

GOEDOC – Dokumenten- und Publikationsserver der Georg-August-Universität Göttingen

2019

Vom Religionskonflikt zur Friedensordnung

–

Der Westfälische Frieden von 1648

Hendrik Munsonius, Göttingen

GÖTTINGER E-PAPERS ZU RELIGION UND RECHT (GöPRR)

Nr. 16

Munsonius, Hendrik: Vom Religionskonflikt zur Friedensordnung : der Westfälische Frieden von 1648
Göttingen : GOEDOC, Dokumenten- und Publikationsserver der Georg-August-Universität, 2019
(Göttinger E-Papers zu Religion und Recht 16)

Verfügbar:

PURL: <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?webdoc-3997>

URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:7-webdoc-3997-8>

Dieser Beitrag erscheint unter der Lizenz [Creative-Commons Attribution 4.0 \(CC-BY-NC-ND\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Erschienen in der Reihe

GÖTTINGER E-PAPERS ZU RELIGION UND RECHT (GöPRR)

ISSN: 2194-2544

Herausgeber der Reihe

Prof. Dr. Hans Michael Heinig

Georg-August-Universität Göttingen

Lehrstuhl für Öffentliches Recht, insb. Kirchen- und Staatskirchenrecht

Kirchenrechtliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen

Abstract: Der Dreißigjährige Krieg (1618–1648) zeichnet sich durch die Überlagerung mehrerer Konfliktlinien aus: europäischer Hegemonialkonflikt, Verfassungskonflikt innerhalb des Reiches und Religionskonflikt. Machtpolitik und Religion waren auf schwer zu durchschauende Weise miteinander verbunden. Mit dem Westfälischen Frieden kam es zu einer zukunftsweisenden Differenzierung von Recht und Religion. Die Geltung des Rechts wurde von der Religion unabhängig, der Weg zu einem positivistischen Rechtsverständnis gebahnt. Den Religionsgemeinschaften ist aufgegeben, von ihrem Selbstverständnis aus ein konstruktives Verhältnis zum für alle geltenden Recht zu finden. Dafür bieten die monotheistischen Religionen ein Potential, das zur Geltung zu bringen ist.

Schlüsselwörter: Dreißigjähriger Krieg, Westfälischer Frieden, Religion, Recht, Säkularität

**Vom Religionskonflikt zur Friedensordnung:
Der Westfälische Frieden von 1648***

Hendrik Munsonius, Göttingen

I. Der Konflikt

1. Konflikttheoretische Vorüberlegungen

Es ist mir aufgegeben, darzustellen, wie im Westfälischen Frieden mit Hilfe des Rechts der Konflikt des Dreißigjährigen Krieges einer Lösung zugeführt worden ist. Bevor jedoch über die Lösung eines Konflikts nachgedacht werden kann, bedarf es einer genaueren Diagnose des Konflikts und seiner Ursachen.¹ Dies kann sich jedoch auf verschiedenen Ebenen höchst unterschiedlich darstellen.² Fünf Ebenen möchte ich kurz ansprechen. Da sind zunächst die beteiligten Individuen, die sich zum einen rational über ihre Beteiligung an einem Konflikt Rechenschaft geben können, zum anderen aber auch aus mehr oder weniger unklaren psychischen Gründen beteiligt sein können. Sodann haben wir die beteiligten Kollektive, die ihre Gründe haben, an einem Konflikt teilzunehmen. Und es gibt die öffentliche Darstellung eines Konflikts durch die beteiligten Parteien, in der durchaus andere Gründe zur Sprache kommen können. Schließlich gibt es noch die Konfliktbeobachter, die möglicherweise noch auf ganz andere Konfliktursachen stoßen, die den Beteiligten gar nicht bewusst gewesen sein müssen. Die Lage wird noch dadurch kompliziert, dass sich im Laufe der Zeit Konfliktwahrnehmung und -darstellung auf jeder dieser Ebenen ändern können. Wir müssen also

* Vortrag auf der Tagung „Syrien liegt in Europa. Vor 400 Jahren begann der Dreißigjährige Krieg“, Loccum, 2.-4.11.2018 [Tagungsband in Vorbereitung].

¹ Vgl. *Bonacker/Imbusch*, Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden, in: *Imbusch/Zoll* (Hrsg.), *Friedens- und Konfliktforschung*, 2010, S. 67–142 (69ff.); *Schwarz*, *Konfliktmanagement. Konflikte erkennen, analysieren, lösen*, 6. Auflage, 2003, S. 37ff.

² Vgl. *Schindling*, *Türkenkriege und ‚konfessionelle Bürgerkriege‘. Erfahrungen mit ‚Religionskriegen‘ in der Frühen Neuzeit*, in: *Holzem* (Hrsg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, 2009, S. 596–621 (599).

damit rechnen, dass sich ein Konflikt mit so vielen Beteiligten und von so langer Dauer wie der Dreißigjährige Krieg außerordentlich komplex darstellt.

Eine Konfliktlösung kann wohl nur funktionieren, wenn sie diese Komplexität in angemessener Weise aufnimmt. Dabei kann und muss auch nicht alles explizit vorkommen, was einen Konflikt bestimmt. Es muss aber gewissermaßen seinen angemessenen Platz finden. Befriedung ist nur möglich, wenn sich alle Konfliktparteien am Ende mit ihrer Wahrnehmung und Darstellung des Konflikts wiederfinden. Dazu dürfte es zunächst nötig sein, eine gemeinsame Erzählung des Konflikts, über seine Ursachen und seinen Verlauf, zu haben. Und diese Erzählung muss sich in der Konfliktlösung widerspiegeln. Darüber hinaus müssen auch Konfliktursachen, die nicht in die Erzählung eingegangen, aber wirksam sind, bearbeitet werden. Sie schwären sonst weiter und lassen den Konflikt erneut aufbrechen. Zuweilen kann es sogar ratsam sein, bestimmte Aspekte implizit und unausgesprochen zu lassen und gewissermaßen verschleiert zu bearbeiten. Denn jeder möchte mit seiner Erzählung ernstgenommen und nicht auf Unausgesprochenes angesprochen werden.

2. Kriegsgründe und Konfliktlinien

Es ist hier nicht möglich, ein auch nur andeutungsweise vollständiges Bild von dem Konflikt des Dreißigjährigen Krieges zu entwerfen. Dafür ist die Zahl der Akteure und deren Motivlage zu groß und vielschichtig. Allein über die Gründe die *Gustav II. Adolf* bewogen haben, in den Krieg einzutreten, gibt es vielfältige Vermutungen und eine umfangreiche Literatur.³ Es kann hier nur darum gehen, die großen Linien herauszustellen. Dafür haben sich aber, wenn ich recht sehe, vor allem drei Konfliktlinien kristallisiert.⁴

– Im europäischen Maßstab finden wir einen *Hegemonialkonflikt*, der vor allem von einem Antagonismus zwischen Frankreich und dem Haus Habsburg in seinem spanischen und österreichischen Zweig bestimmt war, die beide um die Spitzenstellung eines einheitlichen Europas rangen. Als dritter Aspirant kam später noch Schweden dazu, dem es ursprünglich

³ Zusammenfassend *Burkhardt*, Warum hat Gustav Adolf in den Dreißigjährigen Krieg eingegriffen?, in: Hartmann/Schuller (Hrsg.), Der Dreißigjährige Krieg. Facetten einer folgenreichen Epoche, 2010, S. 95–107.

⁴ *Brendle*, Der Westfälische Frieden als Kompromiss. Intentionen, Grundsätze und Inhalte der Friedensverträge, in: Hartmann/Schuller (Hrsg.), Der Dreißigjährige Krieg. Facetten einer folgenreichen Epoche, 2010, S. 173–183 (174); *Gotthard*, Der Dreißigjährige Krieg. Eine Einführung, 2016, S. 291ff.; *Kampmann*, Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. Geschichte eines europäischen Konflikts, 2. Auflage, 2013, S. 7ff.

um die Vorherrschaft im Ostseeraum ging, das schließlich aber außerdem auch Interesse an der Kaiserkrone zeigte.⁵

– Innerhalb des Reichs ging es um einen *Verfassungskonflikt*, um die Kompetenzen von Kaiser, Kurfürsten und Reichsständen und ihre wechselseitige Abhängigkeit. „Die Funktionsfähigkeit des Reiches beruhte [...] auf einem komplizierten Zusammenwirken der Reichsstände untereinander und mit dem Kaiser, setzte also ein hohes Maß an Kooperationsbereitschaft unter der politischen Führungsschicht im römisch-deutschen Reich voraus.“⁶ Dieses Zusammenwirken war damit in hohem Grade störanfällig und erwies seine fundamentale Schwäche beim Aufkommen des dritten Konflikts.

– Mit der Reformation kam es zum *Religionskonflikt* zwischen reformatorisch gesinnten Reichsständen und solchen, die vereint mit dem Kaiser auf Seiten der römischen Kirche standen. Dieser Konflikt führte zu zähen Auseinandersetzungen zwischen den Religionsparteien auf den Reichstagen und schließlich auf dem Schlachtfeld. Eine Befriedung schien kaum möglich, weil es hierbei um Fragen der religiösen Wahrheit ging, die Konzessionen nicht zuließen.

Für den Verlauf des Dreißigjährigen Krieges waren diese und zuweilen weitere Konflikte bestimmend. Sie traten zu verschiedenen Zeiten in den Vorder- oder Hintergrund, waren aber kaum einmal sorgfältig voneinander unterschieden. Damit geht einher, dass die verfeindeten Lager keineswegs immer konfessionell geschlossen waren.⁷ Diese schwer zu durchschauende Gemengelage war wohl auch ein wesentlicher Grund für die lange Dauer des Krieges.⁸

⁵ Burkhardt, Konfessionsbildung und Staatsbildung. Konkurrierende Begründungen für die Bellizität Europas?, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (Anm. 2), S. 538; Münkler, Der Dreißigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, deutsches Trauma 1618–1648, 2017, S. 24ff.

⁶ Kampmann, Europa und das Reich (Anm. 4), S. 20.

⁷ Burkhardt, Konfessionsbildung und Staatsbildung (Anm. 5), S. 535.

⁸ Siehe auch Brendle, Der Religionskrieg und seine Dissimulation. Die „Verteidigung des wahren Glaubens“ im Reich des konfessionellen Zeitalters, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (Anm. 2), S. 457–469 (462f.); Münkler, Der Dreißigjährige Krieg (Anm. 5), S. 29ff.

3. Bedeutung der Religion

Im Dreißigjährigen Krieg waren also Machtpolitik und Religion auf schwer zu durchschauende Weise miteinander verbunden. Doch wie lässt sich der Effekt einer solchen Verbindung genauer erfassen? Religion, abkürzend verstanden als umfassende Weise der mentalen Daseinsbewältigung unter Bezugnahme auf eine außer- und überweltliche Größe, hat erhebliche politische Potenz.⁹ Sie setzt Vorstellungen von einer richtigen gesellschaftlichen und politischen Ordnung frei, die als besonders bedeutend und verpflichtend wahrgenommen werden. Für die Anhänger der Religion geht davon ebenso eine starke Verpflichtung aus, wie auch eine starke Gewissheit von der Geltung und Vorrangigkeit der eigenen Position. So bietet die Religion ein hohes Potential für die Legitimation politischer Mittel bis hin zum Einsatz von Gewalt. Weiterhin kann die Religion letztlich alle Lebensbereiche betreffen und umfassen. Und die Ambivalenz und Offenheit religiöser Symbole und Sprachen ermöglicht die Verknüpfung mit einer Vielzahl sozialer und politischer Interessen. Daraus kann sich eine außerordentlich starke Wechselwirkung zwischen Politik und Religion ergeben. Religion kann so zum Auslöser eines Konfliktes werden oder anderweitig begründete Konflikte verschärfen. Sie kann auch, indem ein anderweitiger Konflikt als religiös begründet dargestellt wird, wahre Konflikte verbergen und so eine Konfliktlösung zusätzlich erschweren.

Kann dies generell für das Verhältnis von Religion und Politik beobachtet werden, so ergibt sich für die Zeit des Dreißigjährigen Krieges noch eine Verschärfung des Konfliktpotentials der Religion.¹⁰ Zum einen kann für die Zeit um 1600 ein Krisensyndrom angenommen werden, das darin bestand, dass einerseits Politik und Religion noch nicht voneinander zu trennen waren, sich aber zugleich durch Staatsbildung einerseits und Konfessionalisierung andererseits in besonders wirkmächtiger Weise formierten, gegenseitig verstärkten, aber auch behinderten.¹¹ Sodann ist in dieser Zeit Religion stets noch im Singular als die eine wahre Religion begriffen worden. Von Religionen im Plural war erst mit der Aufklärung zu denken und zu reden. Ebenso ist von einem ausgeprägten Bewusstsein auszugehen, Wahrheit er-

⁹ Dazu *Willems*, Religion und Politik, in: Pollack/Krech/Müller/Hero (Hrsg.), Handbuch Religionssoziologie, 2018, S. 659–692 (661ff.).

¹⁰ *Schilling*, Der Westfälische Friede und das neuzeitliche Profil Europas, in: Duchhardt (Hrsg.), Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte, 1998, S. 1–32 (13ff.).

¹¹ *Schilling*, Der Westfälische Friede (Anm. 10), S. 8f.; siehe auch *Burkhardt*, Konfessionsbildung und Staatsbildung (Anm. 5), S. 542.

kannt zu haben und gegenüber Unwahrheit, Irrtum und Ketzerei verteidigen zu müssen.¹² Die heute geläufige Unterscheidung von Glauben und Wissen, kann hier noch nicht vorausgesetzt werden.¹³ Schließlich wirkte es noch außerordentlich konfliktverschärfend, wenn die Akteure davon ausgingen, an einem eschatologischen Endkampf um die Wahrheit und das Seelenheil teilzunehmen. Das eigene Handeln wurde damit zur Vollstreckung des göttlichen Willens. Der Konflikt im Dreißigjährigen Krieg nahm durch die religiöse Grundierung den Charakter eines Antagonismus an, der darauf gerichtet war, den Gegner zu beseitigen oder seine Auffassung gänzlich zu überwinden.¹⁴ Auf jeden Fall wirkte die religiöse Propaganda während des Krieges emotionalisierend und damit kriegstreibend und -verlängernd.¹⁵

II. Der Friedensschluss

Der Friedensschluss von 1648¹⁶ bietet für die drei genannten Konfliktlinien Lösungen, die die künftige Entwicklung bestimmen sollten:¹⁷

– Im *Hegemonialkonflikt* ergab sich, dass eine hierarchische Universalmonarchie nicht durchzusetzen war, sondern sich ein Völkerrechtssystem gleichgeordneter je souveräner Staaten etablierte.¹⁸ Die Konfliktparteien erkannten sich als prinzipiell gleichrangig und gleichberechtigt an. „[D]ie gradualistisch vom Kaisertum her organisierte Welt mittelalterlicher Herrschaften [wandelte sich] in die Pluralität des neuzeitlichen Staateneuropas.“¹⁹

¹² Burkhardt, Konfessionsbildung und Staatsbildung (Anm. 5), S. 529f.

¹³ Vgl. zur Entwicklung des Religionsbegriffs Art. Religion, in: HWPh, Bd. 8, 1992, Sp. 632–713.

¹⁴ Vgl. Bonacker/Imbusch, Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung (Anm. 1), S. 72.

¹⁵ Burkhardt, Konfessionsbildung und Staatsbildung (Anm. 5), S. 535; Schilling, Der Westfälische Friede (Anm. 10), S. 13ff.; eingehend Gotthard, Der Gerechte und der Notwendige Krieg. Kennzeichnet das Konfessionelle Zeitalter eine Resakralisierung des Kriegsbegriffs?, in: Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum (Anm. 2), S. 470–504.

¹⁶ Text bei Buschmann, Kaiser und Reich. Klassische Texte zur Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806 in Dokumenten, 2. Auflage, 1994, Bd. II, S. 15–106.

¹⁷ Gotthard, Der Dreißigjährige Krieg (Anm. 4), S. 327ff.; Kampmann, Europa und das Reich (Anm. 4), S. 171ff.; Münkler, Der Dreißigjährige Krieg (Anm. 5), S. 796ff.

¹⁸ Brendle, Der Westfälische Frieden als Kompromiss (Anm. 4), S. 175; Burkhardt, Konfessionsbildung und Staatsbildung (Anm. 5), S. 539; Schilling, Der Westfälische Friede (Anm. 10), S. 25.

¹⁹ Schilling, Der Westfälische Friede (Anm. 10), S. 11.

– Im *Verfassungskonflikt* des Reichs kam es zu einer neuen Austerierung der Rechte von Kaiser und Reichsständen durch das Modell der Doppelstaatlichkeit: auf der unteren Ebene die Einzelstaaten, die ihre inneren Belange in eigener Souveränität regeln, auf der oberen Ebene das Reich mit einem Amtskaisertum und geordneten Kompetenzen der Reichsinstitutionen.²⁰ Damit wurde die Grundlage für eine doppelschichtige, föderale Struktur gelegt, die in Deutschland bis in die Gegenwart bestimmend ist.

– Der *Religionskonflikt*, der nach Art. V § 1 IPO als die eigentliche Ursache des Krieges angesehen wurde, sollte dadurch befriedet werden, dass der Augsburger Religionsfrieden von 1555 bestätigt und durch „Auslegung“ weiterentwickelt und differenziert wird.²¹

1. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555

Der Augsburger Religionsfrieden²² suchte den Religionskonflikt im Reich durch die Territorialisierung der Konfession und eine Verrechtlichung des Konfessionsproblems zu lösen.²³ Der Konflikt wurde ausgesetzt, bis es zu einer christlichen Verständigung in der Wahrheitsfrage kommen kann (§ 10). Bis dahin sollten die Reichsstände das Recht haben, über die Konfession ihres Territoriums zu entscheiden (*ius reformandi*, insbesondere in §§ 15f.). Die Glaubenseinheit galt nun nicht mehr im Reich, sondern abhängig vom Willen der Landesherren in den Territorien. Lediglich für die konfessionell gemischten Reichsstädte war die dauernde Koexistenz beider Bekenntnisse in einem Herrschaftsgebiet vorgeschrieben. Die geistlichen Fürsten waren jedoch durch den „Geistlichen Vorbehalt“ vom *ius reformandi* ausgeschlossen. Wenn sie ihre Konfession wechselten, mussten sie ihre weltliche Herrschaft aufgeben und sich aus ihrem bisherigen Territorium zurückziehen. Anerkannt waren nur das katholische und das Augsburger Bekenntnis, alle anderen sollten gänzlich ausgeschlossen sein (§ 17); aus der Glaubenseinheit wurde so aufgrund der Reformation „Glaubenszweiheit“ (*Gerhard Anschütz*). Eine Keimzelle individueller Religionsfreiheit kann nur im *ius emigrandi*

²⁰ Burkhardt, Bedeutung und Wirkung des Westfälischen Friedens, in: Hartmann/Schuller (Hrsg.), Der Dreißigjährige Krieg (Anm. 4), S. 184–193 (190f.).

²¹ Ausführlich Heckel, Der Augsburger Religionsfriede. Sein Sinnwandel vom provisorischen Notstands-Instrument zum sankrosankten Reichsfundamentalgesetz religiöser Freiheit und Gleichheit, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 6, 2013, S. 174–198.

²² Text bei Buschmann, Kaiser und Reich (Anm. 16), Bd. I, S. 217–283.

²³ Schulze, Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung. Überlegungen zur Entstehung der Toleranz in der frühen Neuzeit, in: Duchhardt (Hrsg.), Der Westfälische Friede (Anm. 10), S. 126.

erkannt werden. Danach bestand für Konfessionsfremde die Möglichkeit, gegen Bezahlung einer Nachsteuer mit ihren Familien und ihrem Eigentum auszuwandern (§ 24).

2. Folgen und Probleme

Der Augsburger Religionsfrieden bildet einen Meilenstein der religionsrechtlichen Entwicklung in Mitteleuropa, brachte aber auch in der Folgezeit eigentümliche Schwierigkeiten mit sich. Vor allem ergaben sich konträre Interpretationen.²⁴ Die evangelische Seite wollte den Friedensschluss als definitive reichsrechtliche Anerkennung ihrer Religionspartei begreifen. Hingegen sah sich – zumal nach der Verurteilung der Reformation auf dem Trienter Konzil – die römisch-katholische Seite zu einer solchen Anerkennung außerstande.²⁵ Der Friedensschluss konnte für sie allein als Notlagenregelung gerechtfertigt werden, durch die zwar ein illegitimer Zustand geschaffen wird, aber eine größere Not vermieden werden kann. Das Problem einer solchen Notstandsargumentation liegt allerdings darin, dass diese nur so lange Bestand haben kann, wie auch die Notlage als bestehend angenommen wird. Es gab also nur vordergründig eine Parität zwischen den Religionsparteien und allenfalls eine vorübergehende Toleranz.

Ein weiteres Problem bestand in der Nötigung zur Dissimulation.²⁶ „Weil die eigenen Bekenntnispositionen von der Gegenseite prinzipiell verurteilt und zurückgewiesen wurden, suchten beide Seiten vielfach ihre wahren religiösen Absichten zweckdienlich zu verschweigen, abzustreiten oder mit vorgeschobenen weltlichen Begründungen zu bemänteln.“²⁷ Die Auseinandersetzungen hatten damit etwas gekünsteltes und verschleierten oft den wahren Konflikt.

Als besonders problematisch erwies sich, dass die materiellen Regelungen zur Parität zwischen den Religionsparteien keine verfahrensrechtliche Absicherung erfahren haben.²⁸ Für

²⁴ *Heckel*, Zur Bedeutung des Verfahrensrechts in der Reichsverfassung des Konfessionellen Zeitalters, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 2013, S. 231–262 (250f.); *Link*, Die Bedeutung des Westfälischen Friedens in der deutschen Verfassungsentwicklung, *Juristenzeitung* 53 (1998), S. 1–9 (4).

²⁵ *Schulze*, Pluralisierung als Bedrohung (Anm. 23), S. 135.

²⁶ *Brendle*, Der Religionskrieg und seine Dissimulation (Anm. 8), S. 460f.; *Schindling*, Türkenkriege und ‚konfessionelle Bürgerkriege‘ (Anm. 2), S. 597.

²⁷ *Heckel*, Zur Bedeutung des Verfahrensrechts (Anm. 24), S. 242.

²⁸ *Heckel*, Zur Bedeutung des Verfahrensrechts (Anm. 24), S. 238f.

die Entscheidung von Streitfällen standen nur das Reichskammergericht, der Reichshofrat und der Reichstag zu Verfügung, die jedoch alle eine römisch-katholische Majorität aufwiesen und darum von der evangelischen Seite in religiösen oder religionsaffinen Auseinandersetzungen nicht akzeptiert werden konnten. Dies führte bis 1608 letztlich auch zu einer Blockade der Reichsinstitutionen.

3. Regelungen des Westfälischen Friedens von 1648

Der Westfälische Frieden von 1648 knüpfte an den Augsburger Religionsfrieden an, entwickelte ihn aber in entscheidender Weise weiter. Zum einen wurde das calvinistische (reformierte) als drittes Bekenntnis anerkannt und in die Friedensordnung einbezogen (Art. VII § 1).²⁹ Aus Glaubenszweiheit wurde Glaubensdreiheit. Zum anderen wurde das *ius reformandi* insofern modifiziert, als allen Religionsparteien die Religionsausübung gewährleistet wurde, wie sie im „Normaljahr“ 1624 stattgefunden hat (Art. V § 31 f.). Der Landesherr konnte künftig also nur über die 1624 bestehende Religionsausübung hinaus weitere Bekenntnisse zulassen. Die konfessionelle Geschlossenheit der Territorien war damit aufgegeben. Außerdem wurde allen Konfessionen die Hausandacht und die öffentliche Ausübung des Bekenntnisses außerhalb des Territoriums zugestanden. Das *ius emigrandi* wurde dahin ausgeweitet, dass Güter zurückgelassen und verwaltet werden konnten (Art. V § 36). Der Geistliche Vorbehalt wurde auf die geistlichen Fürstentümer erstreckt, die mittlerweile evangelisch geworden sind.

Entscheidend war, dass die Etablierung einer Friedensordnung von der Frage einer kirchlichen Wiedervereinigung gelöst wurde. „Konkret hieß das, dass sich das Reich nicht mehr als prinzipiell katholische Organisation der Reichsstände mit territorial und zeitlich begrenzten Ausnahmen zugunsten der Protestanten verstand, sondern als paritätisches Gemeinwesen mit gleichen Rechten und Pflichten für alle Religionsparteien.“³⁰ Der Interpretationsstreit über den Augsburger Religionsfrieden wurde insoweit im Sinne der Protestanten beigelegt.

Die Parität zwischen den Religionsparteien fand ihren Ausdruck in der expliziten reichsrechtlichen Anerkennung und verfahrensrechtlichen Absicherung. Im Reichstag wurden ein *Corpus Catholicorum* und ein *Corpus Evangelicorum* als konfessionelle Zusammenschlüsse

²⁹ Brendle, Der Westfälische Frieden als Kompromiss (Anm. 4), S. 178.

³⁰ Link, Kirchliche Rechtsgeschichte, 3. Auflage, 2017, § 15 Rn. 8.

der Stände gebildet. Im Verfahren der *itio in partes* wurden Verfahrensgegenstände mit religiöser Relevanz zunächst in den beiden Konfessions-*Corpora* getrennt beraten und abgestimmt, bevor auf dieser Grundlage eine *amicabilis compositio*, eine freundschaftliche Übereinkunft, gesucht wurde. Eine Majorisierung der einen durch die andere Religionspartei war damit ausgeschlossen. „Die Prozedur war schwerfällig, aber sie ermöglichte die Koexistenz zweier, sich in ihrer Legitimität prinzipiell bestreitender religiöser Anschauungen in einer weltlichen Friedensordnung.“³¹

III. Vom Religionskrieg zur Friedensreligion

1. Rechtsmodernisierung

Der Westfälische Frieden bildet einen Meilenstein auf dem Weg zu einem modernen Recht. Wir finden hier richtungsweisende Ansätze, die sich in den folgenden Jahrhunderten weiter ausprägen werden. Drei wesentliche Aspekte will ich an dieser Stelle festhalten:

– Säkularität des Rechts. Im Westfälischen Frieden ist das Recht von der religiösen Wahrheitsfrage entkoppelt worden. Zwar wird in Art. V § 1 IPO noch auf eine künftige Vergleichung der Religionsfragen verwiesen. Doch dies stellt gewissermaßen eine Vertagung auf den St.-Nimmerleins-Tag dar.³² Denn bis dahin soll allein der Friedensvertrag gelten. „Die Frage nach der religiösen Wahrheit wich der Frage nach der Überlebensfähigkeit und Ordnung des Gemeinwesens.“³³ Ein etwaiger Protest, durch den der Friedensschluss etwa wegen Verstoßes gegen göttliches Recht bestritten werden sollte, wird von vornherein für unwirksam erklärt. Die Geltung des Rechts ist von religiösen Grundlagen nicht mehr abhängig.³⁴

– Rechtspositivismus. Damit einher geht, dass die Geltung des Rechts nunmehr entscheidend davon abhängt, wie es zustande kommt. Im Fall des Westfälischen Friedens ist es die Einigung der Parteien durch Vertrag, die den Geltungsgrund für die Friedensordnung bil-

³¹ Link, Kirchliche Rechtsgeschichte (Anm. 30), § 15 Rn. 10.

³² Vgl. Heckel, Zur Bedeutung des Verfahrensrechts (Anm. 24), S. 249.

³³ Schulze, Pluralisierung als Bedrohung (Anm. 23), S. 116.

³⁴ Heckel, Zur Bedeutung des Verfahrensrechts (Anm. 24), S. 244f.; Schilling, Der Westfälische Friede (Anm. 10), S. 27.

det.³⁵ Welchen Vorstellungen die Parteien im Übrigen anhängen, ist für die Geltung des Vertrages irrelevant. Es kommt allein auf das Rechtsetzungsverfahren an. Dies wird später generell zu einem Merkmal des modernen Rechts.³⁶

– Neutralität und Medialität des Rechts. Schließlich verändert das Recht seinen Charakter. Es wird mit der Zeit religiös-weltanschaulich neutral und dient nicht mehr selbst der Durchsetzung einer religiösen Wahrheit, sondern eröffnet allenfalls die Möglichkeit, dass sich eine solche Wahrheit im Rahmen des Rechts, jedoch nicht mit dem Mittel des Rechts durchsetzt. Das Recht ignoriert aber auch nicht die Bedeutung religiös-weltanschaulicher Fragen. Es bietet die Möglichkeit, solche Fragen zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen und die damit zusammenhängenden Konflikte in rechtlich geordneter Weise zu bearbeiten.³⁷ Im Westfälischen Frieden war dies das Verfahren der *itio in partes* und der *amicabilis compositio*. Heute ist es die Garantie der religiösen Selbstbestimmung im Rahmen eines für alle geltenden Rechts (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV). Der Eigensinn des Religiösen wird so im Recht gewahrt, ohne dass das Recht selbst religiös wäre.

Bis zu einem ausgewogenen Verhältnis von Politik und Religion war (und ist) es gleichwohl noch ein langer Weg. Betrachtet man die Geschichte des Verhältnisses von Staat und Religion in Deutschland seit der Reformation, fällt eine eigentümliche Pendelbewegung auf. Während im 16. Jahrhundert die Obrigkeit als verpflichtet angesehen wurde, der wahren Religion zu dienen, wurde in der Aufklärung umgekehrt eine Dienstfunktion der Religion für das Staatswesen angenommen. Erst nach langen Auseinandersetzungen sieht die religionsrechtliche Ordnung von einer solchen generellen Vereinnahmung der einen für die andere Seite ab und erkennt die jeweilige Selbstzweckhaftigkeit von Staat und Religion an.

2. Zumutungen

Die Befriedung des Religionskonflikts mit Mitteln eines säkularen Rechts geht mit Zumutungen an die beteiligten Religionsgemeinschaften einher. Sie sind genötigt, zwischen dem

³⁵ Steiger, Der Westfälische Frieden – Grundgesetz für Europa?, in: Duchhardt (Hrsg.), Der Westfälische Frieden (Anm. 10), S. 33–80 (75).

³⁶ Luhmann, Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft, in: ders., Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, 1999, S. 113–15.

³⁷ Heckel, Zur Bedeutung des Verfahrensrechts (Anm. 24), S. 246f.; Schilling, Der Westfälische Frieden (Anm. 10), S. 18, 30.

eigenen Selbstverständnis und Wahrheitsanspruch einerseits und der verbindlichen gemeinsamen Ordnung andererseits zu unterscheiden. Dabei sind eigene Erwartungen und Ansprüche ggf. zurückzustellen oder zu relativieren. Angesichts der Säkularisierung des Rechts müssen die Religionsparteien aus eigenem Verständnis einen positiven Zugang dazu entwickeln. Aus römisch-katholischer Sicht war dies lange Zeit die Notstandsargumentation, wonach eine dem eigenen Geltungsanspruch widerstrebende Ordnung hinzunehmen ist, wenn dadurch ein größeres Übel vermieden werden kann. Aber diese Argumentation konnte nur vorübergehend tragen und stand stets unter dem Vorbehalt sich ändernder Verhältnisse.³⁸ Dem Protestantismus stand mit der Zwei-Reiche- oder (wohl besser:) Zwei-Regimenten-Lehre eigentlich ein ganz geeignetes theologisches Konzept zur Verfügung, das aber über lange Zeit nicht so recht zur Geltung kommen konnte. Danach ist zwischen dem Regiment Gottes zur Rechten, das den Glauben betrifft und allein durch das verkündigende Wort ausgeübt wird, und dem Regiment Gottes zur Linken, das dem Frieden und der Sicherheit dient und durch Recht und Gewalt ausgeübt wird, zu unterscheiden.³⁹ Dieses Konzept wird aber konterkariert, wenn die weltliche Obrigkeit für die Durchsetzung der religiösen Wahrheit in die Pflicht genommen wird.

3. Friedensreligion

Letztlich kann es in einer dem Frieden und der Freiheit verpflichteten Rechtsordnung, die der Religion ihren Entfaltungsraum lässt, auch dazu kommen, dass das Friedenspotential der Religionen wirksam wird. Denn ich bin überzeugt, dass Religion nicht nur als Konfliktursache oder Konfliktverstärker wirken kann, wie das bisher zur Sprache gekommen und stets ernst zu nehmen ist. Gerade monotheistische Religionen haben auch ein ungeheures Friedenspotential, das zur Geltung zu bringen ist. Wer Gott als den Einen und Einzigen bekennt, der muss ihn als den Gott von allen und allem verstehen. Wer Gott als Gott begreift, muss zwischen ihm als Schöpfer und sich selbst als Geschöpf unterscheiden.⁴⁰ Aus diesen elementaren Grundannahmen ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen, die ein hohes friedensförderndes Potential haben. Ich will sie wenigstens kurz andeuten:

³⁸ Heckel, Zur Bedeutung des Verfahrensrechts (Anm. 24), S. 248f.

³⁹ Härle, Art. Zweireichelehre II. Systematisch-theologisch, TRE, Bd. 36, 2004, S. 784ff.

⁴⁰ Zur Bedeutung dieser Unterscheidungen für die Reformation Dalferth, Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus, in: ders. (Hrsg.), Reformation und Säkularisierung, 2017, S. 1–23 (14f.).

– Gott der „Schöpfer des Himmels und der Erde“⁴¹, „der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt“⁴², kann nicht für partikuläre Größen wie einen Staat oder eine Religions- oder sonstige Konfliktpartei vereinnahmt werden, ohne dass man ihn zum Götzen macht. Der Gottesglaube sollte vielmehr stets die größere Gemeinschaft aller Menschen bzw. Geschöpfe zur Geltung bringen.

– Die Unterscheidung von Gott und Mensch sollte zu einem geklärten Wahrheitsbewusstsein führen. Die unbedingte Kenntnis der Wahrheit liegt allein bei Gott. Als Menschen sind wir stets auf der Suche nach ihr. Außerdem ist zwischen Wissen und Glauben als zwei unterschiedlichen, wenn auch aufeinander bezogenen Modi des Wahrheitszugangs zu unterscheiden.⁴³

– Eine weitere wichtige Unterscheidung ist die zwischen der gegenwärtigen und der vollendeten Welt, zwischen Letztem und Vorletztem. Der Glaube an das Eschaton, an die letzten Dinge, gerät dann nicht zu einer Handlungsaufforderung, das Reich Gottes mit aller Macht durchzusetzen, sondern verhilft zur Geduld mit unvollkommenen Verhältnissen, denen wir aus eigener Macht nicht entkommen.

Und so bedarf es letztlich innerhalb einer Religion immer auch der Religionskritik⁴⁴, um die fundamentale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch mit allen Konsequenzen immer wieder zur Geltung zu bringen. Eine den Frieden fördernde religionsrechtliche Ordnung kann das Friedenspotential der Religionen befördern, indem sie es den Religionsgemeinschaften ermöglicht, sich zu organisieren und zu artikulieren, und indem sie die Diskursfähigkeit in der Gesellschaft über religiöse Fragen befördert. Dem dienen nicht zuletzt der Religionsunterricht und die Theologischen, aber auch die religionswissenschaftlichen Hochschuleinrichtungen.⁴⁵ Die rechte und friedensfördernde Unterscheidung von Religion und Politik könnte dann eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein. Doch wie wir sehen, war und ist es ein langer Weg bis dahin. Wahrscheinlich wird auch dies erst im Eschaton so ganz gelingen.

⁴¹ Apostolisches Glaubensbekenntnis, EG 804.

⁴² Nizänisches Glaubensbekenntnis, EG 805.

⁴³ Gerhardt, Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, 2. Auflage, 2016.

⁴⁴ Körtner, Gottesglaube und Religionskritik, 2014, S. 65ff.

⁴⁵ Munsonius, Religion – Öffentlichkeit – Recht, in: ders., Öffentliche Religion im säkularen Staat, 2016, S. 37–53 (49ff.).