weitverbreiteten protestantischen Lehrmeinung.<sup>47</sup> Diese Trennung war auch von Lampadius, einem der beiden wichtigsten protestantischen Verhandlungsführer 1619 in einer Dissertation über die Verfassung des Reiches vertreten worden, allerdings mit starker Betonung der umfassenden landesherrlichen Kompetenzen, die schon stärker weltlichen und nicht rein konfessionellen Zwecken dienstbar gemacht waren.<sup>48</sup>

Freilich, solange das landesherrliche Kirchenregiment prinzipiell bejaht wurde und sich auf dieselbe Form von Religion, nämlich den geoffenbarten Glauben, bezog wie die persönliche Glaubensfreiheit des einzelnen, blieb die Absicherung dieser persönlichen Glaubensfreiheit gegen obrigkeitliche Eingriffe nie ganz frei von Widersprüchen, wie einzuräumen ist. Hermann Conring, der Staatsphilosoph und Historiker, der die Dissertation des Lampadius herausgab

46 „Nach der meisten evangelischen theologen und rechtsgelehrten meinung [könne] kein fürst und stand seine unterthanen mit gewalt zu seiner religion zwingen ..., sonder demselben obliege, per legitima media informationis zu verfahren, und docendo et suadendo sie auf den recht weg zur seeligkeit bringen zu lassen“ (*von Meiern*, Acta Pacis [wie Anm. 1], 2, S. 747).

47 Johannes *Heckel*, Cura Religionis, Ius in Sacra, Ius circa Sacra. Darmstadt, 2. Aufl. 1962, bes. S. 55f.; Martin *Heckel*, Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. München 1968, S. 136-138, sowie Martin *Honecker*, Cura religionis magistratus Christiani. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Johann Gerhard. München 1968, S. 93-99. Die Trennung zwischen der „potestas ecclesiastica externa“, die in die Zuständigkeit des Landesherrn fiel, und der „potestas interna“, die der Geistlichkeit, dem „status ecclesiasticus“, zukomme, ging ursprünglich auf den reformierten Theologen David Pareus und seinen Römerbriefkommentar von 1608 zurück, wurde aber schon bald im Luthertum rezipiert. Vgl. auch Johannes *Gerhard*, Loci Theologici [ursprgl. erschienen 1610-22], hg. v. Eduard *Preuss*, Bd. 6. Berlin 1867, Locus XXIII, De Ministerio Ecclesiastico § 191, S. 131, und Locus XXIV, de magistratu politico, § 178, S. 353.

48 Jacob *Lampadius*, De re publica Romano-Germanica liber unus cum annotatis Hermanni Conringii. Helmstedt, 2. Aufl. 1671. Bei dieser Arbeit handelte es sich um Lampadius' Heidelberger Dissertation von 1619, die von Hermann Conring, der in Helmstedt an die Lehrtätigkeit von Lampadius anknüpfte, erstmals 1634 in Leiden veröffentlicht worden war (*Dietrich*, Lampadius, wie Anm. 26, S. 164f.). Die Passagen über das Kirchenregiment tragen einen stark erastianischen Zug (siehe etwa De re publica, pars prima, S. 5-8, wo zum „externus cultus“, der vom Magistrat nach politischen Gesichtspunkten, der „felicitas rei publicae“, geordnet wird, auch die „externa doctrinae puritas“ gerechnet wird; vgl. dazu auch *Dietrich*, Lampadius, wie Anm. 26, S. 168-171).

und kommentierte, wies daher in seinen Anmerkungen auch darauf hin, daß für das Wohl von Staat und Gesellschaft, das Lampadius zur obersten Richtschnur des obrigkeitlichen Kirchenregimentes erklärt hatte, eine vom Einfluß des Aberglaubens freie natürliche Religion ausreiche. Der Glaube an die offenbarte Religion des Christentums sei für das Gemeinwohl nicht notwendig, und es sei daher auch nicht die Aufgabe des weltlichen Magistrates, diesen Glauben zu gewährleisten und zu überwachen.<sup>49</sup> Die offenbarte Religion wurde damit freilich tendenziell zu einer reinen Privatsache des einzelnen ohne politische Relevanz und Wirkung. Diese Argumentation Conrings, die Positionen der Aufklärung vorwegnahm, lag Lampadius – und wohl noch weitaus mehr seinem streng lutherischen Kampfgenossen Thumbshirn – in Osnabrück allerdings durchaus fern, was es ihm freilich auch erschwerte, seine Forderungen auf Gewissensfreiheit widerspruchsfrei zu begründen.

Den katholischen Gesandten entgingen diese Widersprüche in der protestantischen Argumentation natürlich nicht.<sup>50</sup> Sie wiesen wiederholt darauf hin, daß in den protestantischen Territorien auch keine wirkliche Gewissensfreiheit herrsche. Sie fanden die Auskunft, die gesamte Reformation sei eine spontane Bewegung ohne Zwang gewesen, so daß das Problem der Gewissensfreiheit gar nicht aufgetaucht sei, naturgemäß wenig überzeugend.<sup>51</sup> Darüber hinaus war ihnen aber auch klar, daß eine Religionsfreiheit, die vor allem auf der Ausübung des Glaubens in der Privatsphäre ohne regelmäßige Gottesdienste beruhte – darauf liefen die Forderungen der Protestanten hinaus –, den Protestantismus schon per definitionem begünstigte, denn „die der Augsburgerischen confession zugethan, könnten wohl absque exercitio unter catholische leben, aber die catholischen mü-

49 *Lampadius*, De re publica, Anhang (Hermanni Conringii, discursus ad Lampadii ... tractatum), S. 21-26. Zu Conrings Position und zu seinem Verhältnis zu Lampadius siehe Inge Mager, Hermann Conring als theologischer Schriftsteller – insbesondere in seinem Verhältnis zu Georg Calixt, in: *Stolleis*, Conring (wie Anm. 21), S. 55-84, hier S. 73-84, und Horst Dreitzel, Hermann Conring und die politische Wissenschaft seiner Zeit, in: ebd., S. 135-172, hier S. 138f. und 145-147; vgl. *ders.*, Gewissensfreiheit (wie Anm. 9), S. 10-11.

50 So konnten die Protestanten als Beispiel für eine echte und vollständige Toleranz in protestantischen Territorien nur die Zusicherung als Beispiel anführen, die der Kurfürst von Sachsen 1609 den katholischen Ständen in Jülich und Berg gegeben hatte für den Fall, daß diese Herzogtümer, deren eigene Dynastie damals gerade ausgestorben war, an die Wettiner gefallen wären. Bedauerlich nur, daß es sich hier lediglich um ein bloßes Versprechen handelte, da Kursachsen nie in den Besitz der Herzogtümer gelangt war (*von Meiern*, Acta Pacis [wie Anm. 1], 2, S. 728; vgl. APW, II, A, Bd. 5, S. 255).

51 Siehe etwa die Stellungnahme des bambergischen Gesandten auf der Zusammenkunft der katholischen Stände im Mai 1647: „Sonsten is höchlich zu verwunderen, daß die Augsburgerischen confessionsverwandten den catholischen underthanen libertatem religionis astruiren wollen, weilen solches ipsorummet acatholicorum iuri et moribus vel observantiae contrariirt, sintemalen under ihnen vornehme rechtsgelehrten, alß Rheinking, De regimine ecclesiastico, asseriren wollen, quod ius reformandi ne quidem ex principis solo nuto et arbitrio dependeat, sed ecclesiae Lutheranae consensu fieri debeat“ (APW, Serie III, Abt. A, Protokolle, Bd. 4, i, die Beratungen der katholischen Stände, 1645-47, bearb. von Fritz Wolff, Münster 1970, Nr. 47, Konferenz der katholischen Deputatio ad gravamina, Mai 14 folgende, 1646, S. 228ff., hier 14. Mai 1647, S. 240. Siehe auch *von Meiern*, Acta Pacis [wie Anm. 1], Bd. 2, S. 725). Vgl. ferner die Äußerung von Trauttmannsdorff: „In ihren eigenen landen wolten sy [die Protestanten] das ius reformandi und alles nach der schnur haben, den catholischen aber wolten sy leges vorschreiben“ (APW, II, A, Bd. 5, S. 254, Protokoll der Verhandlungen vom 26./27. Nov. 1646).

sten das exercitium haben, welches ihre religion mitbringe und könnten ohne demselben nicht leben“.<sup>52</sup>

Es überrascht im übrigen auch nicht, daß gerade die Forderung nach Religionsfreiheit in den Erblanden auf den erbitterten Widerstand des kaiserlichen Vertreters Trauttmannsdorf stieß, zumal die Revision der Rekatholisierung auch die politischen Verhältnisse in den Herrschaftsgebieten des Kaisers, so wie sie nach 1620 etabliert worden waren, in Frage stellte.<sup>53</sup> Eher war Trauttmannsdorf bereit, für die protestantischen Untertanen der katholischen Stände außerhalb der Erblande auch dann, wenn sie nicht in den Genuß der Normaljahrsklausel kommen konnten, Zugeständnisse zu gewähren. Hier stieß er jedoch auf den entschiedenen Widerstand der betroffenen Reichsstände, so daß diese Zugeständnisse in der Endfassung des Friedensvertrages, obgleich sie in der Formel des „patienter tolerantur“ des Artikel V § 34 des IPO ihren Niederschlag fanden, letzten Endes doch durch andere, das Ausweisungsrecht faktisch bestätigende Bestimmungen der §§ 36 und 37 unwirksam wurden.<sup>54</sup>

Die protestantischen Forderungen erwiesen sich also nicht im ursprünglich anvisierten Umfang als realisierbar. Dennoch waren sie mehr als bloßes politisches Spielmaterial für die Verhandlungen, denn sie wurden fast über drei Jahre hinweg zäh verteidigt, und immerhin ging das Bekenntnis zur Gewissensfreiheit auch in die endgültige Fassung des Vertrages ein, obgleich seine rechtliche Bedeutung durch die gleichzeitige Anerkennung der Möglichkeit der Ausweisung, die damit eigentlich unvereinbar war, stark in Frage gestellt wurde. Sie zeigen jedenfalls, daß eine Einschätzung des Westfälischen Friedens, die in ihm eine langfristige und letzten Endes historisch unwiderstehliche Tendenz zur Stärkung der Souveränität der Fürsten gegenüber dem Reich und dem Kaiser, aber auch implizit gegenüber den eigenen Landständen kulminieren sieht, die Vorgänge in Münster und Osnabrück verkürzt darstellt. Es gab 1645-48 durchaus noch Alternativen für die Entwicklung des Reiches, auch wenn die historische Forschung diese oft genug vernachlässigt hat, da sie sich nur an das äußere Resultat, nicht an den Gang der Verhandlungen gehalten hat. In den Friedensverhandlungen versuchten gerade die machtpolitisch weniger starken Reichsstände, die Schutzfunktion des Reichsrechtes zu stärken. Eine Ableitung von Grundrechten der Untertanen aus dem Reichsrecht, wie sie die Forderung nach Gewissensfreiheit durchaus darstellte, schränkte tendenziell die Landeshoheit eher ein, und die gleiche Wirkung hatte die Bindung der Kirchenhoheit an die Mitwirkung der Landstände.

52 So der mainzische Gesandte Dr. Mehl im Februar 1648, *von Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1) 4, S. 993.

53 Hier drohte die erreichte Domestikation der Landstände verlorenzugehen, und darüber hinaus konnte ein Schutzrecht der protestantischen Reichsfürsten für die erbländischen Protestanten zu ständigen Interventionen von außen führen. Siehe dazu Trauttmannsdorffs Stellungnahme vom März 1647, *von Meiern*, Acta Pacis (wie Anm. 1), 4, S. 166, vgl. S. 114f., und *Dickmann*, Frieden (wie Anm. 6), S. 365, 462f.

54 Zum Gang der Verhandlungen um diese Bestimmungen und zu ihrem zwiespältigen Ergebnis siehe *May*, Entstehung (wie Anm. 7), S. 472-493.

Allerdings setzten sich diese Tendenzen in Osnabrück dann schließlich doch nicht oder allenfalls in recht eingeschränkter Form durch. Was von der Forderung nach Gewissensfreiheit am Ende an durchsetzbaren Rechtstiteln blieb, das war außer der erneuten Bekräftigung des Auswanderungsrechtes vor allem die Normaljahrs Klausel. Die religiösen Verhältnisse wurden auf dem Stand des Jahres 1624 eingefroren, und im Rahmen dieser Bestimmung wurde dann allerdings auch die Bekenntnisfreiheit der Untertanen gewährleistet. Die Beendigung der Religionsstreitigkeiten durch Einführung eines Stichtages war ohne Zweifel willkürlich. In diesem Sinne hat Martin Heckel, der zu Anfang zitiert wurde, recht, wenn er von einer „absonderlichen, glaubensfremden territorialen und temporalen Fixierung und juristischen Erstarrung im Staatskirchentum“ spricht.<sup>55</sup> Nicht zu unterschätzen ist allerdings die Tatsache, daß auf diese Weise wirklich eine Beilegung der konfessionellen Konflikte oder doch ihre weitgehende Transformation in bloße Rechtsstreitigkeiten gelang. In einzelnen Fällen kam es durch die Normaljahrsregelung sogar unmittelbar nach 1648 zu einer friedlichen Koexistenz der beiden Konfessionen in ein und demselben Land oder derselben Stadt nach den Prinzipien der Parität, der Gleichberechtigung, die sonst nur für das Reich insgesamt galten. Hier sind die paritätischen Reichsstädte zu nennen, aber als ein besonders eklatanter Fall auch das Fürstbistum Osnabrück.<sup>56</sup>

Insgesamt blieb jedoch die relative konfessionelle Geschlossenheit des Territoriums nach 1648 eher der Normalfall, namentlich wenn man jene überwiegend oder ganz protestantischen Territorien als noch leidlich homogen gelten läßt, in denen ein reformierter Landesherr lutherischen Untertanen gegenüberstand. Im Laufe der Zeit traten jedoch erhebliche Veränderungen ein. Deutlich häufiger wurde nun der Fall, daß eine katholische Dynastie über protestantische Untertanen herrschte, sei es, weil die katholische Nebenlinie eines ausgestorbenen protestantischen Hauses zur Regierung kam, wie es in der Kurpfalz 1685 der Fall war, oder weil ein protestantischer Fürst zum Katholizismus übertrat, wie 1697 in Kursachsen, der alten Hochburg des Luthertums.<sup>57</sup> Diese Konfessionswechsel gaben der Normaljahrs Klausel nach mehreren Jahrzehnten eine neue politische Brisanz, wenn auch gerade deshalb ihre Interpretation kontroverser denn je wurde. Auf protestantischer Seite setzte sich nun mehr denn je die Auffassung durch, daß die Normaljahrsregelung vor dem 1648 prinzipiell noch einmal bestätigten *ius reformandi* einen absoluten Vorrang habe, bis hin zur Schlußfolgerung, daß ein katholischer Landesherr nicht nur auf die persönliche Ausübung des protestantischen Kirchenregimentes gänzlich verzichten müsse, sondern daß auch die Gewährung von Toleranz für die neue Konfession des Landesherrn

55 Siehe oben, Anm. 5.

56 Siehe Anton *Schindlung*, Westfälischer Frieden und Altes Reich. Zur reichspolitischen Stellung Osnabrücks in der frühen Neuzeit, in: Osnabrücker Mitteilungen 90 (1985), S. 97-120.

57 Zu diesen Konfessionswechseln bieten einen Überblick: *Stievermann*, Politik und Konfession (wie Anm. 2), und *Haug-Moritz*, Ständekonflikt (wie Anm. 2), S. 172f.

über den Bereich der Hofhaltung des Herrschers hinaus, also die Schaffung eines sogenannten „simultaneum“, unzulässig sei.<sup>58</sup>

Diese Debatten über die Folgen landesherrlicher Konversionen zeigen, daß trotz des Scheiterns des Kampfes für eine vom Auswanderungszwang befreiende Gewissensfreiheit in dem Vertragswerk von 1648 doch die Keime für eine Interpretation des Reichsrechtes lagen, die die Macht der Landesherren im kirchlichen Bereich erheblich beschränkte.<sup>59</sup>

#### IV

Zum Abschluß ist zu fragen, wie sich die 1648 in Deutschland etablierte Form des rechtlich abgesicherten konfessionellen Pluralismus von anderen in der frühen Neuzeit entwickelten Modellen des interkonfessionellen Friedens unterschied und wie sich hier insbesondere die Situation in Deutschland im Vergleich zu der in den oft für moderner gehaltenen westeuropäischen Staaten darstellt. Die Regelungen von 1648 waren, wie bereits betont, darauf ausgerichtet, konfessionellen Frieden durch eine Festschreibung der religiösen Verhältnisse gemäß einem einmal erreichten status quo zu erreichen. Das hatte weitreichende Konsequenzen, denn damit wurde letzten Endes auch die kirchlich-theologische Entwicklung auf dem Stand des frühen 17. Jahrhunderts eingefroren. Wie in der Reichspublizistik im 18. Jahrhundert ausdrücklich festgestellt wurde, waren die Regelungen des Westfälischen Friedens mit der Gewährung von Toleranz für Sekten, die außerhalb der beiden großen Glaubensgemeinschaften standen, ebenso unverträglich wie mit einer theologischen Entwicklung innerhalb des Luthertums und der reformierten Kirche, die die *Confessio Augustana* von 1530 obsolet gemacht hätte.<sup>60</sup> Ja, sogar der Versuch, im Sinne einer interkonfessionellen Irenik Katholizismus und Protestantismus einander anzunähern, war rechtlich nicht zulässig, denn für religiöse Mischformen war reichsrechtlich kein Platz. So hatten die Regelungen von 1648 auch die paradoxe Wirkung, daß selbst in Territorien, wo Katholiken und Protestanten nebeneinanderlebten und wo vor 1618 eine vollständige Konfessionalisierung des religiösen Lebens ausgeblieben war, nun der Konfessionalisierungsprozeß zumindest partiell nachgeholt wurde, da das Reichsrecht ja auf den klaren Gegensatz zwischen zwei oder,

58 *Kremer*, *Der Westfälische Friede* (wie Anm. 7), S. 256–264, vgl. auch S. 103f.; *Haug-Moritz*, *Ständekonflikt* (wie Anm. 2), S. 147f., und Christoph *Schäfer*, *Das Simultaneum. Ein staatskirchenrechtliches, politisches und theologisches Problem des Alten Reiches*. Frankfurt/M. 1995.

59 Die in den Friedensverhandlungen in Osnabrück sichtbare Tendenz, das landesherrliche Kirchenregiment grundsätzlich zu limitieren, die sich 1648 nur begrenzt hatte durchsetzen lassen, sollte im 18. Jahrhundert daher zumindest in jenen keineswegs seltenen protestantischen Territorien, in denen der Landesherr Katholik war, einen verspäteten Triumph erringen, allerdings nunmehr weniger im Zeichen der Toleranz, sondern weit eher der konfessionellen Besitzstandswahrung innerhalb eines Rechtsgefüges, das auf einen begrenzten religiösen Pluralismus zugeschnitten war; siehe *Haug-Moritz*, *Ständekonflikt* (wie Anm. 2), S. 172–198.

60 *Kremer*, *Der Westfälische Friede* (wie Anm. 7), S. 139f., 145, 150f., 290f.

wenn man die Reformierten mit berücksichtigt, drei großen Konfessionen zugeschnitten war. Das Hochstift Osnabrück bietet auch dafür ein gutes Beispiel.<sup>61</sup>

Der 1648 in Deutschland erreichte Ausgleich zwischen den Konfessionen hebt sich damit deutlich von anderen Möglichkeiten der Gewährleistung eines friedlichen Nebeneinanders unterschiedlicher Konfessionen, wie sie in der politischen Theorie entworfen und außerhalb Deutschlands zum Teil auch durchgesetzt wurden, ab.

Da war zum einen die bereits angesprochene Möglichkeit eines konfessionellen Friedens auf der Basis der Zurückdrängung der Religion insgesamt auf das Private, verbunden entweder mit einer Säkularisierung des öffentlichen politischen Raumes oder aber verbunden mit der Einführung einer Form von „civil religion“, einer Staatsreligion, die entweder rationalistisch konzipiert sein konnte oder eine Art von Synkretismus darstellte. Dies ist im wesentlichen die Lösung, wie sie sich im Gefolge der Aufklärung durchsetzen sollte. In unterschiedlicher Form wurde sie in Frankreich seit der Revolutionsepoche ebenso wirksam wie in den Vereinigten Staaten seit der Unabhängigkeit von England. Es ist diese Lösung, auf die schon im 17. Jahrhundert eine Reihe politischer Theoretiker hinarbeitete, wie Horst Dreitzel dies jüngst noch einmal am Beispiel Hermann Conrings und John Lockes, aber auch anderer Denker gezeigt hat.<sup>62</sup> Vielleicht ist auch Thomas Hobbes in diesem Zusammenhang zu nennen, wenn man ihn als Befürworter der Toleranz bei einer auf das politisch notwendige Minimum begrenzten Staatsreligion sieht.<sup>63</sup> Im 17. Jahrhundert selbst setzte sich diese Lösung allerdings nirgendwo wirklich durch, dies muß nachdrücklich festgestellt werden, sie blieb eine nur theoretische Option.

Statt dessen wurde in Teilen Westeuropas, insbesondere in den Niederlanden und in England, eine andere Lösung relevant, die man vielleicht charakterisieren kann als die Verbindung einer Vorzugsstellung für eine Konfessionskirche mit öffentlichem Status bei gleichzeitiger Duldung anderer Konfessionen im Rahmen einer bloß privaten Bekenntnisfreiheit.<sup>64</sup>

61 Anton *Schindling*, Reformation, Gegenreformation und Katholische Reform im Osnabrücker Land und im Emsland. Zum Problem der Konfessionalisierung in Nordwestdeutschland, in: Osnabrücker Mitteilungen 94 (1989), S. 35-60, sowie Theodor *Penners*, Zur Konfessionsbildung im Fürstbistum Osnabrück. Die ländliche Bevölkerung im Wechsel der Reformationen des 17. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 72 (1974), S. 25-50.

62 *Dreitzel*, Gewissensfreiheit (wie Anm. 9), S. 11ff. Zur Geschichte der Toleranz in der frühen Neuzeit siehe neben der in Anm. 3 und 4 angegebenen Literatur vor allem Klaus *Schreiner*, Artikel Toleranz I-X, in: Geschichtliche Grundbegriffe (wie Anm. 24), hier bes. S. 473ff.; *Lutz*, Zur Geschichte der Toleranz (wie Anm. 16); Hans R. *Guggisberg* (Hg.), Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung. Stuttgart 1984, und die älteren Werke: Henry *Kamen*, The Rise of Toleration. New York 1967; W. K. *Jordan*, The Development of Religious Toleration in England. 4 Bde., London 1932-40, und J. *Lecler*, Toleration and the Reformation. 2 Bde., London 1960.

63 So etwa die Deutung von Richard *Tuck*, Philosophy and Government 1572-1651. Cambridge 1993, S. 333-335; vgl. *ders.*, The Civil Religion of Thomas Hobbes, in: Nicholas *Phillipson* und Quentin *Skinner* (Hg.), Political Discourse in Early Modern Britain. Cambridge 1993, S. 120-138.

64 Duldung hatte dabei durchaus auch den Zweck, zwischen der Staatskirche und den verschiedenen Minoritäten ein Minimum an Harmonie zu sichern, das vor allem die wirksame Bekämpfung gemeinsamer konfessioneller oder auch rein politischer Gegner sicherstellen sollte.

In den Niederlanden verfestigte sich die Duldung religiöser Minderheiten, wie sie de facto schon Anfang des 17. Jahrhunderts in vielen Städten bestanden hatte, im Laufe des Jahrhunderts zu einer zumindest gewohnheitsrechtlich abgesicherten Tolerierung von nichtreformierten Glaubensgemeinschaften, wenn auch das Maß dieser Tolerierung von Provinz zu Provinz und von Stadt zu Stadt unterschiedlich blieb. Daß es hier überhaupt zu einer so weitgehenden Duldung religiöser Minderheiten kam, war nicht nur dadurch bedingt, daß es dem Calvinismus nie gelungen war, sich in der Bevölkerung wirklich gegen rivalisierende Konfessionen auf breiter Front durchzusetzen, sondern auch dadurch, daß die reformierte Kirche sich Anfang des 17. Jahrhunderts selber in zwei Flügel, einen orthodox-calvinistischen und einen eher liberalen, den Traditionen des Humanismus verbundenen, gespalten hatte. Die Aufsplitterung des Kirchenregimentes in der föderal verfaßten Republik auf verschiedene Provinzen und innerhalb dieser Provinzen auf zahlreiche Städte und Kommunen tat ein übriges, um Freiräume für religiöse Minderheiten zu schaffen.<sup>65</sup>

In England setzte sich das Prinzip der Toleranz erst später und auch dann weniger vollständig als in den Niederlanden durch. Die Niederlage des Königs im Bürgerkrieg der 1640er Jahre hatte hier die Staatskirche, die Church of England, zusammenbrechen lassen. Der Versuch, die bisherige Episkopalkirche durch eine synodal verfaßte presbyterianische Kirche zu ersetzen, war aber in den 1640er und 1650er Jahren ebenfalls gescheitert. Die antikerikal-erastianische Tradition war in England zu stark, und überdies hatte sich der radikale puritanische Flügel der protestantischen Kirchen in England nach 1642 rasch in zahlreiche Sekten aufgesplittert, deren Einfluß in der Armee des Parlaments die Berücksichtigung ihrer Forderungen bei einer kirchlichen Neuregelung erzwang. Das Resultat war in den 1650er Jahren eine weitgehende Toleranz für nahezu alle Richtungen, die noch in irgendeinem Sinne als protestantisch betrachtet werden konnten.<sup>66</sup>

Als nach 1660 die episkopal verfaßte Church of England wieder zur offiziellen Staatskirche wurde, stellte sich das Toleranzproblem in besonders akuter Form, denn es erwies sich als unmöglich, einfach zum Modell einer leidlich homogenen Nationalkirche zurückzukehren. Anerkannt wurde diese Tatsache allerdings erst 1689 im Act of Toleration. Dieser gewährte allen protestantischen Gruppierungen, die sich zum trinitarischen Christentum bekannten, Duldung, während die Church of England ihre offizielle Stellung als Staatskirche be-

65 Jonathan I. *Israel*, *The Dutch Republic, Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*. Oxford 1995, S. 499-505, 637-645, vgl. S. 372-395. Siehe auch Andrew *Pettegree*, *The Politics of Toleration in the Free Netherlands 1572-1620*, in: *Grell/Scribner*, *Tolerance* (wie Anm. 3), S. 182-198. Ferner Horst *Lademacher*, *Die Niederlande. Politische Kultur zwischen Individualität und Anpassung*. Berlin 1993, zur Toleranz (allerdings relativierend) S. 229ff., und Heinz *Schilling*, *Religion und Gesellschaft in der calvinistischen Republik der vereinigten Niederlande*, in: Franz *Petri* (Hg.), *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit*. Köln 1980, S. 197-250. Ferner G. *Güldner*, *Das Toleranz-Problem in den Niederlanden im Ausgang des 16. Jahrhunderts*, Lübeck 1968.

66 Zur Toleranz in den 1650er Jahren: Blair *Worden*, *Toleration and the Cromwellian Protectorate*, in: W. J. *Sheils* (Hg.), *Persecution and Toleration*. Oxford 1984, S. 199-233.

hielt – mit weitgehenden Privilegien ihrer Mitglieder bei der Besetzung öffentlicher Ämter.<sup>67</sup>

Charakteristisch für die englische Regelung war die Tatsache, daß Toleranz hier eine Anerkennung für die faktisch eingetretene Aufsplitterung des Protestantismus in unterschiedliche Glaubensrichtungen bedeutete. Sogar für neue protestantische Sekten blieb innerhalb eines gewissen Bekenntnisrahmens Raum, während andererseits der Katholizismus ganz ausgeschlossen blieb. Duldung für die protestantischen Sekten war ein Kompromiß zwischen den Forderungen nach einer quasi überkonfessionellen, umfassenden protestantischen Nationalkirche ohne jedes klare Bekenntnis und dem Anspruch der Church of England auf eine Monopolstellung. Auch so blieb die Toleranz in England verbunden mit einer Relativierung der kirchlichen Dogmen überhaupt, die zunehmend zu den bloßen Adiaphora, den gleichgültigen Zwischendingen, gerechnet wurden. In diesem Sinne war sie eine staaterhaltende Doktrin, die den Anspruch jeder kirchlichen Gemeinschaft, der Amtskirche ebenso wie der Sekten, auf politische Macht entkräftete, indem sie theologische Wahrheitsfragen politisch irrelevant werden ließ.<sup>68</sup>

Nun kann man für die Ebene des Reiches – im Gegensatz zu den Territorien – zwar vielleicht für Deutschland ähnliches behaupten, aber während hier der Westfälische Frieden den Abschluß des Konfessionalisierungsprozesses bedeutete und seine Ergebnisse festschrieb, war eine vergleichbare konfessionelle Verfestigung in England ausgeblieben. Die konfessionellen Grenzen innerhalb des Protestantismus und – wenn man an Teile der High Church denkt – potentiell sogar zum Katholizismus blieben sehr viel unklarer. Insoweit war der Ausgangspunkt für den Act of Toleration von 1689 ein ganz anderer als der für den Westfälischen Frieden.

Der Ausgleich zwischen den Konfessionen, der 1648 im Reich erzielt wurde, unterscheidet sich damit deutlich sowohl von den Toleranzforderungen einer

67 Zum Act of Toleration: John *Spurr*, The Church of England, Comprehension and the Toleration Act of 1689, in: English Historical Review 104 (1989), S. 927-46; Gordon J. *Schochet*, The Act of Toleration and the Failure of Comprehension: Persecution, Nonconformity and Religious Indifference, in: Dale *Hoak* und Mordechai *Feingold* (Hg.), The World of William and Mary. Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688-89. Stanford, Cal. 1996, S. 165-187 u. 296-302; *ders.*, Form Persecution and Toleration, in: J. R. *Jones* (Hg.), Liberty Secured? British Liberty before and after 1688, Stanford, Cal. 1992, S. 122-157 u. 356-362; J. W. *Martin*, Toleration 1689: England's Recognition of Pluralism, in: Gordon J. *Schochet* (Hg.), Restoration, Ideology and Revolution (Proceedings of the Folger Institute Center for the History of British Political Thought IV), Washington D. C. 1990, S. 67-82, sowie Hugh *Trevor-Roper*, Toleration and Religion after 1688, in: Ole Peter *Grell* et al. (Hg.), From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England. Oxford 1991, S. 389-408.

68 John G. A. *Pocock*, Religious Freedom and the Desacralization of Politics: From the English Civil War to the Virginia Statute, in: M. D. *Peterson* et. al. (Hg.), The Virginia Statute of Religious Liberty. Cambridge 1988, S. 43-73, insbes. S. 56f. *Pocock* betont, daß sich das mit dem „Latitudinarianism“ verbundene Prinzip der Toleranz in England sowohl gegen eine Iure-divino-Kirche, die den Anspruch erhob, als Korporation unmittelbar auf göttlicher Einsetzung zu beruhen, und damit die Souveränität des Staates in Frage stellte, gerichtet war wie auch gegen die in der Nachfolger des Puritanismus stehenden religiösen Enthusiasten, die sich auf die unmittelbare Erleuchtung durch den Heiligen Geist beriefen.

aufgeklärten säkularisierenden Staatstheorie als auch von der politischen Praxis in England und den Niederlanden. Dieser Ausgleich gewährleistete einen dritten Typus von Konfessionsfrieden, den man bezeichnen kann als rechtlich abgesicherten religiösen Bi- oder allenfalls Trikonfessionalismus innerhalb einer letztlich vorstaatlichen Rechtsgemeinschaft ohne einen eigentlichen Souverän, denn eine solche Rechtsgemeinschaft war das Reich. Es war ein Pluralismus, dessen Funktionsfähigkeit auf der Gleichberechtigung einer ein für allemal begrenzten Zahl von Konfessionsgemeinschaften beruhte. Der Ausgleich zwischen den rivalisierenden Konfessionen wurde durch die rechtliche Fixierung der Besitzstände der einzelnen Konfessionen gesichert.

In ihrer Wirkung auf das Verhältnis von Staat und Kirchen waren die Regelungen des Westfälischen Friedens ambivalent. Sicherlich kann man einerseits, wie es oft geschieht, von einer Säkularisierung sprechen – das Reichsrecht als Instrument der Friedenswahrung überlagerte den theologischen Wahrheitsanspruch der Kirchen. Gleichzeitig führten die reichsrechtlich gewährleistete Parität und die im Rahmen der Normaljahrsklausel in den betroffenen Territorien gewährte Besitzstandswahrung aber auch dazu, daß die öffentliche Stellung der Kirchen als quasi ständischer Korporationen bestätigt und verfestigt wurde. Ihre Rechte waren im Reichsrecht verankert, und damit waren sie vor der Zurückdrängung in den rein privaten Bereich geschützt.

Dort, wo wie in Frankreich – nach den im späten 17. Jahrhundert letztlich gescheiterten Regelungen des Ediktes von Nantes – die Toleranz ein spätes Resultat der Aufklärung war, verband sie sich langfristig mit einer strikten Trennung von Staat und Kirche und einer Privatisierung des Religiösen, wobei allenfalls einer vom Souverän zu definierenden natürlichen Religion, einer „civil religion“, ein Platz im öffentlichen Leben eingeräumt wird. Wo hingegen die Absicherung des religiösen Pluralismus wie in Deutschland selbst noch durch vorwiegend konfessionelle Vorstellungen bestimmt wurde, schloß sie die Privatisierung des Religiösen und die Etablierung einer rationalisierten oder synkretistischen Staatsreligion gerade aus. Die „explizite Internalisierung der Religion, die Entstehung eines privaten Innenraumes, der sich von der Kontrolle des Staates“ – und, wie man hinzusetzen muß, auch von der einer anstaltlich verfaßten Kirche – „befreien konnte“,<sup>69</sup> blieb hier letzten Endes aus. Die Konfession blieb eine öffentliche Angelegenheit, auch wenn sich jetzt mehrere Konfessionen den öffentlichen Raum – jedenfalls auf Reichsebene – teilen mußten. In diesem Sinne ist die privilegierte Stellung, die die großen Konfessionskirchen im öffentlichen Leben Deutschlands – vielleicht als die letzten noch existierenden nichtstaatlichen Korporationen mit einer ständischen, die Grenzlinie zwischen Privat und Öffentlich überbrückenden Qualität – bis heute einnehmen, auch ein Erbe der Ausgleichs- und Friedensregelungen der frühen Neuzeit.

69 *Schulze*, *Ex dictamine* (wie Anm. 11), S. 239.