

# **Die heimliche Macht der Eschatologie**

Der Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft  
im Prager Frieden von 1635

**Matthias Emmanuel Taliesin Kirchen**

Mainz

2018

für Claire, meine Freunde und Familie

Muero porque no muero<sup>1</sup>

•

Der hohen Taten Ruhm muß wie ein Traum vergehn.  
Soll denn das Spiel der Zeit, der leichte Mensch, bestehen?  
Ach, was ist alles dies, was wir für köstlich achten,

Als schlechte Nichtigkeit, als Schatten, Staub und Wind  
Als eine Wiesenblume, die man nicht wiederfind't!  
Noch will, was ewig ist, kein einzig Mensch betrachten.<sup>2</sup>

•

Mutatione namque rerum, non omni modu interitu transibit hic mundus.<sup>3</sup>

•

Es komme! Ja es komme derselbe Tag! Es komme! Ja es komme dieselbe Stunde! Der Tag des Gerichts des Herrn / der Tag des Verdamenis / die Stunde des Brandes und der Austilgung Babylons.<sup>4</sup>

•

Wan schon die ganze welt undergehen sollte, so muß Gott und daß gewißen nit beschwert werden.<sup>5</sup>

•

Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.<sup>6</sup>

•

Von dem Taghe aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Sehet euch vor, wachtet! Denn ihr wisst nicht, wann die Zeit da ist.<sup>7</sup>

•

Die Realität ist das, was man nicht erkennt, wenn man sie erkennt.<sup>8</sup>

•

---

<sup>1</sup> TERESA VON ÁVILA: Vivo son vivir en mí.

<sup>2</sup> ANDREAS GRYPHIUS: Es ist alles eitel.

<sup>3</sup> AUGUSTINUS: De civitate Dei. XX, 14, 21-22. In: DOMBART; KALB (Hgg.). Bd. 2. 1981. S. 439.

<sup>4</sup> MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Extremum totale romae papalis exidium. s.l. 1631.

<sup>5</sup> 363. Kölner Considerationes. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 830-831.

<sup>6</sup> Mat 10, 39.

<sup>7</sup> Mk 12, 32-33.

<sup>8</sup> LUHMANN: Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität. In: DERS.: Soziologische Aufklärung 5. 1990. S. 47.

# Inhalt

## 1. Einleitung & Konzeption

- 1.2. Methodische Probleme historisch-sozialwissenschaftlichen Vorgehens ..... 15
- 1.3. Der Fall: Der Prager Frieden von 1635 ..... 24

## Teil A: Methodischer Überbau: Eschatologie & Entscheidung

- 1. Eschatologie als kommunikativ erlebbares Phänomen?..... 37
  - 1.1. Das Phänomen ›Religion‹ ..... 38
  - 1.2. Doppelte Realität & Kontingenz..... 40
  - 1.3. Die Veränderung der Dinge ..... 43
  - 1.4. Veränderung & ›Lebendigkeit‹ in einer paradoxen Ordnung..... 47
  - 1.5. Konsequenz: Die individuell/universelle und kollektive Dimension ..... 51
- 2. Eschatologie in sozialer Komplexität ..... 54
  - 2.1. Was ist System & was ist Umwelt? ..... 54
  - 2.2. Eschatologie als symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium? 57
- 3. Zwischenfazit: Das Religiösherrschaftspraktische ..... 60

## Teil B: Sozialstruktur & Semantik im Kontext des Prager Friedens

- 1. Wahrheit & Nützlichkeit des religiösherrschaftspraktischen Systems..... 63
- 2. Die zentralen Diskurse im Kontext des Prager Friedens ..... 67
- 3. Integratives Modell religiösherrschaftspraktischer Kommunikation ..... 70

## Teil C: Der Kosmos des Prager Friedens

- 1. Frieden ..... 74
  - 1.1. Die Ontologie des Friedens..... 76
  - 1.2. Der Wert des Friedens ..... 85
  - 1.3. Das Risiko des Friedens ..... 96
  - 1.4. Die öffentliche Wahrheit des Friedens ..... 107
- 2. Gerechtigkeit ..... 118
  - 2.1. Die Ontologie der Gerechtigkeit ..... 121

2.2. Der Wert der Gerechtigkeit.....	125
2.3. Das Risiko der Gerechtigkeit .....	130
2.4. Die öffentliche Wahrheit der Gerechtigkeit.....	136
3. Gewissen.....	140
3.1. Die Ontologie des Gewissens .....	143
3.2. Der Wert des Gewissens .....	150
3.3. Das Risiko des Gewissens .....	155
3.4. Die öffentliche Wahrheit des Gewissens .....	160
4. Posterität .....	165
4.1. Die Ontologie der Posterität.....	167
4.2. Der Wert der Posterität .....	174
4.3. Das Risiko der Posterität.....	180
4.4. Die öffentliche Wahrheit der Posterität .....	186
5. Untergang .....	190
5.1. Die Ontologie des Untergangs .....	191
5.2. Der Wert des Untergangs.....	199
5.3. Das Risiko des Untergangs .....	206
5.4. Die öffentliche Wahrheit des Untergangs.....	213
6. Konsequenz: Mikro- & Makrokosmos als gesellschaftliche Differenzierung .	224
7. Zwischenfazit: Die Liebe der Friedfertigen.....	229

## **Teil D: Sozialstrukturelle Typologien im Prager Frieden**

1. Das Religiösherrschaftspraktische: »Da leichtlich E. Kfl. Dt. zartes und enges gewissen einen anstoß bekommen könnte«.....	235
1.1. Das Religiösherrschaftspraktische ist individuell/universell & egalitär ....	236
1.2. Kontingenzformel: Praxis, Gott & Fortuna .....	239
2. Die Konfession: »Weil es ein confessionalnamen ist, so losset sich mit demselben nit scherzen«.....	244
2.1. Konfessionelle Indifferenz & Mitgliedschaft .....	246

2.2. Die Bekenntnismaschine: Gut/Böse, Wert & ›tatsächliches‹ Interesse .....	254
3. Die Öffentlichkeit der Verhandlung: »Vox autem populi vox Dei« .....	263
3.1. Individuelle Meinung & Öffentlichkeit .....	266
3.2. Die spirituelle Kraft von Zeit & Ewigkeit .....	269
4. Die Verhandlung: »Wolten gleichwol gehrn, das disen tractaten dermahl ain end gemacht und alles zu ainem richtigen schluss gebracht wurte.« .....	273
4.1. Schriftlichkeit & Mündlichkeit am Beispiel der Amnestie.....	276
4.2. Dokumententypologie: Risiko/Gefahr .....	280
4.3. Eine Dokumentenstrukturanalyse .....	289
4.4. Informelle Seite, formelle Seite, Schauseite & Risiko/Gefahr .....	294

### **Schlussbetrachtungen: Wenn das Ende als Anfang kommt**

1. Im Prager Frieden gibt es keine religiösen Werte .....	302
2. In den Verhandlungen des Prager Friedens gibt es keine religiöse Heuchelei.	308
3. Wie lässt sich von Religionskrieg in einer per se religiösen Welt sprechen? ..	312
Das Ende: Die heimliche Macht der Eschatologie .....	318

### **Anhang & Bibliographie**

Abkürzungen .....	325
Abbildungs- und Tabellenverzeichnis .....	325
Quellenverzeichnis .....	326
Literaturverzeichnis .....	330
Diagramme zu Teil D, Kapitel 4.3. ....	344

## 1. Einleitung & Konzeption

»Es heißt die Einheit der Welt verkennen, wenn man Religion und Politik für grundverschiedene Dinge hält, die nichts miteinander zu schaffen hätten noch haben dürften [...]«<sup>1</sup>

Wie wird ›Eschatologie‹, verstanden als eine Reflektion der letzten ›Dinge‹, in einem frühneuzeitlichen Friedensvertrag, den ihm vorausgehenden Verhandlungen und in seinem sozialen Kontext verarbeitet?

Der Prager Frieden von 1635 sollte den blutigen Dreißigjährigen Krieg beenden, scheiterte und blieb bis ins 19. Jahrhundert hinein Ziel von Polemiken. Der Vertrag stellt einen Wendepunkt in der Geschichte des Dreißigjährigen Krieges dar. Im Prager Frieden versuchte der siegreiche Kaiser Ferdinand II. zwei Ziele zu verwirklichen: Erstens wollte er ausländische Mächte von den Verhandlungen fernhalten. Zweitens wollte er sich mit den protestantischen Reichsständen verbünden. Diese Strategie legte aber auch den Grundstein für die zweite Phase. Die europäischen Verstrickungen des Krieges nahmen zu, und unterschiedliche Konfessionen kämpften immer häufiger Schulter an Schulter in ›interkonfessionellen‹ Bündnissen gegen die eigenen ›Glaubensbrüder‹. Der schier nie enden wollende Krieg war dabei das Indiz, so Achim Landwehr, »[...] für einen wesentlich größeren Problemzusammenhang, nämlich für die Überzeugung vom nahenden Ende der Welt.«<sup>2</sup> Da der Prager Frieden also klassischerweise als Wendepunkt von einem stärker konfessionell (manchmal auch analytisch-unscharf mit ›religiös‹ bezeichnet) hin zu einem stärker europäisch geprägten Konflikt gelesen wird, bietet es sich an, das die Zeitzeugen polarisierende Thema ›Eschatologie‹ und den damit verbundenen Glauben an den ›Weltuntergang‹ in Bezug zu den Prager Friedensverhandlungen zu setzen und zu analysieren.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> MANN: Zit. nach: STERNBERGER: Drei Wurzeln der Politik. Bd. 1. 1978. S. 307. Sternberger erklärt dazu: »Das Motto entstammt dem Roman ›Joseph, der Ernährer‹, dem letzten Teil des großen Werks ›Joseph und seine Brüder‹, und zwar dem Zweiten Hauptstück, das von dem Regierungsantritt des jungen Pharaos Amenhotep handelt und von dem Vordringen des Sonnengottes Aton, wodurch die Macht des traditionell vorherrschenden Amun-Kultes und seiner Priesterschaft eingeschränkt wurde. In diesem Zusammenhang fällt die Bemerkung über die eigentümliche Austauschbarkeit religiöser und politischer Motive [...]. Die Stelle steht im fünften Band der Gesammelten Werke (Frankfurt 1974) auf Seite 1377.« Ebd., Bd. 2. S. 211.

<sup>2</sup> LANDWEHR: Geburt der Gegenwart. 2014. S. 44.

<sup>3</sup> So die Charakterisierung bei Brendle. Er beschreibt den Prager Frieden als den Wendepunkt eines Religionskrieges hin zu einem Kampf europäischer Mächte. Wobei Brendle weder die Frage nach dem ›Wesen‹ von Religion stellt, noch ab wann man von einem beobachteten historischen Phänomen von ›Religion‹ im Unterschied zu ›Konfession‹ oder Herrschaft sprechen kann und welche wissenschaftlichen Werkzeuge benutzt werden können, um ›Religion‹, ›Konfession‹ und Herrschaft in ihren spezifisch historisch-sozialen Ausprägungen zu beschreiben und zu analysieren. Vgl.: BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. S. 414-418.

In der gegenwärtigen Politik scheint der ›Untergang‹ für einige Akteure wieder *en vogue* zu sein. Die Johannes-Apokalypse wurde publikumswirksam neu übersetzt,<sup>4</sup> und der Historiker Johannes Fried zeigte jüngst, dass sich ›Weltuntergang‹ als tiefverwurzeltes europäisches Phänomen lesen lässt, das eine Kontinuität aufweist, die von der vorchristlichen Zeit bis in unsere Gegenwart reicht.<sup>5</sup> Andreas Appel und Kurt Dirschel betonten in dem Vorwort ihres Sammelbandes von 2016, dass das Zweite Vatikanum Akzente gesetzt habe, indem es die Kirche als messianisches Volk bezeichnete und die Welt als eschatologischen Präsenzraum der Kirche und des Messias vorstellte. Ferner heben sie hervor, dass der gegenwärtig beständig wachgehaltene Gedanke des möglichen bevorstehenden Endes zunehmend die Handlungsfähigkeit lähme und dass dadurch nach alternativen menschengerechten Auswegen aus der derzeitigen Krise gesucht werden müsse.<sup>6</sup>

Über Weltuntergang muss gesprochen werden, und Weltuntergang gibt es nur dann, wenn über ihn gesprochen wird. In diesem Sinne schreibt Derrida »Es gibt nur die Apokalypse *ohne* Apokalypse.«<sup>7</sup>

Spricht man außerdem vom *Ende der Welt*, wird das *Ende der Zeit* in den Blick genommen. Genau in diesem Verständnis steht auch die Etymologie des Wortes ›Welt‹ selbst. Der Ursprung ist das altgermanische ›veröld‹. Aus diesem Kern erwuchs das moderne Lexem – sei es ›Welt‹ oder ›World‹. ›Verr‹ bedeutet zunächst Mensch und ›öld‹ bedeutet soviel wie Zeit.<sup>8</sup> So lässt sich sagen: *Die Welt ist die Zeit der Menschen*. Die Welt ist damit auch eine ganz spezifisch kommunikativ konstruierte Zeit.

Anhand kommunikativer Symbole und Strukturen, die sich aus den Quellen des Prager Friedens extrahieren lassen, möchte ich ein analytisches Modell religiöser und herrschaftlicher Kommunikation ergründen. Als Quellengrundlage dienen einerseits

<sup>4</sup> STEINMANN (Übers.): Die Apokalypse. 2016.

<sup>5</sup> FRIED: Dies irae. 2016.

<sup>6</sup> APPEL; DIRSCHERL: Das Testament der Zeit – (Post-)Apokalyptische Annäherungen. 2016. S. 9.

<sup>7</sup> DERRIDA: Apokalypse. 1985. S. 89.

<sup>8</sup> Gurjewitsch erarbeitete das Wortfeld rund um ›veröld‹ durch eine Analyse des Wortfeldes in der Edda (überliefert durch den Isländer Snorri Sturluson im 13. Jahrhundert). Unser Wort ›Welt‹ steht in seinem etymologischen Ursprung in einem Wortfeld rund um die altgermanische Ragnarök. In der Edda finden sich etwa folgende mit ›Welt‹ verwandte Begriffe: *sceggiöld* (Zeit der Streitäxte), *scálmöld* (Zeit der Schwerter), *vinöld* (Zeit der Stürme), *varöld* (Zeit der Wölfe), *brunsöld* (Brandzeit), *haugsöld* (Hügelzeit). GURJEWITSCH: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. 1978. S. 107-109.



Kathrin Bierthers Edition der Friedensakten, andererseits Flugschriften, Pamphlete sowie ähnliche Schriften, die in Bezug zum Prager Frieden und seinen Verhandlungen publiziert wurden.<sup>9</sup>

In der Frühneuezeitforschung vermutet man schon lange einen inhärenten Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft. Die übergeordneten ›großen‹ Fragen sind dabei: Legitimiert Religion Herrschaft? Ist Religion ein Syndrom von Herrschaft? Das heißt, treten religiöse Logiken als Begleiterscheinung von herrschaftlicher Kommunikation auf oder sind sie ihr schon inhärent gegeben und nicht voneinander trennbar? Mein Argument ist, dass man sich dem Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft auch über eine Analyse der Kommunikation und der kommunikativen Strukturen annähern kann. Vielleicht lässt sich in der Kommunikation selbst ein Phänomen finden, dass ein Ursprung von ›Eschatologie‹ sein könnte. Ich suche also nicht nach der Wirkung von eschatologischen Theorien rund um die Verhandlungen des Prager Friedens, sondern nach einem möglichen Ursprung des Bedürfnisses, eschatologische Logiken zu entwickeln.

Schon Konrad Repgen betonte, dass das Religiöse und das Politische in der Frühen Neuzeit unlösbar miteinander verbunden waren.<sup>10</sup> Auch die von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard entwickelte Konfessionalisierungsthese wies immer wieder auf den inhärenten Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft hin, außerdem müsse man gerade das ›Konfessionelle‹ unbedingt vom ›Religiösen‹ trennen.<sup>11</sup> Wenn Religion und Herrschaft in ihren Sinnstrukturen eins sind, müsste das strenggenommen bedeuten, dass es den Menschen der Zeit des Prager Friedens unmöglich war, Religion als Legitimationsfaktor für Herrschaft in einem modernen Sinne zu missbrauchen. Schlicht deshalb, weil die Welt grundsätzlich nur im Sinne eines religiösen Weltbildes verständlich war. Nach Wolfgang Reinhard partizipieren deshalb die religiöse wie die politische Organisation beide in gleicher Weise an der ›Sakralisierung von Identität‹, der Verankerung des gleichbleibenden Selbst in nicht hinterfragter, ewig gültiger Transzendenz.<sup>12</sup>

Wir stehen als moderne Menschen, die sich als ›säkularisiert‹ bezeichnen würden, vor einer erkenntnistheoretischen Hürde. Achim Landwehr bringt diese auf den Punkt:

---

<sup>9</sup> BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Wien 1997. Bd. 1. - 4.

<sup>10</sup> REPGEN: Was ist ein Religionskrieg? 1986. S. 336.

<sup>11</sup> Vgl.: SCHILLING: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. 1981.

<sup>12</sup> REINHARD: Konfession und Konfessionalisierung in Europa. 1997. S. 113-114.

»Dabei ist es vielleicht weniger die Bedeutung des Religiösen an und für sich, die in der historischen Rückschau Schwierigkeiten bereitet, sondern es ist die Alternativlosigkeit, die befremdlich anmutet. Es gab nämlich während der Frühen Neuzeit noch kein Weltdeutungsmodell, das der Religion ernsthaft Konkurrenz hätte machen können [...]«<sup>13</sup>

Wird dies als Voraussetzung betrachtet, müsste man daraus eigentlich auch Folgen für die geradezu klassische Frage ziehen, ob der Dreißigjährige Krieg ein Religionskrieg oder nicht gewesen sei. Wir können heute gerade deshalb analytische Modelle zu dem Typus ›Religionskrieg‹ bilden, weil wir über alternative Weltdeutungsmodelle verfügen, die es uns erlauben, neben unsere ›Religion‹ zu treten, um diese als *ein mögliches Weltdeutungsmodell unter vielen* zu betrachten. Heute ist Religion nur eine Option, ein Aspekt unter anderen. Wir müssen die Welt nicht mehr bloß im Rahmen institutionalisierter Religion verstehen.<sup>14</sup> Wenn aber das Leben derart grundlegend religiös geprägt ist, wie zur Zeit der frühneuzeitlichen Zeitgenossen, sodass man überhaupt nicht die Möglichkeit sieht, sich ›neben‹ sein religiöses Weltbild zu stellen, könnte man auch gar nicht die erkenntnistheoretische Kategorie ›Religionskrieg‹ bilden. Kurz gesagt: Krieg wäre ein natürlicher Bestandteil des religiösen Weltbildes. Oder anders ausgedrückt: Wenn die Zeitzeugen über den Begriff ›Religionskrieg‹ debattieren, ist das selbstverständlich eine zeitgenössische Diskussion, die aber nicht sehen kann, was sie nicht sehen kann, nämlich dass sie nur eine Möglichkeit hat, die Welt zu beschreiben.<sup>15</sup> Im Kontext dieses vormodernen religiösen Weltbildes würde der berühmte Beobachter des Prager Friedens Hugo Grotius sagen, dass es zwangsläufig so lange Kriege geben müsse, bis alle Menschen Christen seien. Das liege daran, dass die Christen schließlich die Friedfertigen *per se* seien. Solange aber Unchristen – das genaue Gegenteil der ›wahren‹ Christen –, also Gewalttätige existierten, sei es sozusagen logisch, dass sich die Friedfertigen wehren müssten.<sup>16</sup> Wie kann man also als Wissenschaftler überhaupt von Religionskrieg reden, wenn Krieg von vornherein ein natürlicher Bestandteil der Schöpfung ist, in einem nur religiösen Weltbild stets auch religiös

---

<sup>13</sup> LANDWEHR: Geburt der Gegenwart. 2014. S. 46.

<sup>14</sup> Vgl.: STICHWEH: Weltreligion oder Weltreligionen? 2001. S. 118-124.

<sup>15</sup> Natürlich ist mir bewusst, dass in den Quellen das Wort ›Religionskrieg‹ fällt. Mir geht es aber nicht um die Zusammenstellung kausaler Quellenbelege, sondern um eine historisch-sozialwissenschaftliche Analyse des Zusammenhangs von Religion und Herrschaft, was selbstverständlich auch die Frage nach dem Charakter von Konfession nach sich zieht.

<sup>16</sup> HUGO GROTIUS: Drei Bücher vom Recht des Krieges und Friedens. I, 2, VIII, 1. In: SCHÄTZEL (Eint. & Übers.) 1950. S. 71.

eingeorde­net ist und für die Zeitgenossen damit erst mit der christlichen Missionierung der ganzen ›Welt‹ und dem Jüngsten Gericht verschwinden würde?<sup>17</sup>

Als Historiker hat man mindestens zwei gleichwertige Optionen, den Zusammenhang von Religion und Herrschaft zu analysieren: Zum einen kann der Historiker an einer Darstellung der zeitgenössischen Debatte arbeiten und kausale Diskussionszusammenhänge suchen und in Verbindung zueinander setzen.<sup>18</sup> Die zweite Analyse­möglichkeit wäre, ein analytisches Forschungsparadigma in Bezug auf das zu unter­suchende Phänomen zu bilden und dieses Paradigma aus einer spezifischen analyti­schen Perspektive in Bezug auf die Quellen anzuwenden. Die vorliegende Fallstudie wählt die zweite Art und Weise der Analyse. Die Arbeit nutzt eine historisch-sozial­wissenschaftliche Methode in der Tradition der Konfessionalisierungsthese; dabei be­dient sie sich der Systemtheorie und nimmt ausschließlich Kommunikation in den Blick. Gerade aus der ›Retroperspektive‹ ordnet Wolfgang Reinhard die Konfessiona­lisierungsthese in den Kontext des systemtheoretischen Denkens ein, daher erscheint die Nutzung der Systemtheorie als Analysefundament adäquat.<sup>19</sup>

›Eschatologie‹ und ›Weltuntergang‹ werden hier nicht als Ausformung eines feuri­gen und schaurigen Armageddons, sondern als kommunikative Phänome betrachtet, die sich vor allem im individuellen Menschenleben manifestieren und einen spezifi­schen Wendepunkt beschreiben.<sup>20</sup> ›Weltuntergang‹ lässt sich, grob und noch ohne ana­lytische Schärfe, zunächst als den beständig erwartbaren Wechsel von Zeit zu Ewig­keit fassen. Unamuno formuliert in diesem Sinne: »El Cristo llama los mismos a po­bres y a ricos, a esclavos y a tiranos, a reos y a verdugos. Ante el próximo fin del mundo, ante la muerte [...]«<sup>21</sup>

Achim Landwehr betont, dass das Ende des individuellen Lebens den Menschen als jederzeit drohendes Szenario vor Augen gestanden habe. Dazu gehöre, dass das Ende

<sup>17</sup> Landwehr spricht von einem ›endlosen Weltuntergang‹. Vgl. zum Überblick über Motive und un­terschiedliche Vorstellungen: LANDWEHR: Die Geburt der Gegenwart. 2014. S. 41-89.

<sup>18</sup> Ein Beispiel für dieses Vorgehen wäre: BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011.

<sup>19</sup> Vgl. dazu: REINHARD: Glaube und Macht. 2004. S. 16. Vgl. zu den Chancen und Grenzen der sys­temtheoretischen Methodik für die Geschichtswissenschaft im Allgemeinen den Sammelband: BE­CKER (Hg.): Geschichte und Systemtheorie. 2004. Einen expliziten Vergleich von geschichtswissen­schaftlichem und systemtheoretischem Erkenntnisinteresse bietet BUSKOTTE: Resonanzen für Ge­schichte. 2006.

<sup>20</sup> »Für einen ganz erheblichen Teil der europäischen Geschichte war das Ende aller Zeiten nicht nur ein fernes und ungefähres Abstraktum, das fahl durch den Nebel zukünftiger Entwicklungen schim­merte. Es stellte vielmehr eine konkrete Gegenwart dar. Das Ende war gewiss und allseits präsent.« LANDWEHR: Die Geburt der Gegenwart. 2014. S. 45.

<sup>21</sup> UNAMUNO: La agonía del cristianismo. 1986. S. 74.

des Lebens zu den beständigsten, plötzlichsten und unvorhersehbarsten Erfahrungen des Alltags zähle.<sup>22</sup> Neben diesen individuellen Aspekt tritt aber eine Art kollektive Dimension, die durch kollektive Mythenbildung genährt wird.

Mit Blick auf dieses Spannungsverhältnis lassen sich folgende Zitate aus dem Kontext des Prager Friedens lesen: »Wan schon die ganze welt undergehen sollte, so muß Gott und daß gewißen nit beschwert werden.«<sup>23</sup> Mit diesem Schreiben, das der Kölner Erzbischof aufsetzen lässt, will er gegen die vom Kaiser vorgeschlagenen Friedensbedingungen mobilmachen. Vier Jahre vor dem Friedensschluss jubelt der prominente kursächsische lutherische Hofprediger Hoënegg: »Es komme! Ja es komme derselbe Tag! Es komme! Ja es komme dieselbe Stunde! Der Tag des Gerichts des Herrn / der Tag des Verdamenis / die Stunde des Brandes und der Austilgung Babylons.«<sup>24</sup>

In der geschichtswissenschaftlichen Forschung wurde bisher verstärkt auf die kollektive Dimension des Weltuntergangs eingegangen. Volker Leppins Analyse galt etwa der »[...] eindeutig formulierte[n] Erwartung des Endes der ganzen Welt [...]«<sup>25</sup> im Kontext des Luthertums.

Ich sage, dass ›Weltuntergang‹ nicht nur Bestandteil ›tatsächlicher‹ apokalyptischer Warnungen ist, die das Ende der Welt in einem physischen Sinne herbeireden und dabei ausschließlich von kollektiven Mythen genährt werden. Als Scheidepunkt von Leben und Tod ist der Wechsel von Zeit zu Ewigkeit vor allem auch ein individuelles Phänomen, das einen individuellen ›Weltuntergang‹ nach sich zieht. Das Nachdenken darüber, wie der Wechsel von Zeit zu Ewigkeit am vorteilhaftesten gestaltet werden sollte, hängt mit Eschatologie zusammen – mit der Lehre von den letzten Dingen – und der Wahrnehmung von Zeit. Gerade die eschatologischen Lehren können höchst Uneindeutiges beinhalten. So steht etwa beim Evangelisten Markus: »Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Seht euch vor, wachet! Denn ihr wisst nicht, wann die Zeit da ist.«<sup>26</sup>

Das Individuelle korreliert darüberhinaus immer mit einem universellen Anspruch, denn ›Welt‹ bezieht sich schließlich auf etwas Universelles. Universalität wird also

<sup>22</sup> LANDWEHR: Geburt der Gegenwart. 2014. S. 45.

<sup>23</sup> 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 830-831.

<sup>24</sup> MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Extremum totale romae papalis exidium. s.l. 1631. S. 12.

<sup>25</sup> LEPPIN: Antichrist und Jüngster Tag. 1999. S. 16.

<sup>26</sup> Mk 13, 32-33.

aus der Perspektive der Individualität behauptet.<sup>27</sup> Das enge Verhältnis von Individualität und Universalität steht selbstverständlich in einem Zusammenhang mit den kollektiven Weltuntergangsszenarien. Ich argumentiere nun, dass es fruchtbar ist, wenn man bei der Frage nach dem Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft die paradoxe Verschachtelung von Individualität und Universalität neben dem Aspekt des Kollektiven berücksichtigt.

Dasjenige kommunikative Phänomen, das diese individuell-universellen und kollektiven Momente bündelt, scheint die Eschatologie zu sein. Die These meiner Fallstudie lautet daher: *Eschatologie als kommunikatives Medium ist der Grund für den inhärenten Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft. In der Eschatologie fallen die individuelle, die universelle und die möglichen kollektiven Dimensionen des ›Weltuntergangs‹ zusammen. Sie schmiedet dabei eine Brücke zwischen symbolischer Kommunikation und Sozialstruktur.*

Ich verstehe in dieser Studie ›Eschatologie‹ also nicht als die konkrete Ausformung sprachlicher Motive oder theologischer Gedankengänge. Ich verstehe hier Eschatologie als ein sozialstrukturelles Phänomen, das überhaupt erst den Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft möglich macht.

Da sich die hier vorliegende Fallstudie methodisch an der Systemtheorie orientiert, gilt es grundlegende erkenntnistheoretische Voraussetzungen offen zu legen. Mit Luhmann gehe ich davon aus, dass sich das Soziale in und durch Kommunikation manifestiert. Treffen mindestens zwei Kommunikationsinstanzen aufeinander, lässt sich von einem sozialen System sprechen. »Jeder soziale Kontakt wird als System begriffen bis hin zur Gesellschaft als Gesamtheit der Berücksichtigung aller möglichen Kontakte.«<sup>28</sup> Jedes kommunikative System besteht dabei aus Semantik und Struktur. Die semantische und die strukturelle Ebene liegen gewissermaßen gleichzeitig vor und beeinflussen sich damit beständig sowie wechselseitig. In diesem Sinne wäre eine Struktur eine Mitgliedschaft in einer Konfession und eine Semantik die Selbstbeschreibung, welche Mitglieder ihrer eigenen Konfession geben.

Es handelt sich bei der folgenden Arbeit um eine Fallstudie mit dezidiert synchronem und nicht diachronem Anspruch. Der systemtheoretische Ansatz hat den Vorteil, dass dieser die Welt nicht als Tatsache ansieht, sondern als unbedingte Kondition jedes

---

<sup>27</sup> Vgl.: »El cristianismo es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana.« UNAMUNO: la agonía del cristianismo. 1986. S. 23.

<sup>28</sup> LUHMANN: Soziale Systeme. 1984. S. 33.

*einzelnen* sozialen Systems. Gerade dadurch lässt sich eine Verschachtelung von Individualität, Universalität und dem Kollektiven sezieren. Die Welt der Katholiken ist eine andere als die Welt der Lutheraner, und die Welt der Friedensverhandlung ist eine andere als die der Öffentlichkeit. Die Systemtheorie liefert ein hermeneutisches Instrumentarium, das genau den Zweck verfolgt, diese Relativität des Sozialen tiefenscharf abzubilden. Vor diesem methodischen Hintergrund gliedert sich die Fallstudie in vier Teilabschnitte.

Eschatologie fällt nicht vom Himmel. Teil A geht zunächst davon aus, dass die Welt nicht als Summe vorgegebener Tatsachen aufgefasst werden kann, sondern, dass sie als Horizont möglicher Konstituierungsleistungen der Kommunikation einer ganz spezifischen historischen und sozialen Situation behandelt werden muss. Es geht letztendlich um ein zeitliches Phänomen, da jede Entscheidung auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angewiesen ist. Jede getroffene Entscheidung muss andere Entscheidungsoptionen unbeachtet lassen. Es gibt also keine widerspruchslose und vollkommene Entscheidung. Im Ewigen wäre allerdings diese Entscheidungsproblematik aufgehoben. Es soll versucht werden, einen analytischen Weg zu finden, mit dem man Eschatologie mit der grundlegenden Paradoxie jeder Entscheidung in Verbindung bringen kann. Abschließend wird das analytische Paradigma des *religiösherrschaftspraktischen Systems* begründet.

Teil B will ein mögliches Modell der sozialen Wechselwirkungen aufzeigen, in dem die Entscheidungsfindungen des Prager Friedens stehen. In Anlehnung an David Kaldewey wird ein schematisches Modell begründet, das die Verstrickungen von Semantik und Sozialstruktur des religiösherrschaftspraktischen Systems im Kontext des Prager Friedens darstellen soll. Als strukturelle Momente haben wir damit die Eschatologie als symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium vorliegen, das das religiösherrschaftspraktische System und seine Subsystematiken – wie die Konfession, die Friedensverhandlung und die Öffentlichkeit zueinander – in Verbindung setzt. Vor dem Hintergrund dieses strukturellen Skelettes müssen sich, wie die Quellen zeigen, fünf zentrale Diskurse behaupten. Es geht um: 1. Frieden. 2. Gerechtigkeit. 3. Gewissen. 4. Posterität. 5. Untergang.

Teil C zeigt, dass die Symbole dieser Diskurse nie nur Symbole sein können. In diesem Abschnitt wird das begründete analytische Modell der Überprüfung durch eine gründliche Quellenexegese unterworfen. Wir werden sehen, dass zwar über ›Frieden‹ durch das religiösherrschaftspraktische System deutlich symbolisch kommuniziert

wird, aber gleichzeitig immer auch die Strukturmomente der Konfession, der Friedensverhandlung und der Öffentlichkeit anwesend sind. Diese sind alles andere als ›religiös‹ und trotzdem stehen sie in einem engen Verweisungszusammenhang mit dem religiösherrschaftspraktischen System. Dies werde ich ausführlich anhand der Quellen des Prager Friedens und ihrer biblischen und historischen Kontextualisierung darstellen. Die Friedensverhandlung, die Konfession und die Öffentlichkeit sind dafür verantwortlich, dass sich das Symbolische immer an einen konkreten Praxisbezug mit Nützlichkeitsabwägungen bindet.

Teil D beschreibt aufbauend auf die Analyse aus Teil C die für den Prager Frieden atypischen Typologien der Sozialstrukturen des religiösherrschaftspraktischen Systems, der Konfession, der Friedensverhandlung und der Öffentlichkeit.

In den Schlussbetrachtungen geht es vor allem um die Konsequenzen, wie man sich eine Gesellschaft vorstellen kann, in der die Welt per se nur religiös vorliegt, und wie sich vor diesem Hintergrund Herrschaft als Kommunikation gestaltet. Abschließend plädiere ich für eine verstärkte Würdigung der ›heimlichen‹ Macht der Eschatologie.

## 1.2. Methodische Probleme historisch-sozialwissenschaftlichen Vorgehens

Da sich diese Studie in der Tradition einer historisch-sozialwissenschaftlichen Methodik<sup>29</sup> sieht, lohnt es sich vor dem Einstieg in die eigentliche Untersuchung von Eschatologie und Entscheidung, die analytischen Vor- bzw. Nachteile einer historisch-sozialwissenschaftlichen Methodik für geschichtswissenschaftliches Erkenntnisinteresse zu überprüfen. Dieses vielleicht für einen Historiker zunächst ungewöhnliche Vorgehen begründet sich in dem Sachverhalt, dass wissenschaftliche Erkenntnis immer mit ›wissenschaftlicher Identität‹ einhergeht. Der Historiker möchte eben historische Erkenntnis und der Sozialwissenschaftler sozialwissenschaftliche Erkenntnis gewinnen.<sup>30</sup> In der Zusammenführung beider Perspektiven kommt es deshalb zu ›Reibungen‹.

---

<sup>29</sup> Heute wird Geschichtswissenschaft mehr in den Kontext der Kulturwissenschaften gestellt. Ich verbleibe bei dem Attribut ›sozialwissenschaftlich‹ aus zwei Gründen: 1. Die Traditionen, an die diese Arbeit anknüpft, sind sozialwissenschaftlich geprägt. 2. Als Historiker werde ich im Folgenden kommunikative Beziehungsgeflechte analysieren und weil diese das ›Soziale‹ ausmachen, verbleibe ich bei dem Attribut ›sozialwissenschaftlich‹. Vgl.: MAEDER; MERGEL; LÜTHI (Hgg.): Wozu noch Sozialgeschichte? 2012.

<sup>30</sup> Was beide Erkenntnisinteressen unterscheidet, ist für folgende Analyse nebensächlich. Wichtig ist einzig, dass es sich kommunikativ um zwei unterschiedlich Bezugspunkte handelt.

Im unmittelbaren ereignisgeschichtlichen Vorfeld zum Prager Frieden von 1635 wird anlässlich des Frankfurter Kompositionstags von 1631 folgende Mahnung von einem anonymen Schreiber unter das Volk gebracht:

»[...] daß die Tepiditas nichts nutze [...] Dann man hat jetziger unserer Zeiten mit dem Dracone, mit der Bestia, mit dem Pseudopropheta sonderlich zuthun / Apoc. 16. 12. Der Draco hat Potestatem suam Bestiae gegeben / Apoc. 13.2. Diese hat Gewalt empfangen mit dem Sanctis Krieg zu führen / unnd sie zu überwinden [...] Aber derentwegen sollen wir Draconi, Bestiae & Pseudoprophetae nit weichen / vor denenselben nit fliehen und bitten / dan es heisset das Thier angebetet. Derhalbe viel mehr dahin zu sehen / das Christus dermalneinst sein Reich eyntreten / Apoc. 11. 17.«<sup>31</sup>

Alles Zeitliche nutze nichts, da die Apokalypse sowieso vor der Tür stehe. Der Historiker Ralf-Peter Fuchs bezeichnet das Zeitverständnis des Anonymus zusammenfassend als »Vor-Endzeit«.<sup>32</sup> Im gleichen Kontext spricht Ralf-Peter Fuchs von einer »Vor-Endzeit« bei dem katholischen Gelehrten Theodorus Graminæus. Dieser versucht eine katholische Apokalyptik zu etablieren und agitiert gegen die protestantische Behauptung, dass der Papst der Antichrist sei.<sup>33</sup> Als katholischer Apokalyptiker ist er damit gewiss ein Exot. Nach Ralf-Peter Fuchs verlege Graminæus den Sieg über die Protestanten in eine vorhersehbare Zukunft, wohingegen er den Kampf gegen Hexen zum Gegenwartskampf stilisiere.<sup>34</sup>

Ich glaube, dass es gewinnbringend ist, wenn sich die erkenntnistheoretische Kategorienbildung wie die einer ›Vor-Endzeit‹ gerade im Kontext einer geschichtswissenschaftlichen Analyse möglichst ›quellennah‹ orientiert. Wie ›quellennah‹ ist nun die Kategorie ›Vor-Endzeit‹?

Mit Blick auf den Autor der Quelle erscheint es wenig logisch, ihn in den Kontext einer ›Vor-Endzeit‹ zu stellen. Er beschreibt nämlich sehr genau, in welcher Zeit er sich selbst verortet: »Wir seynd nunmehr in termino der sechsten Zeit / und figura der sechsten Kirchen / [...]«<sup>35</sup> Diese Formulierung ist exakt kohärent zur berühmten Epochengliederung des Augustinus, der die Weltgeschichte in sechs Epochen teilte. Die

<sup>31</sup> ANONYMUS: Consilium politico-apocalypticum pro commodo statuum germaniæ protestantium public scriptum. s.l. 1631. S. 4.

<sup>32</sup> FUCHS: Gegen die Apokalypse? 2012. S. 244. »Konkret bedeutet dies, dass sich, unter Verweis auf die zunehmende Schlechtigkeit der Welt, hier: den furchtbaren Ansturm der Glaubensfeinde und das »teuflische Brennen« des Krieges, zwar die Apokalypse bereits zeigt. Der Anonymus sieht bereits die vorausgesagte Auseinandersetzung mit dem Drachen, der Bestie und dem Pseudopropheten für gekommen. Allerdings seien die Verfechter der wahren Lehre, er selbst eingeschlossen, noch nicht mit jenen »Sancti« gleichzusetzen, die laut der Bibel den Endkampf bestreiten.«

<sup>33</sup> DERS.: Das Wüten des bösen Feindes. 2010. S. 220-221.

<sup>34</sup> Ebd., S. 232. So sagt er: Der Hexereidiskurs, »[...] ließ die Gegenwart als Übergangsphase deuten, die man als Schwelle zur Endzeit bzw. Vor-Endzeit beschreiben könnte.« Ebd., S. 233.

<sup>35</sup> ANONYMUS: Consilium politico-apocalypticum pro commodo statuum germaniæ protestantium public scriptum. s.l. 1631. S. 12.



sechste reicht von der Geburt Christi bis zum Weltende. Das korrespondiert natürlich mit der Dauer des letzten heilsgeschichtlichen Weltreiches.<sup>36</sup>

Wenn uns eine Quelle in dieser scheinbaren ›Eindeutigkeit‹ Auskunft gibt, müssen wir fragen, welchen Gewinn eine weitere hermeneutische ›Kategorisierung‹ überhaupt liefern könnte. Ich meine, dass Ralf-Peter Fuchs nicht nur den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Quelle übergangen hat – schließlich macht er überhaupt nicht auf diesen wichtigen augustinischen Verweis aufmerksam –, seine Kategorie einer ›Vor-Endzeit‹ macht auch analytisch wenig Sinn. Bei unterschiedlichsten Autoren und in verschiedensten Quellen würde man immer wieder andersartige Zeichen und Interpretationen der Endzeit finden. Blickt man auf das Argument von Ralf-Peter Fuchs, müsste die Konsequenz eigentlich diejenige sein, dass letztlich von ›Vor-Vor-Vor-usw.-Endzeiten‹ zu sprechen wäre, da auch schon vor Graminæus und dem ›consilium politico-apocalypticum‹ das Ende der Welt in unterschiedlichster Art und Weise angekündigt wurde und trotzdem in seinem universell-globalen Charakter nie hereingebrochen ist. Wenn man aber sowieso *schon* in der Endzeit lebt, wie soll man dann noch in einer Vor-Endzeit leben? Schließlich bedeutet Zeit im christlichen Sinne immer Frist, wie Jacob Taubes in seiner Studie zur abendländischen Eschatologie betont.<sup>37</sup>

Aus dem Blickwinkel einer rein sozialwissenschaftlichen Perspektive kann fehlende Quellenkritik nun zu wahren Anachronismen führen, wie man bei dem Systemtheoretiker Armin Nassehi sehen kann:

»Es genügt für einen Christen, wenn er glaubt, daß alles von Gott kommt, und wenn er in alledem einen Ausfluß seiner göttlichen, unerforschlichen Weisheit erblickt. Dann wird er alles als ein Geschenk aufnehmen, welche Gestalt auch das Schicksal annimmt, das ihn trifft. Aber nicht richtig finde ich – und muß doch oft beobachten, daß es geschieht –, wenn man versucht unsern Glauben zu stärken und zu stützen durch die Behauptung, er habe unsere irdischen Unternehmungen gedeihen lassen. Unser Glaube ruht auf einem anderen Fundament, er bedarf nicht der Rechtfertigung durch äußere Erfolge [Hervorh. d. Verf.]. Denn wenn sich das Volk an solch billige Argumente, die ihm leicht eingehen, gewöhnt hat, besteht die Gefahr, daß sein Glaube erschüttert wird, sobald sich das Schicksal wendet und Mißerfolge eintreten.«<sup>38</sup>

Er führt dieses Zitat aus Montaignes ›Essais‹ als paradigmatisches Beispiel einer ›Semantik‹ einer neuen Zeit ein. Feststellend fragt er:

<sup>36</sup> Für Augustinus hat die Geschichte sechs Epochen: 1. Erschaffung Adams bis Sintflut, 2. Sintflut bis Abraham, 3. Abraham bis David, 4. David bis Babylonische Gefangenschaft, 5. Babylonische Gefangenschaft bis Geburt Christi, 6. Geburt Christi bis Weltende. Dabei entsprechen die Epochen den sechs Perioden des menschlichen Lebens: Säuglingsalter, Kindheit, Knabenalter, Jugend, Reife und Alter. Vgl.: GURJEWITSCH: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. <sup>2</sup>1978. S. 158.

<sup>37</sup> TAUBES: Abendländische Eschatologie. 2007. S. 11-12.

<sup>38</sup> MICHEL DE MONTAIGNE: Die Essais. In: FRANZ (Ausg., übertr. und eingel.). 1969. S. 114-115. Zit. nach: NASSEHI: Die Zeit der Gesellschaft. <sup>2</sup>2008. S. 283.

»Montaigne scheint durchaus gutzuheißen, daß ein Christ »alles als ein Geschenk« auffaßt, paradoxerweise soll er aber nicht davon ausgehen, daß das, was ihm durch seine innerweltlichen Handlungen geschieht, auch Gottes Wille sei. Wie kommt es zu einer Semantik, die dem mittelalterlichen Kosmos so radikal entgegensteht? Für das Mittelalter gilt exakt das Gegenteil: Die Ordnung der Welt, ihre stratifizierte Gliederung, ihre ewige Wahrheit, der Kampf gegen drohende Kontingenz und die Regelmäßigkeit der profanen und sakralen Verrichtung sind geradezu der Ausdruck dafür, daß »Gott unsere irdischen Unternehmungen gedeihen läßt.«<sup>39</sup>

Ich blicke zunächst genauer auf die Schlussfolgerung Armin Nassehis; so schreibt er weiterführend: »Indem man die Religion nicht mehr für allzuständig erklärt, tritt ein zweifacher Effekt ein: Die Differenz vertraut/unvertraut<sup>40</sup> und die religiöse Deutung der Welt werden privatisiert<sup>41</sup> [...]»<sup>42</sup> und die Welt wird zur Gestaltung nach eigenen Gesetzen, Regeln und Bedürfnissen freigegeben.«<sup>43</sup> Das heißt, Armin Nassehi nimmt an, dass die Zukunft Montaignes völlig *offen* für menschliches Gestalten und Modellieren sei. Montaigne sieht er also als ein atypisches Beispiel dafür an, dass sich die *gesellschaftliche* Zeitsemantik hin zu einer *offenen Zukunft* gewandelt habe.

Montaigne schreibt seine ›Essais‹ zwischen 1572 und 1592, sie finden eine lebhaftere Resonanz. Beschränkt man sich nun bei der Beschreibung der gesellschaftlichen Strukturen einer Zeit auf Quellen aus der ›Intelligenz‹ einer Gesellschaft und zieht diese als einziges Beweissicherungsmittel hinzu, stellt man sich in ein hermeneutisches Abseits.<sup>44</sup> Wenn Armin Nassehi Montaigne als Beleg für eine fundamentale Wende in der frühneuzeitlichen Zeitsemantik Europas beschreibt, ähnelt diese Feststellung in frappierender Weise dem Lobgesang Johan Huizingas auf Martin Luther.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Ebd., S. 283.

<sup>40</sup> Ich habe dies mit *bekannt/unbekannt* bezeichnet.

<sup>41</sup> Die Frage nach der Geburt des modernen Subjekts möchte ich an dieser Stelle nicht stellen. Vgl.: GURJEWITSCH: Das Individuum im europäischen Mittelalter. 1994.

<sup>42</sup> Nassehi bezieht sich hier auf: LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 3. 1989. S. 272.

<sup>43</sup> NASSEHI: Die Zeit der Gesellschaft. <sup>2</sup>2008. S. 283

<sup>44</sup> Man könnte auch sagen, dass Nassehi damit die ›haute culture‹ einer Zeit als die typische Semantik einer Gesellschaft ansieht, was sicherlich mit der problematischen luhmannschen Einteilung der Semantik in eine ›gepflegte‹ und eine ›alltägliche‹ zusammenhängt.

<sup>45</sup> Als Zeichen der vermeintlichen Überwindung des dunklen Mittelalters zitiert Huizinga Luther wie folgt: »Die allegorischen Studien sind das Werk müßiger Leute. Oder meint Ihr, daß es mir schwerfallen würde, über jedes geschaffene Ding mit Allegorien zu spielen? Wer ist so arm an Geist, daß er sich nicht in Allegorien versuchen könnte?« Vgl. HUIZINGA: Der Herbst des Mittelalters. <sup>11</sup>1975. S. 337 & S. 302. Im Original heißt es: »[...] ociosorum hominum sunt ista studia allegoriarum. Au putas mihi difficile esse in qualibet re creata allegoriis ludere? [...] Et quis tam tenuis ingenii, qui allegoriis non queat periclitari?« MARTIN LUTHER: De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. 1520. WA 6. 562, 17-24. Huizingas Lutherinterpretation erscheint nur verständlich, wenn man die konfessionelle ›Realitätsbrille‹ aufsetzt. Als Protestant musste er sich von einer veralteten, mittelalterlich-katholischen Welt lösen.

Der Historiker stellte im 19. Jahrhundert den Reformator als Zeichen einer radikalen Zeitenwende dar, was heute völlig anders gesehen wird.<sup>46</sup>

Grobe, zu Anachronismen führende Generalisierungen sind in der Systemtheorie stark in dem evolutionstheoretischen Anteil des luhmannschen Theoriedesigns verwurzelt.<sup>47</sup> Mit Blick auf die These Armin Nassehis wage ich nun, durch drei Jahrhunderte Zeitemantik hindurch zu galoppieren. Damit möchte ich nicht den Forschungsstand oder die diffizilen Unterschiede der einzelnen historischen Abschnitte verwischen, sondern ein Problembewusstsein für die Lücken der evolutionstheoretischen Anteile der Systemtheorie Luhmanns schaffen. So vermute ich, dass die Eschatologik, anders als dies Armin Nassehi suggeriert, eine über das 16. Jahrhundert hinaus durchaus prägende Kraft beibehalten hat. Selbstverständlich bildet sich diese in unterschiedlichen historischen Situationen verschiedenartig aus.

Würde ich mich dem Ansatz ArminNassehis anschließen, könnte folgende Äußerung eines Autors von 1636 aus dem Kontext der öffentlichen Debatte rund um den Prager Frieden nicht hinreichend erklärt werden. In seiner Stellung als Advokat will Georgius Pahlen den Frieden an sich rühmen. Sein Hauptargument ist: Weil Gott dem Menschen die Freiheit gegeben hat, jedes Ding nach seinem Belieben zu benennen, hat der Mensch Gott geehrt, indem sein erstes Wort vermutlich *pax* war.<sup>48</sup> Die Buchstaben ständen etymologisch für folgendes: *p* sei der *pater*, *a* sei das Lamm – *agnus* – und *x* sei schließlich der *spiritus sanctus*.<sup>49</sup> Mit anderen Worten: Wenn es sich nun um die Verwirklichung von Frieden handelt, geht es eigentlich nicht darum, wie man eine *mögliche Zukunft neu entwerfen oder gestalten* kann, sondern wie man einen *korrumpierten Zustand* wieder in seine *immerwährende vollkommene Ordnung* zurückbringt.

<sup>46</sup> Vgl.: LEPPIN: Das Zeitalter der Reformation. 2009. DERS.: Martin Luther. <sup>2</sup>2010. DERS.: Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten. 2015. S. 31-68. DERS.: Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes. <sup>2</sup>2015. & als Überblick: KLUETING: Luther und die Neuzeit. 2011.

<sup>47</sup> So besteht die Systemtheorie Luhmanns im eigentlichen Sinne aus drei verschiedenen Theorietraditionen: 1. Systemtheorie, 2. Kommunikationstheorie, 3. Evolutionstheorie.

<sup>48</sup> Der Autor geht noch weiter. Der Historiker Hitzigrath fasste es folgendermaßen zusammen: »[...] will er doch den Frieden rühmen und da ist ihm der Name des Kaisers, Ferdinand, sehr angenehm. Per transpositionem literae R ante E erhält er ›Ferdinand‹ und literae I ante D ›Friednand‹ und adjecto G ›Friedgnand‹. Der Kaiser hat nach ihm das Symbol: Alle Zeit Frieden. Ob der dänische Prinz Friedrich, Erzbischof von Bremen, dem dieses Zeug gewidmet ist, auch ähnliche Gedenken über Ferdinand II. gehabt hat, kann wohl bezweifelt werden, denn nach dem Prager Frieden war er am längsten Erzbischof gewesen« HITZIGRATH: Die Publicistik des Prager Friedens. 1880. S. 14.

<sup>49</sup> Vgl. GEORG PAHLEN: Brevia Joco-Seria Kurtz Ernstlich Scherz Zur Respective Ermannung und Wahrung Über die lateinischen Wörter: I. Pax – Friede II. Lis – Zank III. sedetio – Aufruhr [...]. s.l. 1636. S. [10]. In gleicher Art und Weise zerlegt er die anderen Wörter, die im Titel seiner Schrift auftauchen.

Es wird also versucht, den zeitlichen Frieden in der Welt der ewigen ›Idee‹ von Frieden anzugleichen.

Mehr als 50 Jahre nach dem Denker, der laut Armin Nassehi nicht mehr davon ausgeht, dass das, was dem Menschen durch seine innerweltlichen Handlungen geschieht, auch Gottes Wille sei, steht nun scheinbar genau das gegenteilige Denken auf der Tagesordnung. Wir sind hier mit einer tiefgründigen christlichen Ontologie konfrontiert. Deshalb wird von dem Advokaten auch gleich hinter dem einfachen Lexem *pax* die Entsprechung in der Sphäre der *Ewigkeit* gesucht. Der Advokat sieht tatsächlich das ›Wesentliche‹, er sieht die *ewige Wahrheit*, die hinter dem *zeitlichen ›Ding‹*, nämlich dem Wort *pax*, steht.

Schlage ich das Lexikon Zedlers auf, das ab 1732 verlegt wurde, finde ich unter dem Eintrag ›Ende der Welt‹ folgende Zeilen:

»[...] ist ein gänzlicher Untergang des Himmels und der Erden, so bei der Zukunft<sup>50</sup> Christi zum Gerichte unfehlbar erfolgen wird, dessen Zeit und eigentliche Beschaffenheit keinem einzigen Menschen ausser Gottes Wort bekannt ist. [...] Der Zweck ist die Ehre der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes, und die gänzliche Erlösung derer Frommen.«<sup>51</sup>

Weil Zeit im christlichen Sinne immer Frist bedeutet, bezieht sich die Frist hier auf den *Untergang der Welt*. Die Eschatologie hat damit bis weit über meine gewählte Untersuchungszeit hinaus einen erheblichen Stellenwert in den Zeitvorstellungen bewahrt. Ich wage einen weiteren zeitlichen Sprung und lese die Schrift ›Das Ende aller Dinge‹ von Immanuel Kant. Dort steht Folgendes:

»Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auktorität bewaffnet würde): so müßte, weil in moralischen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalition entgegengesetzter Prinzipie) Statt findet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermutlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) obzwar kurzes Regiment anfangen: als dann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten [Hervorh. d. Verf.]«<sup>52</sup>

Reinhart Koselleck schreibt noch, dass die Lehre von den letzten Dingen den Erwartungshorizont etwa bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts begrenzte.<sup>53</sup> Die Schrift Immanuel Kants entstand im Jahr 1794. Der Beginn der Französischen Revolution lag

<sup>50</sup> Das Wort ›Zukunft‹ ist hier als *adventus* zu verstehen. Er kann also keinen Zeitraum bezeichnen, der ein *Sich-Entwerfen* impliziert, sondern etwas, das *an-kommt*.

<sup>51</sup> ZEDLER: Ende der Welt. Bd. VIII. Sp. 1155.

<sup>52</sup> KANT: Das Ende aller Dinge. [1794]. In: WEISCHEDER (Hg.): Immanuel Kant. 1975. S. 190.

<sup>53</sup> KOSELLECK: Vergangene Zukunft. <sup>8</sup>1013. S. 24-25.

gut fünf Jahre zurück. In Kants Schlusssatz finde ich nichts, was auf eine etwaige ›of-fene Zukunft‹ hindeuten würde. Auch mit Blick auf den Philosophen lässt sich eine ›alteuropäische‹ Kontinuität aufzeigen. Für uns ›moderne‹ Menschen könnte es unter Umständen befremdlich klingen, wenn man das ›Ende aller Dinge‹ mit Moral in Verbindung bringt. Aber zumindest in dieser Erklärung des Aufklärers liegt ein tief vor-modernes *ganzheitliches Weltverständnis* verborgen. Das bedeutet, dass in diesem Zitat keine Konkurrenz zur Weltdeutungsoption der christlichen Religion besteht. *Alles* wird im christlich-religiösen Sinne interpretiert. Der Verfall der Moral geht tatsächlich mit dem ›Ende aller Dinge‹ einher. Auch hier besteht also eine tiefgründige Analogie zwischen moralischer Korruptiertheit und dem Blick auf die letzten Dinge und damit auf die Eschatologik. Wie funktioniert Kants Argumentation nun genau?

Nach seiner Logik war das Christentum allem Anschein nach schon immer »liebenswert«. Auch Hugo Grotius behauptete, dass die Christen die Friedfertigen per se seien. Es wird also schlicht und einfach behauptet, dass es dem Christentum um ›Liebe‹, usw. gehe. Es ist fast müßig anzumerken, dass zwischen postuliertem Anspruch und tatsächlich gelebter Praxis ein himmelweiter Unterschied liegt.<sup>54</sup> Kant warnt vor dem Ende der Liebenswertigkeit. Das ›Ende der Liebenswertigkeit‹ ist damit ein synonyme Ausdruck für das ›Ende aller Dinge‹. Kant beschreibt in dem Zitat, dass der Antichrist als Vorläufer des Jüngsten Tages sein – auf Furcht und Eigennutz gegründetes – kurzes Reich errichten würde. Das »liebenswürdige« Christentum hat zwar die *Bestimmung* allgemeine – d. h. universelle – Weltreligion zu sein, werde es aber moralisch endgültig korrumpiert, stehe mit dem Ende – der von der Bestimmung bestimmten Weltreligion – auch das ›Ende aller Dinge‹ vor der Tür. In diesem Punkt ist die Zukunft Kants davon bestimmt, dass er schon weiß, mit welchem Bekannten er

---

<sup>54</sup> Gehlen betont, dass die christliche Liebessemantik selbstverständlich immer über die ›Praxis‹ gelebt wird. Mit Weber bezeichnet er dies als ›Gemeindereligiösität‹. »Das Liebesethos des Christentums trat zunächst im Zusammenhang mit der Überzeugung des Stifters, auf das ›Königreich der Himmel‹, die Umwandlung des Weltzustandes in ein Lichtreich, sei schon über die Schwelle der Zeit getreten. So ist die Indifferenz gegenüber allen weltlichen Sorgen verständlich. Die ozeanische, ganz unsentimentale Gefühlskraft des Stifters führte ihm Anhänger zu, die offenbar das Charisma seiner gewaltigen Predigt und seiner mehrfach bewiesenen Dämonenherrschaft angezogen hatte. Das Gebot ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‹ hat er dem Gebot der Gottesliebe gleichgestellt und im Sinne auch anderer Erlösungsbünde bei sich selbst und seinen Jüngern die Familienbande gesprengt. »Den Verbänden der Sippe, der Blutsbrüder und des Stammes fügt die Gemeindereligiösität als Stätte der Nothilfepflicht den Gemeindegossen hinzu. *Oder vielmehr, sie setzt ihn an sie Stelle des Sippengenossen*: wer nicht Vater und Mutter verlassen kann, kann nicht Jünger Jesu sein ... daraus erwächst dann das Gebot der ›Brüderlichkeit‹, welches der Gemeindereligiösität spezifisch ist, weil sie die Emanzipation vom politischen Verband am tiefsten vollzieht.« GEHLEN: *Moral und Hypermoral*. <sup>4</sup>1981. S. 124-125. Zit. nach: WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*. <sup>5</sup>1972. S. 332.

im künftigen Unbekannten zu rechnen hat. Das ›liebenswürdige‹ Christentum ist in diesem Beispiel die existentielle Grundlage der Welt des Philosophen. Die christliche Religion ist hier die einzige Option.

Mit diesem Überblick zeigt sich, dass aus der fehlenden Quellenkritik Armin Nassehis ein Anachronismus resultiert, der Montaigne höchst unverhältnismäßige ›Modernität‹ unterstellt. Warum hält der Soziologe die Anschauung des frühneuzeitlichen Denkers nun für besonders repräsentativ? Gerade die Annahme, dass Montaignes Meinung besonders charakteristisch sei, begründet sich in einem theorieinternen Problem der Systemtheorie selbst. Woher stammt nun dieses theorieinhärente Problem?

Bei Reinhart Koselleck korreliert ›Wort‹ mit ›Sozialgeschichte‹ und ›Begriff‹ mit ›Begriffsgeschichte‹. Ein Wort sei *eindeutig*, ein Begriff sei *mehrdeutig*.<sup>55</sup> Woher weiß man aber, wann ein Lexem ein Wort oder Begriff im koselleckschen Sinne ist? Die Antwort muss strenggenommen heißen: durch willkürliche Festlegung. Mit Urs Stäheli gehe ich aber davon aus, dass sowohl Wort als auch Begriff vieldeutig sind. Deshalb ist die Trennung von Wort und Begriff mit Blick auf die Empirie nicht zu halten.<sup>56</sup>

Luhmanns Denken ist nun auch sehr stark von koselleckschen Überlegungen beeinflusst worden. In Luhmanns Theorie lässt sich Sozialgeschichte durch Struktur und Begriffsgeschichte durch Semantik ersetzen. Aus der Theoriesdisposition Reinhart Kosellecks entspringt bei Luhmann die Unterscheidung einer ›alltäglichen‹ und einer ›gepflegten‹ Semantik. Letztere würde gesellschaftsstrukturelevante Semantiken transportieren. Gerade Armin Nassehi scheint nun Montaigne in Kontext einer ›gepflegten‹ Semantik zu verordnen. Woher weiß man aber, wann eine Semantik nun ›gepflegt‹ bzw. ›alltäglich‹ ist?<sup>57</sup> Auch hier lautet die Antwort: durch willkürliche Festlegung. Eben hier entsteht der theorieintern konstruierte Anachronismus.

---

<sup>55</sup> »Begriffe sind [...] Konzentrate vieler Bedeutungsgehalte. Wortbedeutungen und das Bedeutete können getrennt gedacht werden. [Koselleck trennt hier also den Signifikanten von seinem Signifikat, das Bezeichnende von seinem Bezeichneten.] Im Begriff fallen Bedeutungen und Bedeutetes insofern zusammen, als die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Wirklichkeit und geschichtlicher Erfahrung in die Mehrdeutigkeit eines Wortes so eingeht, daß sie nur in dem einen Wort ihren Sinn erhält, begriffen wird. Ein Wort enthält Bedeutungsmöglichkeiten, ein Begriff vereinigt in sich Bedeutungsfülle.« KOSELLECK: *Vergangene Zukunft*. 82013. S. 120.

<sup>56</sup> Sei es Wort oder Begriff, immer sind sie vieldeutig, »[...] sofern sie in einem Diskurs und zwischen Diskursen flottieren und umkämpft sind. [...] Statt Semantiken zu vereinheitlichen, gilt es auch gegenläufige und heterogene Semantiken zu berücksichtigen [...]« STÄHELI: *Sinnzusammenbrüche*. 2000. S. 195-196.

<sup>57</sup> So schreibt Stäheli: »Wenn die Identität eines Begriffs durch seine differentielle Position in einem Diskurs bestimmt wird, dann verändert und gefährdet sein Zitieren in unterschiedlichen Diskursen auch die Identität des Begriffs.« Ebd., S. 188. Deshalb kann es keinen Unterschied von ›gepflegt‹ oder ›ungepflegt‹ geben.

Ein weiteres Problem, das sich mit der Unterscheidung Wort/Begriff und alltägliche/gepflegte Semantik und Semantik/Struktur auftut, ist das der *Nachträglichkeit*. Reinhart Koselleck sagt: »Ein Wort wird zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhangs, in dem und für den ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht.«<sup>58</sup> Das bedeutet: Der Begriff oder die gepflegte Semantik würden sich immer erst *nach* Etablierung entsprechender sozialer Strukturen bilden. Man müsste also annehmen, dass Semantik immer, egal in welchem Zeitraum, in Relation zu den ›harten‹ Sozialstrukturen zu spät ist. In diesem Sinne diagnostiziert Urs Stäheli bei Reinhart Koselleck und mit Blick auf die Systemtheorie Luhmanns folgendes: »Die Semantik wird immer bereits zu spät gewesen sein, da sie erst dann konsolidiert sein wird, wenn die wichtigen sozialstrukturellen Veränderungen, die über die Systemdifferenzierung entscheiden, bereits abgeschlossen sind.«<sup>59</sup>

Mir geht es aufbauend auf diese theoretische Tradition nun darum, zu zeigen, dass im Kontext des Prager Friedens das Symbolische auf der semantischen Ebene und die ›harten‹ Sozialstrukturen in einem sich gegenseitig konstituierenden Wechselspiel aufeinander Bezug nehmen. Deshalb gehe ich mit Urs Stäheli davon aus, dass Semantik und Struktur gleichzeitig vorliegen. Es gilt dabei vor allem den semantischen Kampf im Kontext unterschiedlichster Strukturen selbst zu beobachten. Mit Blick auf die gegenwärtige Forschungsdiskussion lässt sich damit heutzutage nicht mehr von einer per se ›gepflegten‹ oder ›ungepflegten‹ Semantik ausgehen. Semantik ist dann relevant, wenn sie in einem sozial umkämpften Diskurs auftaucht. Vormoderne symbolische Kommunikation beinhaltet damit auch immer *gleichzeitig* sozialstrukturelle Ordnungsmuster.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> KOSELLECK.: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte. 1978. S. 29.

<sup>59</sup> STÄHELI: Sinnzusammenbrüche. 2000. S. 201.

<sup>60</sup> »Dies kann [...] immer nur vor dem Hintergrund der spezifischen Struktur eines Diskurses bestimmt werden. Aus diesem Grund hat die Diskurstheorie den Begriff des flottierenden und leeren Signifikanten [Hervorh. d. Verf.] eingeführt, der gerade jene Signifikanten bezeichnet, die von strategischen Interesse sind und re-artikuliert werden, um eine neue imaginäre Kondensierung herzustellen.« Ebd., S. 194. Gerade bei Eschatologie handelt es sich, wie wir noch sehen werden, um einen solchen leeren Signifikanten.

### 1.3. Der Fall: Der Prager Frieden von 1635

Die folgenden Ausführungen haben den Zweck, in die wichtigsten Geschehnisse rund um den Prager Frieden einzuführen. Dabei wird einleitend der Forschungsstand diskutiert und gezeigt, dass sich aus der Beobachtung der Forschungsdiskussion zum Prager Frieden und der Forschungsdiskussion zu frühneuzeitlichen Friedensverträgen und Friedensverhandlungen allgemein sehr gut an das Thema Eschatologie anknüpfen lässt.

Der von Ernst Dürbeck vor nun mehr als hundert Jahren zusammengefassten Forschungssituation zum Prager Frieden ist zunächst nicht viel hinzuzufügen:<sup>61</sup>

»Die letzten anderthalb Jahrzehnte des dreißigjährigen Krieges leben im Bewußtsein der meisten Deutschen als eine Zeit zwecklosen Mordens: man begreift nicht recht den Sinn dieser ewigen Heereszüge, Schlachten und Belagerungen. Auch die Geschichtschreibung hat davon etwas angenommen; mit dem Tode Gustav Adolfs und Wallensteins sinkt ihr Interesse bedeutend, um erst beim Westfälischen Frieden wieder zu steigen. Dennoch darf der Historiker nicht bloß Höhepunkt und Ausgang des Dramas, er muß auch das zwischenliegende Spiel der Kräfte ins Auge fassen und hier gerade verständlich machen, [...].«<sup>62</sup>

Neben der Arbeit Ernst Dürbecks existieren ›Die Publicistik des Prager Friedens 1635‹ von Heinrich Hitzgrath aus dem Jahr 1880 und eine publizierte Magisterarbeit von 2011 zur Geschichte der Verhandlungen als einzige Monographien zum Thema.<sup>63</sup> Konrad Reppen widmete dem Prager Frieden 1962 immerhin einige Zeilen zu den Verwicklungen zwischen Papst, Kaiser und Reich.<sup>64</sup> Karl-Heinz Frohnweiler bedachte 1964 den Frieden aus der Perspektive des als Mediator wichtigen Landgrafen Georg II. von Hessen-Darmstadt mit einigen Worten.<sup>65</sup> Aus dem Jahr 1976 existiert eine nahezu verschollene Abhandlung von Robert Bireley mit dem Titel ›The Peace of Prague (1635) and the Counterreformation in Germany‹. Der gleiche Autor bespricht den Prager Frieden auch in einer aktuellen Publikation aus der Perspektive Ferdinands II.<sup>66</sup> Die heutige Situation bietet der historischen Forschung durch die monumentale Aktenedition aus dem Jahr 1997 von Kathrin Bierther einen bequemen und gründlichen

---

<sup>61</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung auch: KAISER: Der Prager Frieden von 1635. 2001. S. 277.

<sup>62</sup> DÜRBECK: Kursachsen und die Durchführung des Prager Friedens 1635. 1908. S. 7.

<sup>63</sup> BAUER: Von Pirna nach Prag. 2011.

<sup>64</sup> Vgl.: REPPEN: Die römische Kurie und der Westfälische Friede. 1962.

<sup>65</sup> FROHNWEILER: Die Friedenspolitik Landgraf Georgs II. von Hessen-Darmstadt in den Jahren 1630-1635. S. 1-185.

<sup>66</sup> Vgl.: BIRELEY: The Peace of Prague (1635) and the Counterreformation in Germany. 1976. 1. S. 31-70. Vgl. auch: BIRELEY: Ferdinand II, Counter-Reformation Emperor, 1578-1637. 2014.



wissenschaftlichen Zugang zu den Quellen der Verhandlungsakten und Korrespondenzen des Prager Friedens.<sup>67</sup> Ihrem Werk schickt Kathrin Bierther eine monographietartige Abhandlung ›Zur Vorgeschichte der Prager Friedensverhandlungen‹ voraus. Die gedruckte Habilitationsschrift von Franz Brendle aus dem Jahr 2011 zur Rolle des Mainzer Kurfürsten Anselm Casimir von Mainz beleuchtet den Prager Frieden und sein Zustandekommen aus der Perspektive Anselm Casimirs auf immerhin rund 50 Seiten.<sup>68</sup> Herfried Münkler widmet dem Friedensschluss ein Kapitel in seinem stark diskutierten Werk von 2017, wobei er hier nichts sonderlich Neues vorlegt, sondern den Verlauf der Ereignisse nacherzählt.<sup>69</sup> Insgesamt gesehen kann die Mahnung Christoph Kampmanns von 2007 stehen bleiben: »Lange Zeit ist der Prager Frieden trotz seiner Bedeutung von der Historiographie vernachlässigt worden, sodass bis heute eine monographische Bearbeitung fehlt.«<sup>70</sup>

In dem Klassiker<sup>71</sup> Cicely Wedgwoods zum ›Großen Krieg‹ Alteuropas wird der Vertrag in einem Satz abgefertigt: »Der Vertrag war kein Friedensschluß, sondern ein neues Kriegsbündnis, und zwar mit der Gegenseite.«<sup>72</sup> Die Einschätzung trägt der wankelmütigen politischen Haltung Johann Georgs von Sachsen Rechnung und auch der die Forschung dominierende Westfälische Frieden wirft seinen Schatten über den gescheiterten Frieden.<sup>73</sup>

Es ist mehr als auffällig, wenn man die wissenschaftliche Diskussion in Bezug auf den Prager Frieden betrachtet, dass immer wieder zwischen zwei Perspektiven gewechselt wird. Zum einen wird der universelle Anspruch der Symbolik hervorgehoben

<sup>67</sup> Es ist bezeichnend, wenn Bierther in dem Erschließungsband zu der Aktenedition 1997 darauf hinweist, dass seit 1981 nur fünf neue Titel zu nennen seien, die zudem auch nur im weitesten Sinne direkt auf den Prager Frieden Bezug nehmen. BIERTHER: Vorwort. In: DIES. (Bearb.): Der Prager Frieden. Bd. 1. (Erschließungsband). 1997. S. \*11.

<sup>68</sup> BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. Vgl. hier vor allem: S. 387-439.

<sup>69</sup> MÜNKLER: Der Dreißigjährige Krieg. 2017. S. 660-679.

<sup>70</sup> KAMPMANN: Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. 2013. S. 211.

<sup>71</sup> Die Fülle an Literatur zum Dreißigjährigen Krieg ist nahezu unübersichtlich. Pointierte Bemerkungen zu Lit. zum Dreißigjährigen Krieg findet man bei: KAISER: Ein Klassiker der Forschung. In: dkblog. 22. März 2016. <http://dkblog.hypothesen.org/870>. (Aufruf: 20.05.2016).

<sup>72</sup> WEDGWOOD: Der Dreißigjährige Krieg. 2011. S. 341. [Erstmals erschienen 1938.]

<sup>73</sup> Langer unterstreicht hingegen die Bedeutung des Prager Friedens: »Die sukzessive Wiederauflösung und die juristische Aufhebung des Prager Friedens durch die Instrumenta Pacis Westphalicae haben das Urteil der Historiker dunkel eingefärbt. Wir wollen demgegenüber einwenden, daß er eines der interessantesten Dokumente der Reichsgeschichte ist [Hervorh. d. Verf.], das für einen kurzen Moment die friedensbildende Potenz der Reichsverfassung wie der reichsständischen Politik offenbart. Dies gilt nicht nur rückblickend auf die kriegserfüllten Jahre vor ihm, sondern auch in Hinblick auf den weit länger dauernden und allgemeiner gültigen Westfälischen Frieden.« LANGER: Frieden und Friedensverträge im Dreißigjährigen Krieg. 1991. S. 97.

und zum anderen wird Wert auf die tatsächliche partikulare Ausformung der Verhandlungen und der Verhandlungsergebnisse gelegt, um zu zeigen, dass das Universell-Symbolische an den tatsächlichen partikularen Ansprüchen scheitern musste.

Ursprünglich entspringt die Fokussierung auf das Scheitern des Prager Friedens der borussischen Geschichtsschreibung und findet ihren Anfang vor allem bei Johann Gustav Droysen. Katholische Historiker wie Friedrich Emanuel von Hurter vertraten hingegen die Ansicht, dass das »Versöhnungsbedürfnis« des Kaisers bei dem sächsischen Kurfürsten Johann Georg I. Verständnis gefunden hätte.<sup>74</sup>

Ernst Dürbeck schrieb: »Auf seinen Zweck hin angesehen war er ein Universalfriede, wenn auch seiner Entstehung nach ein Separatabkommen; er war zugleich der letzte Versuch, der gemacht worden ist, den Reichsorganismus<sup>75</sup> lebendig zu erhalten.«<sup>76</sup> Michael Kaiser hingegen betonte 2001 den lutherisch-universellen Anspruch:

»Der Prager Frieden stellte keineswegs nur einen Separatfrieden<sup>77</sup> zwischen Kaiser und Kursachsen dar. Kurfürst Johann Georg nahm für sich in Anspruch, namens der protestantischen Reichsstände zu verhandeln, und dementsprechend war die kursächsische Seite bemüht, die allgemeinen Interessen der Protestanten wahrzunehmen.«<sup>78</sup>

Christoph Kampmann betont zwar den formalen bilateralen Charakter. Dieser stehe jedoch den hohen Erwartungen und Hoffnungen entgegen, die im Reich an den Frieden gesetzt worden seien. »Inhaltlich zeigt er aber, dass es den beiden Vertragspartnern der Sache nach um weit mehr als um eine bloße Verständigung über ihre spezifischen Sonderinteressen ging.«<sup>79</sup> Zuletzt betonte Franz Brendle 2014, dass es dem Kaiser nicht um die Herstellung eines allgemeinen Friedens gegangen, sondern vielmehr an

<sup>74</sup> DÜRBECK: Kursachsen und die Durchführung des Prager Friedens 1635. 1908. S. 8.

<sup>75</sup> Es muss zwischen idealistischen Ansprüchen und den spezifischen politischen Folgen unterschieden werden. Gotthard spricht deshalb von einer *zentralistischen Verbiegung des Reichssystems* und nennt vier Punkte, welche die allgemeine politische Verfassung des Reichs angriffen: 1. Der Friede ist eine Steuerbewilligung ohne Reichstag. 2. Er beansprucht Gesetzeskraft ohne Reichstag. 3. Dem Kaiser missliebige Reichsstände werden von Amnestie und Restitution ausgeschlossen. 4. Ohne ihr herkömmliches Bündnisrecht und das Gewohnheitsrecht auf eigenständige Rüstungsmaßnahmen können die Reichsstände kaum noch Widerstand gegen kaiserliche Zumutung organisieren. GOTTHARD: Das Alte Reich 1495–1806. <sup>4</sup>2009. S. 94. Dabei ist allerdings grundsätzlich anzumerken, dass der Friede nicht nur dem Kaiser entgegenkam, sondern auch Johann Georg I.

<sup>76</sup> DÜRBECK: Kursachsen und die Durchführung des Prager Friedens 1635. 1908. S. 16.

<sup>77</sup> Auch Bierther betonte den Charakter des Vertrages als »Separatfrieden.« BIERTHER: Zur Edition von Quellen zum Prager Frieden vom 30. Mai 1635 zwischen Kaiser Ferdinand II. und Kurfürst Georg I. von Sachsen. In: REPGEN (Hg.): Forschungen und Quellen zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges. 1981. S. 1. Diese Einschätzung ist auch außerhalb der deutschsprachigen Forschung vertreten, wie z.B. ein französisches Studienbuch zeigt, hier heißt es: »Ruiné par la guerre, Jean Georges de Saxe entame des négociations en vue d'une paix séparée avec l'empereur.« KENZ; u.a.: Guerres et paix de religion en Europe- XVIIe - XVIIe siècles. <sup>2</sup>2008. S. 146.

<sup>78</sup> KAISER: Der Prager Frieden von 1635. 2001. S. 285.

<sup>79</sup> KAMPMANN: Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. <sup>2</sup>2013. S. 109.

einer weiteren Zersplitterung der ohnehin schon erschütterten protestantischen Front gelegen gewesen sei.<sup>80</sup>

Schon in der Einschätzung durch die geschichtswissenschaftliche Forschung spiegelt sich ein interessanter Gegensatz von universell/partikular wider. So stellen die einen Forscher verstärkt das Universelle in den Vordergrund, während die anderen in ihrer Interpretation mehr Wert auf das Partikulare legen. Ich würde versöhnlich vorbringen, dass in beiden Ansichten ein ›Körnchen‹ Wahrheit steckt. Aber genau hier liegt auch der Anknüpfungspunkt zur Eschatologie verborgen. Meiner Ansicht nach lässt sich das Phänomen Eschatologie nur tiefenscharf fassen, wenn man den scheinbaren Widerspruch universell/partikular als eine ineinandergreifende Paradoxie ernst nimmt. Mir scheint sie nämlich eine historisch-sozialstrukturelle Realität widerzuspiegeln. Damit lässt sich sagen, dass die bisherige Forschungsdiskussion eben genau auf dieser Paradoxie aufbaut, mal die eine und mal die andere Seite stark macht, ohne aber zu zeigen, dass sich der Widerspruch universell/partikular nicht gegenseitig ausschließt, *sondern sich überhaupt erst gegenseitig konstituiert*. Wenn man nun nämlich das Partikulare als das Individuelle sieht, wird deutlich, dass es im Christentum keine Individualität ohne Bezug zu einer universellen und universell gültigen Schöpfungslehre und Glauben gibt. Das Christentum ist nicht umsonst per definitionem eine *Weltreligion*. Kurzum: In diesem Sinne gibt es keine Partikularität ohne Universalität, keine Individualität ohne Universalität. Ich knüpfe damit auch bewusst an Johannes Burkhardt an, der den übergeordneten Strukturkonflikt zwischen Partikular- und Universalgewalten stark macht.<sup>81</sup> Deshalb schlage ich in Anknüpfung an ihn vor, nicht universell versus partikular auszuspielen, sondern zu untersuchen, welche konstitutive Dynamik sich überhaupt aus der Paradoxie universell/partikular entwickelt.

Die Vorgeschichte des Friedensschlusses lässt sich in etwa wie folgt ›raffen‹: Konfessionspolitische Themen sind die zentralen Diskussionspunkte der Verhandlungsparteien. Seit dem Restitutionsedikt von 1629 handelte es sich bei diesen Fragen gewissermaßen um ›Altlasten‹. Auf dem Regensburger Kurfürstentag 1630 gehörten sie zu den drängendsten Gravamina der protestantischen Stände. Die Protestanten wurden auf einen Kompositionstag vertröstet, den sie unter anderem auf dem Leipziger Konvent, veranlasst von Kursachsen, im Februar 1631 vorbereiteten. Noch wichtiger war

---

<sup>80</sup> BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. S. 394.

<sup>81</sup> Vgl.: BURKHARDT: Der Dreißigjährige Krieg als Frühmoderner Staatsbildungskrieg. 1996. 6. S. 478-499. Vgl. auch: DERS.: Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. 1997. S. 509-574.

allerdings, dass hier versucht wurde, eine gesamt-protestantische Strategie für Lutheraner und Calvinisten zu schmieden. Das Jahr 1631 sollte allerdings etwaigen Ausgleichsverhandlungen keine Chance mehr bieten. Der Frankfurter Kompositionstag<sup>82</sup> – begonnen im August 1631 – löste sich durch das schwedische Eingreifen in den Konflikt und den Sieg Gustav Adolfs bei Breitenfeld im September des gleichen Jahres auf.<sup>83</sup> So wie die Schlacht den Ruhm Gustav Adolfs begründete, so bestimmte sie auch das Bild Johann Georgs I. von Sachsen. Er flüchtete ›Hals über Kopf‹ vom Schlachtfeld,<sup>84</sup> und der Löwe aus Mitternacht erkämpfte im Alleingang den Sieg gegen die Katholiken.<sup>85</sup> Die Standarten aus der Schlacht stehen noch heute in der ›Riddarholmskyrkan‹ in Stockholm.<sup>86</sup> Nach langer Durststrecke hatte sich also im Jahr 1631 das Kriegsglück endlich zugunsten der Protestanten gewendet »[...] und durch mehr als hundert Jahre wurde der 17. September in Dresden als Dankfest gefeiert.«<sup>87</sup> Nach den traumatischen Ereignissen des Restitutionsedikts und der Magdeburger Bluthochzeit schien sich Gott endlich der protestantischen Sache zugewandt zu haben.

Die Beziehung Gustav Adolfs zu dem sächsischen Kurfürsten kann nur als zwiespältig bezeichnet werden.<sup>88</sup> So war Kursachsen nämlich eigentlich traditionell kaisertreu eingestellt. In dem Schwedenkönig verbanden sich Macht- und Eroberungswille mit einer pathetischen Hingabe für die ›Frohe Botschaft‹. Der ›Schwedentrunk‹ hat einen bitteren Nachgeschmack. Die Zahl der Kirchen, die noch immer Gustav Adolfs Namen tragen, ist gewiss beachtlich. Der protestantische Schlachtenlenker hat sich mit blutiger Tinte in die deutsche evangelische Kultur eingeschrieben. Nach Meinung Cicely Wedgwoods zweifelte der König daran, dass ein protestantischer Fürst des Reiches fähig gewesen wäre, den Protestantismus zu verteidigen, »[...] mit Recht, wie es

---

<sup>82</sup> Der Frankfurter Kompositionstag ist in der Forschung wenig beachtet. Vor allem Fuchs widmet ihm Aufmerksamkeit, dabei hat er die Entwicklung der Normaljahrsregelung im Fokus. FUCHS: Für die Kirche Gottes und die Posterität. In: Mitteilungen. 1, (2007). S. 19-27. DERS.: Ein ›Medium‹ zum Frieden. 2010. DERS.: Gegen die Apokalypse? In: LANDWEHR (Hg.): Frühe neue Zeiten. 2012. S. 237-259. Repgen widmete 1962 einige Seiten den katholischen Verwicklungen zum Frankfurter Kompositionstag. Vgl. REPGEN: Die römische Kurie und der Westfälische Friede. 1962. S. 239-273. Er schreibt mit lakonischem Konjunktiv: »So hätten wir über den Frankfurter Kompositionstag kein weiteres Wort zu verlieren [...]« Ebd., S. 263. Vgl. auch: BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. S. 247-256.

<sup>83</sup> KAISER: Der Prager Frieden von 1635. 2001. S. 284-285.

<sup>84</sup> »Er [...] drohte, jeden der Geflohenen hängen zu lassen. Er hätte damit beginnen müssen, sich selbst zu hängen, wie ein englischer Freiwilliger bemerkte; Johann Georg hatte die Lacher sicherlich nicht auf seiner Seite.« WEDGWOOD: Der Dreißigjährige Krieg. 2011. S. 266.

<sup>85</sup> Ebd., S. 262.

<sup>86</sup> MANN: Wallenstein. <sup>3</sup>1971. S. 630.

<sup>87</sup> WEDGWOOD: Der Dreißigjährige Krieg. 2011. S. 264.

<sup>88</sup> Ebd., S. 262.

ihm und vielen seiner Zeitgenossen erschien, warf er sich daher zum Schiedsrichter über Deutschland auf.«<sup>89</sup> Die Jahre 1631–1632 erscheinen geradezu – abhängig von der historiographischen Fragestellung – als extreme Verdichtung historischer Zeit, der viel Arbeit gewidmet wurde. Betrachtet man die unglaubliche zeitliche Länge des Krieges ist dies erstaunlich, denn schon 1632 fiel der protestantische ›Messias‹<sup>90</sup> in der Schlacht bei Lützen. Fortuna ist unparteiisch. Es kann als eine Ironie des Schicksals gewertet werden, dass die Tochter des Löwen aus Mitternacht – Christina von Schweden – im Jahr 1655 den römisch-katholischen Glauben annahm.

Der Prager Frieden sollte als Basis einer allgemeinen Friedensordnung für das Heilige Römische Reich dienen. Schon in ersten Friedenssondierungen mit Wallenstein im Jahr 1632 versuchte Sachsen auch auswärtige Mächte in potentielle Friedensverhandlungen einzubeziehen. Gerade der protestantische Kriegsheld Hans Georg von Arnim-Boitzenburg, der später aus Protest über den Prager Frieden den kursächsischen Dienst quittierte, spielte eine wichtige Rolle in den ersten Kontaktaufnahmen mit den Kaiserlichen. So stand er doch selbst bis zum Restitutionsedikt von 1629 in kaiserlichen Diensten. Bis weit ins Jahr 1634 hinein hegte Sachsen den Plan einer dänischen Friedensvermittlung, was auf den Widerstand Schwedens und der kaiserlichen Partei stieß. Die weitreichenden Friedenspläne Sachsens wurden jedoch schon in der ersten Verhandlungsrunde in Leitmeritz aufgegeben. Zu dem wichtigsten Vermittler zwischen den zerstrittenen Parteien schwang sich Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt auf, der Schwiegersohn Johann Georgs von Sachsen und zugleich der wohl kaisertreueste aller evangelischen Reichsfürsten. Der Kaiserhof wollte das Reich stärken, um es vor allem gegen Schweden und Frankreich in Position zu bringen. Gleichzeitig war

---

<sup>89</sup> Welche Rolle Gustav Adolf in einem etwaigen ›neuen‹ Reich für sich selbst in Anspruch genommen hätte, ist nicht eindeutig klärbar. Gerade die Frage nach dem Wunsch einer möglichen Kaiserwürde ist spannend, aber gleichsam schwer zu lösen. Es existiert eine Quelle, in welcher der schwedische König Adolf zu Friedrich von Mecklenburg Folgendes explizit geäußert haben soll: »[...] sollte ich Kaiser werden, so sind E.L. mein Fürst [Hervorh. d. Verf.]« Zit. nach: KRETZSCHMAR: Gustav Adolfs Pläne und Ziele in Deutschland und die Herzöge von Braunschweig und Lüneburg. 1904. S. 176. Es wird kolportiert, dass der sächsische Kurfürst nach dem überwältigenden Sieg über Tilly dem schwedischen König seine Hilfe angeboten haben soll, römischer König zu werden. Vgl. ebd., S. 176-178. &: WEDGWOOD: Der Dreißigjährige Krieg. 2011. S. 273. Auch Brendle geht der Frage nach. Vgl.: BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. S. 315-321.

<sup>90</sup> Vgl. zur Heroisierung Gustav Adolfs: AURNHAMMER: Der intermediale Held. 2013. S. 303-332.

der Kaiser zu konfessionellen Zugeständnissen bereit. Obwohl seine Räte und Hoftheologen<sup>91</sup> die Aussetzung des Restitutionsedikts verhindern wollten, setzte sich das Oberhaupt des Reiches durch.

Im März 1634 bot der kaiserliche Feldmarschall Julius Heinrich von Lauenburg, im Auftrag des Königs von Ungarn und habsburgischen Thronfolgers, Kursachsen die Friedensverhandlungen an. Kursachsen ging darauf ein, der Krieg wurde allerdings weitergeführt. Am 15. Juni begann die Konferenz in Leitmeritz. Diese erste Verhandlungsrunde wurde unter maßgeblicher Beteiligung von Hessen-Darmstadt angebahnt. Leitmeritz als abgelegener Ort, so Franz Brendle, wurde schon alleine deshalb von den Hessen vorgeschlagen, um Repressalien von Seiten Schwedens zu vermeiden, da eben diese von den Verhandlungen ferngehalten wurden.<sup>92</sup> Schon nach einem Monat waren die Gesandten aber gezwungen, den Verhandlungsort wegen des immer näher rückenden Krieges zu wechseln. Die Schweden fielen nämlich mit den Sachsen zusammen in Böhmen ein. Der sächsische Kurfürst wiederum sicherte den Gesandten sicheres Geleit zu, und so wurden die Verhandlungen nach Pirna verlegt und am 9. Juli weitergeführt. Als traditionelles Oberhaupt der protestantischen ›Partei‹ berief der Kurfürst auf den Ratschlag seines Schwiegersohnes parallel den Frankfurter Konvent ein. Hier sollte um eine gesamtprotestantische Position gerungen werden. Der schwedische Kanzler Oxenstierna hegte die Absicht eines Bündnisses aller protestantischen Stände unter Führung Schwedens.<sup>93</sup>

Nachdem der habsburgische Thronfolger einen entscheidenden Sieg über Schweden und Protestanten bei Nördlingen am 6. September 1634 erkämpft hatte, änderte sich die Lage abrupt. Der Frankfurter Konvent brach jäh in sich zusammen und Kursachsen sah sich gezwungen, vielen Forderungen des Kaisers stattzugeben.<sup>94</sup> Obwohl der erste Eindruck der Forschungslage vermittelt, dass Schweden von den Verhand-

---

<sup>91</sup> Vgl. zum Verhältnis von Ferdinand II. zu seinem Beichtvater Wilhelm Lamormaini: BIRELEY: Religion and Politics in the Age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy. 1981.

<sup>92</sup> BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. S. 391.

<sup>93</sup> Vgl.: HITZIGRATH: Die Publicistik des Prager Friedens 1635. 1880. S.1-3. Vgl. zur ›Friedenspolitik‹ von Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt: FROHNWEILER: Die Friedenspolitik Landgraf Georgs II. von Hessen-Darmstadt in den Jahren 1630-1635. 1964. S. 1-185.

<sup>94</sup> Brendle formuliert ein wenig ›wohlwollend‹: »Der Sieg der katholischen Armeen bei Nördlingen schließlich steigerte nicht nur das darniederliegende Selbstbewusstsein der katholischen Reichsfürsten, er förderte auch die Friedensbereitschaft auf der protestantischen Seite.« BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. S. 388.

lungen grundsätzlich ferngehalten wurde, hat Franz Brendle gezeigt, dass der schwedische Kanzler Oxenstierna den Darmstädter Landgrafen aufforderte, Johann Georg von Sachsen zu ermahnen, die Friedensverhandlungen voranzutreiben. Oxenstiernas Bedingung war dabei, dass die schwedischen Ansprüche berücksichtigt und ihm die Vereinbarungen mitgeteilt würden, bevor der Vertrag geschlossen werde.<sup>95</sup> An den direkten Verhandlungen war Schweden allerdings nie beteiligt.

Schon am 24. November 1634 wurde in Pirna ein Vorvertrag geschlossen (Pirnaer Noteln), der zur Basis des Friedensschlusses vom 30. Mai 1635 wurde. Der Vertrag wurde formell zwischen dem Kaiser und dem sächsischen Kurfürsten geschlossen. Kursachsen gewann die Lausitzen, und das Erzstift Magdeburg wurde dem Sohn Johann Georgs von Sachsen auf Lebenszeit übertragen. In militärischer Hinsicht sollten die kaiserliche, die bayerische und die sächsische Armee unter dem Oberbefehl des Kaisers vereinigt werden. Alle Sonderbündnisse, auch die Katholische Liga, wurden aufgelöst. Bayern behielt die pfälzische Kurwürde. All dies hatte den Zweck, durch die Vereinigung der Kräfte des Kaisers und der wichtigsten Reichsstände ausländische Mächte aus dem Reich zu treiben und noch aufständische Reichsstände in die Knie zu zwingen. Außerdem wurde das Restitutionsedikt ausgesetzt, und als Stichtag für den Konfessionsstand und den Besitz des Kirchenguts wurde der 12. November 1627 festgelegt. Alle den Protestanten durch das Restitutionsedikt entzogenen Kirchengüter sollten entsprechend der Normaljahrsregelung zurückgegeben werden. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass damit einerseits die kaiserlichen Eroberungen der ersten Kriegsjahre legitimiert, andererseits aber auch, wie Franz Brendle betont, die ›Säkularisation‹ in Mittel- und Norddeutschland vorangetrieben wurde.<sup>96</sup>

Vor der Ratifizierung eines endgültigen Vertrags wollte der Kaiser die Meinung der anderen katholischen Reichsstände einholen. Maximilian von Bayern übermittelte seinem Bruder in Köln die entsprechenden Schriftstücke, da die meisten aus ihren Territorien geflüchteten geistlichen Fürsten zu dieser Zeit in Köln residierten. Erzbischof Ferdinand von Köln lehnte die Friedensvereinbarungen recht ruppig ab.<sup>97</sup> Die hier schon in der Einleitung zitierte Warnung vor dem Weltuntergang stammt aus eben dem

---

<sup>95</sup> Ebd., S. 403.

<sup>96</sup> Ebd., S. 403-408.

<sup>97</sup> Vgl.: SCHNEIDER: Die Politik des Kölner Kurfürsten Ferdinand (1577-1650) im Dreißigjährigen Krieg. 1960. S. 117-136. ENNEN: Kurfürst Ferdinand von Köln (1577-1650). 1961. S. 5-40. GATZ: Ferdinand. Herzog von Bayern (1577-1650). 1990. S. 107-111.

berüchtigten Schreiben ›Kölner Considerationes‹, in dem Köln seine ablehnende Haltung begründet.<sup>98</sup> Allerdings fand Ferdinand von Köln keine ausreichende Unterstützung und musste schließlich den aufgestellten Friedensbedingungen stattgeben.

Am 30. Mai 1635 wurde unter Salutschüssen in Prag der Frieden unterzeichnet. Der Prager Frieden verknüpfte zwei Ziele miteinander: Zum einen sollte das Reich durch eine Verständigung über seine Verfassungs- und konfessionelle Ordnung seine Funktionsfähigkeit zurückerhalten.<sup>99</sup> Zum anderen sollte der Friede dem Reich neue militärische Macht verschaffen, um die Ansprüche der Kronen Schweden und Frankreich in die Schranken zu weisen.<sup>100</sup> In Folge der Trierer Affäre trat Frankreich 1635 offen in den Krieg ein, und die Schlacht bei Wittstock<sup>101</sup> im Oktober 1636 markiert den Wiederaufstieg der ›drei Kronen‹ aus dem hohen Norden. Das vereinigte kaiserlich-kur-sächsische Heer erlitt eine empfindliche Niederlage. Das Schlachten gewann wieder an Intensität.<sup>102</sup>

Franz Brendle betont nun, dass mit dem Prager Frieden die ›religiösen Motive‹ abgenommen hätten und der Krieg nach 1635 in den von Johannes Burkhardt beschriebenen Staatsbildungskrieg übergegangen sei. Er betont ferner, dass sich der Krieg von einem ›Religionskonflikt‹ hin zu einem ›Mächtekonflikt‹ gewandelt habe.<sup>103</sup> Ich stimme Franz Brendle im Sinne einer Geschichtsschreibung des Dreißigjährigen Krieges zu, wenn er den Krieg in Phasen re-konstruiert. Was er allerdings nicht fragt, ist: Wann ist eine Kommunikation überhaupt religiös, was macht Religion aus, was ist der Unterschied von Religion und Konfession, aber vor allem unterlässt er es, das Wort ›Religionskrieg‹ ausreichend zu diskutieren. So ist es doch ein erheblicher erkenntnistheoretischer Unterschied, wenn man das Wort als Quellenbegriff aufnimmt oder aber als analytisches Paradigma, so wie es vorliegende Studie unternimmt. Mein Argument ist auch hier wieder: 1635 gab es noch kein Weltdeutungsmodell, das als alternative Option neben der ›Religion‹ in einem Art ›Markt der Weltanschauungen‹ vorhanden

<sup>98</sup> »Wan schon die ganze welt undergehen sollte, so muß Gott und daß gewißen nit beschwert werden.« 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 830-831. Dabei gilt zu bedenken, dass in seiner Zeit Kurköln eine Hochphase brutalster Hexenverfolgung, unter besonderem Einsatz der Folter, erlebte. Als Reaktion darauf ist das Werk ›Cautio criminalis‹ des Jesuiten und ›Beichtvaters der Hexen‹ Friedrich Spee zu werten.

<sup>99</sup> Gotthard würde das wohl unter dem Aspekt einer »zentralistischen Verbiegung des Reichssystems« betrachten. Vgl.: GOTTHARD: Das Alte Reich 1495-1806. 42009. S. 94.

<sup>100</sup> KAMPMANN: Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. 2013, S. 109-111.

<sup>101</sup> In der aktuellen Forschung steht die Schlacht z.B. im Fokus der Schlachtfeldarchäologie. Vgl. EICKHOFF: Das Massengrab der Schlacht von Wittstock. 2013. S. 4-9.

<sup>102</sup> Vgl.: WEDGWOOD: Der Dreißigjährige Krieg. 2011. S. 362-368.

<sup>103</sup> BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. S. 417.



war. Aus diesem Grunde bin ich vorsichtig mit der Anwendung des analytischen Paradigmas ›Religionskrieg‹ auf den Krieg rund um den Prager Frieden. In einer Welt, in der alles religiös erklärbar sein muss, weil alles kausal mit der einen Schöpfungsvorstellung zusammenhängt, lässt sich schwer von ›Religionskrieg‹ als analytischer Typusbezeichnung von Krieg reden, weil die Ordnung der Welt sowieso schon religiös war. So habe ich schon gezeigt, dass gerade Hugo Grotius beschreibt, wie Krieg ganz grundsätzlich zur *zeitlichen Ordnungsvorstellung* des Christentums seiner Zeit dazugehört. Dies zu überprüfen und darzulegen, ist wiederum die Aufgabe vorliegender Fallstudie.

Die Geschichte der frühneuzeitlichen Friedensverhandlungen und Friedensverträge hat natürlich eigene Forschungskontroversen. Welche Diskussion stellt nun einen Bezug zu der Thematik ›Eschatologie‹ her?

Für das 16. und 17. Jahrhundert ist der ›Ewige Landfriede‹ von 1495 grundlegend. Der Theorie nach wurde das mittelalterliche Fehderecht abgeschafft.<sup>104</sup> Krieg und Friede lösen sich von der adeligen Person und werden der Positivierung durch das Recht übergeben. Die Masse der Forschungsliteratur begründet sich auf einer oftmals als spezifisch verstandenen ›Bellizität‹ der Frühen Neuzeit selbst. Konrad Repgen schätzt, dass Europa in dieser Epoche rund 200 kriegerische Konflikte durchmachte. Leonard Wrights schreibt, dass sich der frühneuzeitliche ›Staat‹ 65 Prozent der Zeit im Kriegszustand befunden habe.<sup>105</sup> Laut Ekkehart Krippendorff ging der Krieg mit dem Staat eine unauflösliche ›Verschwisterung‹ ein.<sup>106</sup> Und Johannes Burkhardt begründete, dass die Bellizität u.a. auf dem Gegensatz von Partikular- und Universal-

---

<sup>104</sup> Eine Untersuchung zur möglichen weiterlebenden ›Typologie‹ der Fehde in der Frühen Neuzeit wäre sicherlich gewinnbringend. So könnte man etwa den Friauler Krieg zwischen Venedig und Erzherzog Ferdinand (später: Kaiser Ferdinand II.) genauer ergründen. Mann schrieb dazu: Der Erzherzog wandte »[...] sich an den Adel Österreichs und Böhmen-Mährens: an Freiwilligkeit und Rittersinn nach altem Brauch [Hervorh. d. Verf.]. Nach sehr altem Brauch. Die Zeiten, in denen des Königs Vasallen zusamt ihren Mannen zu ihrem Oberherrn gestoßen waren, hochgemut und selber zahlend, lagen nun rückwärts.« MANN: Wallenstein<sup>3</sup>1971. S. 118-119.

<sup>105</sup> REPGEN: Krieg und Kriegstypen. 1998. S. 12. WRIGHT: A Study of War. 1965. S. 235. Vgl. dazu: GOTTHARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 84.

<sup>106</sup> KRIPPENDORFF: Staat und Krieg. 1985. Vgl. zur Kritik: GOTTHARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 85.

mächten beruht habe. Der Anspruch der ›monarchia universalis‹ musste an der tatsächlichen herrschaftspraktischen Partikularität scheitern.<sup>107</sup> Auch hier taucht also der Unterschied zwischen Universellem und Partikularem auf. Ich habe schon dargelegt, dass diese Studie ›Weltuntergang‹ als den grundsätzlichen Wandel von Zeit zu Ewigkeit, also die ›große Veränderung‹ aller Dinge, beschreibt. Von dem Zustand des Partikularen, von dem in Teile Zersplitterten soll sich alles in den Zustand völliger ewiger Widerspruchslosigkeit und Harmonie wandeln.

Was hat nun Ewigkeit mit Friedensverträgen zu tun? Die Ewigkeit und ihre symbolische Kommunikation stehen in Reibung mit dem praktisch geforderten Kalkül, das eine Friedensverhandlung evoziert. Gerade das betont beispielsweise Heinz Duchhardt.<sup>108</sup> Axel Gotthard blickt nun auf das von Heinz Duchhardt<sup>109</sup> gelobte Werk ›Krieg und Frieden im Friedensvertrag‹<sup>110</sup> von Jörg Fisch und greift dabei die Diskussion rund um den möglichen Bedeutungsgehalt des Lexems ›ewig‹ in frühneuzeitlichen Friedensvertragstexten auf:

»[...] Wolfrum weist [...] darauf hin, daß Jörg Fisch in seiner monumental materialreichen Monographie über ›Grundlagen und Formelemente des Friedenschlusses‹ herausbekommen habe, es sei ›seit 1648 in den Verträgen von einer ›ewigen‹ Dauer des Friedens die Rede‹ – was keinesfalls ›belanglose Floskel‹ sei, vielmehr eine ›Höherbewertung von Frieden‹ anzeige.<sup>111</sup> Vertieft man sich in Fisches Untersuchung gedruckter Friedensverträge, merkt man freilich, daß schon die spätmittelalterlichen, ›größtenteils explizit‹ ewig galten; auch die während der ersten Hälfte der Frühen Neuzeit geschlossenen wollten ›ohne Ausnahme‹ ewig währen, verloren allerdings nicht immer viele Worte darüber.«<sup>112</sup>

<sup>107</sup> Vgl.: BURKHARDT: Der Dreißigjährige Krieg als Frühmoderner Staatsbildungskrieg. 1996. 6. S. 478-499. Vgl. zum Begriff auch: BOSBACH: Monarchia Universalis. 1988. Und: DERS.: Papsttum und Universalmonarchie im Zeitalter der Reformation. 1987. S. 44-76.

<sup>108</sup> DUCHHARDT; u.a. (Hgg.): Kalkül – Transfer – Symbol. Europäische Friedensverträge der Vormoderne. 11.02.2006. (Veröffentlichungen des IEG, Beiheft online 1). URN: urn:nbn:de:0159-2008031300.

<sup>109</sup> Ebd., S. 4. URN: urn:nbn:de:0159-200803130.

<sup>110</sup> FISCH: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. 1979. S. 353 & 355. Stolleis unterstellte Fisch Positivismus: »Wenn man ihn durch sein Labyrinth der Friedensverträge von 2260 v. Chr. bis 1977 begleitet hat, möchte man ihm raten, künftig entweder ganz zur Geschichtsphilosophie überzugehen oder innerhalb der Historie konkretere Themen in Angriff zu nehmen.« STOLLEIS: Rez. zu: Fisch, Jörg: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. 1981. S. 637. Eine völlig andere Meinung vertritt allerdings Freund: »Il ne nous présente pas une conception idéale de la paix, mais il s'est attaché à étudier avec une grande minutie l'ensemble des traités de paix connus historiquement, afin de nous montrer comment les hommes ont procédé pour établir une paix.« FREUND: Rez. zu: Fisch, Jörg: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. 1979-1980. S. 314. Ebenfalls positive Kritik bei: BORAH: Rez. zu: Fisch, Jörg: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. 1981. S. 728-729.

<sup>111</sup> WOLFRUM: Krieg und Friede in der Neuzeit. 2003. S. 40.

<sup>112</sup> GOTTHARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 81-82.

Die Forschung fragt sich also immer wieder, was ›ewig‹ bedeutet, wenn Friedensverträge doch auf Zeit geschlossen werden. Dabei ist bezeichnend, dass ›pax‹ im Mittelalter ›Waffenstillstand‹ und ›Frieden‹ gleichermaßen bezeichnen konnte.<sup>113</sup> Der Dualismus von Zeit und Ewigkeit bildet sich buchstäblich ab, wenn immer wieder angemahnt wurde, dass Friedensschlüsse sowohl die ›zeitliche‹ als auch die ›ewige‹ Wohlfahrt bestimmten. Eine Möglichkeit der Befristung war die Lebenszeit der Vertragspartner. Für das 17. Jahrhundert konstatiert Jörg Fisch, dass die Vertragsdauer langsam vollends unabhängig von der Lebenszeit der vertragsschließenden Individuen geworden sei.<sup>114</sup> Es wird sich zeigen, dass in den Verhandlungen zum Prager Frieden versucht wird, die tatsächliche Regelung der ›ewigen‹ Dauer auf die ›Posterität‹ zu transferieren.<sup>115</sup> Freilich versuchen die Unterhändler den Frieden nicht auf die Lebenszeiten der Souveräne *und* auf die ›Ewigkeit‹ abzuschließen, dennoch scheinen die Diskussionen rund um die Wirkungskdauer von 70 oder auch 200 Jahren das Prinzip der Lebenszeit abzulösen. Lapidar: Klappe es nicht in 70 Jahren, solle man sich noch einmal in 200 Jahren an dem ›ewigen‹ Frieden versuchen. Liest man ›ewig‹ zusammen mit seinem eschatologischen Kontext, dann entsteht der Eindruck, dass es dem Menschen schlicht nicht zusteht, einen ›ewigen‹ Frieden zu schließen, weil ›Ewigkeit‹ eben keine menschliche, sondern eine göttliche Kategorie ist. Aus diesem Grund müssen die Verhandlungspartner versuchen, beide Sphären miteinander zu versöhnen. Eben dazu bringen sie einen konkreten zeitlichen Rahmen ein, der einem Interimscharakter gleicht und der sich in Hinblick auf die Ewigkeit ausrichtet.<sup>116</sup> Die Parusieverzögerung lässt offen, wann das Ende aller Zeiten einbricht. Deshalb ist es kein Widerspruch,

---

<sup>113</sup> OHLER: Krieg und Friede im Mittelalter. 1997. S. 267.

<sup>114</sup> FISCH: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. 1979. S. 360-361. »Explizite Ewigkeit bedeutet weiterhin weniger eine Aussage über die selbstverständliche ewige Dauer als die Verleihung höherer Qualität und Würde. So erklärt sich ihre größere Häufigkeit: nach 1648 schlossen fast nur noch souveräne Staaten Friedensverträge, mit entsprechenden Ansprüchen an den Rang der von ihnen eingegangenen Abkommen. Verträge zwischen wirklichen Großmächten sind aber weiterhin am häufigsten explizit ewig. [...] Die Sonderstellung zeigt sich auch darin, daß nicht etwa an die differenzierteren Überlegungen des 16. und 17. Jahrhunderts über die Ewigkeit angeknüpft wird, sondern die mittelalterlichen Vorbehalte hervorgeholt werden.« Ebd., S. 361-362. Vgl. dazu: OHLER: Krieg und Friede im Mittelalter. 1997, S. 284-287.

<sup>115</sup> »Über die Aufforderung an die Nachfolger, den Vertrag zu erneuern, wird dann der Wunsch nach ewiger Dauer wieder hereingebracht. Diese wird zumindestens möglich: wenn alle Nachfolger erneuern. [...] ›[E]wig auf Lebenszeit‹ muss so verstanden werden, daß ›ewig‹ dem Wunsch nach ewiger Dauer Ausdruck verleiht, aber sogleich, weil nicht erreichbar, zurückgenommen und durch Befristung ersetzt wird, während die Aufforderung zur Erneuerung durch die Nachfolger beides wieder verbindet.« FISCH: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. 1979. S. 357-358.

<sup>116</sup> Ebd., S. 357.

wenn auf herrschaftspraktischer Seite verschiedenste Diskussionen rund um eine innerweltliche Zukunftsvorsorge und Kontinuitätssicherung geführt werden.

Ralf-Peter Fuchs betont, dass sich Kursachsen für einen ›ewigen‹ Frieden in ›religiöser Pluralität‹ einsetzte und dass dieser nicht mit apokalyptischen Zukunftskonzepten auf protestantischer Seite in Einklang gebracht werden konnte. Außerdem sei durch dieses Verständnis und die Hinwendung zu einer ›religiösen Pluralität‹ in der politischen Praxis das Bild der offenen und modernen Zukunftsvorstellung begründet worden. Eine Zukunft, die der Mensch selber aktiv gestaltet und modelliert.<sup>117</sup> Ich kritisiere, dass es sich hier nicht um ›religiöse Pluralität‹, sondern um *konfessionelle Pluralität* handelt. Religion ist universell, Konfession ist partikular.

Was zeigt dieser Problemaufriss der Forschungskontroversen zum Prager Frieden und rund um die Bedeutung von ›ewig‹? Die Forschungsdiskussion dreht sich immer wieder um das gleiche Problem.<sup>118</sup> Es geht stets um die Frage: Wird ›ewig‹ tatsächlich *explizit* gemeint oder immer nur in einer *implizierten* Art und Weise? Die Diskussion und die Suche nach den tatsächlichen Bedeutungen, die hinter ›Ewigkeit‹ stehen könnten, gleichen dabei einer Suche im Heuhaufen. Denn auch hier meine ich, dass man Ewigkeit und Zeit als eine Differenz betrachten kann, die keinen sich abstoßenden Widerspruch bildet, sondern ein sich gegenseitig konstituierendes Paradoxon ist. Das Paradox von Zeit/Ewigkeit begründet sich auf dem vormodernen ganzheitlichen Kosmos. Es begründet sich auf der Ordnungsvorstellung, dass alles in der Zeit aus einem Großenganzem und seinen Teilen besteht und dass gerade diese paradoxe Verhältnismäßigkeit durch die ›magna commutatio‹ zugunsten des Großenganzens aufgehoben sein wird. Die ewige Idee ist immer mit ihrer zeitlichen Verwirklichung verwoben. Gerade weil in einer Verhandlung Kalkül und Taktik bei der Entscheidungsfindung eine große Rolle spielen, zeigt sich aber, dass eine in der Verhandlung getroffene Entscheidung natürlich nie eine Entscheidung im Modus der Ewigkeit sein kann. Die Entscheidung wird in der Zeit getroffen. Eine Verhandlung vervielfacht zwangsläufig die Widersprüche in der Zeit, anstatt sie aufzuheben. Gerade das reflektieren die Akteure aber mal in implizierter, mal in expliziter Art und

---

<sup>117</sup> FUCHS: Gegen die Apokalypse? In: LANDWEHR (Hg.): Frühe neue Zeiten. 2012. S. 254-256.

<sup>118</sup> Mein Befund spiegelt sich in der Studie: VOGL: Friedensvision und Friedenspraxis in der Frühen Neuzeit 1500-1649. 1996. Gotthard schreibt dazu: »Der wohlmeinende Versuch, die westfälischen Beratungsprotokolle seit 1644 nach Spuren humanistischer Friedensethik zu durchmustern, mündete trotz großen Fleißes, rühmenswerter Gründlichkeit in einen gänzlich negativen Befund.« GOTT-HARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 55. Vgl. dort auch Anm. 132.

Weise. Man will in einen Zustand gelangen, in dem Entscheidungen widerspruchslös werden, und genau hier beginnt die Analyse der Eschatologie im Prager Frieden. Warum erwächst aus der Entscheidungsproblematik religiösherrschaftspraktische Kommunikation?

## **Teil A: Methodischer Überbau: Eschatologie & Entscheidung**

Im Folgenden soll es um eine methodische Herleitung gehen, in der nach einem Zusammenhang zwischen Eschatologie und Entscheidung gesucht werden soll. Das bietet sich deshalb an, weil in einer Friedensverhandlung eine Fülle von Entscheidungen getroffen wird, die immer zwangsläufig neue Widersprüchlichkeiten evozieren. Dadurch entsteht ein ›Wunsch‹ in eine widerspruchslöse Entscheidungssituation zu gelangen. Zunächst soll es darum gehen zu analysieren, wie das Phänomen ›Religion‹, abseits der Bestimmungen institutionalisierter Religionen gefasst werden kann und in welchem Verhältnis ein solches Verständnis mit dem sozialwissenschaftlichen Terminus Kontingenz steht. Abschließend wird auf Grundlage der Systemtheorie Eschatologie als symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium verstanden werden. Außerdem wird darauf aufbauend ein Modell eines ›religiösherrschaftspraktischen Systems‹ gebildet, das sich in den anschließenden Untersuchungen dieser Arbeit einer gründlichen Quellenexegese stellen muss.

### **1. Eschatologie als kommunikativ erlebbares Phänomen?**

Das Lexem ›Eschatologie‹ ist ein Neologismus des 17. Jahrhunderts. Der lutherische Theologe Abraham Calov kreiert das Wort in den Analysen seines Werks ›Systema locorum theologicorum‹ von 1677. Hier bezeichnet Eschatologie den Wunsch nach Überwindung eines korrumpierten Zustandes mit besonderer Rücksichtnahme in Bezug auf die ›letzten Dinge‹.<sup>1</sup> Man könnte in einem koselleckschen Sinne vermuten, dass hier ein Begriff in Reaktion auf etwas sozial Wahrnehmbares gebildet wurde. Ich

---

<sup>1</sup> Vgl. WALLMANN: Zwischen Reformation und Pietismus. 1982. S. 190. Andrew Gow beschreibt, wie die Forschung häufig eschatologisches Gedankengut nicht ernst genug nimmt. Vgl.: GOW: Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? 2008. S. 2.

möchte die folgende Analyse tiefer ansetzen und fragen, warum so etwas wie ›Religion‹ auf Grundlage des Erlebens von Kommunikation entstehen kann und wie aus diesem Erleben wiederum der Wunsch des Überwindens einer spezifischen Widersprüchlichkeit hin zu einem Status der Vollkommenheit erwächst.

### 1.1. Das Phänomen ›Religion‹

Gregor Ahn macht darauf aufmerksam, dass die Charakterisierungsversuche von ›Religion‹ oftmals mit einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung zu ›religio‹ beginnen würden. Das Problematische sei dabei, dass damit eigentlich ein indoeuropäisches, im besonderen Maße lateinisches, Wort, das im Laufe seiner Geschichte viele Bedeutungswechsel erlebte, als Begriff für ein allgemeineres menschliches Phänomen erhalten müsse.<sup>2</sup> Mit Martin Buber verstehe ich deshalb Religion als grundlegendes anthropologisches Phänomen.<sup>3</sup> Es wird heutzutage vermutet, dass sich das Phänomen Religion als existentielle Erfahrung manifestiert, welche die Rolle des Einzelnen im Kontext seiner persönlichen Lebenszeit, die wiederum in einen großen universellen Zusammenhang gestellt wird, erklärbar machen will.<sup>4</sup> Es scheint, dass gerade die existentielle Erfahrung oder Erwartung des Todes ein bedeutender ›Auslöser‹ für Religion ist.

Der Religionssoziologe Hans Joas schreibt: »Wir können durch Schicksalsschläge relativ bedroht werden, durch die Aussicht auf unseren Tod aber absolut.«<sup>5</sup> Auch der Untergangsapologet Oswald Spengler begründet den Urgrund von Religion in dem ›Lebendigen‹ und damit mit der existentiellen Erfahrung des Todes.<sup>6</sup> Ebenso bestimmt

---

<sup>2</sup> AHN; u.a.: Art. Religion. In: TRE Online. <http://bit.ly/1TrkM6A>. (Aufruf: 24.04. 2016).

<sup>3</sup> Er beschrieb dies anhand der Relation von Moral und Religion: BUBER: Das dialogische Prinzip. <sup>5</sup>1984. S. 164: »Religion hat zwar vor der Moral dies voraus, daß sie ein Phänomen und kein Postulat [Hervorh. d. Verf.] ist, und weiter dies, daß sie außer der Entschlossenheit auch die Gelassenheit zu umfassen vermag; die Wirklichkeit der Moral, die Forderung des Fordernden, hat Platz in ihr, aber ihre Wirklichkeit, das unbedingte Sein des Vordernden, hat nicht Platz in der Moral.«

<sup>4</sup> Vgl. zur Debatte: MÜLLER; SCHMIDT: Was ist Religion? 2013. Es geht mir also nicht um historisch gewordene Begriffe von ›Religion‹. Vgl. dazu: SCHLÖGL: Begriffe von Religion am Beginn der europäischen Moderne (1700–1850). 2015. S. 35-52. In einem noch unveröffentlichten Beitrag befasst sich Schlögl aus systemtheoretischer Sicht mit dem Zusammenhang von Körperlichkeit und Religion in der Frühen Neuzeit. Vgl. DERS.: Die Seele und die religiöse persona in der Frühen Neuzeit. (in Vorbereitung).

<sup>5</sup> JOAS: Braucht der Mensch Religion? <sup>2</sup>2004. S. 21. Bezieht sich auf: TILLICH: Der Mut zum Sein. 1965. S. 40.

<sup>6</sup> »Das Blut ist für uns das Sinnbild des Lebendigen. Es kreist ohne Pause durch den Leib von seiner Zeugung bis zum Tode, aus dem mütterlichen Leibe in den des Kindes hinüber, im Wachen und Schlafen, niemals endend. Das Blut der Ahnen fließt durch die Kette der Geschlechter und verbindet sie zu einem großen Zusammenhange des Schicksals, des Taktes und der Zeit. Ursprünglich geschah

Miguel de Unamuno den Tod als ›Wurzel‹ der Religion und macht darüber hinaus deutlich, dass die christliche Todeserwartung als ›Weltuntergang‹ zu betrachten sei.<sup>7</sup> Er geht sogar weiter und sagt, dass sich das Christentum selbst vor allem als Agonie lesen lassen würde. Mit Blick auf Joas und Unamuno lässt sich schlussfolgern, dass es also, immer aus einer individuellen Perspektive heraus, um den Blick auf das Absolute und das Universelle geht. Im besten Sinne würde der Tod die widerspruchsvolle Existenz in der Zeit in eine widerspruchslose Existenz in der Ewigkeit überführen.

Die TRE beschreibt nun, dass in modernen Gesellschaften institutionalisierte ›Religion‹ als ein spezifisches Sinnangebot unter vielen fungiert, das dem grundlegenden transzendentalen Bedürfnis des Menschen Rechnung tragen kann. Das bedeutet, dass dieses transzendente Bedürfnis in modernen Gesellschaften auch durch andere Sphären – wie etwa die Fußball-Fankultur – befriedigt werden kann.<sup>8</sup> Im Prager Frieden scheint dies aber anders zu sein. Institutionalisierte Religion – ich meine damit nicht das grundlegende anthropologische Phänomen – ist der dominante, wenn nicht gar der einzige Faktor, der es erlaubt, die ›Welt‹ in ihren tiefsten Grundordnungen begreifen zu können. Luhmann beschreibt die Funktion von Religion in modernen Gesellschaften folgendermaßen: »Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare.«<sup>9</sup> Ich orientiere mich an dieser Definition, da sich zeigen wird, dass jegliche Kommunikation im Prager Frieden, auch wenn sie

---

das nur durch Teilung und immer neue Teilung der Kreisläufe, bis zuletzt ein eigenes Organ der geschlechtlichen Zeugung erschien, das *einen* Augenblick zum Sinnbild der Dauer machte. Wie nun diese Wesen zeugen und empfangen, wie das Pflanzenhafte in ihnen danach drängt, sich fortzupflanzen, den ewigen Kreislauf über sich selbst hinausdauern zu lassen, wie der *eine* große Pulsschlag durch entfernte Seele hindurch anziehend, treibend, hemmend und auch vernichtend wirkt, das ist jenes tiefste aller Lebensgeheimnisse, das alle religiösen Mysterien und alle großen Dichtungen zu durchdringen versuchen [...]« SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. <sup>17</sup>2006. S. 560-561. Vgl. die Einschätzung von Unamuno: »Y toda la enorme confusión caótica que el pobre Spengler quiere explicar con la música arquitectónica de su *Hundimiento del Occidente* (*Der Untergang des Abendlandes*). Que no es otra cosa que la agonía del cristianismo.« UNAMUNO: La agonía del cristianismo. 1986. S. 83.

<sup>7</sup> »Cerca de la muerte, al fin del mundo, de su mundo, tiemblan ante la esperanza desesperada de la resurrección de la carne.« Ebd., S. 32.

<sup>8</sup> AHN; u.a.: Art. Religion. In: TRE Online. <http://bit.ly/1TrkM6A>. (Aufruf: 24.04. 2016).

<sup>9</sup> LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft. 2000. S. 127. Luhmann steht Hegel nahe, den er in ebd., S. 122, Anm. 9 zitiert. Bei Hegel heißt es, »[...] daß der Mensch den Grund seiner Unselbstständigkeit sucht.« HEGEL: Vorlesung über die Philosophie der Religion I. Bd. 16. 1969. S. 308. Vgl. zur Kritik: POLLACK: Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns. 2001. S. 14. BEYER: Religion, residual problems, and functional differentiation. 1997. S. 219-235. DERS.: Religion as Communication. 2001. S. 46-55. OBERDORFER: »Der liebe Gott sieht alles« – und wir schauen ihm dabei zu. 2001. S. 71-86. STICHWEH: Weltreligion oder Weltreligionen? 2001. S. 118-124. DALLMANN: Immanenz, Transzendenz, Kontingenz: Luhmann und die Theologie. 2000. S. 105-137.

sozusagen auf den ersten Blick als eine reine ›herrschaftliche‹ Kommunikation erscheint, gleichzeitig immer eben diese Funktion bedienen muss.

Da es in Religion wahrscheinlich vor allem um den Tod und damit um Lebenssinn geht, lässt sich sagen, dass es in einem abstrahierteren Sinne um Sinnwahrnehmung an sich geht. Weil sich im christlichen Kontext Zeit und Ewigkeit als eine Art sich gegenseitig ergänzende Differenz vereinigen, lässt sich auch sagen, dass der Mensch vor allem über die Zeitwahrnehmung Sinn erlebt. Es geht damit ganz grundlegend um das Verstehen von Zeit und Ewigkeit.

Es ließe sich auch sagen, dass es im Kontext von Sinnwahrnehmung um ein *in Kommunikation geoffenbartes Realitätsproblem* geht. Das heißt, in der kommunikativen Realität liegen mindestens zwei Ebene, eine fiktionale (etwa: Ewigkeit) und eine empirische (etwa: Zeit), die aber beide real sind. Gerade das zu erklären, scheint nun das Kommunikativ-Religionsspezifische zu sein. Das Fiktionale manifestiert sich dabei in Symbolen und das Empirische in harten Sozialstrukturen.<sup>10</sup>

Wenn ich deshalb in der folgenden Analyse den Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft und die Rolle von Eschatologie im Kontext der Kommunikation rund um den Prager Frieden untersuche, bietet es sich an, das erkenntnistheoretische Verständnis von Realität in Bezug auf Kommunikation offenzulegen.

## 1.2. Doppelte Realität & Kontingenz

»Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.«<sup>11</sup> Zwiefältigkeit ist aber gleichzeitig ein genuines Charaktermerkmal von Kommunikation. Die kommunizierte Realität ist mindestens immer eine doppelte. So schreibt Kenneth Burke:

»Words [...] have [...], empirical reference. But they may be used analogically, to designate a further dimension, the ›supernatural‹. Whether or not there is a realm of the ›supernatural‹, there are words for it. And in this state of linguistics affairs there is a paradox.«<sup>12</sup>

Er sagt, dass Wörter immer zwei Realitätsebenen haben, eine empirische und eine ›übernatürliche‹. Wörter sind per se zwiefältig. Es lässt sich schlussfolgern: Jedem benutzten Wort liegt ein Überschuss an Bedeutungsverweisen zugrunde. Hier wird argumentiert, dass dieser Überschuss an Bedeutungsverweisen vor allem durch soziale

---

<sup>10</sup> Vgl.: SCHLÖGL: Die Wirklichkeit der Symbole. 2004. S. 5-37.

<sup>11</sup> BUBER: Das dialogische Prinzip. <sup>5</sup>1984. S. 7.

<sup>12</sup> BURKE: The Rhetoric of Religion. 1970. S. 7.



Kommunikationszusammenhänge an Komplexität gewinnt. Es geht nicht direkt um die Beziehung des Menschen zu Gott, sondern um die Beziehung des Menschen zu dieser doppelten Realität, die religiöse Kommunikation heraufbeschwört.<sup>13</sup>

»Das hättest du nicht tun dürfen!« Aber wieso nicht, wenn sie es getan hat? Offenbar liegt hier eine Realitätsverdopplung zugrunde, wie man sie auch anderwärts kennt – zum Beispiel im Schema Spiel/Ernst, Zeichen/Bezeichnetes (also Sprache), Immanenz/Transzendenz (Religion), Fiktionalität und Realwelt (Kunst), Durchschnittserwartung/Einzelfälle (Induktionsschluß, Statistik). Es gibt dank solcher Verdopplungen eine reale Welt und eine imaginäre Welt, oder genauer: eine reale Realität und eine ebenfalls reale Imagination. Die Verdopplung dient in all diesen Fällen dazu, die Härte der realen Realität erfahrbar zu machen – [...].<sup>14</sup>

Dem empirisch konkret Gesagten, kann man immer eine weitere Realität unterstellen. Das ganz konkret Gesagte: »Das hättest du nicht tun dürfen!«, ist schließlich gerade darum so konkret, weil man unterstellt, dass man es hätte anders tun können. Dem tatsächlich Gesagten wird eine imaginäre Realität an die Hand gegeben.<sup>15</sup> Je weniger kommunikative Differenzen vorliegen, die es erlauben, die Dopplung der Realität erfahrbar zu machen, desto religiöser ist eine Gesellschaft, weil weniger Weltdeutungsoptionen zur Verfügung stehen.

Gerade die doppelte Realität der Kommunikation führt dazu, wie Kenneth Burke sagt, dass das Bedürfnis nach religiöser Kommunikation der Kommunikation selbst schon inhärent ist. Das ›Übernatürliche‹ ist immer schon gegeben und damit die *Möglichkeit* religiös zu kommunizieren.<sup>16</sup>

Weil Kommunikation immer mindestens zwei Realitätsebenen hat, kann alles, was kommuniziert wird, *so oder so* sein. In der Forschungsdebatte rund um die Frage nach

<sup>13</sup> Ebd., S. VI. »[...] in this book we are to be concerned not directly with religion, but rather with the terminology of religion; not directly with man's relationship to God, but rather with his relationship to the word ›God‹.« Und Derrida fragt: »Ist das Apokalyptische nicht eine transzendente Bedingung eines jeden Diskurses [...]?« DERRIDA: Apokalypse. 1985. S. 72

<sup>14</sup> LUHMANN: Quod omnes tangit. 1993. S. 43-44.

<sup>15</sup> Im Grunde genommen betonte das auch Erasmus von Rotterdam: »Es steht doch nun einmal fest, daß alles im menschlichen Leben seine zwei grundverschiedenen Seiten hat wie die Silene des Alkibiades. Was obenhin als Tod erscheint, entpuppt sich bei näherem Zusehen als Leben und umgekehrt. Mit Wohlgestalt und Unförmigkeit, mit Reichtum und Armut, mit Nichtigkeit und Ruhm, Gelehrtheit und Ungelehrtheit, Stärke und Schwäche, Adel und Namenlosigkeit, Freude und Trauer, Glück und Unglück, Heil und Schaden ist es genauso, kurz, man findet alles unversehens ins Gegenteil verkehrt, wenn man den Silen aufdeckt. [...] Was ist denn das menschliche Leben schon anderes als ein Schauspiel, in dem die einen vor den anderen in Masken auftreten und ihre Rolle spielen, bis der Regisseur sie von den Brettern abrufft [Hervorh. d. Verf.]?« ERASMUS VON ROTTERDAM: Das Lob der Torheit. S. 33-34.

<sup>16</sup> »In this sense, the subject of religious exhortation involves the nature of religion as a rhetoric, as persuasiveness. [...] we are to be concerned not directly with religion, but rather with the terminology of religion: not directly with man's relationship to God, but rather with his relationship to the word ›God‹.« BURKE: The Rhetoric of Religion. 1970. S. VI.

Religion, und welchem Problem sie sich stellt, ist deshalb das Wort ›Kontingenz‹ oftmals der Nukleus der Diskussion. ›Kontingenz‹ wird dabei häufig in einer umgangssprachlichen Art und Weise als ›Zufall‹ verstanden. Der Religionssoziologe Detlef Pollack merkt an: »Plötzlicher Tod eines nahen Verwandten, Zerschlagen einer Ehe oder Verlust des linken Handschuhs sind Ereignisse, die alle gleichermaßen kontingent sind.«<sup>17</sup> Natürlich wäre der *Tod für den Körper* des Gestorbenen *kontingent*. Für die Ehe an sich ist das Zerschlagen ebenfalls kontingent. Alle diese kontingenten Ereignisse sind aber für den *kommunikativen Beobachter* des Ereignisses gerade nicht kontingent. Der kommunikative Beobachter würde alle diese Ereignisse als *Zufall erleben*. Die Ereignisse fallen ihm im umgangssprachlichen Sinne einfach zu und implizieren damit für ihn selbst *Sinnlosigkeit*.

Zufall ist aber keine kommunikative Kontingenz. Kommunikative Kontingenz beschreibt immer die gleichzeitige Vielfalt aller möglichen Entscheidungsoptionen, die gleichzeitig in eine ganz bestimmte Erwartungsstruktur eingelagert sind.<sup>18</sup> Das heißt, kommunikative Kontingenz bedeutet im einfachsten Sinne: Etwas ist so möglich oder auch so möglich, weil sich so oder so *entschieden* werden kann. Wird man sich dessen bewusst, spricht man von Kontingenzbewusstsein.<sup>19</sup>

Kommunikative Kontingenz hängt immer mit dem Problem zusammen, dass man sich *nie für alles gleichzeitig entscheiden* kann. Über den Tod einer Person, den man als ganz zufällig auf sich selbst zugefallen *erfährt*, kann man nicht entscheiden. Nur der Mörder kann entscheiden. Der Mord passiert aus der Sicht des Mörders nicht zufällig. Die Entscheidung des Mörders würde selbst erst kommunikative Kontingenz in die Welt bringen. Bring ich ihn um oder nicht? Benutze ich ein Messer oder einen Knüttel? Tue ich es im Wald oder in seiner Wohnung? usw. Der begangene Mord kann aber von Menschen, die dem Opfer nahestehen, als *zufällig erlebt* werden. Im *Erleben* geht es nicht darum, dass man sich so oder auch so hätte entscheiden können.

---

<sup>17</sup> POLLACK: Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns. 2001. S. 19, Anm. 11.

<sup>18</sup> STÄHELI: Sinnzusammenbrüche. 2000. S. 267.

<sup>19</sup> »[...] Kontingenz heißt Risiko. Jeder komplexe Sachverhalt beruht auf einer Selektion der Relationen zwischen seinen Elementen, die er benutzt, um sich zu konstituieren und zu erhalten. Die Selektion placiert und qualifiziert die Elemente, obwohl für diese andere Relationierungen möglich wären. Dieses ›auch anders möglich sein‹ bezeichnen wir mit dem traditionsreichen Terminus Kontingenz.« LUHMANN: Soziale Systeme. 1984. S. 47. Vgl. ebd., S. 152: »Kontingenz ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes [...] im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen. Er setzt die gegebene Welt voraus, bezeichnet also nicht das Mögliche überhaupt, sondern das, was von der Realität aus gesehen anders möglich ist.«

Hier geht es darum, dass es nunmal so geschehen ist, wie es geschehen ist, und man sich die Frage stellt: Warum musste gerade mir das passieren, ist das nicht *sinnlos*? Sinn wird damit erlebt; und hinter- und erfragbar.

Kontingenz ist kein Zufall. Diese Aussage beinhaltet zwei wichtige Voraussetzungen der folgenden Analyse gleichzeitig:<sup>20</sup>

1. Kontingenz ist kein Zufall, weil Kontingenz an Entscheidungen hängt. Kontingenz beschreibt damit das immanente Verhältnis des Spektrums aller möglichen Entscheidungen. Dieses Spektrum ist jeder Entscheidungssituation gegeben. Zufall ist hingegen das, was dem Menschen in einem Augenblick völlig unerwartet als *Erlebnis* zufällt, sodass man die Frage stellt: Warum musste gerade mir das passieren? Im *Zufall* erlebt man vermeintliche *Sinnlosigkeit*.
2. Kontingenz ist kein Zufall, weil Kontingenz immer sinnvoll ist. Alles macht Sinn oder kann Sinn machen. Auch Unsinn macht Sinn, gerade weil man dem Unsinn unterstellen kann, dass er keinen Sinn macht, ist Unsinn höchst sinnvoll. Die Unterstellung: ›Unsinn ist sinnlos‹, macht schließlich nur Sinn, wenn man der Unterstellung selbst einen Sinn unterstellen kann. Auch Kontingenz ist deshalb schon immer durch Sinn vorhanden. Kontingenz ist sinnvoll. Es ist nämlich höchst sinnvoll, wenn sich der Mörder die Frage stellt: Benutze ich ein Messer oder einen Knüppel? Für die trauernden Menschen werden diese Fragen wiederum als sinnlos *erlebt*. Das erklärt freilich nicht, wo der Sinn ›herkommt‹ oder was Sinn ist. Ich bin auch nicht so vermessen zu behaupten, dass man das erklären könnte. Was ich damit lediglich zeigen will, ist, dass es ein ›objektives‹ Erleben von Sinn geben kann, was den Menschen zu der Frage nach dem Sinn des Sinns drängt.

### 1.3. Die Veränderung der Dinge

In der Frühneuzeitforschung werden Eschatologie und Apokalypse oft in einem Atemzug genannt. Wie etwa folgender ›Bindestrich‹ bei Heinz Schilling zeigt: »In der apo-

---

<sup>20</sup> Der Satz »Kontingenz ist kein Zufall.« spielt mit dem Gegensatz von ›empirischer‹ und ›imaginärer Realität‹.

kalyptisch-eschatologischen Zuspitzung dieses heilgeschichtlichen [sic!] Bewußtseins, die es Ausgang des 16. Jahrhunderts [...] erfuhr [...]«<sup>21</sup> Einerseits ist dies ein legitimes Vorgehen, andererseits bietet es sich aber an, wenn man dem Phänomen, das hinter den geäußerten Begriffen liegt, tiefenscharf begegnen möchte, ein analytisches Paradigma im Wechsel von Quelle und Theorie zu bilden. Welche Bedeutungsfülle lässt sich nun zunächst für Eschatologie in Abgrenzung zu Apokalypse als eine Art epistemologischer Problemhorizont skizzieren? Hier lohnt sich ein Blick auf den Bedeutungsgehalt des Wortes ›Politik‹. Dolf Sternberger beschrieb den Ursprung der Vieldeutigkeit des Wortes ›Politik‹ in seiner bahnbrechenden Studie ›Die drei Wurzeln der Politik‹.<sup>22</sup> Laut dem Politologen speise sich die Komplexität aus drei Quellen:

1. Aus der ›Politologik‹ des Aristoteles, die ›Politik‹ als das öffentliche, als gemeinsame Sache, ja als geordneten Zustand mit einer bürgerlichen Verfassung in Hinblick auf einen ausgeglichenen Zustand versteht.
2. Aus der ›Dämonologik‹ Machiavellis, die ›Politik‹ als eine Art schlaues subjektives Kalkül begreift, zum Zwecke eines vorteilhaften subjektiven Handelns.
3. Aus der ›Eschatologik‹ des Augustinus, in der der Gottesstaat eine Art semantisches Grundmuster liefert, sodass ›Politik‹ immer als ein Prozess gesellschaftlicher Veränderung verstanden wird.<sup>23</sup> Der ersehnte Zustand ist ein Idealbild von Widerspruchs- und Konfliktlosigkeit. Das als ursprünglich böse Denunzierte muss überwunden werden. Sternberger betont dabei, dass diese drei Punkte zeitlose Charaktermerkmale europäischer Politik seien.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> SCHILLING: Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit. 2008. S. 131-132. Vgl. auch: »[...] jene eschatologisch-apokalyptische Endzeitinterpretation [...]« DERS.: Das schwedische Kriegsmanifest vom Juli 1630 und die Frage nach dem Charakter des Dreißigjährigen Krieges. 2005. S. 375.

<sup>22</sup> STERNBERGER: Drei Wurzeln der Politik. Bd 1. & 2. 1978.

<sup>23</sup> Sternberger schlägt die Brücke von Augustinus über den Kommunismus und den Nationalsozialismus bis hin zur RAF. »Es ist gewiß ein hoher Grad von kühler Erkenntnisbereitschaft gefordert, die christliche mit der atheistischen Ausprägung, den Kirchenvater mit dem Revolutionär, überhaupt die Religion mit der Ideologie in ein so enges Verhältnis gesetzt zu sehen. Doch sind die Ähnlichkeiten schlechterdings unverkennbar, sie drängen sich auf. Es ist auch auf dieser Seite eine Wiederkehr in der Verwandlung. Darum verbietet es sich, ein pedantisches Verzeichnis solcher Ähnlichkeiten anzulegen. Besser ist es, durch gelegentliche Vertauschung der alten und der neuen Symbolwörter den eschatologischen Schematismus momentweise kenntlich zu machen, wie er in den beiden sonst so gegensätzlichen geistigen Sphären waltet: Wie Augustins apriorische Sonderung der Guten und Bösen sich in der marxistischen Zwei-Klassen-Lehre verwandelt wiederfindet [...]« Ebd., Bd. 1. S. 412.

<sup>24</sup> Sternberger steht damit in der Nähe des Konzeptes der ›Politischen Religion‹. Dieses Forschungsparadigma wurde von Voegelin angesichts der zwei widerstreitenden ›Politischen Religionen‹ Nationalsozialismus und Kommunismus begründet. Vgl.: VOEGELIN: Die politischen Religionen. 1938.

Ich möchte nicht leugnen, dass alle drei von Dolf Sternberger genannten Charakteristika von ›Politik‹ im Prager Frieden anzutreffen sind. Wie sich aber noch zeigen wird, ist die ›Eschatologik‹ das entscheidende und am stärksten dominierende soziale Strukturmoment der Kommunikation im Prager Frieden. Dolf Sternberger schreibt Eschatologie nun in Bezug auf ›Politik‹ zwei wichtige Charaktereigenschaften zu:

1. Der irdische und rein menschliche Staat wird per se als ein Werk der Gewalt und als ursprünglich böse denunziert.<sup>25</sup>
2. Es geht immer um Feindschaft und Kampf in einem doppelten Sinne. Zum einen gibt es den Kampf der bösen, das heißt der irdischen Mächte untereinander, der in der Zeit stattfindet. Zum anderen handelt es sich um einen beständigen Kampf zwischen Gut und Böse, das heißt zwischen himmlischer und irdischer Gesellschaft. Es ist also ein immerwährender Kampf zwischen Weltstaat und Gottesstaat.<sup>26</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Eschatologie immer auf der apriorischen Sondernung von Gutem und Bösem aufbaut, was Konflikte geradezu heraufbeschwören muss.<sup>27</sup> Blickt man genauer auf die Charakterisierung Sternbergers, stößt man auf ein Moment, das noch grundlegender zu sein scheint als der Antagonismus von Gut und Böse. Es handelt sich um den beständig latenten Widerspruch von Zeit und Ewigkeit.<sup>28</sup> Einfach gesagt: Weil der menschliche Staat in der Zeit existiert, muss dieser von Grund auf schlecht sein, was sich in der Ursünde begründet. Der Gottesstaat ist per se das Gute, da er sich in Ewigkeit befindet und damit in einem Zustand völliger Widerspruchs- und Konfliktlosigkeit steht. Hier korreliert also Zeit mit dem Bösen und Ewigkeit mit dem Guten, beides verschachtelt sich im praktischen Leben der Menschen.<sup>29</sup> Abstrahiert man diese auf Politik und Herrschaft bezogene Charakterisierung

---

<sup>25</sup> STERNBERGER: Drei Wurzeln der Politik. Bd. 1. 1978. S. 312.

<sup>26</sup> Ebd., S. 328.

<sup>27</sup> Gow: Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? 2008. S. 12.

<sup>28</sup> Vgl. Benjamins Kritik an der ›allgemeinen‹ abendländischen Geschichtsauffassung und deren ›Fortschrittsglauben‹: »Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der ›Ausnahmestand‹ in dem wir leben, die Regel ist.« BENJAMIN: Über den Begriff der Geschichte – Abschrift. 2010. S. 74.

<sup>29</sup> Vgl. diese Erklärung zu ›Krieg‹ aus der publizistischen Debatte rund um den Prager Frieden: »Hier auff die Antwort / daß Gott der Herr durch den Frieden verstehe allerley glücklichen Wolstand / unnd will / daß / wann wir solchen zu geniessen haben / uns erinnern / daß es von ihm herkomme. Durch das malum oder Übel verstehet er alles Unglück / welches nicht principaliter von Gott herkompt. Dann von der ersten Erschaffung her wuste der Mensch von nichts böß / noch von keinem Unglück / sondern allein von dem guten / Darumb kompt das Ubel von der Sünd und vom Teuffel / der uns in die Sünd gestürzt. Es wird aber das Ubel / Unglück / Krieg und dergleichen Gott zuge-

Sternbergers, stößt man auf eine deutliche Trennung von Eschatologie und Apokalyptik.

Hans Wißmann betont nun ausdrücklich, dass man diese Art von Bestimmung religionswissenschaftlich abstrahiert vom Christentum fassen sollte. Damit nähert man sich der Bestimmung von Eschatologie als erlebbares Phänomen an. Der Blick auf die ›letzten Dinge‹ – also auf das, was nach dem Ende der Zeit kommen mag – gebe gerade der Gegenwart – und damit der Zeit – eine Ordnung. »So prägt die Eschatologie in jeder einzelnen Religion das Leben aller und damit der Welt, in der diese Religion besteht und sich entfaltet.«<sup>30</sup> Eschatologie müsse dabei unbedingt von Apokalypse getrennt werden:

»Unter Eschatologie werden Glaubensvorstellungen verstanden, die sowohl das Geschick des einzelnen betreffen (Individualeschatologie) als auch das der ganzen Menschheit oder der gesamten Welt (Universaleschatologie). Damit unterscheidet sich der Begriff Eschatologie von dem der Apokalyptik, weil in Apokalypsen das Ende der Welt, auch mit dessen Bezug zur Schöpfung, und der einzelne zwar in diesem universalen Drama seinen Platz zugewiesen bekommt, dies aber doch vor allem als Teil, den er im Ganzen darstellt.«<sup>31</sup>

Der Unterschied ist also der, dass Eschatologie zunächst die grundlegende Paradoxie von Individualität und Universalität im Kontext des erlebten Widerspruchs von Zeit und Ewigkeit fassen möchte. Eschatologie greift durch Zeit und Ewigkeit hindurch. Die Grenze von Zeit und Ewigkeit ist keine räumliche, sondern eine geschichtliche. Die Grenze stellt sich, so Sternberger, als Ereignis dar, als Folge von Ereignissen in deren Mitte das Jüngste Gericht steht.<sup>32</sup> Eschatologie reflektiert damit nicht den Sturz in ein völliges Nichts. Es handelt sich um die ›große Veränderung‹. Augustinisch gesprochen, geht es um die ›magna commutatio‹, die eine völlige Veränderung der Dinge – ›mutatio rerum‹ – nach sich zieht. So schreibt Augustinus: »Mutatione namque rerum, non omni modu interitu transibit hic mundus.«<sup>33</sup> Diese Welt wird sich deshalb nicht

---

geschrieben / wegen der Straff über die Sünde / daß Gott entweder selber Straff er gebraucht zur Geißel oder Ruthen / damit wir unsere Sünde erkennen / davon ablassen / und Gott umb Gnade anrufen. Also hat Gott den David mit Krieg gestrafft / daß das Schwerdt von seinem Hause nicht weichen muste also hat er die Höll und Verdammuß den Gottlosen zur Straffe verordnet / da doch Gott will / daß alle Menschen selig werden / weil sie sich aber nicht sollen bekehren / so will Er seiner Gerechtigkeit nach / daß sie sollen verdampt werden [Hervorh. d. Verf].« ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634. S. 17.

<sup>30</sup> SMEND; u.a.: Art. Eschatologie. In: TRE online. <http://bit.ly/2c3Zs6W>. (Aufruf: 06.09.2016). Diese Charakterisierung könnte man aus religionswissenschaftlicher Perspektive sicherlich als eurozentristisch kritisieren. Für die vorliegende Fallstudie stellt diese Bestimmung aber keine Schwierigkeit dar, da es sich selbstverständlich um ein eurozentristisches Thema handelt.

<sup>31</sup> Ebd., <http://bit.ly/2c3Zs6W>. (Aufruf: 06.09.2016).

<sup>32</sup> STERNBERGER: Drei Wurzeln der Politik. Bd. 1. 1978. S. 322.

<sup>33</sup> AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. XX, 14. In: PERL (Übers.). Bd. 2. 1979. S. 570

durch eine völlige Nichtung, sondern durch eine grundlegende Veränderung der Dinge verwandeln. Eben dieser grundsätzliche Wandel kennzeichnet aber nicht nur den geschichtlichen Lauf der irdischen Staaten, sondern auch gerade jedes individuelle Leben. Mit dem Tod und dem individuellen Jüngsten Gericht findet für den Einzelnen ein eschatologischer Wandlungsprozess statt.

Apokalypsen hingegen beschreiben einen konkreten Zeitpunkt des Untergangs in Bezug zur Schöpfung.<sup>34</sup> Eine Apokalypse ist also eine bestimmte Ausformung eschatologischen Denkens, das man nicht sofort mit Eschatologie gleichsetzen sollte. Gerade eine Religion wie das Christentum ist in diesem Sinne tief eschatologisch geprägt, weil es nämlich immer um das individuelle Leben in Hinblick auf die ›Letzten Dinge‹ geht, was aber nicht automatisch heißen muss, dass dies von dem gläubigen Christen gleichzeitig apokalyptisch interpretiert wird.

Wenn nun der Übergang von Zeit zu Ewigkeit als eine Zustandsveränderung fokussiert wird, hat das natürlich Rückwirkungen auf das Sprechen über die ›Welt‹ und ihre eigene sowie die Wandlung der Dinge und ihrer Strukturen, die sich in ihr befinden.

#### 1.4. Veränderung & ›Lebendigkeit‹ in einer paradoxen Ordnung

Setzt man Eschatologie mit einer grundsätzlichen Reflexion des Wandels von Zeit zu Ewigkeit in Bezug zum individuellen Leben des einzelnen Menschen in Verbindung, lohnt es sich darauf zu achten, in welcher Art und Weise die Zeitgenossen über das ›Lebendige‹ sprechen. Mit dem Tod findet eine Veränderung des zeitlichen Zustandes statt. Idealerweise wechselt man in die Sphäre des ewigen Friedens. Lebendigkeit und Frieden stehen also in Verbindung. Augustinus, der Vater der Eschatologik, schreibt:

»Der Friede des Leibes ist also die geordnete Zusammenstimmung seiner Teile. Der Friede der vernunftlosen Seele ist die geordnete Ruhe seiner Triebe. Der Friede der vernünftigen Seele ist die geordnete Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Handlung. Der Friede zwischen Leib

---

<sup>34</sup> »Im Unterschied zu dem griechischen Wort ἀποκάλυψις, das generell ›Enthüllung, Offenbarung‹ göttlicher Geheimnisse bedeutet, wird der von ihm abgeleitete Begriff Apokalyptik auf die Enthüllung zukünftiger, am Ende einer Weltperiode eintretender Ereignisse eingeschränkt. Er bezieht sich daher in erster Linie auf den Komplex von Vorstellungen, die sich um eine stark ausgeprägte universalgeschichtliche Eschatologie konzentrieren. Jedoch wird der Begriff in der Religionswissenschaft nicht allein auf jene Vorstellungen bezogen, die in einem eindimensionalen, teleologischen Geschichtsbild mit dem Ende dieses Äons verbunden sind, sondern auch auf Ereignisse, die sich in der Sicht zyklischer Weltbilder jeweils am Ende einer weltgeschichtlichen Periode wiederholen.« LANCZKOWSKI; u.a.: Art. Apokalyptik/Apokalypsen. In: TRE Online. <http://bit.ly/1SQY9Fy>. (Auf-ruf: 19.04.2016). Man kann auch sagen: »apokálypsis heißt ›Offenbarung‹, und der Begriff ›Apokalyptik‹ verdankt sich der Übertragung des ersten Wortes der Johannesoffenbarung auf eine Reihe von jüdischen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit [...] ›Apokalyptik‹ heißt darum so viel wie ›Offenbarungsliteratur‹.« WOLTER: Der Gegner als endzeitlicher Widersacher. 1992. S. 26.

und Seele ist das geordnete Leben und Wohlbefinden des Lebewesens. Der Friede des sterblichen Menschen mit Gott ist der durch den Glauben geordnete Gehorsam gegenüber dem ewigen Gesetz. Der Friede unter den Menschen ist die geordnete Eintracht. Der Friede in der Familie ist die geordnete Eintracht der Angehörigen in bezug auf Befehlen und Gehorchen. Der Frieden im Staat ist die geordnete Eintracht der Bürger in bezug auf Befehlen und Gehorchen. Der Frieden des himmlischen Staates ist die bis ins letzte geordnete und völlig eintrachtige Gemeinschaft des Gottgenusses und des gegenseitigen Genusses in Gott. Der Frieden für alle Dinge ist die Ruhe der Ordnung. Ordnung ist die Verteilung der gleichen und ungleichen Dinge, die jedem seinen Platz zuweist. Deshalb entbehren die Unseligen, weil sie in dem Maße, wie sie unselig sind, jedenfalls nicht in Frieden sind, die Ruhe der Ordnung, in der es keine Störung gibt [Hervorh. d. Verf.].<sup>35</sup>

Hier geschieht einigermaßen Erstaunliches. Eine Reihe von parallelen Sätzen beschreibt ›Frieden‹ im Kontext des Körperlichen, also des Lebendigen, bis hin zum Frieden im Gottesstaat. Dolf Sternberger betont, dass diese ›Seins-Analogie‹ wie eine Stufenleiter alles, vom Körper bis zum Gottesstaat, miteinander in Verbindung setze.<sup>36</sup> Die Verbindung besteht dabei in der parallelen Beschreibung der inneren Konstitution oder Struktur von eigentlich unterschiedlichsten Dingen. In Bezug auf die hier beschriebenen so unterschiedlichen Dinge lässt sich jedesmal ein ganz bestimmtes Muster erkennen. Man geht immer von einem *Gesamt-Gegenstand* (Körper, vernunftlose Seele, Staat usw.) aus, der in einen geordneten harmonischen und widerspruchslösen Zustand mit seinen *einzelnen Bestandteilen* gesetzt werden muss. Ist das geschehen, herrscht Frieden. Es geht also grundsätzlich immer um ein Verhältnis eines abstrakten *Großenganzen zu seinen Teilen*. Dieser scheinbare Gegensatz eines Großenganzen und einzelner Teile ist aber nichts, was sich gegenseitig voneinander abstößt. Es ist fundamental, für meine folgende Fallstudie, dass dieser Gegensatz eine Paradoxie darstellt, die sich immer wieder perpetuierend konstituiert. Der Gegensatz das Großganze und Teile stößt sich nicht ab, sondern konstituiert sich gleichzeitig und gegenseitig. Außerdem lässt sich diese grundsätzliche Ordnungsstruktur auf nahezu alles übertragen. Genau hier liegt die von Achim Landwehr beschriebene ›erkenntnistheoretische Hürde‹ verborgen. Angewendet auf das Thema ›Frieden‹ muss das zwangsläufig bedeuten, dass der ersehnte Frieden gleichsam der Zustand ist, in den *alles Seiende*<sup>37</sup> eintritt,

<sup>35</sup> AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. XIX, 13. In: PERL (Übers.). Bd. 2. 1979. S. 473-475. Vgl. Lat. in Ebd., S. 472-474: »Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in ide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pac omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est partium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. Proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, [...]«

<sup>36</sup> STERNBERGER: Drei Wurzeln der Politik. Bd. 1. 1978. S. 340.

<sup>37</sup> Deshalb sprach ich im abstrakten Sinne von der Welt und den ›Dingen‹ in ihr.



nachdem es sein eigentlich paradoxes Ordnungsverhältnis überwunden hat. Was ist nun das ›Lebendige‹ an dieser paradoxen Ordnung?

Bezogen auf den Körper zeigt sich, dass dieser aus einzelnen Teilen zusammengesetzt ist. Das bedeutet, dass der Körper, wenn er sich als eine Einheit, als ein Großes behaupten will, dies nur über eine Teilung seiner selbst tun kann. Einfacher gesagt: Spricht man von ›Körper‹, muss man auch von ›Körperteilen‹ sprechen und *vice versa*. Hans-Georg Gadamer beschrieb diese paradoxe Ordnung als ›Struktur der Lebendigkeit‹: »Die Struktur der Lebendigkeit besteht darin, Urteilung zu sein, d. h. in der Teilung und Gliederung seiner selbst sich doch als Einheit zu behaupten.«<sup>38</sup> Die hier beschriebene Paradoxie bringt Luhmann auf den Punkt:

»Das Problem dieser Tradition war, daß das Ganze doppelt gedacht werden mußte: als Einheit und als Gesamtheit der Teile. Man konnte damit dann zwar sagen, das Ganze *sei* die Gesamtheit der Teile oder *sei mehr* als die bloße Summe der Teile; aber damit war nicht geklärt, wie das Ganze, wenn es nur aus Teilen plus Surplus bestehe, auf der Ebene der Teile als Einheit zur Geltung gebracht werden könne.«<sup>39</sup>

Selbst Haare und Fingernägel als *Körperteile* werden bei Augustinus in diesem Sinne interpretiert. So ist es schließlich ein echtes Problem, was mit den in der Zeit verlorenen Haaren und Nägeln nach der Wandlung von Zeit zu Ewigkeit geschieht. In Kapitel 19. des ›Gottestaates‹ (des XXII. Buches) nimmt sich Augustinus dieser Frage an. Alle körperlichen Gebrechen und auch das Verlieren von *Körperteilen* im abstraktesten Sinne, die ein Körper in der Zeit erleiden kann, werden in der Ewigkeit in einen vollkommenen, perfekten und widerspruchlosen Zustand überführt. Dies wiederum müsste bedeuten, dass die Unterscheidung von Körper und *Körperteilen* im Zustand des ewigen Friedens aufgehoben ist und gewissermaßen keine Rolle mehr spielen sollte.

»Was soll ich gar erwidern, wenn man mir mit den Haaren und Nägeln kommt? Wenn man erst einmal begriffen hat, daß vom Leibe in der Weise nichts verlorengehen wird, was eine Beeinträchtigung der Leibesschönheit als Verlust nach sich zieht, dann wird man auch begreifen, daß alles, was sich am Leibe entstellend ausgebreitet hat, zur Gesamtmasse hinzutreten haben wird und nicht an jener Stelle, wo es die Gestalt des betreffenden Gliedes entstellte hatte. Wenn, um ein Gleichnis zu gebrauchen, aus Lehm ein Gefäß verfertigt wird, das als Ganzes wieder in denselben Lehm zurückverarbeitet wird, um von neuem aus der ganzen Masse gemacht zu werden, ist es nicht notwendig, daß der Teil des Lehms, der im Henkel war, wieder den Henkel bildet, oder was den Boden gebildet hatte, wieder zum Boden wird. Da bei der Neubildung alles verwendet, also der ganze Lehm für das neue Gefäß verbraucht wird und kein Teil davon verlorengeht, wird alles erhalten bleiben. Die Haare und Nägel, die so und sooftmal geschnitten wurden, werden also nicht an ihre Stellen zurückkehren, weil sie dort nur verunstalten würden; trotzdem werden

<sup>38</sup> GADAMER: Wahrheit und Methode. 72010. S. 255, [236/237].

<sup>39</sup> LUHMANN: Soziale Systeme. 1984. S. 20.

sie keinem Auferstehenden verlorengehen, weil sie auf Grund der Wandelbarkeit alles Stofflichen in dasselbe Fleisch übergehen werden, um irgendeinen Platz im Leibe einzunehmen, wo sie sich in das Ebenmaß der Teile fügen werden [Hervorh. d. Verf.].<sup>40</sup>

Schon Johan Huizinga schreibt in diesem Sinne in ›Herbst des Mittelalters‹, dass sich *alles* als Traktat über die ›Letzten Dinge‹ lesen lasse.<sup>41</sup> Eben dies führt uns Augustinus in beiden hier vorgestellten Zitaten vor. Jene Art des Kommunizierens findet sich aber auch im Kontext des Prager Friedens und sie spiegelt sich tatsächlich ebenso in zeitlich erlebten Dingen wider. Simplicissimus schildert die Schrecken der Schlacht bei Wittstock, die ungefähr ein Jahr nach dem Prager Frieden stattfindet. In der Schlacht wurden Kaiser und Kursachsen von Schweden und anderen Protestanten geschlagen. Das Machtvakuum, das sich nach der Schlacht von Nördlingen, die während der Prager Friedensverhandlungen stattfand, zugunsten der Kaiserlichen gedreht hatte und entscheidend die Verhandlungsführung beeinflusste, löst sich nun in Luft auf.

»Die Erde, deren Gewohnheit ist, die Toten zu bedecken, war damals an selbigem Ort selbst mit Toten überstreut, welche auf unterschiedliche Manier gezeichnet waren, Köpfe lagen dort, welche ihre natürlichen Herren verloren hatten, und hingegen Leiber, die ihrer Köpfe mangelten; etliche hatten grausam- und jämmerlicher Weis das Eingeweid heraus, und andern war der Kopf zerschmettert und das Hirn zerspritzt; da sah man, wie die entseelten Leiber ihres eigenen Geblüts beraubt und hingegen die lebendigen mit fremdem Blut beflösset waren, da lagen abgeschossene Arme, an welchen sich die Finger noch regten, gleichsam als ob sie wieder mit in das Gedräng wollten, hingegen rissen Kerles aus, die noch keinen Tropfen Blut vergossen hatten, dort lagen abgelöste Schenkel, welche ob sie wohl der Bürde ihres Körpers entladen, dennoch viel schwerer worden waren als sie zuvor gewesen; da sah man zerstückelte Soldaten um Beförderung ihres Tods, hingegen andere um Quartier und Verschonung ihres Lebens bitten. Summa Summarum, da war nichts anders als ein elender jämmerlicher Anblick!«<sup>42</sup>

Es zeigt sich, dass die Beschreibung des Gemetzels große Ähnlichkeit zu der ›Seins-Analogie‹ von Augustinus aufweist. Die Teilung von Körper und Glieder wird anhand eines zeitlichen Ereignisses, nämlich einer Schlacht, beschrieben. Dass die physische Zerteilung eines lebendigen Körpers zum Tod führt, ist nicht erklärungsbedürftig. Theologisch erklärungsbedürftig wird es aber, wenn man fragt, warum und wie die in der Schlacht zerteilten Körper in der Ewigkeit wieder in ein vollkommenes Verhältnis zu

<sup>40</sup> AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. XXII, 19. In: PERL (Übers.). Bd. 2. 1979. S. 815. Vgl. Lat. in Ebd., S. 814: »Quid iam respondeam de capillis atque unguibus? Semel quippe intellecto ita nihil peritum esse de corpore, ut deforme nihil sit in corpore, simul intellegitur ea, quae deo mem factuira fuerant enormitatem, massae ipsi accessura esse, non locis in quibus membrorum forma turpetur. Velut si de limo vas fieret, non esset necesse ut illa pars limi, quae in ansa fuerat, ad ansam rediret, aut quae fundum fecerat, ipsa rursus faceret fundum, dum tamen totum reverteretur in totum, id est, totus ille limus in totum vas nulla sui perdita parte remearet. Quapropter si capilli totiens tonsi unguesve delecti as sua loca deformiter redeunt, non redibunt; nec tamen cuique resurgenti peribunt, quia in eandem carnem, ut quemcumque ibi locum corporis teneant, servata partium congruentia materiae mutabilitate vertentur.«

<sup>41</sup> HUIZINGA: Herbst des Mittelalters. <sup>11</sup>1975. S. 309.

<sup>42</sup> HANS JAKOB CHRISTOFFEL VON GRIMMELSHAUSEN: Der abenteuerliche Simplicissimus. 1981. S. 185. Die Schlacht bei Wittstock fand am 4. Oktober 1636 (nach julianischem Kalender 24. September 1636) statt. Darstellungen dieser Art folgen natürlich schon bekannten Mustern und Motiven.

ihren ursprünglichen Körper-*teilen* gebracht werden. Die theologische Problematik interessiert hier weniger. Was viel interessanter erscheint, ist, dass auch das Reich an sich im Prager Frieden, wie in der ganzen Vormoderne überhaupt mit dem Verhältnis zwischen Körper und Gliedern beschrieben werden kann. Erfolgt eine Zertrennung von Körper und Gliedern, droht der Verfall und Tod. In diesem Sinne wird in einer kaiserlichen Denkschrift vor dem Untergang gewarnt.

»Zum anderen, so halten die politici dafür, daß in so grossen imperien, wie daß Heilige Römische Reich ist, wann es zu innerlichen kriegien gelangen thuett, daß man allezeit dahin sehen soll, damit nach erhaltener victorien der gegenthail nit zur desperation gebracht werde, dann sonst allerhandt gefährliche adhaerentien gesuecht und nit allein zertrennungen und dismembrationes, sondern auch entliche und völlige undtergang und auftilgung solcher reiche zu erfolgen pflegen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>43</sup>

Es wird deutlich, dass nicht etwa die Theologen, sondern die »politici« vor der »dis-membration« und »undtergang« warnen. Selbstverständlich ist das Reich kein lebendiger biologischer Körper, aber die Korrelation ist offensichtlich. Auch das Reich kann in einem semantischen Sinne mit der ›Struktur der Lebendigkeit‹ beschrieben werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Zergliederung der Dinge im Bereich des Zeitlichen, wie auch immer sie konkret aussehen mögen, das normalste Vorkommnis ist, das man sich im Kontext eines christlichen Weltbildes vorstellen kann. Wird das ›Großganze‹ mit einem ›Körper‹ gleichgesetzt, können eben allen Dingen, die der Struktur das Großganze/Teil unterliegen potentiell ›Lebendigkeit‹ unterstellt werden. Aber genau in diesem Punkt verbirgt sich die Eschatologie. Der Wechsel eines Dinges von Zeit zu Ewigkeit hat nämlich im eschatologischen Heilsverständnis den Zweck, die zeitliche Zergliederung der Dinge in der Ewigkeit aufzuheben. Es geht also um die Schau eines künftigen Zustands jeglicher Widerspruchslosigkeit, aus dem wiederum alles ursprünglich abstammt.

### **1.5. Konsequenz: Die individuell/universelle und kollektive Dimension**

Ich habe nun beschrieben, dass im Erleben von Widersprüchlichkeit der Wunsch oder der Drang verborgen liegt, genau diese Widersprüchlichkeit zu überwinden, um letztendlich in eine widerspruchslose Sphäre hinüberwechseln zu können.

<sup>43</sup> 107. Kaiserliche Denkschrift. ad 1635 Januar 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 165.

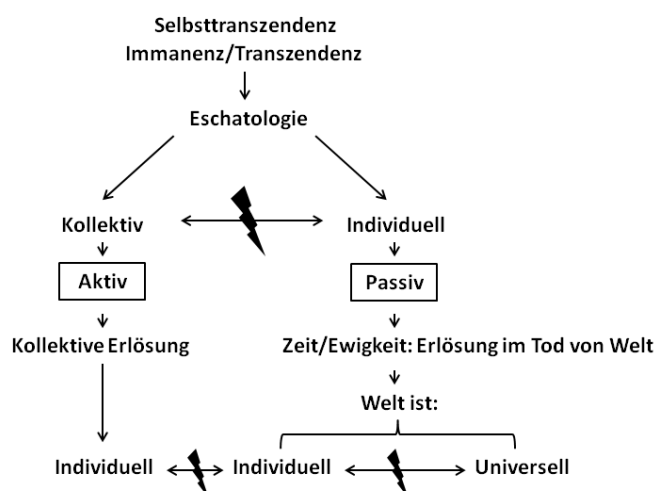


Abbildung 1: Dimensionen der Selbsttranszendenz

Nun möchte ich ein Modell zeichnen, das die Korrelationen zwischen einer individuell/universellen und einer kollektiven Dimension nachzeichnet. Der Mensch erfährt sich zunächst in einer Selbsttranszendenz. Das heißt, dass er in seiner unvollkommenen und widerspruchsvollen Immanenz den Blick auf den Akt des Transzendierens richtet, um die Immanenz letztendlich zu überwinden.

Mein Argument ist nun, dass eben dieser Blick auf den Akt des Transzendierens in Entscheidungssituationen erlebbar wird. Anders beschrieben: Das Erleben der Entscheidungssituation führt zum Blick auf den Akt des Transzendierens. In jeglicher Entscheidungssituation muss eine Selektion unterschiedlicher Entscheidungsmöglichkeiten vorgenommen werden, bis schließlich genau eine Entscheidungsoption ausgewählt wird. Alle Entscheidungsmöglichkeiten zueinander in Relation gebracht, evozieren Widersprüche.

Das führt dazu, dass aus diesem Erleben der Wunsch entspringen kann eine Entscheidung ohne Widersprüche zu fällen. Das heißt, dass man aus einer Sphäre der Widersprüchlichkeit in eine Sphäre übertritt, in der diese zugunsten einer Vollkommenheit aufgehoben ist.

In welcher Art und Weise nun wiederum dieses Grenzüberschreiten in einem semantischen Sinne verstanden wird, hängt einerseits von einer kollektiven und andererseits von einer individuell/universellen Dimension ab. Dolf Sternberger bringt den Unterschied beider Dimensionen auf den Punkt, wenn er schreibt:

»Dort [...], wo Glauben und Handeln zusammenfällt, wo der Mensch oder die geschichtliche Menschheit die Große Veränderung in die eigenen Hände nimmt, da schweigt der Zweifel. Die atheistische, die Eschatologie ohne Gott kennt das Gefühl und Bewußtsein der Heilsunsicherheit nicht, ihr ist daher in ethischer Hinsicht eine ungedämpfte Hoffart eigentümlich. Auch eine solche eschatologische ›Bürgerschaft‹ [...] mag geduldig in der Erwartung leben, sie mag sich in

fremder und feindlicher Welt fühlen, sie mag der ›Geschichte‹ eine Art von Führungsmacht, ja Vorausbestimmung zuschreiben, am Ende kann doch nur sie selbst das wesentliche Handeln leisten – oder zu leisten versäumen. Es kommt hinzu, daß es in solcher ›säkularen‹ Eschatologie vollends und ausschließlich um die kollektive ›Erlösung‹ geht, daß die Aussichten des einzelnen keine irgend relevante Rolle spielen. Der Grund liegt nahe: hier stehen die Toten nicht mehr auf. Vertag sich die Große Veränderung, so können die jeweils Lebenden nur für ihre Nachkommen, für künftige Generationen, nicht für sich selber hoffen.«<sup>44</sup>

Moderne kollektive Eschatologien wie der Kommunismus oder auch der Nationalsozialismus konzentrieren sich, laut Sternberger, auf die ›große gesellschaftliche Veränderung‹. Der Mensch nimmt die Veränderung selbst in die Hand. Zeit wird aktiv gestaltet. Ein aktives Gestalten fällt nun aber auch etwa den Konfessionen zu. Sie müssen aktiv handeln, um einen konfessionsgerechten Friedensschluss zu erwirken. Dieses aktive Handeln begründet sich damit in Phänomenen, die zunächst auf das Kollektiv ›Konfession‹ aufbauen. Das Gefühl einer permanenten individuellen Parusieverzögerung, so Sternberger, wäre dem rein Atheistisch-Kollektiven fremd.

Dem Kollektiven steht immer das Individuelle gegenüber. Aus der Individualität heraus, aus dem Blick des Subjekts, ergibt sich aber auch ein spezifisches Weltbild und Welt ist per se ein universaler Begriff, weshalb das Individuelle in diesem Sinne auch mit dem Universellen korreliert. Die Heilungsgewissheit, die das wesentliche Handeln *dem anderen überläßt oder überträgt*, so Sternberger, sei ein Charaktermerkmal des Individuellen und Subjektiven.<sup>45</sup> Das Individuum ist in eine Welt gestellt, ohne dass es vorher gefragt werden konnte, ob es das überhaupt wollte. Deshalb lässt sich sagen, dass im Individuellen etwas passiv erlebt wird. Man ist in die Welt und damit in die Zeit gestellt.

Weil die Zeit nun aber wiederum unvollkommene Ewigkeit ist und sich das Unvollkommene zum Vollkommenen wandelt, ist die Erlösung von der Zeit der Eintritt in die Ewigkeit. Das Lebendige stirbt. Das Weltbild, so wie sie sich in der jeweiligen Entscheidungssituation und der damit verbundenen Selbstranzendenz darstellt, steht damit selbst im Spannungsfeld einer individuell/universellen und einer kollektiven Dimension, die natürlich selbst wiederum Auswirkungen auf das Individuelle hat, weil eine kollektive Erlösung schließlich auch immer eine individuelle Erlösung darstellt.

Am Ende dieser Theoretisierung steht man selbstverständlich vor mehr Widersprüchen, als am Anfang vermutet. Das Ziel meiner Theoretisierung war auch nicht, Wi-

---

<sup>44</sup> STERNBERGER: Drei Wurzeln der Politik. Bd. 1. 1978. S. 380.

<sup>45</sup> Ebd., S. 379.

dersprüche zu eliminieren und zu simplifizieren, sondern, zu zeigen, wie Widersprüche an Komplexität gewinnen. Damit lässt sich schlussfolgern, je stärker das Erleben anwachsender Widersprüche wird, desto stärker wird der Wunsch, die Widersprüchlichkeit hin zum Vollkommenen zu überwinden.

## 2. Eschatologie in sozialer Komplexität

Es hat sich gezeigt, dass Eschatologie auf einer ungeheuren Komplexität an Bedeutungen und sozialstrukturellen Voraussetzungen aufbaut. Es gibt keine Eindeutigkeit. Gerade die Systemtheorie liefert aber die Werkzeuge, diese Uneindeutigkeit zu dekonstruieren. Deshalb geht es nun vor allem um eine kommunikationstheoretische Einordnung und in welcher Art und Weise Eschatologie als symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium verstanden werden könnte. Im Anschluss an dieses Kapitel wird anhand aller hier in Teil A angeführten Überlegungen das analytische Paradigma des *religiösherrschaftspraktischen Systems* entwickelt.

### 2.1. Was ist System & was ist Umwelt?

»In etwas anderer, auf Wittgenstein zurückgehender Formulierung, kann man auch sagen: Ein System kann nur sehen, was es sehen kann. Es kann nicht sehen, was es nicht sehen kann. Es kann auch nicht sehen, daß es nicht sehen kann, was es nicht sehen kann. Das verbirgt sich für das System *hinter* dem Horizont, der für das System kein *dahinter* hat.«<sup>46</sup>

Vereinfacht lässt sich das Zitierte schnell zusammenfassen: Die Grenzen der eigenen Perspektive lassen sich nie überschreiten. Perspektiven lassen sich nie eins zu eins aufeinander abbilden. Diese verschiedenen Perspektiven begründen sich in unterschiedlichen Systemen. Die Systeme selbst liegen auf unterschiedlichen Ebenen, die das Soziale einteilen.<sup>47</sup>

Es handelt sich dabei um Interaktion, Organisation und Gesellschaft. Die Ebene der Interaktion ermöglicht Systeme, die dadurch bestimmt sind, dass sie durch die strukturelle Differenz Anwesenheit/Abwesenheit begrenzt sind. Die Ebene der Organisation ermöglicht Systeme, die Mitgliedschaft an ganz bestimmte Bedingungen knüpfen. Die Ebene der Gesellschaft hingegen ist weder durch Anwesenheit/Abwesenheit, noch

---

<sup>46</sup> LUHMANN: Ökologische Kommunikation. <sup>3</sup>1990. S. 52.

<sup>47</sup> Vgl. zur Kritik des Unterschieds von ›Systemebene‹ und ›Systemtypen‹: KÜHL: Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen. 2014. S. 68, Anm. 7. Und: DERS.: Plädoyer für eine dritte Differenzierungsform. Working Paper 4 / 2011.

durch Mitgliedschaft vollständig verständlich. Wirken die Ebenen Interaktion und Organisation exkludierend, wirkt die Ebene der Gesellschaft inkludierend. Luhmann ging davon aus, dass die Abstände dieser Ebenen zueinander evolutionär bedingt seien. Er schrieb dazu:

»In den einfachsten archaischen Gesellschaftsformationen sind Interaktion, Organisation und Gesellschaft nahezu identisch. Die Stammesgesellschaft besteht aus dem Umkreis absehbarer, für den einzelnen zugänglicher Interaktionen. Sie stößt wie eine Organisation Personen, die sich nicht fügen, aus und nimmt, vor allem durch Heirat, Personen auf. Interaktion, Organisation und Gesellschaft sind strukturell ineinander verschränkt und limitieren sich wechselseitig. Entsprechend unscharf sind, wie Ethnologen häufig beobachtet haben, die Grenzen und die Selbst-Identifikationen dieser Gesellschaften.«<sup>48</sup>

Ich setze voraus, dass die Frühe Neuzeit keine Stammesgesellschaft ist.<sup>49</sup> Ich setze außerdem voraus, dass alle drei Ebenen im Kontext des Prager Friedens voneinander unterschieden werden können. Je mehr Systeme entstehen, desto mehr Beobachter – also Perspektiven – gibt es. Die Beobachter beobachten sich gegenseitig und wissen, dass sie beobachtet werden. Katholiken wissen, dass sie von Protestanten beobachtet werden. Aber auch die Friedensverhandlung wird von den Katholiken, Protestanten usw. beobachtet. Dieses Phänomen nennt sich Beobachtung zweiter Ordnung. Die Konfessionen können sich dadurch gegenseitig die Inszenierung von Religion unterstellen, ohne dass sie sehen können, dass sie selbst ihre ›Religion‹ inszenieren müssen.

Die Grenzen der Welt sind deshalb die Grenzen der Systeme. Analysiert man nun etwa das Weltende in den Quellen, muss man fragen, aus welcher Systemperspektive gerade kommuniziert wird, um zu sehen, um welche Weltgrenzen es eigentlich tatsächlich geht.

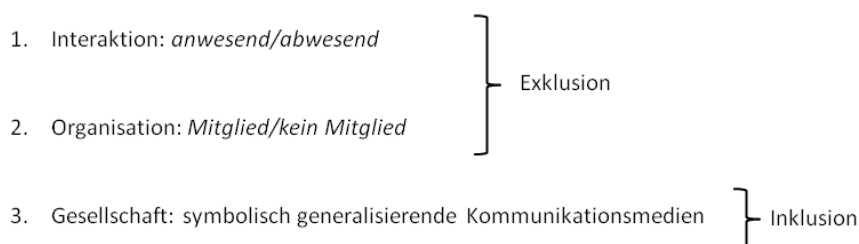


Abbildung 2: Das Soziale

<sup>48</sup> LUHMANN: Interaktion, Organisation Gesellschaft. 1975. S. 13.

<sup>49</sup> Und das ist nicht selbstverständlich. Schlögl beschreibt die frühneuzeitliche Gesellschaft als eine Gesellschaft der Anwesenden. Vgl. SCHLÖGL: Anwesende und Abwesende. 2014. Mit einem Blick in das Frühwerk Luhmanns kann man aber allein schon sagen: »Historischer Anlaß für die Entwicklung besonders symbolischer Kommunikationsmedien scheint die Erfindung und Verbreitung der Schrift gewesen zu sein, die das Kommunikationspotential der Gesellschaft über die Interaktion unter Anwesenden hinaus immens erweitert und es damit der Kontrolle durch konkrete Interaktionssysteme entzogen hatte [Hervorh. d. Verf.]« LUHMANN: Macht. 1975. S. 6.

Für die Frage nach den Bedingungen der Planbarkeit und des Kalküls im Prager Frieden sind vor allem die Ebene der Organisation und die Ebene der Gesellschaft wichtig.

In Konfessionen muss der universelle Anspruch des Christentums gewertet werden. Der universelle Gott, das *summum ens qua summum bonum*, kann nur als Wert behauptet werden. Diese Allgemeinheit Gottes lässt sich aber deshalb nicht verallgemeinern, weil nicht jeder dieser Verallgemeinerung, die aus einer bestimmten Systemperspektive vorgenommen wird, zustimmen würde. Das heißt, der Perspektive auf die Welt sind durch die kollektiven Mythen der Konfessionen Grenzen gesetzt. Die Konfession begründet sich damit auf der Ebene der Organisation. Alles, was sich außerhalb der Grenze einer spezifischen Konfession befindet, ist die Umwelt.

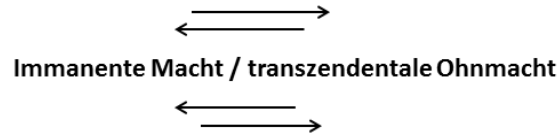
Auch die Friedensverhandlung, fußt auf der Ebene der Organisation. Die Verhandlungspartner sind in ganz unterschiedlichen Abstufungen und Bestimmungen Mitglieder der Friedensverhandlung. Dadurch entsteht Zeitdruck, weil die Verhandlung die Aufgabe hat, das Allgemeine mit einer verallgemeinerten Normierung festzusetzen. Das abstrakte Ziel ›Frieden‹ des Friedensvertrages hat natürlich Rückwirkungen auf die Mitglieder in der Verhandlung selbst. Die Grenzen der Verhandlung sind damit auch die Grenzen der Mitgliedschaft der Verhandlungsteilnehmer. Alles Ausgeschlossene ist die Umwelt.

Die Ebene der Gesellschaft hat nun das besondere Merkmal, dass hier keine Exklusion stattfinden kann. Die hier liegenden *symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien* erlauben eine Inklusion. Sie machen Erwartungshaltungen erwartbar. Das heißt: Der Fürst macht sich genauso wie ein Pamphletautor Sorgen um das Gewissen – um das Seelenheil. Diese Sorge ist nicht auf ein bestimmtes System beschränkt, etwa in dem Sinne, dass nur der Adel Anspruch auf Gewissensbisse hätte. Alle, das heißt, die Gesellschaft, haben ›Anspruch‹ auf Gewissensbisse. *Gesellschaft ist damit die Gesamtheit der füreinander erreichbaren Kommunikationen.*



## 2.2. Eschatologie als symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium?

Wie lässt sich die formale kommunikationstechnische Paradoxie des symbolisch generalisierenden Kommunikationsmediums ›Eschatologie‹ beschreiben?<sup>50</sup>



Das Überwinden aus der christlichen Perspektive: Ich *weiß*, wie es *sein* wird, weil nach der Zeit die Ewigkeit kommen wird.

Abbildung 3: Die Paradoxie des Mediums Eschatologie

Die Paradoxie des Mediums Eschatologie. Ganz gleich über welche Seite gerade gesprochen (aktualisiert) wird, immer verweisen beide aufeinander. Das Überwinden dieser sich gegenseitig konstituierenden Differenz impliziert ein ›Sein‹ der Dinge. Es geht darum, dass die erlebte Unvollkommenheit der Dinge in Vollkommenheit überführt wird. Es handelt sich also um eine ontologische Weltinterpretation, die eine symbolisch generalisierende gesellschaftliche Erwartungshaltung ermöglicht.

Das Erleben von *gesellschaftlicher* Macht und die damit verbundenen Erwartungen werden von dem Bedürfnis eines Überfindens des immanent Erfahrenen getragen. Die ›Macht‹, die man im ›Hier und Jetzt‹ – in der Immanenz – *erfährt*, muss sich an der *Erfahrung* der transzendentalen Ohnmacht messen. Auch die transzendente Ohnmacht ist damit nicht nur Teil der *Erwartung*, sondern auch Teil der *Erfahrung*. Etwa wenn man eine Schlacht gewinnt, diese als Gottesurteil feiert und später eine andere Schlacht verliert und der Ausgang derselbigen nun vom Gegner als Gottesurteil gefeiert wird.

<sup>50</sup> Ich orientiere mich bei der Definition des Begriffs ›symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium‹ an folgender Ausführung Luhmanns: »Symbolische Generalisierungen ermöglichen es, den Vorgang der Übertragung reduzierter Komplexität zum Teil *von der Ebene expliziter Kommunikation auf die Ebene des komplementären Erwartens zu überführen* und damit den zeitraubenden, schwerfälligen, durch Sprache grobfühligen Kommunikationsprozeß zu entlasten. Die Antizipation des Machtunterworfenen läuft dann *doppelschichtig*: Sie bezieht sich nicht nur auf die Reaktion des Machthabers im Falle der Nichtbefolgung seiner Wünsche, also auf die Vermeidungsalternativen, sondern auch auf die Wünsche selbst. Der Machthaber braucht gar nicht erst zu befahlen, auch seine unbefohlenen Befehle werden schon befolgt. Sogar die Initiative zum Befehl kann auf den Unterworfenen verlagert werden; er fragt nach, wenn ihm unklar ist, was befohlen werden würde. Explizite Kommunikation wird auf eine unvermeidbare Residualfunktion beschränkt. In gewissem Umfang geht mit dieser Form der Machtsteigerung Macht auf den Machtunterworfenen über: Er entscheidet, wann er den Machthaber einschaltet, und gewinnt damit nicht nur Einfluß, sondern auch Macht, nämlich die Vermeidungsalternativen, den Machthaber gar nicht mehr oder ihn immerzu zum Befehlen zu stimulieren.« Ebd. S. 36.

Das heißt, dass beide Seiten der Differenz erfahren werden können. Die Erfahrung kann allerdings nie beide Seiten der Differenz gleichzeitig aktualisieren. In der Erfahrung steht die Möglichkeit der anderen Seite der Differenz vielmehr immer latent als Inaktualität bereit.

Hier wird nun deutlich, warum es sich lohnen kann, mit der Systemtheorie die Eschatologie als symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium zu beschreiben. Einerseits kann mit diesem theoretischen Begriff Eschatologie als erlebbares Phänomen, beschrieben werden.<sup>51</sup> Andererseits zeigt sich auch, dass durch die Differenz der Eschatologie eine selbsterzeugte Unsicherheit produziert wird. Die spezifischen Alternativen sind immer *sichtbar*, aber nicht immer *realisierbar*. Es kann sich nie für alles gleichzeitig entschieden werden. Auf beiden Seiten der Kommunikationspartner, die das spezifische Medium Eschatologie nutzen, werden also alternative Möglichkeiten *potentiell vorausgesetzt*.

Die Sorge vor den ›letzten Dingen‹ kann somit schon alleine aus dieser kommunikativen Logik heraus niemals zu einer ›Lähmung‹ führen, weil die Sorge vor dem Untergang stets kommunikative Unsicherheit produziert, auf deren Grundlage immer wieder neue Entscheidungen getroffen werden müssen. Diese Analyse ist keine Selbstverständlichkeit, wie man mit Blick auf die geschichtswissenschaftliche Forschungsdiskussion sehen kann. Dort wird nämlich diskutiert, wie man immer wieder neu kalkulieren konnte, obwohl doch scheinbar alles prädestiniert war.<sup>52</sup>

Gerade wenn es nun um das Überwinden eines korrumpierten Zustandes geht, bezieht sich das Überwinden selbst nicht nur auf eine ›Richtung‹. Eschatologie hat direkte Rückwirkung auf die Immanenz. Mit Eschatologie geht es um ein gesellschaftliches Erleben, das kommunizierbar ist, dass also von anderen als Kommunikationsangebot angenommen werden kann. Es geht damit um ein Erleben, das eine gesellschaftliche Erwartung impliziert. Erleben *und* Erwartung generieren somit eine generelle Symbolisierung, die noch lange kein Verhalten selbst festlegt.

---

<sup>51</sup> Das bedeutet, dass somit keine zeitgenössische, eschatologische Theorien interpretiert werden sollen, sondern ein spezifisches Erleben, was schon an sich ›eschatologisch‹ genannt werden kann.

<sup>52</sup> Vgl. als immer noch aktuelles Abbild dieser Diskussion: TSCHOPP: Heilsgeschichtliche Deutungsmuster in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges. 1991. S. 225-227. Und die Bemerkungen zur Diskussion bei: DUCHHARDT; u.a. (Hgg.): Kalkül – Transfer – Symbol. Europäische Friedensverträge der Vormoderne. 11.02.2006. (Veröffentlichungen des IEG, Beiheft online 1). URN: urn:nbn:de:0159-2008031300.

Im Prager Frieden befindet sich Eschatologie aus diesen Gründen weder auf der exkludierenden Ebene der Interaktion noch auf der exkludierenden Ebene der Organisation. Das Medium Eschatologie ermöglicht Inklusion. Allein deshalb ist es denkbar, dass in der Publizistik und der starken Polemik zum Prager Frieden den Entscheidern vorgehalten werden kann, dass sie doch im Sinne des Gewissens zu entscheiden hätten. Der Fürst muss natürlich mit diesem Erwartungsdruck leben, wobei allein der Erwartungsdruck sein konkretes Verhalten natürlich nicht bestimmen kann.

Das *Verstehen* der Erwartung begründet sich auf einer *gesellschaftlich* verständlichen Unterstellung von Ontologie. Die Ontologie bildet gewissermaßen den semantisch fassbaren Abschluss einer ganzen Reihe an Analogien, die sich folgendermaßen darstellen lassen:

1. Immanente Macht: Teile/Glieder, Unvollkommenheit, Zeit, Verallgemeinerung → Konsequenz: All dies ist tatsächlich konkret *bestimmbar*.
2. Transzendente Ohnmacht: das Großganze/Körper, Vollkommenheit, Ewigkeit, Allgemeinheit → Konsequenz: All dies wird dem tatsächlich und konkret Bestimmbaren als transzendentaler Grund unterstellt und beschreibt damit das im eigentlichen Sinne *Unbestimmbare*.

Es wird versucht, in der Unvollkommenheit der Zeit Vollkommenheit zu leben. Der Platz im Sozialen wird per se als minderwertiger Seinsstatus erfahren. Vollkommenheit gibt es aber nur in der Ewigkeit, aus der man ursprünglich gekommen ist. Die konkrete Rückreise von Zeit zu Ewigkeit kann natürlich in unterschiedlichster Form in der Immanenz gelebt werden. Grundvoraussetzung ist aber immer eine Präfiguration der Zukunft. Das bedeutet, dass die Komplexität der Kontingenz dadurch entschärft wird, dass man unterschiedlichste Dinge durch das Auffinden ihrer innersten, letztbedeutenden, ewigen und unveränderbaren Ideen – die immer das Vollkommene repräsentieren – verstehen kann.

Um Eschatologie als symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium, und damit als etwas Sozialstrukturelles, zu beschreiben, muss man nach dem Kern, nach einer grundlegenden Differenz suchen. Es geht um immanente Macht/transzendente Ohnmacht. Auf Grundlage dieser Differenz bilden sich unterschiedliche Formen, die sich an die Differenz ihres Mediums binden. Formal lässt sich deshalb Medium und Form unterscheiden:

- Medium: *Immanente Macht/transzendente Ohnmacht* → Immanente Macht soll in Hinblick auf eine transzendente Ohnmacht überwunden werden. Das Überwinden richtet sich auf die ›letzten Dinge‹ aus.
- Formen: z.B. das *Teile/das Großganze* → Dadurch, dass alles Immanente zunächst als unvollkommen betrachtet wird, entsteht das Bedürfnis, dem Unvollkommenen etwas Vollkommenes entgegenzusetzen. Dadurch wird es möglich, das eigentlich Unbeobachtbare beobachtbar zu machen. Es wird nichts dem Zufall überlassen. Die spezifische Form Glieder/Körper kann alles Mögliche beschreiben, ist verständlich und kann deshalb weiter kommuniziert werden.

Ein Medium kann man sich wie eine Wachsmasse vorstellen, die es überhaupt erst ermöglicht, dass Formen eingeprägt und gelöscht werden können.<sup>53</sup> Das Besondere ist, dass das Medium deshalb ›an sich‹ kognitiv unzugänglich ist.<sup>54</sup> Das heißt, dass sich nicht direkt sagen lässt, was Eschatologie *an sich* tatsächlich ist. Aber genau das ist meine Erklärung dafür, dass die religiöse Sinnsuche nach dem Sinn des Sinns nie endet und dem Menschen inhärent ist. Das Medium kann deshalb nur mit Differenzen beschrieben werden. Diese Differenzen sind die Formen, die sich in das Medium immanente Macht/transzendente Ohnmacht einprägen.

Eschatologische Kommunikation manifestiert sich deshalb in sinnvoll wahrnehmbaren und weiterkommunizierbaren Formen. Es entsteht eine symbolische Kommunikation, die versucht, allem unvollkommenen Immanenten einen vollkommenen transzendentalen Zweck zu unterstellen.

### 3. Zwischenfazit: Das Religiösherrschaftspraktische

Bevor der konfessionelle Kampf über die richtige Interpretation von Zeit und Ewigkeit stattfindet, geht es strukturell um Eschatologie, die eine gesellschaftliche religiösherrschaftspraktische symbolische Kommunikation prägt. Die Summe all dieser verschiedenen möglichen religiösherrschaftspraktischen Symbole bezeichne ich als *religiösherrschaftspraktisches System*. Hier geht es darum, dass das Unbestimmbare bestimmbar gemacht werden kann. Die Grenzen des religiösherrschaftspraktischen Sys-

---

<sup>53</sup> BERGHAUS: Luhmann leicht gemacht. <sup>3</sup>2011. S. 113.

<sup>54</sup> Das gilt natürlich für alle Medien, also auch für: Sinn, Sprache und Verbreitungsmedien (Schrift). Vgl.: LUHMANN: Die Kunst der Gesellschaft. <sup>2</sup>1996. S. 180.

tems sind die Grenzen der symbolischen Kommunikation. Es ist den Menschen nämlich durchaus bewusst, dass die symbolische Kommunikation immer auch kollabieren kann. Die Grenzen werden durch das ontologische Ordnungsmuster gesetzt.

Schon Erasmus von Rotterdam macht auf diese Grenzen aufmerksam und schreibt: »Was hat denn das römische Volk hart am Abgrund zu bürgerlicher Eintracht zurückgerufen? Etwa die Rede eines Philosophen? Keineswegs! Eine lächerliche Kinderfabel vom Bauch und den übrigen Gliedern des menschlichen Körpers!«<sup>55</sup> Die Kommunikation im Prager Frieden käme ohne diese Differenz und ihre unterschiedlichen ontologischen Formen jedoch gar nicht aus.

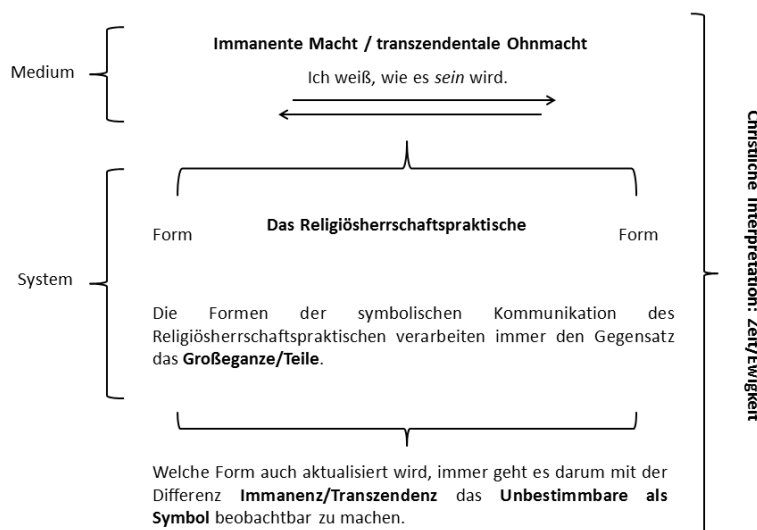


Abbildung 4: Medium & System

Gesellschaftliche Macht wird immer durch das symbolisch generalisierende Kommunikationsmedium Eschatologie geprägt. Eschatologie lässt sich mit der Differenz immanente Macht/transzendente Ohnmacht beschreiben. Es geht also um das gesellschaftliche religiösherrschaftspraktische System, das eine symbolische Kommunikation vorgibt, ohne dass damit gleichzeitig schon das Christentum gemeint sein muss. Erst wenn die Differenz immanente Macht/transzendente Ohnmacht selbst durch die Brille der Differenz Zeit/Ewigkeit gelesen wird, handelt es sich um christliche Eschatologie. Alle möglichen konkreten sprachlichen Formen des religiösherrschaftspraktischen Systems sind Konkretisierungen der abstrakten ontologischen Struktur das Großganze/Teile.

Die *religiösherrschaftspraktische* Kommunikation basiert immer auf der Differenz *immanente Macht/transzendente Ohnmacht*. Diese Differenz erlaubt die unterschiedlichsten Formen, die durch das semantische Grundmuster das Großganze/Teile geprägt sind. Deshalb ist die Unterstellung einer immerwährenden Ordnung der eigentlich unterschiedlichsten Dinge möglich. Diese Art und Weise der Kommunikation ist nicht nur gleichzeitig religiös und herrschaftlich, sondern auch praxisorientiert. Das

<sup>55</sup> ERASMUS VON ROTTERDAM: Das Lob der Torheit. S. 31. Die Pointe ist natürlich, dass die Schrift selber nur in Form eines Symbols – der ›Torheit‹ kommuniziert.

heißt, dass sich die Kommunikation immer einen ganz praktischen und konkreten Gegenstand sucht, um an diesem Gegenstand das Religiösherrschaftliche zu bilden. Ein Beispiel wäre das Reich. Das Reich ist Teil in einem Großenganzen, beansprucht aber für sich die Universalität des Großenganzen abzudecken, obwohl es faktisch nur etwas Teilhaftes ist. Damit fängt die Paradoxie wieder von vorne an.

Wichtig ist mir abschließend zu betonen, dass es sich um keine Paradoxie handelt, die erst durch das Konstruieren von Theorien entsteht, sondern sich in jedweder Entscheidungssituation tatsächlich erleben lässt. Die Entscheidungssituation an sich, scheint mir also ein wichtiger Grund für die darauffbauenden eschatologischen Theorien zu sein. Die folgenden Ausarbeitungen fokussieren deshalb keine zeitgenössische eschatologische Theorie an sich, sondern sucht vielmehr nach deren Gründen. Dieser Grund soll auch nicht als nur im Individuum verwurzelt Phänomen begriffen werden, sondern als ein grundlegendes Charaktermerkmal von Kommunikation.

## **Teil B: Sozialstruktur & Semantik im Kontext des Prager Friedens**

Das Weltende wird in der Welt verhandelt und die Welt konstituiert sich durch Kommunikation. Das Besondere ist aber, dass es nicht die eine Welt gibt. Die Perspektiven der verschiedenen Systeme geben die Perspektiven auf die Welt vor, deshalb gibt es unterschiedliche Weltbilder, die sich auf verschiedene Art und Weise wechselseitig beeinflussen. In diesem Sinne gibt es nicht den einen Weltuntergang, sondern immer nur Systemrelative. In Systemen lassen sich analytisch *Struktur und Semantik* unterscheiden. Wie lässt sich nun das Verhältnis von Struktur und Semantik der wichtigsten Systeme im Kontext des Prager Friedens beschreiben?

Im Prager Frieden geht es auch um eine Art Kampf der Identitäten im sozialen Raum. Genau in diesem Sinne schreibt Reinhart Koselleck: »Eine politische oder soziale Handlungseinheit konstituiert sich erst durch Begriffe, kraft deren sie sich eingrenzt und damit andere ausgrenzt, und d. h. kraft derer sie sich selbst bestimmt.«<sup>1</sup> Er umschreibt hier gewissermaßen ›System‹ mit »politische oder soziale Handlungseinheit«. Systeme sind damit immer an *Selbstbeschreibungen* gebunden, die es erlauben,

---

<sup>1</sup> KOSELLECK.: *Vergangene Zukunft*. ©2013. S. 212.

Identitäten zu bilden oder wie Koselleck sagt, ›um sich selbst zu bestimmen‹. Nichts anderes beschreibt in diesem Verständnis der Ausdruck Semantik. Eine Selbstbeschreibung ist eine Semantik, der aber immer eine harte Sozialstruktur, etwa eine Mitgliedschaft, zu Grunde liegt. Welche wichtigen *Strukturen* lassen sich zunächst im sozialen Kontext des Prager Friedens isolieren? Ich habe betont, dass für den Prager Frieden vor allem die Ebenen Organisation und Gesellschaft wichtig sind. Auf diesen Ebenen basieren nun verschiedenste Strukturen:

1. Das symbolisch generalisierende Kommunikationsmedium Eschatologie liegt auf der gesellschaftlichen Ebene und ermöglicht das religiösherrschaftspraktische System.
2. Die Öffentlichkeit<sup>2</sup> in Bezug auf die Friedensverhandlung basiert ebenfalls auf der gesellschaftlichen Ebene.
3. Die Friedensverhandlung basiert auf der organisationalen Ebene.
4. Die Konfessionen basieren ebenfalls auf der organisationalen Ebene.

Diese vier Systematiken sind gewissermaßen die ›harten‹ sozialstrukturellen Vorgaben, die immer auch versuchen, sich selbst zu beschreiben, sich also selbst eine eindeutige Bedeutung – eine Semantik – zu geben. Natürlich lassen sich weitere Strukturen beobachten; mir scheint es aber, wie ich noch zeigen werde, dass es diese vier Systematiken sind, die am deutlichsten in den Quellen hervortreten. Blickt man nun auf den Versuch des religiösherrschaftspraktischen Systems, sich selbst eine Semantik zu geben, offenbaren die Quellen einen Widerspruch, den ich analytisch mit dem Wortpaar Wahrheit/Nützlichkeit fassen möchte.

## 1. Wahrheit & Nützlichkeit des religiösherrschaftspraktischen Systems

Im folgenden kaiserlichen Protokoll wird gleichzeitig von dem Untergang und von einem spezifischen Nützlichkeitsbezug gesprochen.

›Damit aber doch Ihre Kfl.Dt. im werkh erkennen, wie begirig Ihr Ksl. Mt. sein, S. Kfl. Dt. alle mögliche satisfaction zu geben, auf das sie mit derselbigen undt ihrem hauß wider in daß alte vertrauen kommen undt dadurch den allgemainen friden im Reich desto ehender recuperiren undt bestendig stabilirn möchten, so erkleren sich Ihre Ksl. Mt., daß sie allain auß lieb des fridenß undt kainer schuldigkait sich dahin bemühen wollen, das mit consens undt einbewilligung derer catholischen churfürsten und stände im Reich S. Kfl. Dt. dero erben undt nachkommen männlichen stamms auß ihrem iezigen churhauß zue den vorigen embtern, welche erstmahß von unß fürgeschlagen worden [...] Was darwider gestern von der dismembration erindert, das solche

<sup>2</sup> Im Folgenden soll im Text aus Gründen der Lesbarkeit lediglich ›Öffentlichkeit‹ stehen, gemeint ist aber immer die Öffentlichkeit in Bezug auf die Friedensverhandlung. Die spezifischen analytischen Erläuterungen dieses Paradigmas erfolgen hier in Teil D, 4.

möchte etwa ein böß exempl geben, das andere dergleichen von anderen ertz- und stiftern ihnen reserviren, das kann mit disem leichtlich abgelehnt werden, das ihrer kainer der Ksl. Mt. und den catholischen im reich zur erhaltung und wideraufrichtung des Reichs alten verfaßung und wolstants so nutzliche, ersprißliche dienst gelaist [Hervorh. d. Verf.], alß Ihr Kfl. Dt. vormahlß gethan undt ietzt, wan sie nur wollen, weiter thun können; dahero sie mit Ihrer Kfl. Dt. zum wenigsten zu exemplificirn.«<sup>3</sup>

Laut keiserlichen Protokoll geht es darum, die »dismembration«, also den Untergang des Reichs zu verhindern. Dieser Ausdruck ist aber nur innerhalb der semantischen Grenzen des Grundmusters das Großganze/Teile formulierbar. Wenn gesagt wird, dass der Untergang drohe, sollten sich der Körper und seine Glieder immer mehr zersetzen, dann ist das eine explizite Referenz auf eine ewige und absolute *Wahrheit*. Außerdem wird von einem geradezu befremdlichen Argument Kursachsens berichtet, das nämlich lautet: Weil wir dem Kaiser und den Katholischen im Reich so viele *nützliche* Dienste geleistet haben, sollten diese auch vergolten werden. Geht es vorher noch um die »dismembration«, also um die Perspektive auf das Großganze, geht es nun um praktisches Kalkül, das sich an einer Kosten-Nutzen-Rechnung orientiert und scheinbar nichts mehr mit einer Perspektive auf das Großganze gemein hat. Es geht also um den in meiner Analyse schon starkgemachten Praxisbezug. Für einen Vertreter des ›wahren‹ evangelischen Glaubens könnte dieses Argument Kursachsens nämlich geradezu dem Höllenfeuer entstammen. Das Drama wird offensichtlich. Das Allgemeine des Absoluten, des Unbestimmbaren – also die Frage nach dem Sinn des Sinns – muss zwangsläufig mit Kosten-Nutzen-Rechnungen – d. h. mit einem Praxisbezug – konfrontiert werden. Dies liegt daran, dass das Allgemeine nur verallgemeinert werden kann und dass in der Zeit keine widerspruchsfreie Entscheidung möglich ist.<sup>4</sup> Das bedeutet in Bezug auf die Quelle, dass man dem religiösherrschaftspraktischen Handeln zum einen ›Wahrheit‹ zuschreibt, zum anderen aber auch auf eine ›Nützlichkeit‹ pocht. Die Selbstbeschreibung des Religiösherrschaftspraktischen stellt sich deshalb als das widersprüchliche Paar Wahrheit/Nützlichkeit dar. Lässt sich diese Annahme weiter quellengestützt belegen? Der Kurfürst von Köln schreibt in einem Brief an den Kaiser:

»Und ist ja freilich anfangs hochst zu wnschen, dz man einmal (wie E. Mt. in dero schreiben selbst sezen) zu einem Gott gefelligen friden gelangen mochte. [...] Mir aber ist es biß dahero so glaublich nit vorkommen, weil in E. Mt. schreiben stehet, dz Chursachsen noch gar durus in sein privatis auch vil bedenkliche puncta publica E. Mt. deputierten ubergeben lassen, so sie

<sup>3</sup> 471. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juli 27. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. (Verhandlungsakten). Bd. 3. 1997. S. 1112.

<sup>4</sup> Konflikte sind demnach selbst hochintegrative soziale Systeme. »Ihr Auslöseanlaß und der Katalysator ihrer eigenen Ordnung ist eine Negativversion von doppelter Kontingenz: Ich tue nicht, was Du möchtest, wenn Du nicht tust, was ich möchte.« LUHMANN: Soziale Systeme. 1984. S. 531.



auch vor disem Churmaintz L. zue weiterer consultation allergdst zugeschiekht, und insonderheit, weil mir biß dato nit vorkommen, ob Chursachsen vor sich sowol alß alle andere evangelische stendt so weit sich herbeigelassen, dz man mit unverleztem gewissen und ohne erweckung fernern Gottes zorn und straff die conditiones pacis werde annemmen khinden. Es ist zwar gewiß, dz E. Mt. (deren hertz in manu Dei ist) alß der hochste schuzer und protector der catholischen [...] Was aber auff der protestiereten iezmahlige erklerung (da sie durch Gottes gerechte verhengnus fast ad extrema, dz sie nit wol mehr khinden, gebracht) zue bauen, und wie sie von anfang des auffgerichteten Passauschen vertrags und religionsfriden solchen von einer zeit zur andern mit der catholischen und Romischen apostollischen religion hochstem schaden im Hl. Reich haben gehalten [...] Aber wol zu befahren stehet es, dz , wan sie gleich vor dismahl von dem religion- und profanfriden sagen und versprechen, dz so solchen halten wollen, so ist es bei ihnen nur dahin zu verstehen, so lang, alß es ihnen nutzlich und gelegen ist, sonst greiffen sie widerum zu. So wissen E. Mt. gdst, wie sie derselben hochstes richterlich ambt in religionsachen haben alzeit discutiirt [...], wievil 1000 sehlen in augenscheinlicher gefahrt der ebigen verdamnus noch weiters dardurch gerahten, [...] [Hervorh. d. Verf.].«<sup>5</sup>

In Vergleich mit dem Nützlichkeitsargument der Kursachsen zeigt sich, dass die Selbstbeschreibung Wahrheit/Nützlichkeit auch bei Kurköln auftaucht. Die Wahrheit ist hier behauptet als die Wahrheit der ›allumfassenden‹, also der katholischen ›Religion‹. Schon an diesem Punkt wird es paradox. Der Kaiser ist der Beschützer der Religion. Dies impliziert, dass der Kaiser der Beschützer der ›wahren‹ Religion und damit der ›wahren‹ Christenheit ist.<sup>6</sup> Wie lässt sich aber die ›wahre ganze‹ Christenheit bestimmen? Die Antwort ist schlicht und intuitiv verständlich: Die ›wahre‹ Christenheit lässt sich immer nur aus einer ganz bestimmten Perspektive heraus bestimmen. Gerade weil die ›wahre‹ Christenheit in Gefahr sei, seien viele »1000 sehlen« in Gefahr. Die Gerechtigkeit Gottes habe bewirkt, dass die Unkatholischen in das »gerechte verhengnus« gestürzt wurden. Auch hier fehlt nicht der Hinweis, dass es bei allen *Entscheidungen* immer um die *Nützlichkeit* derselbigen gehe.

Franz Wilhelm Graf von Wartenberg, katholische Bischof von Osnabrück, Minden, Verden und Regensburg, der im Jahr 1633 unter dem Eindruck des wandelbaren Kriegsglücks aus seinen Landen fliehen muss,<sup>7</sup> verbringt die meiste Zeit am Hof des

<sup>5</sup> 357. Kurköln an den Kaiser. 1634 Dezember 4. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 802-803.

<sup>6</sup> Dass der Kaiser eine Art *pater familias* aller Potentanten Europas und damit das höchste weltliche Oberhaupt der Christen ist, ist ein gängiges Motiv in der publizistischen Schlacht rund um den Prager Frieden. Dies schreibt schon Hitzigrath. Vgl.: HITZIGRATH: Die Publicistik des Prager Friedens 1635. 1880. S. 16. Der Kaiser blieb ein *primus inter pares*. Deutlich wird dies in seiner Funktion als Schirmherr des christlichen Abendlandes bei der Befreiung Wiens von den Osmanen im Jahr 1683. Auch die russischen Zaren, die seit 1721 einen Kaisertitel führten, machten dem eigentlichen Kaiser seinen traditionellen Vorrang nicht streitig. Vgl. NEUHAUS: Das Reich in der Frühen Neuzeit. 2003. S. 15.

<sup>7</sup> Am Kölner Hof hat Wartenberg wichtige Ämter inne. Vgl. etwa den Blogbeitrag: KAISER: Die Glaubwürdigkeit der Nachrichten. In: dk-blog. 15. März 2016. <http://dkblog.hypotheses.org/866>. (Aufruf: 20.05.2016).

Kurfürsten zu Köln und nimmt für Köln an den Verhandlungen teil.<sup>8</sup> Er trägt dem Kölner Kurfürsten folgende persönliche Einschätzung vor:

»Dieseß aber ist woll zu verwundern, daß ettliche hiehige gaistliche und theologi behaupten dürfen, daß sogar auch die vorige friedenspunten der catholischen kirchen undt angewanten stände zu großem nutzen undt vorthell geraichig, dessentwegen auch unterschiedliche particulariteten, welche E. Kfl. Dt. hiernecht eröffnet werden sollen, anziehen. Ich befinde sie aber also beschaffen, daß der schadt undt augenscheinliche gehaf ausser zweifell den vermeineten nutzen bei weitem ubertreffen würde [Hervorh. d. Verf.]«<sup>9</sup>

Ihm ist nicht verständlich, warum so viele Theologen behaupteten, dass der Frieden den Katholischen selbst zum *Vorteil und Nutzen* sei. Wartenberg findet, dass der *Schaden*, der aus dem Friedensvertrag resultieren würde, *viel größer als der Nutzen ausfalle*.

In der Gegenüberstellung dieser unterschiedlichen Perspektiven lässt sich nun auch der Unterschied von Struktur und Semantik erkennen.

Die erste wichtige gesellschaftliche Struktur ist das symbolisch generalisierende Kommunikationsmedium Eschatologie. Es geht immer um die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare auf Basis der Differenz immanente Macht/transzendente Ohnmacht. Hier geht es um das Absolute, um das Allgemeinste und um die Ewigkeit. Auf Grundlage der Differenz immanente Macht/transzendente Ohnmacht wird damit diese religiösherrschaftspraktische Kommunikation als Bestandteil einer ewigen Wahrheit selbstbeschrieben. Hier wird zunächst eine Inklusion wirksam, weil dies zunächst jeder – und zwar jeweils immer aus seiner spezifischen Perspektive heraus – behaupten kann. Blickt man in die unterschiedlichen Quellen, zeigt sich, dass gleichzeitig eine starke Einschränkung stattfindet. Das heißt, dass auch eine Exklusion wirksam wird. Die behauptete ›Wahrheit‹ muss nämlich immer an ihrer Nützlichkeit in der Praxis gemessen werden. Selbstverständlich ist die Nützlichkeit aber für jede Perspektive eine andere, weil schlicht jede Perspektive andere Intentionen verwirklichen will, weshalb eine Ab- und Ausgrenzung folgen muss.

Die Nützlichkeit hängt dabei nicht nur von dem symbolisch generalisierenden Kommunikationsmedium Eschatologie, sondern auch von den schon genannten drei weiteren wichtigen Systematiken ab. Die Öffentlichkeit, die Konfession und die Friedensverhandlung führen jeweils dazu, dass die ›Wahrheit‹ zusätzlich auch immer im

---

<sup>8</sup> SCHWAIGER: Art. Franz Wilhelm Graf von Wartenberg. 1961. S. 365. <http://bit.ly/1SW7tMV>. (Aufruf: 08.05.2016).

<sup>9</sup> 432. Wartenberg an Kurköln. 1635 April 18. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 975-976.

jeweiligen *Sinne* der Öffentlichkeit, der Konfession und der Friedensverhandlung *nützlich* sein muss.

Das religiösherrschaftspraktische System trägt nun als Selbstbeschreibung die ›Wahrheit‹ vor sich her. Allerdings kann dieser Versuch des religiösherrschaftspraktischen Systems, sich *eine eindeutige Semantik* zu geben, immer nur über den sich gegenseitig konstituierenden Widerspruch Wahrheit/Nützlichkeit laufen. Denn jegliche Wahrheitsunterstellung muss sich gleichzeitig an die unterschiedlichen sozialstrukturellen Vorgaben von Friedensverhandlung, Öffentlichkeit und Konfession binden. Deshalb sagt Luhmann auch:

»Nicht alle politischen Operationen sind Handhabungen und Reproduktion von politischer Macht. Viele, vielleicht sogar die meisten, haben damit nur indirekt zu tun. [...] Mit der Komplexität des politischen Systems nehmen auch diese parapolitischen Operationen zu, [...]«<sup>10</sup>

Folgendes ist deshalb entscheidend: 1. Nicht alle politischen Operationen sind Handhabungen von politischer Macht. Viele haben nur indirekt damit zu tun. 2. Wird das System komplexer, nehmen ›parasystemische‹ Operationen zu. Diese ›parasystemischen‹ Operationen werden scheinbar im Falle des Prager Friedens vor allem durch die hier vier schon genannten Systematiken getragen.

## 2. Die zentralen Diskurse im Kontext des Prager Friedens

Gerade in Hinblick auf empirische Forschung biete es sich an, so David Kaldey, den Semantikbegriff durch den Diskursbegriff zu ergänzen. Aufbauend auf Alfons Bora, schlägt er vor, den Diskursbegriff auf empirische Phänomene anzuwenden, die man nicht in das Raster der im engeren Sinne systemtheoretischen Begriffe einlagern könne.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> LUHMANN: Die Politik der Gesellschaft. 2000. S. 90-91. Durchaus selbstkritisch fragt Luhmann: »Passen Begriffe wie ›operative (selbstreferentielle, rekursive) Geschlossenheit‹, ›Selbstorganisation‹, ›Autopoiesis‹ auf die Gesellschaft, nur auf die Gesellschaft oder auch auf ihr politisches System? Und: wie kann man zeigen, daß – bei unbestrittener, intensiver, bis in die Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation durchgreifender Gesellschaftsabhängigkeit – trotzdem eine operative Schließung, Selbstreproduktion und Selbstorganisation als Eigenleistung des politischen Systems zustande kommen [Hervorh. d. Verf.]?« Ebd., S. 17.

<sup>11</sup> KALDEWAY: Wahrheit und Nützlichkeit. 2013. S. 140. Vgl. auch: BORA: Differenzierung und Inklusion. 1999. S. 164-176. Und: DERS.: BORA: Zum Soziologischen Begriff des Diskurses. S. 1-3. (Ms. Bielefeld 2005). <http://bit.ly/1S3CwLz>. (Aufruf: 03.09.2015). Sowie: DERS.: Systems Theory, Discourse, Positionality. (Ms. Bielefeld 2009). <http://bit.ly/1S3CwLz>. (Aufruf: 03.09.2015).

Ein Diskurs wird hier als *eine Form* der internen Differenzierung von *differenzierten Sozialsystemen*<sup>12</sup> verstanden und zwar als Form der Differenzierung der semantischen Ebene.<sup>13</sup> Das übergeordnete differenzierte System ist in Bezug auf den Prager Frieden das religiösherrschaftspraktische System. Dieses System differenziert sich selbst noch einmal in unterschiedliche Subsystematiken wie die Friedensverhandlung, die Öffentlichkeit und die Konfession. Die unterschiedlichen Diskurse *innerhalb des religiösherrschaftspraktischen Systems* müssen sich nun diesem Netzwerk aus strukturellen Vorgaben stellen.<sup>14</sup> Das religiösherrschaftspraktische System besteht damit auf seiner semantischen Ebene aus Diskursen, die beständig versuchen, eine eindeutige Selbstbeschreibung zu liefern. Diese *Selbstbeschreibungsversuche* werden gleichzeitig durch eine operative Ebene, auf der die vier Subsystematiken liegen, beeinflusst. Ein Beispiel wäre der *Friedensdiskurs*.

›Frieden‹ ist ein Lexem, das in der Friedensverhandlung, in der Konfession und in der Öffentlichkeit natürlich omnipräsent ist. Es wäre völlig absurd, das Wort ›Frieden‹ exklusiv für ein einziges System zu reservieren.

Sobald ›Frieden‹ als Gegenbegriff zur konkreten verwirklichten Herrschaftspraxis in Stellung gebracht wird, ist die Semantik des *differenzierten gesellschaftlichen Systems* des Religiösherrschaftspraktischen aufgerufen.<sup>15</sup> Konkret heißt das: Zwar ließe sich sagen, dass das Abstraktum ›Frieden‹ im Prager Frieden letztendlich auf einen Art Partikularfrieden hinauslaufen würde, diese Aussage ist aber schlicht nur deshalb möglich, weil es offensichtlich die Notwendigkeit gibt, diese ›Art‹ von Frieden von einem ›universellen oder auch ewigen Frieden‹ zu unterscheiden. Das Gleiche würde natür-

<sup>12</sup> Das heißt, dass es hier um Systeme geht, die eigene Subsystematiken ausbilden und damit keine Interaktionssysteme sind. Interaktionen haben keine Subsystematiken, sie können lediglich selbst Subsystematiken von ›größeren‹ Systemen sein.

<sup>13</sup> Jung stellte im Kontext dieses Problemhorizonts folgende Frage: »Inwiefern können Sinnkonstitutionsprozesse, an denen mehrere Teilsysteme beteiligt sind, differenzlogisch verstanden werden?« Mit anderen Worten: Es geht um das Problem von ›Differenzlogik‹ und ›Identitätslogik‹, dem sich die Semantik stellen muss. JUNG: Identität und Differenz. 2009. S.14.

<sup>14</sup> »Diskurse werden also nicht als diffuse Entitäten ›jenseits‹ oder ›zwischen‹ Systemen verortet, sondern als »differenzierte Strukturen« konzipiert, die in sozialer, sachlicher und zeitlicher Hinsicht die Art und Weise des Kommunizierens konditionieren.« KALDEWEY: Wahrheit und Nützlichkeit. 2014. S. 140.

<sup>15</sup> Mit Absicht habe ich mich hier eng an der Ausführung von Kaldewey zu ›Praxis‹ in Bezug auf die Wissenschaft bezogen. Vgl. ebd., S. 143-144. Ein ähnliches Beispiel gibt Bora: »Das könnte dann zum Beispiel bedeuten: ein ›moralischer Diskurs‹ in einem Interaktionssystem ist als Struktur dieses Systems nicht identisch mit einem ›moralischen Diskurs‹ im politischen System. Beide benutzen dieselbe Unterscheidung, stellen sie aber für ganz verschiedene Selektionsbeschränkungen zur Verfügung.« BORA: Zum soziologischen Begriff des Diskurses. S. 2. (Ms. Bielefeld 2000/2005). <<http://www.uni-bielefeld.de/soz/personen/bora/publications.html>>. (Aufruf: 01.09.2015).

lich auch andersherum gelten. Ich beschrieb bereits, dass das Absolute, das Große immer einen spezifischen Praxisbezug wählen muss. Die hier beispielhaft herausgearbeiteten Praxisbezüge, sind die schon genannten vier Systematiken.

Tabelle 1: Wahrheit &amp; Nützlichkeit

Wahrheit	Nützlichkeit
Frieden muss für das <b>religiösherrschaftspraktische System</b> immer als absolute immerwährende und ewige Idee beschreibbar sein.	Spricht die <b>Konfession</b> über den ›Frieden‹, transportiert das Lexem auch die <i>Wertevorstellungen</i> der Konfession mit sich.
	Frieden muss in der <b>Friedensverhandlung</b> vor allem <i>riskiert</i> werden. Damit wohnt dem Lexem ›Frieden‹ auch ein verhandlungsspezifisches <i>Risiko</i> inne.
	Die <b>Öffentlichkeit der Friedensverhandlung</b> hat immer ihre eigene Sicht auf den ›Frieden‹ und unterstellt ihren eigenen Aussagen selbst so etwas wie eine <i>endemische Wahrheit</i> .

Der Anspruch der Nützlichkeit speist sich deshalb aus der Gesamtheit dieser sozialstrukturellen Vorgaben. Das bedeutet konkret: Nicht immer, wenn über ›Frieden‹ gesprochen wird, geht es ausschließlich um das Ewige und Vollkommene. Es geht auch immer darum, Frieden als konfessionellen Wert zu verkaufen, Frieden zu riskieren und Frieden vor dem Wahrheitsanspruch der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Dabei lässt sich aber jegliches Sprechen über den ›Frieden‹ ohne weiteres wirksam in die Symbolik des religiösherrschaftspraktischen Systems überführen.

Mit Blick in die Quellen lassen sich zunächst fünf zentrale Diskurse aussondern, die sich um bestimmte Lexeme anordnen. Es handelt sich um: 1. Frieden, 2. Gerechtigkeit, 3. Gewissen, 4. Untergang, 5. Posterität. In den Diskursen rund um diese Wörter manifestiert sich nun immer der Versuch der *Semantik* des Religiösherrschaftspraktischen, sich selbst als eine eindeutige Einheit zu beschreiben. Die Selbstbeschreibung ist aber immer widersprüchlich. Es geht um *Wahrheit und Nützlichkeit* gleichzeitig. Dies bedeutet, dass sich in allen Diskursen der Widerspruch von Wahrheit/Nützlichkeit herausdestillieren lässt.

Diese Analyse ist schon in ähnlicher Herangehensweise von dem Historiker Norbert Haag formuliert worden, ohne dass er aber analytisch beschrieben hätte, wie sich das Verhältnis von ›Wahrheit‹ und handfesten Nützlichkeitsabwägungen kommunikativ verbindet. Er schreibt, dass der Umstand es nahelegt, »[...] daß subjektiv favorisierte religiöse Optionen zugunsten politischer Nützlichkeitserwägung [...] zurückgestellt werden [...]« und deshalb »[...] Religion und Politik nicht auf der Basis

von Ideen [...]«, sondern auf der Basis von Interessenslagerungen gekoppelt wären.<sup>16</sup> Das bedeutet, dass es bei der analytischen Beschreibung eines Sinnzusammenhanges von Religion und Herrschaft eben nicht nur um die religionsspezifischen kommunizierten abstrakten Ideen gehen sollte, die eine absolute ›Wahrheit‹ implizieren, sondern auch um die Art und Weise, wie diese ›Wahrheit‹ tatsächlich gelebt wird. Die Wahrheit muss nämlich immer im Sinne des Religiösherrschaftspraktischen, der Konfession, der Friedensverhandlung und der Öffentlichkeit gelebt werden. Eben dieses Korrespondenzverhältnis soll im Folgenden für den Prager Frieden in ein Modell gegossen werden.

### 3. Integratives Modell religiösherrschaftspraktischer Kommunikation

Grundvoraussetzung des folgenden Gedankens ist, dass sich die Konfession, die Friedensverhandlung und die Öffentlichkeit unter dem differenzierten religiösherrschaftspraktischen System als Subsystematiken subsumieren lassen. Sie sind alle *gleichzeitig* Bestandteil der religiösherrschaftspraktischen Kommunikation. Was bedeutet, dass keines ohne das andere bestehen kann; und trotzdem lassen sie sich analytisch trennen. Die Gleichzeitigkeit ist der Grund dafür, dass etwa die Unterhändler ganz pragmatisch feststellen:

»4. Man hette darumb zweifelsohne dz wort ewig nicht ohnmoderirt gelassen, [...] 5. Chursachßen möchte vorwenden, ich sag nicht, daß ich die wafen wegen deß postulati ecclesiastici führen oder dergleichen mit gewehrter hand mich annehmenwollen; allein lasse man mir doch mein gewissen ohnvinculirt, daß ich nicht eben mich und alle meine religionsverwandte dessen, so meine vorfahren bestritte, begeben müsse. [Hervorh. d. Verf.]«<sup>17</sup>

Auch das Wort ›ewig‹ bleibt also gerade deshalb nicht unmoderiert, weil die sozialstrukturellen Voraussetzungen der Kommunikation eine Eindeutigkeit überhaupt gar nicht zulassen würden. Es ließe sich zwar sagen, dass ›ewig‹ etwa in einem juristischen Sinne als ›unbegrenzt‹ verstanden wird, es lässt sich aber auch nicht leugnen, dass *gleichzeitig* die eschatologische Sorge um das eigene Gewissen wirksam ist. ›Ewig‹ steht deshalb in dem ganz lebensweltlichen Kontext einer *gestaltbaren, offenen Zukunft* und gleichzeitig in dem Kontext der konkreten symbolischen Bedeutung von ›ewig‹, in der es um eine *unbekannte Zukunft* geht.

<sup>16</sup> HAAG: Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter – system- und diskurstheoretische Überlegungen. 1997. S. 181-182.

<sup>17</sup> 264. Fabricius an Wolff. 1634 November 12 u. 13. In: BIERTHER (Bearb.). Der Prager Frieden von 1635. Bd.2. (Korrespondenzen). 1997. S. 589-590.

Das heißt: *Natürlich entscheidet man aus bestimmtem Kalkül, dieses wird aber durch unterschiedliche Strukturen (die der Konfession, der Verhandlung, der Öffentlichkeit) gelenkt; gleichzeitig wird dieses Kalkül beobachtet und einem immerwährenden und ewigen Sinn zugeordnet, der durch das religiösherrschaftspraktische System ermöglicht wird.* Dies lässt sich wie folgt darstellen.

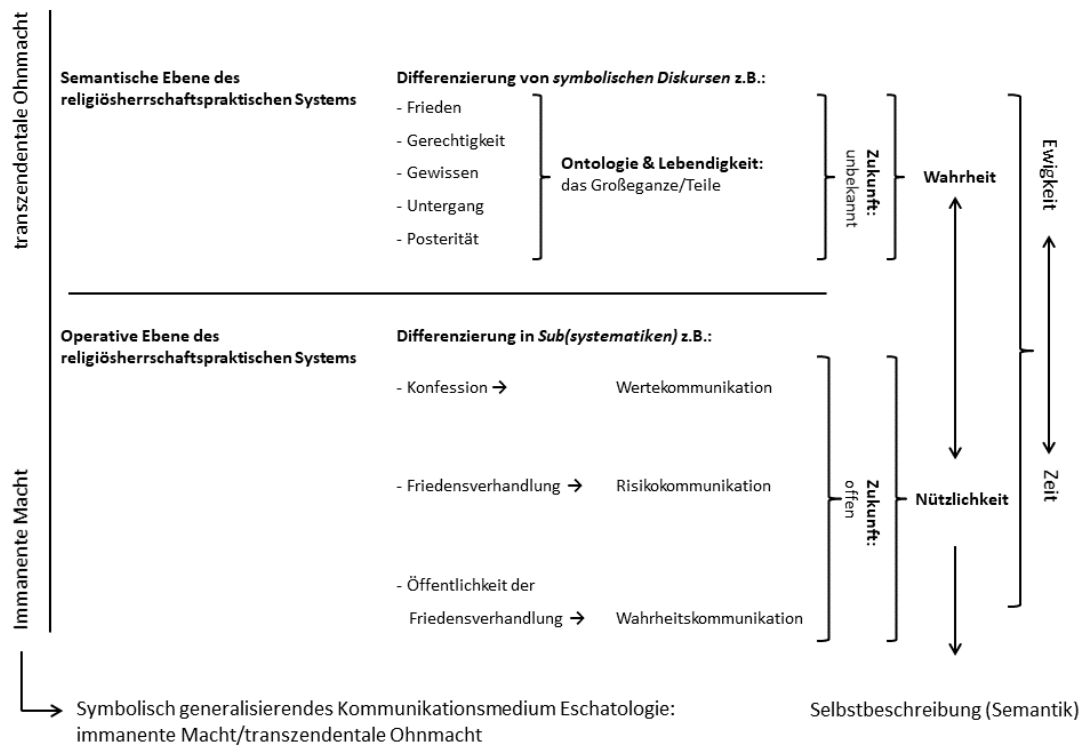


Abbildung 5: Semantische & operative Differenzierung

Es handelt sich hier um eine analytische Darstellung. Die hier dargestellte Komplexität findet gleichzeitig statt. Das heißt, hinter dem Wort »Frieden« würde immer gleichzeitig diese ganze soziale Komplexität vorliegen. Die Darstellung soll zeigen, dass es möglich ist, die Kommunikation im Kontext des Prager Friedens so aufzuarbeiten, dass sich zeigen lässt, wie man einerseits das »Religiöse« von dem »Herrschaftspraktischen« analytisch trennen kann und warum beide doch einen Sinnzusammenhang bilden. Das rein »Religiöse« wäre alleine die symbolische Kommunikation der semantischen Ebene und das rein »Herrschaftspraktische« wäre alleine die operative Ebene. Aber Religion muss auch immer in ihrem spezifischen Praxisbezug und damit mit ihren Nützlichkeitsabwägungen beschrieben werden. Außerdem zeigt sich, dass sich Eschatologie als gesellschaftliches symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium beschreiben lässt. Ferner lässt sich mit einem solchen Modell auch die christliche Perspektive isolieren. Diese Skelettierung der Kommunikation ist fruchtbar, weil sich damit zeigen lässt, dass Zukunft immer auch schon im Kontext der Ewigkeit durch den Menschen aktiv gestaltet werden muss. Eine *unbekannte Zukunft* kommt nie ohne eine *offene Zukunft* aus. Daraus leitet sich auch die Selbstbeschreibung des religiösherrschaftspraktischen Systems ab. Das Symbolische und die unbekannt Zukunft konfrontieren die Praxis, wodurch eine offene Zukunft und deren spezifische Nützlichkeitsabwägungen immer im Wechselspiel mit dem Wahrheitspostulat konstituiert werden. Die hier gezeigten Subsystematiken bieten sich vor allem als plakative Beispiele an. Es wäre absurd zu leugnen, dass man nicht noch weitere beschreiben könnte und natürlich gibt es auch andere Diskurse als die hier dargestellten.

Den *strukturellen* Kern des religiösherrschaftspraktischen Systems bildet das symbolisch generalisierende Kommunikationsmedium Eschatologie. Dieser Kern ermöglicht die Koordination einer *semantischen* (in Bezug auf die transzendente Ohnmacht) und

einer *operativen Ebene* (in Bezug auf die immanente Macht). Das Medium Eschatologie bleibt *inhaltlich unbestimmt* und deshalb ist es in dieser Analyse ein *sozialstrukturelles* Phänomen.<sup>18</sup>

Im Zentrum der Darstellung stehen die *semantische* und die *operative Ebene*. Auf der semantischen Ebene liegen Diskurse, die Symbole tragen. In diesen Symbolen geht es, vereinfacht gesagt, immer um das Ontologische und Symbolische.

Dass diese symbolische Kommunikation in der empirischen Realität nicht zu halten ist, zeigt die operative Ebene. Die Symbole werden in das Kreuzfeuer der Ansprüche der Konfession, des Friedensverfahrens und der Öffentlichkeit genommen. Die Konfession liefert dabei immer eine spezifische Wertekommunikation, die Friedensverhandlung bildet eine Risikokommunikation und die Öffentlichkeit produziert eine endemische Wahrheitskommunikation, die wir von der ›Wahrheitsunterstellung‹ des Religiösherrschaftspraktischen getrennt betrachtet werden sollten.

Aus den symbolischen Diskursen resultiert eine *unbekannte Zukunft*. Es geht um einen wiederkehrenden Kreislauf. Würde die Kommunikation im Kontext des Prager Friedens aber alleine von dieser Zukunft getragen werden, wären Kalkül, Planung, Heuchelei usw. überhaupt nicht möglich. Deshalb resultiert aus der operativen Ebene eine *offene Zukunft*, die den Menschen dazu drängt, die Zukunft selbst aktiv zu gestalten und zu modellieren. Kommt die christliche Interpretation ins Spiel, wird die transzendente Ohnmacht und immanente Macht in Bezug zu der christlichen Ewigkeits- und Zeitvorstellung gesetzt.

Warum ist diese theoretische Einordnung in einer geschichtswissenschaftlichen Analyse notwendig? Ich möchte damit deutlich machen, dass sich Eschatologie, so wie sie schon als Phänomen in Teil A dieser Arbeit analysiert wurde, gerade in Bezug auf den Prager Frieden, als *sozialstrukturelles Phänomen* betrachten lässt. Gerade dieser Ansatz deutet damit auf einen grundsätzlich anderen Phänomenbereich hin, als dies zum Beispiel Volker Leppin in seiner Studie zu apokalyptischen Motiven in Flugschriften des deutschen Luthertums machte.<sup>19</sup> Leppin analysierte sozusagen inhaltlich

---

<sup>18</sup> Stäheli würde sagen, dass es sich um ein systemtheoretisches »Einheitssubstitut« handelt. Denn erst die Rekonstruktion der unterschiedlichen Diskurse und Subsystematiken der operativen Ebene ermöglicht den analytischen Rückgriff auf das Medium. Kommunikationstheoretisch gilt also: Medien sind kognitiv nicht einsehbar. Vgl.: STÄHELI: Der Code als leerer Signifikant? 1996. S. 269. Vgl. zur Debatte rund um die erkenntnistheoretischen Dispositionen der symbolisch generalisierenden Kommunikationsmedien: JUNG: Identität und Differenz. 2009. 37-47. Und: KALDEWEY: Wahrheit und Nützlichkeit. 2014. S. 152, Anm 57.

<sup>19</sup> Vgl.: LEPPIN: Antichrist und Jüngster Tag. 1999.



verschiedene Motive. Den Ansatz Leppins möchte ich nicht missen. Ich möchte aber mit meinem Ansatz zeigen, dass Eschatologie aus einer anderen interpretatorischen Perspektive auch als sozialstrukturelles Phänomen und damit als Bestandteil einer historisch-sozialen Wirklichkeit aufgefasst werden kann. Mein Ansatz, der an den Leppins anknüpft, möchte damit zeigen, dass sich Eschatologie im Prager Frieden als ein Phänomen lesen lässt, dass sich nicht primär in konkret geäußerten Motiven und Sätzen in den Quellen manifestiert, sondern vielmehr die sozialstrukturelle Grundlage für die unterschiedlichsten religiösherrschaftspraktischen Semantiken liefert.

Ferner soll mit meinem hier vorgeschlagenen Modell eine voreilige Systembildung zu Gunsten der Quelleninterpretation verhindert werden. Gerade der Frühen Neuzeit werden häufig Funktionssysteme unterstellt, die aber oftmals Zweifel an ihrer tatsächlichen historisch-sozialen empirischen Realität wecken.<sup>20</sup> Im Prager Frieden gibt es meiner Meinung nach auf Grundlage der hier schon dargestellten Analyse keine funktionale Trennung von Religion und Herrschaft. Allerdings könnte man einwenden, dass sich beide Bereiche widersprüchlich gegenüberstehen. Dieser Umstand muss aber nicht so interpretiert werden, dass sich beide Seiten damit gegenseitig ausschließen. Es lässt sich nämlich deutlich zeigen, dass der Widerspruch immer selbst gegenseitig konstituieren werden muss. Die eine Seite kommt nicht ohne die andere Seite aus - genau deshalb handelt es sich um einen einzigen Sinnzusammenhang.

Für meine Analyse ist es fundamental, zu zeigen, dass bei der Frage nach dem ›Wesen‹ des Phänomens ›Religion‹ immer auch die tatsächlich gelebte Praxis in die wissenschaftliche Kategorienbildung miteinbezogen werden sollte. Religion wird immer gelebt. Deshalb steht Religion auch immer in einem unleugbaren Sinnzusammenhang mit scheinbar höchst ›unheilig‹ wirkenden Entscheidungsvorgängen. Praxis und Nützlichkeit tragen genauso viel wie das Dogma zum Wesen der Religion bei.

---

<sup>20</sup> Das ist etwa der Fall, wenn Arndt für andere Bereiche der frühneuzeitlichen Gesellschaft davon spricht, dass man von einem Teilsystem der ›Streitkräfte‹ oder der ›Nahrungsmittelproduzenten‹ sprechen könnte. Hier stellt sich immer wieder die Frage, auf welcher Empirie solche Aussagen beruhen und was der Erkenntnisvorteil einer solchen Beschreibung wäre. ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 35.

## Teil C: Der Kosmos des Prager Friedens

Bedeutungen können niemals eindeutig sein. Die Bedeutung des tatsächlich Geäußerten steht immer im Kreuzfeuer verschiedenster Bedeutungsansprüche. Bedeutungsansprüche werden durch soziale Systeme konstruiert. Im Folgenden geht es nun um die inhaltliche quellenfundierte Erläuterung des in Teil B aufgebauten Modells.

Frieden, Gerechtigkeit, Gewissen, Posterität und Untergang sind Wörter, die unterschiedliche Diskurse bilden. Jedes einzelne dieser Wörter hat dabei wiederum eine eigene Funktion. In diesem Teil der Fallstudie soll es darum gehen, den inhärenten semantischen Widerstreit dieser Wörter darzustellen, der aus der Gleichzeitigkeit von Semantik und Sozialstrukturen resultiert. Das heißt vereinfacht gesagt: *Ein Symbol ist nie nur Symbol, sondern immer auch gleichzeitig praktische Umsetzung, was einen Nützlichkeitsbezug impliziert, der sich auf den Bedeutungsgehalt des Symbols auswirkt.*<sup>1</sup> Der Bedeutungsgehalt der Wörter hängt somit in hohem Maße von den in Teil B skizzierten Systematiken und deren Semantiken ab.

Da die folgende Analyse den Zusammenhang von Semantik und Struktur fokussiert, wird keine chronologische Ordnung der historischen Geschehnisse eingehalten. Es werden Bedeutungsanalogien interpretiert, die auf Grund der immerwährenden ontologischen Ordnung entstehen. Im Sinne eines vormodernen ganzheitlichen Kosmos lässt sich so das Verhältnis der eigentlich unterschiedlichsten Dinge mit Hilfe von ›Seins-Analogien‹ beschreiben.

### 1. Frieden

Der Friedensdiskurs deutet darauf hin, dass das Selbstverständnis des Religiösherrschaftspraktischen dahingehend geprägt ist, dass man Frieden sichern möchte. Der abgeschlossene Friedensvertrag selbst ist noch kein Frieden, sondern eine rechtliche Normierung in Hinblick auf den Frieden.<sup>2</sup> Er bildet damit *Erwartungshaltungen* aus.

---

<sup>1</sup> Hier geht es nun um das Problem, das Stollberg-Rilinger in – DIES. (Hg.): *Alles nur symbolisch?* 2013. – aufwirft. Der Sammelband vernachlässigt allerdings die Frage, wie der Fakt, dass nicht alles im Symbol symbolische Kommunikation ist und doch eine konstituierende Rolle spielt, auch analytisch beschreibbar sein könnte. Die Analytik wurde hier in Teil B geleistet, Teil C hat nun die Aufgabe, die Analytik mit praktischen Beispielen zu ›füllen‹. Vgl. auch: DIES.: *Zeremoniell, Ritual, Symbol.* 2000. S. 388-405. DIES.: *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne.* 2004. S. 489-527.

<sup>2</sup> FISCH: *Krieg und Frieden im Friedensvertrag.* 1979. S. 8.

Der ›denkbar vollkommenste‹ Frieden ist aber nie zu erreichen, weil er als Horizont nie erreichbar ist. Frieden gibt es – ontologisch gesprochen – in der ›Zeit der Menschen‹<sup>3</sup> immer nur in einzelnen Teilen, die sich auf das Absolute des Großenganzen – also der Ewigkeit – hinordnen. Das liegt daran, dass die Zeit immer widersprüchlich ist und damit auch all das, was der Zeit ausgeliefert ist.

Ruhe ist deshalb die Grundfunktion, die man hoffend dem Frieden zuweist.<sup>4</sup> Natürlich ist erst das Ewige an sich die Ruhe selbst. Die temporale Verwirklichung des Friedens ist lediglich der erste Schritt in Richtung Erfüllung. Der Friede in der Welt ist damit immer unvollkommene Ewigkeit.

Da ein Frieden durch einen Vertrag normiert wird, lässt sich Frieden nicht ohne Rechtsprechung denken. Weil mit jeder getroffenen Entscheidung neue Kontingenz in die Welt gebracht wird, bildet auch jeder getroffene Rechtssatz eigene neue Widersprüche aus. Luther macht genau darauf aufmerksam:

»Denn es ist eine untugent ynn uns menschen, die heyst frau, Das ist list odder tücke; wenn die selbige höret, das Billicheit uber recht gehet, wie gesagt, ist, So ist sie dem namen und schein der der billichkeit zu marckt kome und sich verkeuffe, da mit das recht zu nichte werde und sie die liebe trawte sey, die es gut gemacht habe. Daher ein sprich wort gehet: ›Inventa lege inventa est frau legis‹. Wenn ein recht an gehet, so bald find sich jungfraw frau [Hervorh. d. Verf.] auch«<sup>5</sup>

Sobald ein Rechtsspruch gesetzt ist, würde die »tücke« in die Welt entlassen werden.<sup>6</sup> Es handelt sich um einen denkbar einfachen Gedanken: Recht kann nie über das Absolute entscheiden, es muss immer interpretiert werden. Gerade deshalb steht die Tür für Tücke und List schon immer weit offen, weil beständig Widersprüche konstruiert werden. Das Symbolische tritt mehr als deutlich zu Tage, wenn Luther das Phänomen der Kontingenz durch das Symbol »jungfraw frau« bezeichnet. Luther zeigt damit schlicht, dass mit positiver menschlicher Rechtsetzung die Absolutheit des Friedens, d. h. die absolute Ruhe der Ewigkeit, nie erreicht werden kann. Der ideale Frieden wäre der Zustand vollkommener Liebe, die nicht auf ein spezifisches Objekt, sondern auf den Zusammenhang des Großenganzen gerichtet ist.

<sup>3</sup> Vgl. hier: Einleitung & Konzeption, Anm. 8.

<sup>4</sup> Vgl. etwa: »Da kam das Land Juda zur Ruhe und es blieb Friede, solange Simon lebte. Und Simon regierte sehr gut und tat dem Lande viel Gutes, sodass sie ihn gern zum Herrn hatten sein Leben lang.« 1. Makk. 14: 4-5. Dies ist eine häufig zitierte Bibelstelle im Kontext der publizistischen Debatte rund um den Prager Frieden. Vgl. etwa: M. ANDREA ORTELIO: ChurSächsische Friedensstimme. Meißnische Dank und Friedens Predigt. Leipzig 1635. S. [2].

<sup>5</sup> MARTIN LUTHER: Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können. 1526. In: WA 19. 633. 13-19.

<sup>6</sup> Köhler zitiert Ludwig XIV., der einmal feststellte, dass auf Verträge sowieso kein Verlass sei. Im Grunde genommen handelt es sich hier um das gleiche Problem. Vgl.: KÖHLER: Verhandlungen, Verfahren und Verstickungen auf dem Kongress von Nimwegen 1676-1679. 2010. S. 411.

### 1.1. Die Ontologie des Friedens

Ontologie kann verwendet werden, um ewigen Frieden wie zeitlichen Frieden gleichermaßen zu beschreiben, und in beiden Fällen geht es grundsätzlich um die Hoffnung auf ›Ruhe‹. In einem kursächsischen Hauptvertragsprojekt heißt es in diesem Sinne: »[...] , wie un auf was maas es dann hierinnen weiter enzugreifen darmit gutes vertrauen undern den gliedern des Reichs, auch fried und ruh erhalten und fortgesetzt werden möge.«<sup>7</sup> Auch das Recht, so die hessen-darmstädtischen Gesandten, will Ruhe in die Unruhe der Differenz das Großeganze/Teile bringen. »Justitia erfordere, daß hierin durchgehende gleichheit erfolge. Würde der diffigentz vorgebogen werden. Finis, daß haubt und glieder zu guter vertraulichkeit sollen gebracht werden.«<sup>8</sup> In beiden Zitaten erfolgt eine Beschreibung eines zeitlichen Friedens. Dieser zeitliche ontologische Friede ist aber augenscheinlich alleine nicht ausreichend, wenn man den Untergang stoppen möchte. So wird in einem kaiserlichen Hauptvertragsprojekt implizit auf die Wichtigkeit des ewigen Friedens hingewiesen:

»Und dieweil das Heilige Römische Reich ohne dem [!] unter dem haupt und gliedern so weißlich aufgerichteten, so ansehnlich verbesserten und so hoch bethewerten profanfrieden nicht bestehen kan, alß soll auch gehalten und darüber, zumahl bei diesen grausamen, eine zeit hero heuffig eingerissenen und fast ohne schew verübten ungebürnüßen und gewaldthatten, mit grossem ernst und eiffer gehalten und nach aller schärfe, ohne ansehung einiger personen bestraffet werden, damit ein exempelp ein schrecken vieler sein möge, jeder stand in seinem lande derenthalben ernste mandata außgehen laßen [Hervorh. d. Verf.]«<sup>9</sup>

Es ist den Sprechern bewusst, dass die zeitliche Regelung (Profanfrieden) keine absolute Verhaltensfestlegung sein kann. Deshalb müssen Friedensbrecher so bestraft werden, dass durch den Schrecken der Strafe eine Verhaltenskontrolle entstehen kann.<sup>10</sup>

Was ist aber der Endzweck des Friedens? In einem kursächsischen Memorial steht:

»Dieweill die enduhrsach deß allgemeinen friedenschlußes ist die allgemeine beruhigung deß Röm. Reichß und daß solches von aller unruhe befreihet, weiters bluedvergiesen eingestellt und gute einigkeitt zwischen den oberhaubt und gliedern wiederum gestiftet und erhalten werde. 2. Und zwar einen solchen christlichen und höchst notwendigen zweck zu erreichen, soll weder mühe nich arbeit gesparet, vil weniger zeitliches lucrü und vortheilß halber der selige

<sup>7</sup> 493. Kursächsisches Hauptvertragsprojekt, Fragment. ad Oktober 12. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1288.

<sup>8</sup> 261. Hessen-darmstädtisches Protokoll. 1634 November 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 578.

<sup>9</sup> 487. Kursächsisches Hauptvertragsprojekt. [prä. 1634 September 21]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1222-1223.

<sup>10</sup> Drohszenarien müssen oft nicht eingesetzt werden, weil alle Beteiligten wissen, dass es sie gibt. Vgl. Arndt, der Luhmann zitiert: ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 249, Anm. 35. »Negative Sanktionen sind also auch negativ insofern, als das Medium, das auf ihnen aufbaut, auf ihre Nichtbenutzung angewiesen ist.« LUHMANN: Die Politik der Gesellschaft. 2000. S. 46.

friede im geringsten aufgehalten, III. Ja soll vielmehr III. dergleichen gantzlich hindeangesetzt, auch, do eß nicht anderß sein kann, mit gelde gleichsamb erkauffet werden. [...] Dahero saget Tacitus gahr schön: Egregii bellorum fines sunt, ubi ignoscendo transigitur. Diejenigen krig am herrligsten und besten geendet werden, da ein theil dem andern seine fehler und exceße verzeihet und dieselbe nicht zu genau nehmen undt vindiciren will [Hervorh. d. Verf.].<sup>11</sup>

Der Endzweck ist zunächst die zeitliche Ruhe zwischen den Gliedern des Körpers. Die zeitliche Ruhe bereitet aber nicht mehr und nicht weniger als die ewige Ruhe vor. Es geht nämlich letztendlich um einen »christlichen und höchst notwendigen zweck«. »[Z]eitliches lucrī und vortheilß halber« soll der »seelige friede« nicht *aufgehalten* werden. Deutlicher kann der Wunsch nach einer allgemeinen Überwindung der im Friedensvertrag selbst zeitlich normierten Rechtsetzung nicht ausgedrückt werden. Es zeigt sich immer wieder, dass der in der Zeit verwirklichte Frieden durch die Ontologie (konkretisiert in der Struktur der Lebendigkeit: Körper/Glieder) genauso wie der ewige Friede selbst beschrieben werden kann. Gerade deshalb gibt es eine tiefe kommunikationslogische Kopplung der Sphären Zeit und Ewigkeit. Es handelt sich stets um tief symbolische Kommunikation, die eine immerwährende Ordnung suggeriert und transportiert.

Fokussiert wird eine *unbekannte Zukunft*, wenn davon gesprochen wird, dass der Frieden nicht *aufgehalten* werden solle. Letztendlich geht es um die *Wiederbringung* des Friedens. Die Kaiserlichen dokumentieren eine Erklärung des protestantischen Kriegshelden Hans Georg von Arnim-Boitzenburg:<sup>12</sup>

»Da hette der von Arminb referiert, er brechte zwar noch keine resolution von ihrer Kfl. Dt. mit sich, aber er fende Ihr Kfl. Dt. zum friden so wol disponiert, dz sie sich nochmaln erklet hetten, ungeachtet aller umbstend den friden mit Ihrer Ksl. Mt. zu treffen und dz Hl. Röm. Reich zu tranquilliern. Sie hetten die waffen von anfang zu keinem andern alß zu widerbringung eines geruhigen wolstands im Reich ergriffen [Hervorh. d. Verf.]; billig wollten sie bei solcher intention nochmaln verharren.«<sup>13</sup>

<sup>11</sup> 549. Memorial der kursächsischen Gesandten. prä. 1635 Mai 18. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1516.

<sup>12</sup> »Die für den Protestantismus unbefriedigende Lösung des sächsisch-kaiserlichen Sonderfriedens von Prag (1635) war wiederum durchaus nicht nach A.s Sinn; er verließ enttäuscht den kursächsischen Dienst und zog sich auf sein Stammschloß Boitzenburg zurück. Einen vorteilhaften Antrag, sich Frankreich zur Verfügung zu stellen, schlug er aus. Im März 1637 ließ Oxenstierna A., den er in Verdacht hatte, beim sächsischen Hof gegen Schweden zu schüren, aufgreifen und in Stockholm festsetzen. Es gelang A. jedoch ein Jahr später, sich auf abenteuerliche Weise zu befreien. Er kam zunächst nach Hamburg und trat dann neuerdings in kaiserliche und sächsische Dienste. Die Aussichten, den Besitzstand des evangelischen Deutschland zu wahren und gleichzeitig die Eindringlinge vom Reichsboden zu vertreiben, schienen nunmehr günstiger zu sein. Mitten in den Vorbereitungen zu einem Feldzug gegen Frankreich und Schweden starb A. jedoch 1641 in Dresden. Er war eine der charaktvollsten Gestalten unter den Heerführern des 30jährigen Krieges und wohl der bedeutendste Staatsmann und Feldherr, der je im Dienste der sächsischen Kurfürsten gestanden hat.« GOLLWITZER: Art. Arnim von Boitzenburg, Hans Georg. 1953. S. 372 f. <http://bit.ly/1Y3ZeAP>. (Aufruf: 02.06.2016).

<sup>13</sup> 475. Kaiserliches Protokoll. [1634] August 6. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1133.

Zwar habe er noch keine konkrete ›resolution‹ des Kurfürsten von Sachsen im Gepäck, er könne aber schon jetzt sagen, dass der Kurfürst selbstverständlich ein Friedensfürst sei. Die Waffen hätten die Kursachsen aus Defensivgründen geführt, gerade um den Frieden und die Ruhe wiederzubringen. Ich erinnere an Hugo Grotius, der den ›Christen‹ unterstellt, dass sie *die* Friedfertigen überhaupt seien.

Dadurch, dass man schon immer weiß, was künftig kommen wird, liegt der Gedanke auch nicht weit entfernt, dass man durch dieses sichere Wissen auch die ›Wahrheit‹ über das sichere Wissen beanspruchen kann. Die Legitimation der Wahrheit kann dabei in der Individualität selbst ihre Begründung finden. Als ein normativer Anker kann hier etwa die ›richtige‹ Natur des Menschen dienen. In diesem Sinne hatte ich schon einmal den kaiserlichen Beichtvater Lamormaini zitiert:

»Pax vera, quam Christus nobis reliquit; quae non est in impiis et haereticis, sed in solis hominibus bonae voluntatis; et vera salus [Hervorh. d. Verf.], quae maxime animarum est, est suprema lex christiane principis, non ulla alia.«<sup>14</sup>

Der ›wahre‹ Friede, den Christus den Menschen überlassen hat, könne nicht in Gottlosen liegen. Nur in der *Natur des Menschen* liege der ›wahre‹ Frieden, »sed in solis hominibus bonae voluntatis; et vera salus« und dies sei das höchste christliche Gesetz. Das lässt sich zunächst mühelos ohne spezifische konfessionelle Auslegung in jeglichen Quellen nachweisen. Das gleiche Argument liegt nämlich auch dem ›Gedanken‹ des kursächsischen Hofpredigers Hoënegg zugrunde:

»Welches alles aber ich keineswegs dahin begere zu verstehen, als ob Ihre Kfl. Dt. mit gutem gewissen ganz keine tractaten des friedens verstaten oder mit dem feind versuchen lassen könnten. Dz sei ferne. Sondern allein ziele ich dahin, wann Ihre Kfl. Dt. des rechten fundaments solcher tractaten versichert, dz sie sicherlich fussen und sich keines betrugs befahren dörfen, nach wz für einen fride billich mann trachten und wie frewdig und unterschrocken mann verbleiben solle, es schlage auch aus, gleich wie Gott wolle. So die zeit und stunde des Herren noch nicht da ist, die er zur widerbringung des guldnen friedens bestimmet, so ists umbsonst alles, wz menschen dissfalls thun und fürnemen. Und ob sich jemand ubereilen und zum friden, der Gott missfellig wäre, vermögen liesse, der wurde nit allein unfrieden im herzen und gewissen darüber bekommen, sondern auch anstat des zeitlichen verhofften friedens grössern unfrieden von Gott zu fürchten und zu gewarten haben [Hervorh. d. Verf.].«<sup>15</sup>

Der lutherische Prediger sagt, dass die Stunde der *Wiederbringung des goldenen Friedens* noch nicht da sei, weshalb auch jegliches zeitliche Bemühen völlig umsonst sei. Würde deshalb jemand einen Gott missfälligen Frieden eingehen, hätte er größten Unfrieden von diesem zu erwarten. Was verbindet aber nun die Argumentation Lamormainis und Hoëneggs?

<sup>14</sup> 122. Gutachten Lamormainis. ad 1635 Februar 23. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 214.

<sup>15</sup> 183. Gutachten Hoës. 1634 Januar 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 406.

Der Schlüsselpunkt, der Lamormaini und Hoënegg verbindet, ist der Ausdruck *goldener Frieden*. Im Vergleich der Quellen lässt sich dann sagen, dass der Mensch im *goldenen Zeitalter* noch seine *wahre Natur* ausleben konnte. Wie muss man sich dieses praktische ›Ausleben‹ der *wahren Natur* des Menschen vorstellen? Erasmus liefert ein Beispiel:

»Im goldenen Zeitalter war die Menschheit ja auch harmlos und frei von dem Rüstzeug der Wissenschaften und Künste, lebte nur im Vertrauen auf ihren natürlichen Instinkt. Was sollte auch die Sprachwissenschaft, da alle die gleiche Sprache hatten und man sie nur gebrauchte, um einander zu verstehen? [...] Seht ihr denn nicht, wie bei jeder Gattung der übrigen Lebewesen jene am glücklichsten leben, denen Künste völlig fremd sind und die nur dem Trieb der Natur folgen. Was ist glücklicher und wunderbarer als die Bienen?«<sup>16</sup>

Die *Natur des Menschen* ist in diesem Sinne natürlich keine tierische, sondern die *menschliche Vernunft*. Mit Blick auf beide Geistliche und Erasmus lässt sich also sagen, dass es um die Sehnsucht geht, in einen Zustand hinüberzuwechseln, in dem der Mensch in seiner *wahren Natur* gänzlich aufgehen kann. Man könnte auch sagen, dass es sich um eine Bewegung *zurück zur wahren Natur* handelt. Anders als Gott und die Engel, die mit einer vollkommenen Vernunft ausgestattet sind, in der jeglicher Widerspruch aufgehoben ist, hat der Mensch immer nur einer bestimmten Möglichkeit nach – und nie der Summe aller möglichen Möglichkeiten, wie Gott und die Engel – einen Anteil an der Vernunft. Lebt er richtig und gehört er am Ende seiner Tage zu den Glücklichen, die in das Paradies eintreten dürfen, wechselt auch die unvollkommene Vernunft des einzelnen Menschen in den Status der Vollkommenheit.

Es geht also immer wieder darum, die *Wahrheit wiederzuerkennen* und damit Bekanntes im Unbekannten zu erwarten. Die Erwartung der wiederkommenden ›wahren‹ Wahrheit lässt sich in der Welt etwa auch durch Gottesurteile erkennen. So wird von den kaiserlichen Gesandten protokolliert:

»Und weil nunmehr durch die Nördlingische schlacht mittelst Göttlicher verleichung viel obstacula deß friedens [Hervorh. d. Verf.] auß dem weeg geraumt, sowurden Ihre Fstl. Gn., hern landtgraf Georg, ein guetes werkh verrichten, wann sie bei Ihr Kfl. Dt. zue Sachßen bewegliche erinnerung theten, daß der orthen moderata consilia geschöpft und dise nunmehr lang geenug gewehrte fridtractaten dermahhleins zu guetem, glückhseeligen ende gebracht würden.«<sup>17</sup>

Der Sieg der Katholiken bei Nördlingen unterstreicht, dass die gleichzeitig laufenden Friedensverhandlungen bitter nötig seien. Katholiken würden natürlich in der Interpretation weiter gehen und sagen, dass dies eine göttliche Bestätigung der ›wahren‹ ka-

<sup>16</sup> ERASMUS VON ROTTERDAM: Das Lob der Torheit. S. 40-42.

<sup>17</sup> 67. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1634 September 25. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 103, Anm 2.

tholischen Lehre sei. Das Gottesurteil bereitet den Frieden vor. Deshalb sind die Katholiken auch so hocheifrig, als die Gesandten des lutherischen hessen-darmstädtischen Mediators endlich eintreffen:

»Es seind die herrn Kaiserlichen uber E. Fstl. Gn. ankunft von hertzen erfrewet und seind der hofnung, wie E. Fstl. Gn. den anfang dieses fridenwerks gemacht, so sei es von Gott versehen [Hervorh. d. Verf.], das sie auch ein volender und ausmacher sein werden. Und verlanget sie sher, E. Fstl. Gn. persohnlich aufzuwahrten.«<sup>18</sup>

An dieser Stelle werden nun die unterschiedlichen Rollen von Unterhändlern oder Politikern und Theologen interessant, und zwar in der Art und Weise, in der diese Rollen von den Zeitgenossen selbst eingeschätzt werden. Gibt es klar abgegrenzte Kompetenzbereiche? In einem Brief an Maximilian von Bayern heißt es:

»[...] zu conserviren und zu assecuiren oder dasselb sambt dem, so sie vorhin nit haben und durch disen friden nur ad tempus begeben und nachsehen sollen, auf die spiz und gar und nich darneben in die gafahr zu sezen, dz manß nit nur ad tempus, sonder auff allzeit verliehren möchte, diese fragen gehören merg für Ihre Ksl. Mt., die chur-, fürsten und ständt und derselben politische rāth alß für die theologos, welche auß unmöglichen dingen keine möglichkeit machen [Hervorh. d. Verf.]«<sup>19</sup>

In den Verhandlungen besteht die praktische Gefahr, dass man bestimmten Besitz nicht nur auf bestimmte Zeit, sondern für immer verlieren könne. Deshalb sollen sich um jene konkreten Fragen die Unterhändler und nicht die Theologen kümmern. Bei den Theologen liege es nämlich in der Natur der Sache, dass diese aus *unmöglichen* Dingen nie *mögliche* Dinge machen können. Die *möglichen Dinge* repräsentieren wohl den Aufgabenbereich der »politische[n] rāth«, also den zeitlichen Frieden, und die *unmöglichen Dinge* repräsentieren anscheinend den Aufgabenbereich der »theologos« und damit den ewigen Frieden. Lassen sich aber wirklich beide Kompetenzbereiche klar voneinander trennen?

Zunächst stehen sich beide Friedensarten in einem spiegelhaften Verhältnis gegenüber, denn schließlich kann über den zeitlichen Frieden und den ewigen Frieden mit dem gleichen ontologischen Stereotyp gesprochen werden. Deshalb ist strenggenommen der Gegensatz von möglich/unmöglich nicht haltbar, weil beides im Rahmen des gleichen kommunikativen Stereotyps kommuniziert wird. Trotzdem hält sich aber hartnäckig die Meinung, dass Theologen in den praktischen Punkten nicht viel sagen können. Folgende Beschwerde wird angeführt:

<sup>18</sup> 237. Relation der hessen-darmstädtischen Gesandten. 1634 September 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 535.

<sup>19</sup> 390. Richel an Maximilian. 1635 Februar 7. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 884.



»Wir sollen erst lang mit den theologis conferiren, dz ich nit sehe, was es helfen wirdt [Hervorh. d. Verf.], sie declariren sich dan zuvor über den obigen puncten, who die mittel, den krieg zu continuiren, zu nemmen sein.«<sup>20</sup>

Es wird also gesagt, dass die Theologen in den konkreten Aushandlungspunkten eher im Weg stehen würden. Um Religion kommt aber keine der beiden Rollen, seien sie nun »politische rath« oder »theologos«, herum, denn so ist gerade die *Nützlichkeit*, die hinter einem möglichen Fortsetzen des Krieges liegen könnte, letztendlich alleine Gott bekannt. Paradoxerweise müssen genau deshalb die Unterhändler über die »quaestionem status politici« diskutieren und nicht die Theologen. Augenscheinlich gibt es aber trotzdem immer noch Punkte, »so die theologis aigentlich antreffen«, wie etwa der kaiserliche Berater Dietrichstein schreibt:

»Was aber aus vortsetzung des kriegs für nuzen zu hoffen, dz ist Gott allein bewust; und berürt dieses mehr quaestionem status politici, darmit ich die theologos nit beladen will, als eine theologische frag. Dahero mein mainung dahin gerichtet ist, dz si bei consultation berurter friedns-artikl allein dieiehnige fragen, so die theologis aigentlich antreffen [Hervorh. d. Verf.], erwegen und berathschlagen wollen.«<sup>21</sup>

Macht die Differenz von möglichen und unmöglichen Dingen überhaupt Sinn, wenn Gott sowieso schon alles bewusst ist? Es fragt sich, welche Punkte für die Theologen überhaupt übrigbleiben, wenn nur die Unterhändler die Punkte diskutieren dürften, die mit der *Nützlichkeit* zu tun haben, obwohl letztlich auch die *Nützlichkeit* von Gott abhängt. Schließlich haben Theologen anscheinend per se nichts mit *Nützlichkeit* zu tun, sie können aus Unmöglichkeiten keine Möglichkeiten machen. Aber ich hatte schon beschrieben, dass gerade die *Nützlichkeit* konstituierend für die Behauptung einer *universellen Wahrheit* ist. Die Kompetenzbereiche von »Politikern« und Theologen überschneiden sich deshalb deutlich, gerade weil sich die Wahrheit in einem sich gegenseitig konstituierenden Widerspruch mit der *Nützlichkeit* befindet.

Welche Rolle kommt in dieser paradoxen Ausgangslage der Obrigkeit zu?

»Daß dann keine religionssache am Ksl. hoff angenommen werden soll, deßen würde Ire Ksl. Mt. umb soviel mehr zu bewilligen geneigt sein, weil die stände ingesamt diesen punct so hoch urgieren, die streittigkeiten wegen der geistlichen güter auch auff maß, wie bei denselben punct in buchstaben vermeldet, verglichen würden und dahero umb soviel weniger inskünftige streittigkeiten zu vermuthen. Ire Ksl. Mt. hetten auch dahero, als ob es derselben hohen Keiserlichen und Reichs autoritet abtreglichen, nicht anzuziehen, dann bekandt, daß die Ksl. Mt. wohl ehe derogleichen sachen, die religion betreffende, an das Keiserliche cammergericht gewisen. So würde auch billich inter protectionem der vaerhandlungen et cognitionem derer irrsaln, so sich über einen und dem andern punct uber verhoffen finden möchten, ein vorsichtiger unterschied zu machen sein. Dann die protection, schuz und handthabung des religions- und prophanfridens

<sup>20</sup> 392. Wartenberg an Zollern. 1635 Februar 12. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 891.

<sup>21</sup> 117. Der Kaiser an Dietrichstein. 1635 Februar 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 177-178.

würde Irer Ksl. Mt. nicht entzogen, sondern nur, wann sich irrungen über zuversicht wegen eines oder andern puncts der vergleichung der geistlichen gütter halben finden sollten [Hervorh. d. Verf.]. Derer erkenntnis würde nur an das cammergericht es specialo hac conventione interveniente omnium approbatione remittiret, die Ksl. jurisdiction auch dardurch nicht inn disputat gezogen, weil mann sich deßen aus wichtigen, hochvernünftigen ursachen speciatim inn disen einigen punct verglichen, sondern vielmehr in allen andern befestiget, nach den bekanden rechten, quod exceptio in casibus non exceptis firmet regulam.«<sup>22</sup>

In dieser kursächsischen Resolution wird davon gesprochen, wie man künftig Religionsstreitigkeiten verhandeln solle. Diese Streitigkeiten sollen nicht am kaiserlichen Reichshofrat, sondern am Reichskammergericht verhandelt werden. Der *Kaiser* solle aber bitte nicht denken, dass ihm damit die Rolle des *christlichen Friedenssicherers* abgenommen würde. Die Lutheraner erkennen hier damit durchaus die universelle religiöse Rolle des Kaisers an.<sup>23</sup> Die Obrigkeit, sei es Kaiser oder Kurfürst, hat damit einen besonderen ›Draht‹ zu Gott. Gerade die kursächsischen Berater Werthern und Timaeus legen Wert auf die besondere Beziehung ihres Fürsten zu Gott:

»Nun müßen wir unserm wenigen ort unterthenigst bekennen, daß die sachen dermaßen schwer, gros wichtig, hoch bedenklich und gefährlich, daß auch ein ganzes und völliges collegium von den allerweisesten und erfahrensten sich hierinnen nicht würde begreifen können, sondern es hat vielmehr ein gottseliger, höchsterleuchteter herr und regent in solchen großwichtigen dingen, wann von den rätthe, wie unterthenigst zu mehrmalen ausführlich in diesem werk gehorsambst geschehen, die motiven und ursachen, was in einem und dem andern hirbei zu bedenken, treulich ausgeführet, der hochlöbliche regent auch die sachen ausführlich selbstn ex actis vernommen und aller mitteinfluffenden umstände sattsame wißenschaft treget, nach herzlichem, embsigen gebeth zu dem heiligen, allgewaltigen Gott, bei dem rath und thatt, den schluß vor sich zu machen. Haben derowegen aus unterthenigster trew Eur Kfl. Dt. solches hirmit gehorsambst überschicken und zu erkennen geben sollen, unterthenigster, gehorsambster zuversicht, Eur Kfl. Dt. werden dero von Gott höchstbegabten churfürstlichen verstande nach selbstn befinden, wie hochnöthig dero höchstrespectirte churfürstliche gegenwart auch dieser großwichtigen sache halben sein wolle.«<sup>24</sup>

Die kursächsischen Berater sagen, dass die Angelegenheit schließlich so wichtig sei, dass selbst eine hohe Anzahl an weisen und erfahrenen Menschen sie im Kontext des Großenganzes nicht begreifen könne. Um das Großganze zu begreifen, benötige man vielmehr den Fürsten. Gott habe nämlich der *menschlichen Natur* – also dem Verstand – des Fürsten nochmal einen besonderen Status verliehen. Mit »embsigen gebeth zu dem heiligen, allgewaltigen Gott« vermag der Fürst gewissermaßen tief in die ewige Wahrheit des Großenganzes zu blicken, die hinter allen diesen Widersprüchlichkeiten

<sup>22</sup> 479. Resolution Kursachsens betr. die allgemeine Angelegenheiten. [präs. 1634 August bzw. 27]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1166.

<sup>23</sup> In dieser Aussage der Kursachsen steckt ein bestimmtes Konkurrenzdenken. Arndt nennt es »vertikale Konkurrenz« und »horizontale Konkurrenz«. In ersterer konkurriert der Kaiser bzw. König mit der Gesamtheit der Reichsstände und bei zweiterer konkurrieren die Stände untereinander. ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 253.

<sup>24</sup> 217. Werthern und Timaeus an Kursachsen. 1634 August 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 478.

irdischer Friedensverhandlungen steckt. Die gleiche Funktion sprechen auch die kaiserlichen Unterhändler dem Kaiser zu:

»Durch die gnadt Gottes, E. Ksl. Mt. höchst vernünftige regierung, der Kgl. Mt. zu Hungarn und Böheimben höchstpreußlichen valor, magnanimitet und erlangte victorien ist nunmehr der früdt geschlossen, verhoffentlich zu Gottes ehr, E. Ksl. Mt., dero höchstgesegneten haußes, der christenheit und deß Hl. Römischen Reichs dienst und conscervation. Die Teusche nation ist obligiert, E. Ksl. Mt. immehrweden [!] dankh zu sagen. Gott wolle E. Ksl. Mt. Dißen früdten zur seeligkhait, zu langem leben, geruheigem alter, frölicher zeit nach so vil traurigen, trübseeligen, mühesamben fällen und sorge, ewig wehrender glori in der welt, der Kgl. Mt. zu Hungarn und Böheimben zu unsterblichen lob ihrer heroischen magnanimitet nächst E. Ksl. gedeien lassen. Wir können in unserm gewissen sagen, daß Gott diß werkh regiert hat und daß Gott solches nicht umb unßerer geringen vigilantz, sorgfalt und treu, sondern umb E. Ksl. Mt. verainigung mit Gott zue dißem endt hat gelangen lassen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>25</sup>

Durch göttliche Gnade ist der Kaiser also mit einer besonderen Vernunft ausgestattet. Gott will den Kaiser wegen seiner Verdienste um den Frieden zu langem Leben und Seligkeit verhelfen. Gerade aufgrund seiner spezifischen Mittlerfunktion erfährt der Kaiser im Friedensschluss eine »vereinigung mit Gott«. Ich denke, dass es keinen augenscheinlicheren Ausdruck geben kann als diesen, um das Ineinandergreifen von »civitas Dei« und »civitas terrena« zu beschreiben. Gerade weil es um das Ineinandergreifen des ewigen und des zeitlichen Reiches geht, geht es um die ganze Christenheit. Fragt sich nur, wer denn nun zur »wahren« Christenheit gehört. Genau im Kontext dieses Problems geht es deshalb zunächst auch darum, die »christlichen Grenzen« zu schützen. So schreibt Kurmainz an den Kaiser:

»[...] alß dz ein bestendiger, sicherer und ehrbarer fridt nicht allein dem Hl. Röm. Reich, sondern auch der ganzen christenheit, alß welche sich endlich in deßen endtstehung aller ohrten im krieg implicirt befinden dörfen sehr hochnötig seie [Hervorh.d. Verf.].«<sup>26</sup>

Hier ist nicht nur das Heilige Römische Reich angesprochen, sondern die ganze Christenheit. Das letzte Weltreich impliziert damit die ganze Christenheit. Grotius lehnt den Friedensschluss mit dem gleichen Argument ab.<sup>27</sup> Es zeigt sich, dass die »wahre Christenheit« unbestimmbar bleibt. Diese abstrakte Unbestimmbarkeit hat aber seltsamerweise einen ganz konkret bestimmbaren »Erbfeind« wie zum Beispiel die Türken. Der auf den ewigen Frieden ausgerichtete Prager Friede ist also gerade deshalb *nützlich*,

<sup>25</sup> 173. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 Mai 28. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 380.

<sup>26</sup> 372. Kurmainz an den Kaiser. 1635 Januar 8. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 844.

<sup>27</sup> Grotius schrieb in einem Brief an Oxenstierna: »Is vaesana Saxonis consilia et processus referet. Incredibile est, quae consilia hic agitentur in perniciem nostram, ac, nisi divina benignitas ea avertent, non nobis solum, sed toti christianitati maximum dabunt malum.« GROTIUS: Grotius an Oxenstierna. 19. Juni 1635. In: dbnl. <http://bit.ly/1QjmwD>. (Aufruf: 19.04.2015).

weil er hilft, die Türken in die Schranken zu weisen. So schreiben kaiserliche Gesandte: »Wegen deß Türckhen, wue ietzt gemelt, ob und wie auf solche unversehene ruptur die christliche gränizen versehen?«<sup>28</sup> Dass das Konzept des Erbfeindes ein Reservoir ist, in das man aus unterschiedlicher Perspektive je andere konkrete Gegner setzen kann, hat die Forschung schon gezeigt.<sup>29</sup>

Die christlichen Grenzen können aber auch die Grenzen der »pax Germaniae universalis« sein. Der ewige Friede wird damit an ein abstraktes universelles politisches Konzept gebunden. Alles, was nicht in das politische Konzept hineinpasst, kann dann konsequenterweise auch als »ungläubig« verurteilt werden. Die Kategorisierung »ungläubig« findet damit ihren Ursprung nicht mehr nur im »Christentum«, sondern vor allem in der Konstruktion eines politischen Konzeptes. All die Attribute, die man den Menschen hinter den vermeintlichen Grenzen zusprechen kann, können damit selbstverständlich auf alles angewendet werden, was eben hinter diesen Grenzen liegt und was nicht in das politische Konzept passt.<sup>30</sup>

»Hinc speranda solida animorum coniunctio, pax Germaniae universalis et bene diuturna propagatio religionis et nominis christiani adversus infideles. 11. Durch coniunction der Chursächsischen waffen mit der Kaiserlichen wider diejenige, so disen friden nit annemen wollen, wie dann zu vermuthen, etliche fürsteen, graven und stende, welche mit außlendischen gar zu sehr vertiefft, ex desperation sich widersezen dörfen, mochten dieselbe sambt dem Calvinismo gar zum Reich hinauß vertrieben und ihre stati omni iure confiscirt warden [Hervorh. d. Verf.]«<sup>31</sup>

Das *Fremde*, das in den *altradierten Körper*, also in das, was das Großganze in der Zeit repräsentiert, von außen eindringt, ist ein Faktor, der eine starke Ungewissheit auslöst, weil das Fremde das eigene Selbst zurückspiegelt.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> 106. Denkschrift der Kaiserlichen Gesandten. ad 1635 Januar 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 157. Vgl. auch: »27. Accedit ad haec omnia, quod, si ut supra indicatum est, Turca (...) rumpere vlllet, pace in Romano Imperio facta ei coniunctis viribus fortius resisti, omnia isthinc impendentia mala facilius depelli et cum augmento et religionis et ditionum maiores progressus fieri possent.« Ebd., S. 162.

<sup>29</sup> Vgl. WREDE: Das Reich und seine Feinde. 2004. Und: BOSBACH: Der französische Erbfeind. 1992. S. 127. Auch Arndt betont, dass der Dreißigjährige Krieg dazu führte, dass die folgende französische Kulturhegemonie in Europa als deutsche Erniedrigung wahrgenommen wurde. ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 15.

<sup>30</sup> Vgl. SCHILLING: Konfessionelle Religionskriege in der Frühen Neuzeit. 2008. S. 130.

<sup>31</sup> 106. Denkschrift der kaiserlichen Gesandten. ad 1635 Januar 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 160.

<sup>32</sup> »Leben bestimmt sich dadurch, daß das Lebendige sich von der Welt, in der es lebt und mit der es verbunden bleibt, selber unterscheidet und in solcher Selbstunterscheidung erhält. Die Selbsterhaltung des Lebendigen geschieht ja in der Weise, daß es außer ihm Seiendes in sich selbst einbezieht. Alles Lebendige nährt sich auch dem ihm Fremden. Der fundamentale Tatbestand des Lebendigeins ist die Assimilation. Die Unterscheidung ist also zugleich eine Nichtunterscheidung. Das Fremde wird angeeignet.« GADAMER: Wahrheit und Methode. <sup>7</sup>2010. S. 257, [238/239].

Schlussendlich und obwohl behauptet wird, dass die Theologen aus Unmöglichem nie Mögliches machen könnten, beurteilen bayerische Theologen, dass Politiker und Theologen wenigstens gut zusammengearbeitet hätten. Das Ehrbare sei erhalten und das Schändliche zurückgehalten worden. »Frequenter hisce annis de pace tractatum est: politici et theologi in illud concorditer semper consenserunt; honestam accipiendam, turpem reiciendam. [...]«<sup>33</sup> Wer sagt aber letztendlich, was ›ehrbar‹ oder ›schändlich‹ ist? Um das zu konkretisieren, lohnt es sich über Werte zu kommunizieren. Durch Werte gibt man dem ›Ehrbaren‹ und dem ›Schändlichen‹ konkrete Gestalt.

## 1.2. Der Wert des Friedens

Axel Gotthard schreibt mit Blick auf das 16. und 17. Jahrhundert: »Der Frieden hatte seinen Wert. Aber doch selten einen absolut gesetzten«.<sup>34</sup> Er muss also davon ausgehen, dass es absolute Werte irgendwann oder irgendwie tatsächlich gebe oder gegeben habe, sonst wäre seine Aussage in ihrer konkreten Formulierung nicht sehr zielführend. Er nimmt also an, dass ›unabsolute‹ und ›absolute‹ Werte existierten. Es besteht aber großer Zweifel daran, dass es jemals absolute Werte gegeben hat, gibt oder künftig geben wird. Nach christlichem Verständnis gab es genau einen Zustand, in dem der Wert absolut war, und das war der Zustand vor der Erbsünde. Weil in diesem Zustand alles vollkommen und absolut war, gab es im eigentlichen Sinne auch keine Werte. Einen Wert kann etwas nur dann haben, wenn es auch einen Gegenwert gibt. Das war vor der Erbsünde aber nicht der Fall, weil alles widerspruchlos war. Alles menschliche Streben nach dem Sündenfall richtet sich nun auf eine Rückkehr hin zum verlorenen Absoluten aus. Was Gotthard nämlich nicht fragt, ist, wie Absolutheit kommunikativ konstruiert und behauptet werden kann. Die entscheidende Frage ist deshalb vielmehr: Wie konstruiert sich Absolutheit über Wertekommunikation? Denn dass man gerade im Prager Frieden den vor sich hergetragenen Werten einen absoluten Anspruch unterstellen kann, ohne dass es sich tatsächlich um etwas Absolutes handelt, scheint mir klar und intuitiv verständlich zu sein.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> 342. Votum bayerischer Theologen. [1634 nach Juli 20]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 767.

<sup>34</sup> GOTTHARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 28.

<sup>35</sup> Eben das habe ich versucht mit der Analyse der Forschungsdiskussion zu zeigen. So gibt es nämlich keine Einigkeit in der Frage, ob es sich um einen ›Separatfrieden‹ oder um einen ›Universalfrieden‹ handelt. Mein Ansatz war nun der zu sagen, dass beide Ansichten sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich gegenseitig konstituieren. Die Paradoxie der Eschatologie ist der Grund dafür,

Es existiert lediglich der Versuch, die Absolutheit der eigentlichen Partikularität zu konstruieren. Der absoluteste Wert, den man sich vorstellen könnte, – Gott als *summum ens qua summum bonum* – ist dazu ›verdonnert‹, *behauptet* zu werden. Werte sind deshalb immer *Werte-für* eine bestimmte Perspektive. Das bedeutet, dass Gott – und alle seine Konsequenzen wie Wahrheit, Frieden, Ewigkeit usw. – ein anderer *Wert-für* Katholiken, Lutheraner oder auch Calvinisten ist. Wie stellt sich also der *Wert-für* Frieden dar?

Es wird ein Universalfriede propagiert, der aber nur über partikuläre Wertekommunikation verwirklicht werden kann. So schreibt der Bischof von Wien an Trauttmandorff: »Dan ausser dessen trag ich die beisorg, es werde alle hofnung sowol zum universalfrieden als kunftiger succssion ahm Reich in brunnen fallen, ahn welchen beiden stucken uns so merklich vil, wo nit alles gelegen [...]«.<sup>36</sup> Es liegt nahe, zu vermuten, dass es sich bei diesem ›Universalfrieden‹ nur um einen ›Universalfrieden‹ im katholischen Sinne handelt.

Kursachsen schreibt an seine Gesandten, dass das »[...] universum auff die blutige spize des schwerdts [...]« liegt und das man es nicht dem »[...] ganz ungewissen, zweifelhaftigen außgangk des wütenden kriegs und wilden, wanderlbaren glücks [...]« überlassen solle.<sup>37</sup> Die Konfessionen haben Angst vor dem Untergang. Das Widersprüchliche der Zeit soll überwunden werden. Wie soll das Zeitliche überwunden werden? Diese hochkomplizierte Frage lässt sich relativ simpel lösen, indem man einfach einen Wert setzt und damit behauptet, dass dieser Wert das ›Wahre‹ sei.

Die unterschiedlichen Wertvorstellungen manifestieren sich in den Selbstbeschreibungen, also den konfessionellen Semantiken, die immer alles andere als eindeutig sind. Die kaiserlichen Unterhändler bringen den Vorschlag, Lutheraner und Calvinisten unter den gemeinsamen Obernamen ›Augsburgische Konfession‹ zu subsumieren, Hoënegg setzt sich dagegen vehement zur Wehr.<sup>38</sup> Es besteht Uneindeutigkeit darin,

---

dass Partikularität/Universalität, Zeit/Ewigkeit etc. keine sich widersprechenden Widersprüche sind, sondern sich überhaupt erst gegenseitig konstituieren.

<sup>36</sup> 34. Der Bischof von Wien an Trauttmandorff. 1634 Juli 8. In: In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. (Korrespondenzen). Bd. 2. 1997. S. 61.

<sup>37</sup> 225. Kursachsen an seine Gesandten. 1635 September 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. (Korrespondenzen). Bd. 2. 1997. S. 491.

<sup>38</sup> »Betreffend, dz die Calvinisten mit und neben uns für Augsburgische confessionsverwante angesehen und also genennet werden, so halte ich dafür, E. Kfl. T. können ohne verletzung ihrer christlichen gewissens und ohne abbruch ihres bishero wider die Calvinische gewel gehabtten höchst rühmlichen eifers darein ganz nicht willigen. Dann so wenig die finsternis kann licht heissen, so wenig kann man sagen, dz die Calvinische lehr der Augsburgischen confession gemäss sei. [...] – Es melden zwar die nidergesetzten herren politische rhäte, dz dz wort protestierende im religionfrieden

wo die Grenzen der Konfessionen verlaufen. Gerade der sächsische Kurfürst als traditionelles Oberhaupt der ›protestantischen‹ Partei befindet sich in einem Dilemma, in dem die Uneindeutigkeit der Grenze deutlich wird:

»Utra haec hat der von Miltitz discurrendo vermeldet, Ihre Kfl. Dt. befänden sich in einem schweren stand, weil dz werk nicht allein, sondern viel anderen mitbetreffen thäte, welche nit alle so guete intentiones zum frieden hetten, sonderlich die herrn Calvinisten [Hervorh. d. Verf.]. Derwegen dan auch Kfl. Dt. die conditiones pacis nicht also machen könnten, wie sie gern wollten, sondern dem anderen theil zu gefallen auch etwas dabei gedenken müssen damit derselbe in der allgemainen fridenstractation um desto mehr darzi bringen.«<sup>39</sup>

Der Kurfürst befinde sich deshalb in einem schweren Stand, weil der Vertrag nicht nur ihn selbst, sondern ›viele‹ betreffe. Der Vertrag betreffe auch diejenigen, die nicht »so guete intentiones zum frieden hetten«, und das seien gemeinhin nunmal die Calvinisten. Der Kurfürst verspürt augenscheinlich die Notwendigkeit, ausdrücklich zu betonen, dass das Problem letztlich sei, dass der Frieden nicht nur ihn, sondern ›viele‹ betreffe und unter diesen ›Vielen‹ wiederum einige seien, die in puncto Frieden keine guten Absichten hätten. Dies zeigt, dass diese unbestimmten ›Vielen‹ in einem bestimmten Bezug zum Kurfürsten stehen. Er betrachtet sich also in dieser Quelle selbst als eine Art ›natürliche‹ Interessenvertretung aller ›Unkatholischen‹ und versucht gleichzeitig die Gruppe, deren *gesamtes Interesse* er vertritt, noch einmal in ›gut‹ und ›schlecht‹ zu unterteilen. Frieden kann also per se nicht für alle, sondern nur für ›Gute‹ gelten. Das ist nichts anderes als schlichte Wertekommunikation.<sup>40</sup>

---

auch nicht stehe und dz wortlein unverändert gleicher gestlt darinnen nicht zu befinden. Es war aber dazumal die öffentliche absinderung der Calvinistischen faction und sect noch nicht geschehen, sondern sie gieng und fing im Hl. Röm. Reich und in Teutschland erst an bei dess churfurstens Friderici III. pfalzgraffens zeiten, der sich etwan 5, 6, 7, 8 jahr nach dem religionfriden unterstunden, in einen landen öffentlich und auf gut Schweitzerisch Calvi-nisch zu reformieren. Welches ich aber nit zu dem ende erinnere, als ob ich die Calvinisten aus dem fridensschluss begerte zu stossen, oder wünschte, dz die darinnen nicht begriffen sein möch-ten; dz ist mir in meinen sinn und gedanken nit kommen. Meinetwegen mögen sie zeitlichen und leiblichen frieden haben,<sup>120</sup> so gut sie ihn immer haben können, wann nur wir evangelische nit sagen, dz sie als augsburgische confessionsverwante in dem friedensschluss begriffen seien. Den titul und namen meritiren sie nicht. Und weil es ein confessionalnamen ist, so losset sich mit demselben nit scherzen, sondern er muss in strictissima significatione billich bleiben [...].« 306. Gutachten Hoës. 1635 Mai 3. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 693-694.

<sup>39</sup> 441. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juni 8-15. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 998.

<sup>40</sup> Auch die zerstrittene katholische Konfession hat natürlich einen internen Interessenkonflikt in Bezug auf den *Wert-für* Frieden. Der Papst würde nun gerne die Rolle einnehmen, den internen Streit der ›wahren‹ und ›allumfassenden Religion‹ zu beenden. Es geht konkret um Meinungsverschiedenheiten zwischen den Kronen Österreichs, Spaniens und Frankreichs. Viele Katholiken sind nicht damit einverstanden, dass der Kaiser den Papst den Verhandlungen fernhält. »[...] noch bei der lestern, anno 1631 zue Franckfurd gepflogenen tractaten der Päbstl. Nuntius Petrus Aloysius Caraffa den damahls beisamen gewesenener der catholicischen stende deputirten im nahmen Ihrer Hlt. Außtrücklich undt zwar in schriften angedeutet, daß den catholicischen nit gebüren wolle, sich mit den protestirenden, soviel die geistlich güter betr., ohne hochstg. Ihrer Päbstl. Hlt. Vorwissen in

In den Kölner Considerationes heißt es nun, dass die ›Augsburgische Konfession eine Ketzerei sei,<sup>41</sup> man müsse sich nur vorstellen, was passieren würde, wenn der Besitz von »unserm alleinseeligmachenden catholischen glauben« abfallen und in die Hände der Häresie gelangen würde.

»1. Weil in dem religionsfriden § UNDT DAMIT SOLCHER FRIDT versiculo so sollen die Ksl. Mt. ibi keinen standt deß Reichs von wegen der Augspürgischen confession mit der that etc. die freistellung bewilliget und kraft derselben einem jedem noch catholischen standt deß Reichs zuge-laßen und freigestelt, von unserm alleinseeligmachenden catholischen glauben ab- und der zu Trient per oecomenicum concilium verdampten kezerei zuzufallen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>42</sup>

Es ist klar, dass hinter dieser Wertekommunikation nichts Absolutes steht. Hinter ihr steht vielmehr ganz *handfestes partikulares Interesse*, das *mittels* Wertekommunikation durchgesetzt werden soll. Das handfeste Interesse ist natürlich in engster Art und Weise an die *katholische Weltsicht* gebunden, wie eine kaiserliche Denkschrift zeigt:

»Entzwischen bleibt daß Reich und die ganze catholische religion in höchster gefahr genzlichen undtergangs allezeit steckhen, wann (welches Gott gnedigst wolle verhüetten) es im Reich zu einem interregno und vicariat eines Calvinisten und Luttherischen churfürsten sollte gerathen. Dann ainmahl ist dises an sich selbst richtig und gewiß, daß die erhaltung der catholischen religion im Romischen Reich an dem maistentheils bestehen thuett, daß die succession bei Ihrer Ksl. Mt. erzhauß, alß welches nach Gott in dem Hl. Röm. Reich daß potissimum fulcrum der catholischen religion ist, verbleibet [Hervorh. d. Verf.].«<sup>43</sup>

Der Untergang ist also katholisch. Der katholische Albtraum wäre ein kalvinistischer oder lutherischer Kaiser.<sup>44</sup> Es geht aber um die Erhaltung der katholischen Religion, und gerade deshalb muss eine katholische Kaiserfolge für das Heilige Römische Reich gewährleistet werden. Dass die Grenzen der Welt für die Katholiken die Grenzen der katholischen Welt sind, offenbart sich hier darin, dass die Grenzen des Reiches die

---

tractaten einzuelassen. Neben deme haben wir auch auß sonderbaren sorgfalt und zu mehrer unseres gewissens versicherung bei dero Pabstl. Hlt. Unß befragt, ob und wie weith wir unß mit den uncatholischen in Teutschland stantibus hisce necessitatibus vergleichen oder ihnenen zuesagen khonden Eß haben aber Ihre Hlt. Sich außtrucklich erkhert, daß die catholischen nit mechtig, Ihre Hlt. Auch dero autoritet nit geben khonden über solche sachen. dardurch den uncatholischen einich vortheil eingeraumbt werden solle [Hervorh. d. Verf.].« 349. Kurmainz und Kurköln an den Kaiser. 1634 Oktober 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 792.

<sup>41</sup> Vgl. auch: »6. An Caesar possit cogere epiccopos ad tam iniquam pacem? [...] An Caesar et episcopi relinquere debeant subditos sub manu haereticorum, ut haresin poena migrationis proposita cogantur? [Hervorh. d. Verf.]« 342. Votum bayerischer Theologen. [1634 nach Juli 20]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 769.

<sup>42</sup> 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 816.

<sup>43</sup> 107. Kaiserliche Denkschrift. ad 1635 Januar 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 167.

<sup>44</sup> In gewissem Sinne hat sich dieser historisch tief verwurzelte katholische Albtraum im 19. Jahrhundert verwirklicht. Vgl. BORUTTA: Antikatholizismus. <sup>2</sup>2011.



Grenzen der ›wahren‹ Religion sein sollen. Damit tritt das Paradox auf, dass die Universalität des christlichen Glaubens eigentlich nicht vor Grenzen halt machen kann und trotzdem begrenzt zu sein scheint. Außerdem hat jeder Katholik eine andere Auffassung von Katholizität, was dazu führt, dass die Selbstbeschreibung der katholischen Konfession, ja der Konfessionen überhaupt, ungeheuer komplex, alles andere als eindeutig und ziemlich widersprüchlich wird.

In einem Memorial Kurkölns an seine Gesandten wird gesagt,<sup>45</sup> dass der Passauer Vertrag von 1552 nur von den Unkatholischen gebrochen worden sei.<sup>46</sup> Von ganzem Her-

---

<sup>45</sup> »Gleichwill, wie der laidige, noch wehrende krieg gnugsam bezeugt, offenbar und am tag, daß die uncatholische g. Passawischen vertrag und religionsfriden (welcher, immassen der nahme selbst mit sich bringt, pro contractu, transactione, foedere aut pace ohnzweifelich zu halten) in viel weeg gebrochen und denselben vermög bei der handlung übergebener artikel annoch gantzlich zu annulliren und aufzuheben begeren, dahero sich dessen zumahl unvehig gemacht, die catholische stende aber darahn wegen obg. Des widrigen thails contravention nach besag natürlicher geistlicher und weltlicher rechten ietz und inßkünftig nicht mehr gebunden, sondern davon allerdings entlediget und in vorigen standt und freiheit, wie sie vor auffgerichteten Passawischen vertrag und religionfrieden gewesen, restituiert und gesetzt sein, Derowegen dan I. Kfl. T., wiewoll dieselbe eines erbaren, sicheren, beständigen und Gott wollgefelligten fridens nit weniger alß andere stendt von hertzen begirig, auch solchen nach eußersten ihren vermögen zu befürdern genaigt, nit dafürhalten können, dz ermelter Passawischer vertrag und religionfrid mit gutem und unverletztem gewissen, sonderlich ohn der Päßtl. Hlt. Alß allgemeinen vorstehern der heiligen kirchen bewilligung, bestettigt oder von newen auffgerichtet werden konne, in sonderlicher erwegung, dadurch die widerwertige oder uncatholische bei ihrem irthumb auff ewig und in perpetuum versichert pleiben, die Ksl. Mt. und ihre nachkommen am Röm. Reich, die heilige kirch zu schutzen, derselben feinde, und zwar zu der zeit, da es ohn grosse gefahr der catholischen religion beschehen kann, zu dempfen, ainigkeit im glauben zu befurderen, beständigen frieden und ruhe im Röm. Reich zu stiften (darzu sie gleichwill vermög der rechten und ihrer geschworenen capitulation obligirt) gantzlich verhindert, derselben die händt gleichsamb gebunden, auch der bischoff und praelaten gaistliche jurisdiction, so ihnen von Gott dem Allmechtigen so hoch anbevohlen und deren sie sich absque culpa deserti gregis nicht begeben können, gleichergestalt iin perpetuum suspendirt und in effectu auffgehoben würde, Alß werden I. Fstl. Gn. ihre hochstes fleißes angelegen sein lassen, der Kgl. Mt. in Ungaren dieße und andere motiven umbstendig zu remonstrieren, alles unheil, so darauß der gantzen christenheit und dem Rom. Reich zuwachsen mögte, ihre beweglich zu gemüt zu führen und dahin zu disponiren, auff das wegen restabilirung oder newer aufrichtung des religionsfriedens mit den widerwertigen oder uncatholoschen nichts geschlossen, sondern, da man ie vor eine notturft ermessen sollte, ohnerachtet der vom Gott dem Allmechtigen wider die feindt seiner heiligen Kirchen verliehener, so herlicher und ansehnlicher victori, mit dem widrigen thail [Hervorh. d. Verf.] von ainigem temporalfriden auff gewisse zeit und maß zu handeln, daß damit nit praecipitirt, sondern solche handlung zu der samtlichen catholischen churfürsten und stende zusammenkunft (ohne deren bewilligung , wie I. Mt. selbsten durch ihre commissarios bei dem gegentheil contestiren lassen, dießfals nichts verbundtlichs zu schliessen verschoben und remittirt werden möge.« 354. Memorial Kurkölns für Wartenberg und andere Gesandte. 1634 November 19. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 799.

<sup>46</sup> Die ›Unkatholischen‹ können selbstverständlich mit den gleichen Vorwürfen aufwarten: »Bei der vierten ppraecautio wollten Ihre Kfl. Dt. wünschen, dz der Passawische vertrag und religionsfriden allzeit gehalten worde; so wurde die ieizige unruhe nicht entstanden sein. Nachdem aber nichts neues, dz man auch von wohlbedachten gesezen und verträgen mit einwilligung aller intereszierten pro re nata in etwaß abwicke und nachgebe, so wollten Ihre Kfl. Dt. auch verhoffen, daß dergleichen aniezo zu widerbringung des lieben friedens mit erledigung der evangelischen gravaminum gesche-

zen begehre man einen Gott wohlgefälligen Frieden. Die ›Widerwärtigen‹ und ›Unkatholischen‹ würden aber in ihrem Irrtum geradezu bestärkt werden, wenn man nicht den Papst als Mediator einschalten würde. Geschähe das nicht, wäre die ›gesamte‹ katholische Religion in großer Gefahr. Alles nur denkbare Unheil würde daraus für die ›ganze Christenheit‹ und das Heilige Römische Reich erwachsen. Gerade weil die Katholischen aber solch herrliche Siege (Nördlingen) verbuchten, solle man mit den »widrigen thail« keinen zeitlichen Frieden schließen. Es zeigt sich mehr als deutlich: Aus einer Gefahr für die katholische Konfession erwächst paradoxerweise eine Gefahr für die ganze Christenheit. Diese Paradoxie kommt schlicht deshalb zustande, weil aus der Perspektive der Katholiken die ›ewige‹ Wahrheit behauptet wird. Sie setzen als Wert fest, dass sie die Wahrheit gepachtet haben.

In mindestens zwei Abstufungen wird hier der Wert konstruiert. Die oberflächlich wichtigste Stufe ist die Konfession. Hier wird der Wert als ontologische Absolutheit schlicht und einfach gesetzt. Klar ist aber auch, dass nicht jeder Katholik der katholischen Argumentation Kurkölns zustimmen würde. Der Ausdruck »widrigen thail« in einem Memorial Kurkölns (vgl. hier Anm. 47) offenbart das ontologische Weltbild und den absoluten Anspruch. Diese Beschreibung der ›Unkatholischen‹ als »thail« steht nämlich im Kontext der Differenz das Großganze/Teile. Die Unkatholischen sind ein »widrige[r] thail« des Großenganzes und damit der Absolutheit der göttlichen Wahrheit. Absolutheit wird also über die Konfession behauptet. Aus katholischer Sicht kann die absolute Einigkeit aber nur die katholische Einigkeit *ohne* den »widrigen thail« sein. In einer zweiten Abstufung geht es natürlich nun um das ganz handfeste Interesse Kurkölns, das es mittels Wertekommunikation in den Verhandlungen durchsetzen möchte.

Die Frage, wie man einen Krieg gegen seine eigentlichen Geschwister im Glauben überhaupt rechtfertigen kann, stellt selbstverständlich ein Problem dar. Um in dieser Frage weiterzukommen, versucht man aus der Geschichte zu lernen. Aus der Geschichte lerne man, so Bischof Franz Wilhelm Graf von Wartenberg, dass Gott einen Friedensschluss mit Häretikern nicht ungestraft lasse. Ganz pragmatisch gilt aber auch, dass der »Gallus«, also der französische König, eine Strafe verdiene, obwohl er katholisch sei. So berichtet Wartenberg außerdem, dass ihm ein Vornehmer zu Köln gesagt

---

hen und dißes in acht genommen werden würde, quod praestaret aliquam habere pacem et rem publicam quam plane nullam [Hervorh. d.Verf.]« 452. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juni 21. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1037.

habe: »salus reipublica suprema lex esto«. Wohingegen er geantwortet habe: »Religio apud catholicos suprema lex esto«. <sup>47</sup> Das Heil des Reichs steht hier dem Heil der Katholischen gegenüber. Es handelt sich damit um den Aufeinanderprall von zwei grundsätzlich zu trennenden kollektiven Eschatologien. Es handelt sich um das Kollektiv des Reiches und das Kollektiv der katholischen Konfession.

Gerade diese eigentlich unterschiedlichen kollektiven Mythen finden sich in folgendem kaiserlichen Theologengutachten verbunden:

»Pariter P. Valerianus Magno, Capuccinus, dicit: In articulis exhibitis nihil contineri intrinsece malum, quod ob maius bonum acquirendum et maius malum evitandum non possit Sacra Caesarea Maiestas cum laude et merito apud Deum ratificare et in opus deducere. [...] In particulari scripto praefetus Pater Joannes de Valdespino censet, quod, si tanta sit necessitas, ut abhibitis omnibus veris licitisque mediis et humanis deligentis nullo alio modo valeat Maiestas Caesarea imminetia mala vitare et bona maiora promovere, [evidensque] sit morale periculum, humano modo loquendo, quod bonum totale religionis catholicae in Imperio, suis regnis et provinciis haereditariis periclitabitur, [...] Quia nihil sit in illis, quod non coonestari possit vel ob impotentiam belli prosequendi vel ob alias iustas causas et circumstantias. Rector universitatis Viennensis Stephanus Zwirschlag, sanctissimae theologiae Dr.: Supposito Sacram Caesaream Maiestatem esse omnino in eo statu, ut possit onera belli perferre amplius, nec adesse ullum conveniens remedium tot hostibus resistendi, secundo, si pergatur in bello, certum esse moraliter, quod totum Imperium devastabitur et religio catholica una cum domo Austriaca in his provinciis supprimetur [Hervorh. d. Verf.].«<sup>48</sup>

Zunächst fühlt man sich beim Lesen sofort an Thomas von Aquin erinnert, der in seinem »ersten Gesetz der praktischen Vernunft« sagt: »[...] bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.«<sup>49</sup> Der intertextuelle Verweis der kaiserlichen Theologen lautet: »bonum acquirendum et maius malum evitandum«. Das Problem ist hierbei nur, dass das »bonum« des heiligen Thomas das »absolut Gute« und Ewige ist. *Per Definition* handelt es sich damit um Gott. Problematisch wird es nun, wenn dieses Ideal tatsächlich gelebt werden muss und plötzlich das Problem auftritt, dass jeder das Absolute in anderer Art und Weise interpretiert. Gutes beinhaltet nämlich zwangsläufig Böses und das liegt daran, weil es in der Zeit, in der das »Gute« als Wert gelebt

<sup>47</sup> »Aber man hat exempla temporis Caroli V. Und ist unmöglich, dz Gott nit straffe, daß wir cum hereticis friden, und so schandlich und schädlich, machen und hingegen einen catholischen könig suppressiren wollen Daß Gallus nit ein guten castigo verdient, ist nit von jemant zu laugnen und vindicta ruinae Germaniae zu wunschen; [...] Und wirdt Gott alle dieße intentiones noch straffen. Aber wir werden auch dabei leiden. Und kann ich mir nit einbilden, dz Gott dißen friden dergestalt zulassen werde. [...] Zu einem neuen krieg werden wir weniger Lust alß mitl haben. Hingegen die ketzer eint alle ubermietig, bekommen allain auß dießen landen, so wir ihnen itzt einräumen, etliche viel millionen und werden und dengarauß machen. Und Gott diejenige straffe, welche so diffidentes in Deum oder andere, politische intentiones haben. Es hat mit ein furnehmer zu Collen gesagt: Salus reipublicae suprema lex esto. Darauf ich geantwortet: Religio apud catholicos suprema lex esto. Aber er hat es widersprechen dürfen [Hervorh. d. Verf.].« 393. Wartenberg an Zollern. 1635 Februar 12. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 891-892.

<sup>48</sup> 121. Auszug aus dem Theologengutachten. [1635 Februar nach 21]. In: Bierther (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 207-211.

<sup>49</sup> STh. I<sup>a</sup>-IIae q. 94 a. 2 co. In: www.corpusthomicum.org. (Aufruf: 06.09.2016).

werden muss, immer Widersprüche geben wird. Will man etwas als einen ›guten‹ Wert kennzeichnen, muss man zwangsläufig sagen, was demgegenüber das Schlechtere wäre. Die gleiche Logik gilt für das Böse. Gerade das sehen die Theologen jedoch nicht und raten scheinbar ganz ›pragmatisch‹ dazu, das Böse zu vermeiden und die »bona maiora zu fördern«.

In diesen Zitaten tritt deutlich der eschatologische sozialstrukturelle Ausgangspunkt zu Tage, der in Teil A dieser Arbeit im Zeiterleben und im Treffen von Entscheidungen analysiert wurde. Jede in der Zeit getroffene Entscheidung konstruiert Widersprüche, weil man nie über alles gleichzeitig entscheiden kann. Die Überwindung des Diktats der Zeit hin zu einem Zustand widerspruchloser Entscheidungsfindung in der Sphäre der Ewigkeit ist die eschatologische Hoffnung.

Ein weiteres Paradox tritt auf, wenn man versucht, vor den »gefährlichen Dogmatibus« zu warnen, obwohl man ebenfalls harte dogmatische Wertekommunikation nutzt.<sup>50</sup> Man führt also selbst dogmatische Argumente ins Feld, um gleichzeitig andere dogmatische Argumente zu diskreditieren. Deshalb gibt es auch in dieser Frage nach dem ›richtigen‹ Dogma keine Eindeutigkeit, sondern nur Mehrdeutigkeit. Die hessischen Mediatoren sagen etwa: »Dogmata Jesuitarum de fide haereticis non servanda etc.« Die Katholischen antworten auf diesen Vorwurf: »Es seien nicht ihre geistliche dogmata. Darumb dörfen sie nicht eingeruckt werden. Was aber dogmata fidei weren, so wurden sie dißelben nicht verleugnen.«<sup>51</sup> Es handelt sich hier um eine erstaunlich paradoxe Antwort. Wenn es sich nun aber tatsächlich um »dogmata fidei« handeln würde, könnten sie diese als Katholiken natürlich nicht leugnen. Diese innere katholische Uneindeutigkeit wird dann aber auch bitter durch den Bischof von Augsburg beklagt:

»Wir müessen zwar über dises groses herzlaidt noch weiters mit sondern schmerzen vernemmen und anhören, daß mann von denn gaistlichen inßgemain, sogar catholischerseits an hohen orthen sehr übel und ungleich redet, ia disen bluettigen krieg und die darauß gevolgte algemeine

<sup>50</sup> »Anbelangend den § DESßGLEICHEN SOLL AUCH DEN GEFEHRLICHEN DOGMATIBUS etc. erachten die subdeligierte, daß dergleichen renunciation, wie hier gesezt der Ksl. Mt. alß einem christlichen, von dem hochlöblichen hauß Össterreich erborenen Deütschen fürsten [Hervorh. d. Verf.] und welche dzienige, waß einmahl würdt beliebt sein, bei Ksl. und kgl. Würden zu halten gemeint, nicht zuezumuetten, sondern es bei ihrem Ksl. wort zu lassen. Und wan man sich an alle büecher und schriften kehren sollte, wurde man diserseits ursach haben, auch ein andere gegenrenunciation zue begeren, welches aber die subdelegierten infra maiestatem Imperii Romani halten und deßwegen mit vleiß übergehen.« 459. Erklärung der kaiserlichen Gesandten auf die von Kursachsen proponierten Friedensbedingungen. [prä. 1634 Juni 30]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1063.

<sup>51</sup> 499. Hessen-darmstädtisches Protokoll. 1634 Oktober 21. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1321.

landt- und leüthsverderbung denselben zuemessen und der ferneren mainung sein will, daß hetten die gaistliche, dahero alles wol verschuldet, billisch leiden sollen, auch nicht so groß sein, als si gewesen, warauff also ihr erniderung dz recht mittel sei. Nun gedenken wir an unserm ort, dieser Göttlichen verhengnüß unß nit zu widersezen, sondern allen ferneren außgang und diß, waß beraidt beschehen, Seiner Allmacht getrew und schuldiglich anzuebefehlen [Hervorh. d. Verf.].<sup>52</sup>

Es scheint, als ob die Uneindeutigkeit ein Ausfluss der »Göttlichen verhengnüß« sei. Hier wird somit klar und deutlich formuliert, dass die einzige Objektivität in der Welt die Unsicherheit ist. Letztendlich muss man gerade deshalb alles der göttlichen Allmacht anbefehlen. Die Widersprüchlichkeit der Zeit wird mit der ewigen Widerspruchslosigkeit Gottes konfrontiert. Damit ist tatsächliche Absolutheit endgültig passé. »Frieden« als Wert ist *immer* relativ, niemals ist er absolut.

Die Wertekommunikation, die diese Komplexität schlicht dadurch löst, dass man eine Behauptung aufstellt, die das »Wahre« und »Gute« einfach festlegt, hat zum Beispiel auch starke Rückwirkungen auf die Frage der Amnestie in Bezug auf den ausstehenden Frieden. So ist es schließlich eine wichtige Frage, wer alles in den Genuss der Amnestie kommen darf. Problematisch ist diese Frage gerade deshalb, weil in der Selbstbeschreibung »Augsburgische Konfession« keine Eindeutigkeit herrscht. Deshalb berichten die kaiserlichen Gesandten Folgendes von den Kursächsischen:

»Bei der amnistia aber sollte man insonderheit sich hüten, daß nicht vil Lutheraner außgenommen würden, Und sagte Wollfius noch gestern, wann E. Ksl. Mt. die Calvinisten an ihrem zaume greiffen wollten, so wurde sich der churfürst nicht darwider sezen. Darumb auch Wolfius iezo den terminum der protestierenden so leichtlich fahren und nur das wort Augsburgische confessionsverwanten (zue welchem nach des D. Höe außgegangenen buech die Calvinisten nicht gehören) stehenlassen. Aber waß Lutherisch were, das wurde dem churfürsten in den augapfel gegriffen heißen, wann man zuvil wegrißen wollte, dann seine parthei wurde gar zu schwach werden [Hervorh. d. Verf.].<sup>53</sup>

Man sollte sich also davor hüten, zu viele Lutherische von der Amnestie auszuschließen, weil gerade das den sächsischen Kurfürsten in den »augapfel« greifen würde und seine Partei dann viel zu schwach wäre. Die Lutherischen scheinen in diesem Sinne »Gute« zu sein. Der Augapfel des Fürsten ist aber gerade für die Wertekommunikation fundamental und spielt eine wichtige Rolle in der Unterstellung, dass die Lutheraner die »Guten« seien. Denn man kann im Sinne konfessioneller Wertekommunikation behaupten, dass eben dieses Organ dazu dient, die ewigen Ideen Gottes zu erkennen. Die ewigen Ideen Gottes wären natürlich auch dann nur die ewigen Ideen aus der einen

<sup>52</sup> 378. Der Bischof von Augsburg an Wartenberg. 1635 Januar 15. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 863-864.

<sup>53</sup> 144. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 April 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 315.

spezifischen konfessionellen Sicht. Eben diese eschatologische Funktion wird von Hoënegg beschrieben:

»E. Kfl. Dt. wissen selb gnedigist, was dz für ein grosses werk für Gott im himmel seie. armer, bedrengter und notleidender leute sich anzunemen, waz darauff für reiche belohnung von dem Allmächtigen versprochen werden. [...] Gott ist mit E. Kfl. Dt. bishero gewesen und hatt es statliche gewisen, dz sie sein augapfel seie, Er wird und wolle ferner mit und bei ihr sein. Bei ihm isst rhat und that. Beedes bedörfen E.Kfl. Dt. Halten sie nun mit ihrem Gott trewlich, so wird er es wider mit E. Kfl. Dt. halten und sie mit rhat und that überflüssig segnen und benedeien. Er werde und wolle ihr wol thuen bis ins tausende glied [Hervorh. d. Verf.]«<sup>54</sup>

Die Augäpfel des Kurfürsten erblicken in besonderer Art und Weise die göttliche Wahrheit. Diese Schau der ewigen Ideen wird aber nicht durch die rein biologische Funktion der Augen gesteuert, denn dann wären die Augäpfel des Fürsten nichts Besonderes mehr. Es gibt vielmehr zwei Arten von Sehsinn, einen biologischen und einen ›wahren‹ Sehsinn. Genau diesen Unterschied erklärt Augustinus in seinen ›Bekenntnissen‹:

»Die Göttliche Offenbarung nennt sie ›Augenlust‹, weil sie auf dem Erkenntnisdrang beruht und weil von allen Sinnen die Augen beim Erkennen die Hauptrolle spielen. ›Sehen‹ ist die charakteristische Aufgabe der Augen. Wir gebrauchen dieses Wort aber auch für die anderen Sinne, wenn wir mit ihnen Erkenntnis bezwecken.«<sup>55</sup>

Der Mensch hat damit die einmalige Möglichkeit – anders als die Tiere –, mit seiner spezifisch menschlichen Natur – der *Vernunft* und damit mit dem gewissermaßen ›wahren‹ Sehsinn – die ewigen Ideen zu sehen.<sup>56</sup> In Bezug auf die Argumentation Hoëneggs lässt sich also sagen, dass der Sehsinn des Kurfürsten von seinem rein biologischen Charakter befreit ist. Der Sehsinn des Kurfürsten hat die Möglichkeit, die ewigen Ideen zu erblicken. Diese Argumentation findet einen biblischen Ursprung bei Matthäus: »Das Auge ist des Leibes Licht. Wenn dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht sein; ist aber dein Auge ein Schalk, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis sein!«<sup>57</sup> Das heißt, wenn das Auge dem Körper die ›wahre‹ Erkenntnis ermöglicht, blickt man auf das Licht der Wahrheit. Auch hier handelt es sich also zunächst um

<sup>54</sup> 306. Gutachten Hoës. 1635 Mai 3. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 695.

<sup>55</sup> AUGUSTINUS: Confessiones, Bekenntnisse. X. XXXV. 54. In: FLASCH; MOJSISCH (Hgg. & Übers.) 2009. S. 539. Vgl. Lat. in Ebd., S. 538. »Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, concupiscentia oculorum eloquio divino appellata est ad oculos enim proprie videre pertinet, utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus.«

<sup>56</sup> So wurde nach der Schlacht am Weißen Berg (1620) von den siegreichen Katholiken ein Marienbild mit ausgestochenen Augen gefunden. Obwohl die Feinde das Heiligenbild schändeten, waren die Katholiken siegreich. Das kann nur ein Gottesurteil sein! SCHILLING: Konfessionelle Religionskriege in der Frühen Neuzeit. In: SCHREINER (Hg.): Heilige Kriege. 2008. S. 134.

<sup>57</sup> Matthäus 6, 22. Vgl. dazu: Lukas 11, 34-36. Und: Johannes 11, 10.

Ontologie. Das heißt: ein einzelnes Teil erblickt den Zusammenhang des Großenganzes. Das bedeutet, dass der fürstliche Sehsinn eben nicht nur eine ›individuelle‹ Sicht einnimmt, sondern den tatsächlichen Zusammenhang des Großenganzes erkennt, weil er als Teil des Ewigen in besonderer Beziehung zu Gott steht. Letztendlich ist all dies aber natürlich nur eine Behauptung und Unterstellung aus einer bestimmten Perspektive heraus. Die Konfession entscheidet hier schlicht und einfach, dass der fürstliche Sehsinn die ewige ›Wahrheit‹ erblickt.

Über die Ontologie und ihre Konkretisierung in Form der Struktur der Lebendigkeit in Bezug auf den Sehsinn zeigt sich auch, warum die Sünden des Fürsten auch gleichzeitig die Sünden seiner Untertanen sind. Grotius erklärt eben dies:

»Diejenige Gewalt wird die höchste genannt, deren Tun und Lassen keines Menschen Recht so unterstellt ist, daß sie nach seinem Willen oder Gutdünken unwirksam gemacht werden könnte. Wenn ich sage ›keines Menschen‹, so heißt das, daß ich den davon außnehme, der Inhaber der höchsten Gewalt und dem es erlaubt ist, seinen Willen zu ändern. Dies gilt auch von seinem Nachfolger, dem dasselbe Recht zusteht und der auch dieselbe Macht hat. Wir wollen nun betrachten, worin die höchste Gewalt besteht und was ihr Gegenstand ist. Ihr Gegenstand ist entweder etwas Gemeinsames oder ihr Gehöriges. So ist das Sehvermögen etwas, was dem ganzen Körper gehört, die Augen selber sind ein Einzelglied. Der gemeinsame Gegenstand der höchsten Gewalt ist der Staat, den wir früher als eine vollkommene Gemeinschaft bezeichnet haben [Hervorh. d. Verf.].«<sup>58</sup>

Zwar sind die Augen einzelne Glieder, das Sehvermögen an sich gehört aber dem Großenganzes des gesamten Körpers. Hier lässt sich nun direkt erklären, warum die Sünden der Fürsten zwangsläufig die Sünden ihrer Untertanen sein müssen. Das liegt daran, dass der Sehsinn der Fürsten in besonderer Art und Weise Bezug zu dem Großenganzes hat. Deshalb tangiert auch das, was der Fürst durch seinen Sehsinn erfassen kann, in direkter Konsequenz seinen eigenen Machtbereich im Ganzen, der natürlich alle seine Untertanen einschließt, weil alle seine Untertanen Teil des herrschaftlichen Körpers sind, den der Fürst als Großesganzes repräsentiert. Aber auch dieser verzwickten Argumentation kann schlicht nur ›Wahrheit‹ unterstellt werden, wenn diese ›Wahrheit‹ eben ein Wert ist, der behauptet werden muss.

<sup>58</sup> HUGO GROTIUS: Drei Bücher vom Recht des Krieges und Friedens. I, 3, VII, 1. In: SCHÄTZEL (Eint. & Übers.) 1950. S. 90. »Summa autem illa dicitur, cujus actus alterius juri non subsunt, ita ut alterius voluntatis humanæ arbitrio irriti possint reddi. Alterius cum dico, ipsum excludo, qui summa potestate utitur; cui voluntatem mutare licet, ut & successorem, qui eodem jure utitur, ac proinde eandem habet videamus. Subjectum aliud est commune, aliud proprium: it visus subjectum commune est corpus, proprium oculus. Ita summæ potestatis subjectum commune est civitas, quam perfectum cœtum esse supra diximus [Hervorh. d. Verf.].« HUGO GROTIUS: De Jure Belli ac Pacis. I, 3, VII, 1. 1646. S. 52.

Abschließend zeigt sich, dass Wertekommunikation zu einer völlig anderen Zukunftsperspektive führt, als dies mit dem immer wiederkehrenden Stereotyp der Ontologie möglich wäre. Es handelt sich bei Wertekommunikation um eine *offene Zukunft*. Denn wenn ein Wert nur behauptet werden kann, muss er auch gestaltet werden, und zwar in einer Art und Weise, die auf unterschiedlichste Situationen verschiedenartig und kreativ reagiert. In einer Wertunterstellung ist also hohe ›Kreativität‹ gefordert. Diese Kreativität offenbart sich gerade dann, wenn der ›ewige Frieden‹ und der ›zeitliche Frieden‹ gegeneinander abgewogen werden müssen.

Das bedeutet, dass alle Entscheidungen, die im Prager Frieden getroffen werden, direkt das Ewige konstituieren und umgekehrt. Es würde keinen Sinn machen, davon zu sprechen, dass es in diesem Friedensvertrag einerseits ausschließlich ›machtalkulierte‹ Entscheidungen und andererseits ›rein‹ symbolische Kommunikation gäbe, schlicht deshalb, weil Macht immer eschatologisch verstanden wird. Das Zeitliche und das Ewige konstituieren sich gegenseitig. Um nun in der Paradoxie von Zeit und Ewigkeit überhaupt eine Entscheidung treffen zu können, bietet die Konfession damit die schlichte und einfache Möglichkeit, Werte zu bilden, die kurzerhand festlegen oder auch unterstellen, was als ›Wahrheit‹ in der Zeit zu gelten hat, bis das Jüngste Gericht tatsächlich vor der Tür steht.

Nun liegt es nahe, dass im Kontext dieser Wertekommunikation auch *risikoreiche* Entscheidungen in Bezug auf den Frieden getroffen werden müssen.

### 1.3. Das Risiko des Friedens

Luhmann schreibt, dass im Übergang zur Neuzeit die Fülle der Entscheidungsmöglichkeiten zugenommen habe. Damit steigerte sich aber auch die Aufmerksamkeit hinsichtlich einer aktiv gestaltbaren Zukunft. »Vieles, was früher im Laufe des Lebens sich mehr oder weniger von selbst ergab, wird jetzt als Entscheidung verlangt – und dies vor einem größeren Hintergrund an Auswahlmöglichkeiten [...]«<sup>59</sup> Je größer das Spektrum der Entscheidungsmöglichkeiten ist, aus der man genau eine Entscheidung zu treffen hat, desto wahrscheinlicher ist es, dass man die getroffene Entscheidung auch *risikieren* muss. Was ist Risiko genau und wie entsteht es im Prager Frieden?

---

<sup>59</sup> LUHMANN: Soziologie des Risikos. 2003. S. 52.



Mit der Aufspaltung in Konfessionen kommt es dazu, dass die ontologisch beschreibbare Ordnung des Reichs immer mehr an Plausibilität verliert. Das stellt sich vereinfacht wie folgt dar: Früher gab es das christlich-religiös legitimierte Reich, das eine wichtige Rolle in der Heilsgeschichte spielte. Nun gibt es das christlich-religiös legitimierte Reich, das sich plötzlich mit unterschiedlichen und tief in Herrschaft verwurzelten konfessionellen Auslegungen des Christentums konfrontiert sieht. Welche Rolle das Reich in der Heilsgeschichte einnimmt, hängt nun von der konfessionellen Perspektive ab. Die Rolle des Reiches wird damit immer kontingenter. In der Folge wird dies dazu führen, dass der Glaube an die existentielle Notwendigkeit des Reiches für die Erfüllung der Heilsgeschichte schwinden wird. Das ist im Prager Frieden allerdings noch nicht der Fall. Das Reich befindet sich aber durch diesen Zuwachs an Kontingenz nicht mehr in einer jederzeitigen *Gefahr*, sondern setzt sich verstärkt selbst *Risiko* aus. *Risiko ist deshalb das, was auf die eigenverantwortliche Entscheidung zurückgeführt wird, und Gefahr ist das, was dem Fremden angelastet wird, dem, was scheinbar nicht eigenverantwortlich ist.*

Mein Argument ist nun, dass das Friedensverfahren das sozialstrukturelle Moment ist, das Risiko und Gefahr für die Kommunikation im Kontext des Prager Friedens überhaupt erst ins Spiel bringt. Entscheidend sind drei Punkte:

1. Es besteht ein *eigenes verfahrenstypisches Interesse* am Thema ›Frieden‹.
2. Es gibt die Gewissheit, dass eine Entscheidung zustandekommen wird, gleichwie sie auch ausfallen mag.
3. Daraus entsteht Ungewissheit in Hinblick auf den Ausgang der Entscheidung. Wiederum daraus folgt, dass die Ungewissheit schrittweise absorbiert werden muss. Das heißt, dass *Risikolasten* verteilt werden müssen.<sup>60</sup>

Wie gestalten sich also die Verteilung von Risiko und Gefahr in Bezug auf ›Frieden‹ im Prager Frieden? Der Bischof von Wien schreibt an Trauttmansdorff:

»Und siehet diese fridenshandlung dem vast ainig und gleich, was der prophet sagt: Pax, pax! Et non est pax. Diese grosse irresolutiones bei Chursaxen muissen entweder daher erfolgen, das mahn andern dependiere und also die consilia und conclusiones erst von andern einhollen oder aber der Allerhöchste in seinen arcano consilio ain anders geschlossen haben muis Et quis consiliarius eius fuit? [...] Welches villedicht vom Oxenstirn noch zu dissimulieren, von chur- und fursten aber des Reichs, welche vom Kaiser noch nit degradiert worden, also viliter tractiert zu werden, gahr zu eine grosse und unleidentliche arroganz ist, die der Kaiser nit gedulden und Gott straffen wird. Es sein aber alle diese ausschreiben datirt vor dem 6. Septembris. Vielleicht mögten die compass seithero ain anders zaigen [Hervorh. d. Verf.] [...]«<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Vgl.: DERS.: Legitimation durch Verfahren. <sup>2</sup>1989. S. 51.

<sup>61</sup> 81. Der Bischof von Wien an Trauttmansdorff. 1634 Octobro 28. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 120.

Das Schreiben zeigt, dass in der Verhandlung gerade die *Schriftlichkeit* eine zentrale Rolle für das Ausbilden der Risikokommunikation spielt. Der Bischof macht nämlich deutlich, dass es eine vermutlich nicht mehr aktuelle Haltung Kursachsens gebe, die sozusagen vor dem 6. September gelegen habe. Doch nun, so der Bischof, hätten sich die Zeichen gedreht. Der Meinungswechsel der Kursachsen wird an der verbürgten Schriftlichkeit belegt. Aber gerade weil man dem sächsischen Kurfürsten vorhalten kann, dass er vor dem 6. September in schriftlich verbürgten Dokumenten eine kontraproduktive Haltung zum Frieden an den Tag legte, können die Kaiserlichen dem Kurfürsten auch genau das vorhalten. Der sächsische Kurfürst muss also, weil es schriftlich belegt ist, seine vormalige Haltung riskieren. Deutlich wird hier auch der Gegensatz Gewissheit/Ungewissheit ausgedrückt. So sei es gewiss, dass man zu einem Frieden kommen wolle, wie sich aber der sächsische Kurfürst letztendlich entscheidet, ist höchst ungewiss. Woraus resultiert wiederum die Ungewissheit? So könne es nämlich sein, so der Bischof, dass die Sachsen in ihren Entscheidungen von anderen abhängen würden. Auch hier spielt Schriftlichkeit eine Rolle, denn in der Entscheidungsfindung werden die Verhandlungsparteien schließlich immer von den unterschiedlichsten Seiten beraten. Diese Ratschläge werden auch schriftlich eingereicht und deshalb ermöglicht die Schriftlichkeit auch eine Verfahrensgeschichte. Das Risiko entsteht, weil alles, was schriftlich fixiert wurde, als Beweis für eine vormalig getroffene Entscheidung herhalten kann. Hier geht es also darum, die Last einer *offenen Zukunft* mittels Risikozuschreibung zu verteilen. Gleichzeitig besteht aber auch eine *unbekannte Zukunft*. So schreibt nämlich der Bischof, dass es letztlich immer so sei, dass Gott in seinem »arcano consilio«, also in der Ewigkeit, schon längst einen Entschluss gefasst habe, der schlicht noch nicht erkannt worden sei. Hier fallen deshalb eine *offene Zukunft* und eine *unbekannte Zukunft* zusammen.

Es lässt sich damit auch festhalten, dass Risiko also vor allem zu der Sphäre der Zeit und damit der Nützlichkeit gehört. Das zeigt auch der Bischof von Freising:

»Und khönde Ihr Ksl. Mt. mit disem khriegswesen, weil sowol dz ganz Röm. Reich alß dero erblender eüsserist verderbt und erschöpft, weiters nit verfahren. Seie zu fridenßmitl, welliche gleichwol etlichen, sonderlich geistlichen fürsten, nit gefellig, nit ungenaigt; doch weil dieselben khaine gelt- oder andere nothwendige mitl, den khrieg zu continuieren, zaigen khinnden, miesse man fried machen, wie man khinde, und nit, wie man wolle [Hervorh. d. Verf.]«<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> 398. Der Bischof von Freising an Wartenberg. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 910.

Zusammengefasst lautet der Gedanke in etwa: Man könne sagen, was man wolle, die Kassen sind leer. Allein aus diesen pragmatischen Gründen lohne es sich nicht mehr, den Krieg fortzusetzen. Deshalb müsse man Frieden machen, »wie man khinde, und nit, wie man wolle«. Das ›Können‹ kann sich aber nur in der zeitlichen Entscheidungsfindung des Friedensverfahrens realisieren, während sich das ›Wollen‹ auf die Ewigkeit bezieht, denn eigentlich will man ja einen ›echten‹ Universalfrieden erreichen. Das ›Können‹ ist deshalb das Nützliche und das ›Wollen‹ der Bezug zur Ewigkeit. Gerade das, was man ›können kann‹, muss man aber selber riskieren. Das zeigt sich auch in dieser Relation kaiserlicher Gesandter:

»Aus solcher E. Ksl. Mt. gnedigsten resolution verstehen wir nun, das E. Ksl. Mt. in puncto privatorum betreffent dieienigen stifter, welche der churfürst vor diesem innengehabt und , ihm erblich und ewig ohn alle ansprich ruhiglich zu lassen, begert, wir aber, ihm ad ultimum uff hundert jahr, wan er mit funfzig nicht wollte zufrieden sein, umb deß edlen frieden willen nachzusehen, ingerathen, sich nichts über fünfzig jahr erklären wollen, sondern es auf weitere communication mit den catholicischen churfürsten stellen, auch deßwegen anderweit an Ihr Kfl. Gn. zu Maynz schreiben [oben Nr. 52] abgehen lassen, so wir neben abschrift in originali mit empfangen und das original angesichts dem von Meltiz zugesant [Hervorh. d. Verf.], der solches auch gleich vorigen [oben Nr. 29 und 38] (von denen wir immittelst von Lebzelter gewißen bericht bekommen, daß si von Hamburg auß auf Cöln zurecht bestellt worden) alßbaldt nach Hamburg zu befördern, angenommen.«<sup>63</sup>

Auch hier wird die Rolle der Schriftlichkeit deutlich. So verstehen die kaiserlichen Gesandten aus einer kaiserlichen ›Resolution‹, dass die Frage nach der zeitlichen Dauer von Besitz des sächsischen Kurfürsten zwar grundsätzlich unbegrenzt gelten könne. Man solle aber auch die Zeitfenster 50 oder 100 Jahre beachten und sich gerade in der Frage der Dauer von Besitz mit den anderen katholischen Kurfürsten verständigen. In dem Kontext ist es dann auch wichtig, dass Kopien und Abschriften verschiedenster Dokumente in Zirkulation gebracht werden. Dies hat den Zweck, zu sehen, wer, wie, wo und wann welche Entscheidung getroffen hat, wodurch die Möglichkeit entsteht, dem konkreten Entscheider Risiko anzulasten. Aber gerade das Risiko muss ja auch im Vorgriff durch die Entscheider, so gut wie es nur geht, entlastet werden. Sie wissen schließlich, dass sie zur Verantwortung gezogen werden können, weil eben alles schriftlich fixiert war, ist und sein wird. Die zu treffende Entscheidung wird gerade deshalb nicht durch die ›Willkür‹ oder die Affekte des Fürsten gesteuert. Die Entscheidung wird auch nicht rein durch das Naturrecht gelenkt. Die Entscheidung wird

---

<sup>63</sup> 57. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1634 September 3. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 88.

deutlich, wie Meumann und Pröve betonen, durch soziale kommunikative Verweisungszusammenhänge gesteuert.<sup>64</sup>

Den Friedensvertrag an sich kann man nun auch symbolisch beschreiben, wie sich in einer kursächsischen Relation zeigt. Damit wird an dieser Stelle wieder eine *unbekannte Zukunft* wirksam. So geht es um »[...] haupt- und herzpuncta [...]«, ohne die keine »[...] beständige ruhe noch frieden zu hoffen sein [...]«.

»Ob wir inen nun wohl in allen dreien puncten stattliche fundamenta und rationes entgegengesetzt, [...] auch, bei E. Kfl. Dt. aufsatz zu beharren, sie instendig vermahnet, mit anführung, daz, wann man alle haupt- und herzpuncta aussetzen wollte, dergestalt wenig verglichen werden dürfte, es würde auch keine beständige ruhe noch frieden zu hoffen sein, wann die justiz nicht zu vorn recht gefaßt, [...] haben sie doch nochmals angezogen, das Ksl. Mt., in abwesen anderer stände solches einzugehen, nicht bemehetiget, und lezlichen, diese puncta bis zu der kgl. Denemärckischen interposition oder anderer eheisten der stände zusammenkunft ausgesetzt bleiben zu laßen [Hervorh. d. Verf.], gebetten. – Evangelischer religion zugethane agenten und procuratores aber haben sie, wann dieselben sich gebürlich legitimiren theten, bei dem reichshofrath zu dulden, bewilliget. Und ob sie es zwar etwas schimpflich geachtet, dz dieser punct dem vorhabenden accord möchte einverleibet werden, ist es doch entlich stehenblieben.«<sup>65</sup>

Ein Haupt und ein Herz haben einen Körper. Es handelt sich hier um die Struktur der Lebendigkeit, die eine immerwährende Ordnung impliziert. Es ist aber interessant, dass gleichzeitig die »beständige ruhe«, also die endgültigen Entscheidungen, bis zu einer möglichen – also ungewissen – dänischen Friedensvermittlung ausgesetzt werden können. Damit wird Risiko im Kontext einer *unbekannten Zukunft* gleichsam eingeführt, was die Konsequenz hat, dass die risikoreiche *offene Zukunft* wiederum entlastet werden muss. Risiko wird nun an dieser Stelle dadurch entlastet, dass man implizit kommuniziert, dass der potentielle Mediator Dänemark das Risiko absorbieren würde. Auch die Rolle des Mediators ist damit für die Risikoverteilung fundamental.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> In Blick auf die Absolutismusdebatte betont Duchhardt, dass sich die Fürsten immer an das Naturrecht gebunden fühlten. DUCHHARDT: Europa am Vorabend der Moderne 1650-1800. 2003. S. 15. Meumann und Pröve betonen zu Recht, dass auch diese Erkenntnis nicht ausreicht, um das Phänomen Herrschaft und seine Normierung zu verstehen. So gebe es auch kommunikative Gesetzmäßigkeiten, die schon alleine für Normierungen und Bindungen Sorge tragen würden. MEUMANN; u.a.: Die Faszination des Staates und die historische Praxis. 2004. S. 46. Vgl. zu Duchhardt: Ebd. S. 32, Anm. 113.

<sup>65</sup> 228. Relation der kursächsischen Gesandten. 1634 September 9. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 511.

<sup>66</sup> Diese Risikobildung zeigt sich auch in folgender Erklärung: »In publicis haben E. Kfl. Dt. gnedigste resolution wir inen gleichfals in buchstaben eröffnet und anfangs uff ewige vergleichung wegen der sambtlichen stände vor diesem gehalten geistlichen güther getrunen. [...] Dieweil sie aber alles damit, dz es in Ihrer Ksl. Mt. macht nicht bestünde, entschuldiget, indem sie der intereszirten clerisei ein so hohes praeiudiz nicht zuziehen könten und dürften, haben wir entlich die erbliche bewilligung nur uf E. Kfl. Dt. habende stifter und wegen der übrigen stände fernerer erlängerung der jahr begehret und die ewige vergleichung oder aich noch weitere erhöhung der jahre bis zu der kgl. Dänemärckischen interposition bedinget und vorbehalten, wegenablösung der pfandschaften aber ingleichen einzelne güther und intraden, in der evangelischen territorriis gelegen, bei E. Kfl. Dt. voriger gnedigsten meinung [Hervorh. d. Verf.] bestanden.« 219. Relation der kursächsischen Gesandten.

Der Vorschlag, dass Dänemark die Rolle des Mediators übernehmen solle, wurde schon bald aus Gründen des ›unwandelbaren Glücks‹ fallen gelassen. Praktisch wäre es den dänischen Unterhändlern unmöglich gewesen, durch die vom Krieg verzehrten Länder zu den Verhandlungsorten zu gelangen. Der Krieg tobte schließlich weiterhin, und eine dänische Delegation hätte ungewünschte Aufmerksamkeit geweckt.<sup>67</sup> Auch deshalb übernimmt Hessen-Darmstadt die Rolle des Mediators und gerade Kursachsen zeigt sich erleichtert darüber, dass Hessen-Darmstadt die Vermittlerrolle übernimmt.<sup>68</sup>

Das durch die Verhandlung produzierte Risiko führt auch zu einer selbstproduzierten Beschleunigung. Dies wird in einer kaiserlichen Relation deutlich:

»[...] zumahl in E. Ksl. Mt. haubtresolution dem churfürsten für die von ihm inhabende stifter nur 50 jahr gewilliget, welches ihm ganz nicht gefallen und leichtlich einen verdacht, alß ob man auf dieser seiten wegen etwas mehr erlangten glücklichen progres der waffen wider zuruckgehen wollte, verursachen und daher die handlung abermahls schwer machen möchte), das ganze werkh vorher an Eur. Ksl. Mt. mit unserm außführlichen guetachten über einem ieden punct gelangen und inmittels, bis derselben special resolution darüber auch einkommen, die sachen beruhen lassen solten, haben die kfl. Sechß. instendig angehalten, das wir doch zu vermeidung aller weiteren zeitverlierung, auch ungleichen gedankhen bei ihrem herrn, der sonst darfürhalten würde, alß wan an disem ort nunmehr der verzug des fridens hafte, anderweit zuer handlung schreiten und dieselbige zum schluß befördern wolten. Weil wir dan in den fürnembsten puncten neben unserer instruction auch E. Ksl. Mt. haubtresolution bereit für unß gehabt und dero gnedigste fridtfertige intention wissen, auch unß besorgen müeßen, daß, wan auf dero ferne erklärung wir das werkh in allen puncten, wie wir sonst schuldiger massen thuen wollen, gestelt hetten und einig ander accidens, das etwa den schluß lenger aufgehhalten oder gar gehindert, dazwischenkommen were, alle schuldt rückhengiger tractaten und daß dannenhero der churfürst zu anderen, desperierten mitteln schreiten müeste, wie unß dann davon durch seine abgesandte gnugsambe andeutungen hiezue geschehen, Eur Ksl. Mt. wiewohl unschuldig, würde zuegemessen werden, überdiß auch miteinander gedacht und erwogen, wie hoch E. Ksl. Mt. und dero hochlöblichisten hauß sambt allen ihren königreich und landen an disem friden gelegen und das, denselben entlich mit ertreglichen conditionen zu erlangen, keine zeit mehr zu versaumen were, so haben wir unß erwogen, im nahmen deß Allmechtigen auf die kfl. Erklarung fortzuschreiten und die ubergebene fridtpuncten in privatis et publicis, so weit es möglich und E. Ksl. Mt. instruction und resolution unß zuegelassen, zuer erörterung zue bringen, das übrige aber und was deroselben gemeß nicht allerdings erhalten oder richtiggemacht werden khönte, auf weitere relation zue stellen [Hervorh. d.Verf.].«<sup>69</sup>

---

1634 August 16. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 482-483.

<sup>67</sup> Gerade Schweden hätte sich brüskiert zeigen können, wenn den Dänen die Rolle des Mediators angetragen würde. Deshalb galt es, so weit wie möglich Geheimhaltung zu üben und Informationen nur sehr gezieht zu streuen. Vgl.: BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. 2011. S. 391.

<sup>68</sup> »Der durchleuchtigste churfürst zu Sachssen [...] ist hoch erfrewet, daß der durchleuchtige hochgebohrne fürst und herr, herr Georg landgraff zu Hessen, bei Seiner Kfl. Dt. inn dero hoflager alhier glücklich und mit guter gesundheit angelangt. Und seind noch ganz eingedenk, wie beweglich Ihre Fstl. Gn. zu ergreifung des allgemeinen, höchstnößigen seligen friedens iederzeit anerkennung gethan [Hervorh. d. Verf.]. Es haben auch S. Kfl. Dt. sich solches selbst an ihrem hohen ort nicht wenig angelegen sein laßen und endlich [...] die vorgeschlagenen tractaten erstlich zu Leutmariz mit angetreten und förder zu Pirm bis acto continuiert. [...]« 240. Vortrag der kursächsichen bei den hessen-darmstdätischen Räten. 1634 Oktober 6. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 539.

<sup>69</sup> 63. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1634 September 11. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 98.

Gerade weil die unterschiedlichsten Verdachtsmomente aufkommen, solle man doch »zu vermeidung aller weiteren zeitverlierung« endlich Entscheidungen treffen. Die Unterhändler sagen, dass ihnen unterschiedlichste Dokumententypen vorlägen, auf deren Basis sie sich entscheiden könnten. Hier zeigt sich aber, dass diese Basis an Schriftlichkeit gewissermaßen nicht alleine ausreicht und die Entscheidungsfindung gleichermaßen behindert, schlicht deshalb, weil nicht alle benötigten Entscheidungskompetenzen im Voraus durch schriftliche Legitimationen abgedeckt sind. Folglich gerät man in einen selbstproduzierten Zeitdruck. Schließlich kann man nicht für alles und jedes auf eine schriftliche Legitimation von der nächst höheren hierarchischen Instanz warten. Deshalb haben sich die Gesandten »erwogen, im nahmen deß Allmechtigen auf die kfl. Erklerung fortzuschreiten«. <sup>70</sup> Gott kommt also dann ins Spiel, wenn die Schriftlichkeit die Entscheidungen nicht mehr ausreichend legitimiert. Die Verhandlung produziert also eine Beschleunigung, die aber gleichzeitig im Zukunftshorizont der göttlichen Ewigkeit steht.

In der Verhandlung werden zum einen öffentliche Dinge (publicas) und zum anderen private Dinge (privata) verhandelt. Die Verhandlung kann grundsätzlich scheitern oder Erfolg haben, und diese Kontingenz begründet sich selbst in der Unsicherheit der Zeit. Wie verhält es sich aber mit Gott im Falle eines Scheiterns oder Erfolges in Hinblick auf die zu verhandelnden Dinge? In einer Relation der hessen-darmstädtischen Gesandten heißt es:

»E. Fstl. Gn. privatsachen belangend, hetten die ksl. gesande deren theiß [...] selbst gedacht. Der churf. Zu Sachsen liesse sich die indignität der uberscribenen und itzo erzelten sachen sehr tief zu herzen gehen und betrübtten sich darüber. Dieweil aber vor dasmal mit dem algemeinen wesen es dahin kommen, das demselben nicht remendirt werden könne, alß wüsten sie nicht, wie E. Fstl. Gn. sachen zu thun. Demnach nun der Allmachtige Gott auf die vincula humanae societatis sehen, E. Fstl. Gn. sachen auch auf recht und billigkeit bestünden, so hetten E. Fstl. Gn. den trost, das sie Gott nicht verlassen werde. Und diesen trost hetten Ihre Kfl. Dt. E. Fstl. Gn. bei disem zustand geben werden [!]. Repetirte tertia vice, wie gut es gewesen, wan E. Fstl. Gn. allhier gewesen, und solches mit folgendem schluss: E. Fstl. Gn. hetten den frieden erhandelt oder nicht – wehre der friede erfolgt, hetten sie auch zugleich ihre privatsachen in gute sicherheit bringen können; wo nicht und wehre der friede nicht erfolgt, hetten E. Fstl. Gn. auch gewust, wie sie sich als dann zu Gottes ehr, der religion und vatterlandts besten halten und wohin sie sich wenden [sollten] [Hervorh. d. Verf.]«<sup>71</sup>

<sup>70</sup> So wird etwa auch gesagt: »Wir verhoffen nun unsere intention erraicht zu haben. Die herrn subdelegirte werden ferner bei disem werkh daß ihrige gebührlich zue thuen wissen [Hervorh. d. Verf.]. Wir wünschen unser theiß nicht mehrers, alß daß einmahl der liebe fridt reducirt und dem jammerlichen christenblutvergiesßen ein ende gemacht werden möge.« 21. Herzog Franz Julius von Sachsen-Lauenburg an Trauttmansdorff. 1634 Mai 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 28.

<sup>71</sup> 226. Relation der hessen-darmstädtischen Gesandten. 1634 September 4. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 497-498.

Als Mediator kämen die Darmstädter in jedem Falle gut davon. Selbst in dem Fall, dass Darmstadt nur die privaten Dinge regeln könnte, hätten sie das Bestmögliche zu Gottes Ehren getan. Man könnte annehmen, dass Risiko keine Rolle spielt, weil sowieso alles göttlich vorherbestimmt sei. Das ist aber nicht der Fall. Das Zeitliche und das Ewige konstituieren sich gegenseitig. Das Resultat kann, egal wie es einmal ausfallen mag, immer dem Willen Gottes zugeschrieben werden. Gott symbolisiert also das Abstraktum der Kontingenz und der Unsicherheit der Zeit an sich.

Natürlich geht es auch immer wieder darum, die Gott »wohlgefellige einigkeit«<sup>72</sup> herzustellen, um den Zustand vollkommener Liebe wieder zu erreichen. Die Ewigkeit spielt also für Entscheidungen eine fundamentale Rolle. Trotzdem hat sich schon gezeigt, dass Entscheidungen auch riskiert werden müssen, womit nicht die Zukunftslogik der Ewigkeit, nämlich die einer *unbekannten* sondern die einer *offenen Zukunft* ins Spiel kommt. Die Verhandlung produziert damit ein Paradox, das folgendermaßen aussieht: Risiko/Gefahr. Denn jede zeitlich getroffene und riskierte Entscheidung hängt auch gleichzeitig mit der Ewigkeit und dem Jüngsten Gericht zusammen.<sup>73</sup> Und

<sup>72</sup> Vgl. für die Erläuterungen im folgenden Absatz: »Und damit unter den ständen des Hl. Röm. Reichs die Gott wohlgefellige einigkeit alß ein reicher segen Seiner Göttlichen Allmacht, starkhengrundtveste iedes reichs und bewehrtes bandt bestendiger liebe und gedeilicher wohlfart desto mehr erbawet und conservieret werden möge, soll bei nehester reichsversammlung (welche dann so geschwind alß immer möglich fortzustellen) durch der Ksl. Mt. vermittlung und Kfl. Dt. zue Sachßen getrewer unterhandlung, durch zusammensetzung fridliebender stende von beiderlei religionen in gleicher anzahl alle bemüehung, sorg und vleiß dahin angewendet werden, ob die sachen angeregter geistlicher güetter halben auch auf ewig verglichen, beigelegt und vertragen werden khönte, damit umb sovil mehr die stende alß glider eines so herrlichen leibes und Reichs in aufrechter, ungeferbter liebe, freundschaft und vertrauen gegeneinander verbunden und aller zunder zukhünftiger irrungen, nachdenkens und mißtrewligkeit genzlich auß dem wege gereumet und aufgehoben werde. Im fahl aber über alles verhoffen und zuversicht solches nicht zu erhalten, so sollten doch zue desto mehrer glückhseeliger und bestendiger berueheigung deß Hl. Röm. Reichs beiderseits religionsverwante chur-, fürsten und stende sich eines gewißen rechtlichen außtrags [Hervorh. d. Verf.], wo und wie nach außgang obbestimbter vierzig jahr derselben stift und geistlichen güeter halben zu verfahren.« 483. Aufsatz der kaiserlichen Gesandten. ad 1634 September 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1188.

<sup>73</sup> »Und damit unter den ständen des Heiligen Römischen Reichs die Gott wohlgefällige einigkeit alß ein reicher segen seiner Göttlichen Allmacht, starke grundvest iedes reichs und bewehrtes band bestendiger liebe und gedeilicher wohlfart desto mehr erbawet und conservirt werden möge, so soll bei nechsten tractaten durch der Ksl. Mt. vermittlung und zusammensetzung friedliebender stände von beiderlei religionen inn gleicher anzahl alle bemühung, sorg und fleiß dahin angewendet werden, ob sie sachen angeregter geistlicher güetter halben auch auff ewig verglichen, beigelegt und vertragen werden köndten. [5] Im fall aber solches über alles verhoffen und zuversicht gleich nicht alsobaldt zu erheben sein wollte, soll doch zu mehrer glückseliger und bestendiger beruhigung des Heiligen Römischen Reichs und damit die vertrawligkeit unter den ständen desto mehr erbawet, ehe solche anzahl jahre zum ende lauffet, ferner gütlich und freundlich wegen weiterer prolongation und erstreckung, do es ie auff ewig nicht zu erhalten, beizeiten tractiret, gehandelt und sich verglichen [Hervorh. d. Verf.].« 487. Kursächsisches Hauptvertragsprojekt. [prä. 1634 September 21]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1209.

gerade das muss sich nicht unbedingt auf ein globales Massensterben beziehen, sondern ebenso auf den ganz individuellen Tod. Blicken wir noch einmal auf den Anspruch des Universalfriedens, der im Horizont einer *unbekannten Zukunft* steht.

So kann gesagt werden: Alles hänge letztendlich von dem heilsgeschichtlich wichtigen »christlichen vergleich« ab. Es gelte die Spaltung zu überwinden.<sup>74</sup> Auch die Kölner sagen, dass man nie wissen könne, wie lange der zeitliche Frieden dauern werde. Natürlich wird in diesem Kontext auch über das Schicksal der Welt entschieden. Wo nämlich keine »pax ecclesiae« gemacht sei, könne keine »pax plane mundana« existieren.<sup>75</sup> Damit ist gesagt: Nur mit einer Überwindung der zeitlichen Widersprüchlichkeit ist der *vollkommene ewige Friede* möglich. Hier wird das Erleben der inhärenten Widersprüchlichkeit der Zeit beschrieben und der Wunsch, eben diesen scheinbar korrumpierten Zustand einstmals als überwunden betrachten zu können. Die unbeeinflusste *unbekannte Zukunft* ist aber kein Hindernis dafür, dass in der Verhandlung kalkulierte und risikoreiche Entscheidungen im Kontext einer *offenen Zukunft* getroffen werden. Wie sich vor allem bei der Frage der Amnestie zeigt.

Die Kaiserlichen stellen eine Liste der Amnestiebetreffenen auf. Sie wollen den Sachsen aber die Liste zunächst nicht zur Einsicht übergeben. Die kursächsischen Unterhändler berichten nun von folgendem kaiserlichen Argument: Gerade weil man nicht wisse, ob der sächsische Kurfürst den Frieden eingehen werde, könne man die Liste mit den von der Amnestie Ausgenommenen noch nicht veröffentlichen.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> »Bona ecclesiastica. Distinctio bonorum mediatorum et immediatorum. Daß solche güter etc. anstatt auf ein ewiges sollte gesetzt werden, wie im religionsfrieden steht: biß aus eine christliche vergleichung [Hervorh. d. Verf.]« 496. Hessen-darmstadtisches Protokoll. 1634 Oktober 14. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1307. Oder im *Hauptvertrag selbst*: »Es soll doch nichtsdestoweniger der effect dieses friedenschlusses, welcher da ist, das Heilige Römische Reich sambt deßen gliedern zu voriger integrität, tranquillität und sicherung zu bringen, mit guter einmüthigkeit, gesambten raht und that wie eher, wie beßer fortgestellt werden.« 561 B. Hauptvertrag. ad 1634 November 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1574.

<sup>75</sup> »[...] , so weiß man dannoch nicht eigentlich, waran man ist und wie lang der prophanfriedt bei diesen leüthen gehalten werden wurd; und nicht vermüthlich, wo interim pax ecclesiae nicht gemacht, quod externa pax plane mundana consistere possit [Hervorh. d. Verf.]« 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 829.

<sup>76</sup> »In puncto amnistiae wolten sie etwas unverfängliches aufsetzen und mit uns darauß communiciren. Begerten land und leute nicht gantzlich einzuziehen, sondern eine erträgliche bestraffung zu thun. Uns solte gleichwohl gesetzt werden, daß die gnadenpforte einem jedem, nachdem er sich submittirte, sollte offenstehen. [...] Die herren Kaißerliche: Weil sie noch nicht wüsten, ob Kfl. Dt. schließen und den Frieden eingehen möchte, könten sie die personen nicht wohl namhaft machen, dann es dadurch offenbar würde. Und do der schluß nicht erfolget, würde Ksl. Mt. das wergk viel schwerer gemacht [Hervorh. d. Verf.]« 544. Kursächsisches Protokoll. [1635 Mai 12]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1505.



In wessen Verantwortung liegt nun aber die Entscheidung über die Amnestie? In der der Fürsten oder in der der Unterhändler oder in der der Verhandlungslogik insgesamt? Zunächst scheint nämlich alles an der »plenipotenz« der Unterhändler zu hängen. So berichten die kaiserlichen Gesandten:

»Gestern morgen haben die Chursächsischen von ihrem herrn plenipotenz zu schließung deß friedens, der unßerigen ganz gleichförmig, neben ainer außführlichen resolution auff die übrigen punct außershalb der amnistia empfangen. Und ist daß ganze werkh also gestelt, daß nunmehr der schluß in unßern handten stehe [Hervorh. d. Vef.]«<sup>77</sup>

Zunächst riskieren die Unterhändler selbst das Risiko, wenn sie sich durch die Schriftlichkeit eben mit dem ›Ausweis‹ »plenipotenz« vor den anderen Verfahrensteilnehmern legitimieren können. Diese »plenipotenz« hat eine so starke Wirkung, dass der Frieden geschlossen werden kann, obwohl die eigentliche inhaltliche Frage nach der ›Amnestie‹ noch überhaupt nicht endgültig geregelt ist. Das Risiko bezüglich der Regelung der Amnestie bleibt also mit Abschluss des Vertrages bestehen. So berichten die Kursachsen in einem Protokoll noch an dem eigentlichen Tag des Friedenschlusses von diesem noch ausstehenden Problem:

»Alß wir chursächßische uns genommener abreden nach gleich zu den herren Kaißerlichen uf die burgk in die reichshoffrathsstuben erheben und den friedenschluß und beirecesz unterschrieben und besigeln wollen, ist von Kfl. Dt. uns eine post und befehl [oben Nr. 324] zukommen, daß wir in puncto amnistiae nicht schließen sollten, es were dann die vertröstete specification excipiendorum Kfl. Dt. vorhero geschehen. Alß hat uns solches ziemlich perplex gemacht, Haben auch bei den herrn Kaißerlichen angehalten, daß die unterschreibung und besigelung etliche weinige tage möchte aufgeschoben werden, biß Kfl. Dt. die erwehte specification communiciret were. Es hat aber solches suchen den Ksl.herrn abgesandten zum höchsten mißfallen, vorgebend, der schluß were bereits vor zwei tagen gemacht und Ksl. und Kgl. Mt zugeschrieben; were nicht mehr res integra, das werkh aufzuziehen. Wann wir deßelben tages den schluß nicht vollzögen, weren sie bedacht davonzuziehen, weiln zumaln der graff von Trauttmansdorff zum könig erfordert, der seiner mit verlangen erwartete. Würde hierdurch der frieden zerschlagen, hetten es Kfl. Dt. und wer ihr anlaß darzu gebe, schwer zu verantworten. Es verwundert sich am Ksl. hoff jedermann, daß man in dem friedenswerkh so langsam und verzüglich tractire, da doch ein jeder tag und stunde zu gewinnen und nicht zu verspielen, wegen größern unausprechlichen ungemachs, so aller orten vorgienge. Und weil die specification excipiendorum von uns ohne deßen nur ad referendum angenommen und nichts darinnen geschlossen würde, hetten wir nicht ursach, die unterschriefft des habtwergks zu verziehen. Sie wollten auf die burgk fahren und ihres orts, waß abgeredet, verichten und unsere ankunft auch erwarten. [...] Herr Dr. Gebhard folgenden inhalts einen kurtzen antrag gethan: Wie uns neben ihnen bekandt, daß die lange zeit gepflogene friedenshandlung durch des Allmächtigen Gottes beistandt vor zwei tagen zu ende und schluß gebracht, heutiger tag zur unterschriefft und besigelung der notuln angesetzt worden, alß wollten sie uns ihre plenipotenz in orginali neben den unterschriebenen und ihres orts besigelten friedenschluß übergeben und sich versehen, wir würden ihnen unsere plenipotenz auch zustellen und unserstheils den schluß gleichfalls vollziehen. Gott der Allmächtige wollte es zu Ksl. Mt., Kfl. Dt. und des gantzen Römischen Reichs wohlstandt und beruhigung gereichen und ausschlagen laßen. Und darmit wollten sie im namen der Hl. Hochgelobten Dreifaltigkeit dieße tractaten geschlossen haben, in welchem namen sie vor einem jar weren angefangen, bihero vollführet und nunmehr geendet worden. [...] Die herren Kaißerliche: Es were nicht möglich und res integra.

<sup>77</sup> 165. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 Mai 18. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 369.

Wer im schluß sich der vollziehung weigerte, der schlüge den gantzen frieden auß. In der amnistia were nichts geschlossen, sondern Kfl. Dt. ad referendum heimgestellt. Diesen tag umb 9 uhr haben die herrn Kaißerliche, ehe wir noch auf der reichshoffrathsstuben zusammenkommen, anfangen laßen, die stücke hin und wider zu lösen und unterschiedene salven zu schießen, umb dadurch den friden zu notificiren [Hervorh. d. Verf.].<sup>78</sup>

Es sei verwunderlich, dass die Verhandlungen so lange gedauert hätten, obwohl sie doch so notwendig gewesen seien und unter einem so hohen Zeitdruck geständen. Alle Verhandlungen zum Thema ›Amnestie‹ hätten sie ziemlich »perplex« gemacht. Letztlich wurde in der Frage der ›Amnestie‹ nichts endgültig beschlossen, sondern »Kfl. Dt. ad referendum heimgestellt«. Das heißt, das Risiko der Entscheidung wird wieder einmal verlängert und umverteilt, nun muss scheinbar der Fürst letztgültig entscheiden. Daran sehen wir auch, dass die Verhandlung dazu übergehen muss, eine völlig offene und unberechenbare Zukunft berechenbarer zu machen. Es werden *Erwartungshaltungen* etabliert, die kein Verhalten, sondern nur die Erwartung in Hinblick auf ein potentiell mögliches Verhalten festlegen. Auf Grundlage der Verhandlung ist es nämlich erwartbar, dass im Sinne der Verhandlungsnormierung die Erwartung bezüglich der Amnestieregelung und damit auch in Bezug auf das zu erwartende Verhalten so oder so ausfallen wird.<sup>79</sup>

Abschließend lässt sich die Frage stellen: Wer trägt die Verantwortung und das Risiko? Es können nicht die Unterhändler allein sein, weil es eine ständige Wechselwirkung gibt, die dafür sorgt, dass Risiko insgesamt verteilt wird. Das bedeutet, dass die Verhandlung an sich das Risiko trägt. Die alleinige Last für den Einzelnen wäre zu groß. Dadurch wird im Kontext einer *unbekannten Zukunft* eine *offene Zukunft konstruiert*. Gerade der Frieden muss in Hinblick auf die Ewigkeit riskiert werden.

Natürlich werden die Verhandlungen auch von denjenigen beobachtet, die nicht als Mitglieder an den Verhandlungen teilnehmen. Deshalb liegt es nahe, dass all das nochmals vor einer Öffentlichkeit legitimiert werden muss.

<sup>78</sup> 556. Kursächsisches Protokoll. [1635] Mai 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1528-1530.

<sup>79</sup> Es findet also eine starke Kontingenzsteigerung statt, die natürlich ein Kontingenzbewusstsein erfordert.

#### 1.4. Die öffentliche Wahrheit des Friedens

»Ferner mögen wir dir nit verhalten, daß unß von Brüssel auß von einer vornemmen persohn zu verstehn geben worden, mann halte zwar daselbs den frieden zwischen Ihrer Mt. und Chursaxen für gewiß, allein derihenige, so denselben verhindere, sein wir [Hervorh. d. Verf.]. Woher nun diese ungüettliche zulaag khomme, wissen wir gleichwol so eigentlich nit, khönden doch nit wol anderst vermuethen, alß dz sie von den Spaniern zu Wienn herrhüren [...]«<sup>80</sup>

Über den Prager Frieden wird viel gesprochen, gelästert und geklatscht und das nicht nur innerhalb der geografischen Grenzen des Reichs, sondern auch etwa in Paris, wie schon verschiedene Briefe Grotius' und hier nun Maximilians von Bayern bezeugten. Durch wen wissen die Menschen des Prager Friedens von ihrer Welt? Sie wissen von ihr durch die Massenmedien (Massenmedien sind in diesem Verstandnis jede Kommunikation, die schriftlich verbreitet wird) *und* von Gott. Was die Zeitzeugen von ihrer Welt wissen, »[...] gleich dem, was Platon über Atlantis weiß: Man hat davon gehört.«<sup>81</sup> So heißt es in dem Brief Maximilians von Bayern, man höre von einer »vornemmen persohn« aus Brüssel, dass man den Friedensschluss zwischen Kaiser und Sachsen für gewiss halte, als Friedensstörer werde aber Bayern angegeben.

Die Öffentlichkeit hat neben solchen Unterstellungen aber auch noch ganz praktische Ratschläge in petto. Ein Pamphlet eines anonymen Autors aus dem Jahr 1634 listet folgende acht Punkte als Bedingung gelungener Friedensverhandlungen auf: 1. Ein andächtiges Gebet, 2. Beichte vor Gott, 3. Beichte vor der verletzten Partei, 4. Abschaffung der Gewalttätigkeit, 5. Moderation der Kriegsdisziplin, 6. Bestrafung der Kriegstreiber, 7. Einsetzung von Mediatoren, 8. Konkrete Traktate verhandeln und abschließen.<sup>82</sup> Die Schrift wurde allerdings nicht direkt anlässlich des Prager Friedens, sondern anlässlich des Frankfurter Konvents vom 1634 publiziert, der gleichzeitig mit den Prager Friedensverhandlungen stattfand. Noch während die Delegierten der Prager Friedensverhandlungen in Leitmeritz tagten und unter dem Eindruck des Einfalls der vereinigten Schweden und Kursachsen – wiederum unter Schutz des Kurfürsten von Sachsen – den Verhandlungsort nach Pirna verlegten, berief der sächsische Kurfürst

<sup>80</sup> 409. Maximilian an Richel. 1635 März 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 933.

<sup>81</sup> LUHMANN: Die Realität der Massenmedien. <sup>2</sup>1996. S. 9.

<sup>82</sup> ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in Acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634. S. [22-27] (Die Schrift ist zwar paginiert, die Seitenzahlen sind allerdings im Orginal falsch gedruckt, sodass sie nicht die tatsächliche Seitenzahl wiedergeben, weshalb hier die Seitenzahlen nach eigener Zählung angegeben werden.).

eine Versammlung der evangelischen Stände zu Frankfurt ein. Die Schlacht von Nördlingen bereitete der Versammlung der evangelischen Stände ein jähes Ende.<sup>83</sup> Pamphlete dieser Art stehen im Kontext einer ganz spezifischen Wahrheitskonstruktion, generiert durch die Öffentlichkeit. Auch das öffentliche Sprechen über Frieden wird damit mit einer Öffentlichkeit unterfüttert, die durch die Öffentlichkeit selbst produziert wird. Wenn man von der Welt das weiß, was man gehört hat, liegt es nahe, das Gehörte in irgendeiner Weise als Wahrheit zu fassen, um Sicherheit in der Unsicherheit der Fülle an Informationen zu erlangen. Die Öffentlichkeit generiert deshalb eine *öffentliche Wahrheit*, deren Antipoden natürlich das *Heimliche* und die *Lüge* sind.<sup>84</sup> So heißt es in der gleichen Schrift: »Daß niemand soll von irgend einem Menschen in Religionsachen heimlich gezwungen werden / oder öffentlich [...]«<sup>85</sup> Weil niemand *heimlich oder öffentlich* gezwungen werden darf, ist die Konsequenz die, dass die *Öffentlichkeit* eine endemische Wahrheit produziert, die sich auf ›wahrheitsgemäße‹ Informationen stützt.

Auch Kaiserliche Gesandte geben davon Zeugnis, dass es für die *Öffentlichkeit* immer um ›wahrheitsgemäße‹ *Fakten, Informationen* gehe, die natürlich *Lüge* ausschließen möchten. Gerade deshalb sei die Stimme des Volkes die Stimme Gottes:

»Zum sechsten so seindt 18 theologi vermög ihrer gegebenen guettachten der mainung, dz E. Ksl. Mt. solchen frieden wohl eingehen können. Und ob zwar thails derselben es hypothesi reden, nemblich, wan die (information), so ihnen ubergeben worden, sich in facto also befindt, so reden doch thails, denen der sachen beschaffenheit bekandt, absolute und ist besagte hypothesis nit aus dem luft genommen, sondern die warheit derselben ist menniglich bekandt, das auch der gemaine man in E. Ksl. Mt. erbkonigreich und landen umb nichts hohers alß den lieben frieden schreien und seufzen thutt. Vox autem populi vox Dei [Hervorh. d. Verf.].«<sup>86</sup>

Der spanische Philosoph und Soziologe Ortega y Gasset schreibt in seinem Werk ›La Rebelión de las Masas‹, dass es zwei *geistige Mächte* gäbe: Die eine sei die *geistige Macht der Zeit*, es handelt sich um die *Öffentlichkeit*, und die andere sei die *geistige Macht der Ewigkeit*, es handelt sich um die *Meinung Gottes*.<sup>87</sup> Wenn die Zeitzeugen

<sup>83</sup> HITZIGRATH: Die Publicistik des Prager Friedens 1635. 1880. S. 2-3.

<sup>84</sup> Eine Pionierarbeit zu dieser Problemstellung ist immer noch: HÖLSCHER: Öffentlichkeit und Geheimnis. 1979. Allerdings stützt sich seine Analyse auf die Kosellecksche Sattelzeit. Gerade Arndt zeigt aber, dass die Konzentration auf die Sattelzeit wichtige sozialstrukturelle Erkenntnisse, gerade in Bezug auf das Themenspektrum ›Öffentlichkeit‹, verhindert. Vgl.: ARNDT: Herrschaft und Öffentlichkeit. 2013. S. 13.

<sup>85</sup> ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634. S. [37].

<sup>86</sup> 124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 230.

<sup>87</sup> »Poder temporal y poder religioso son idénticamente espirituales; pero el uno es espíritu de, tiempo – opinión pública intramundana y cambiante –, mientras el otro es espíritu de eternidad – la opinión de Dios [...]« ORTEGA Y GASSET: La Rebelión de las Masas. 2010. S. 176.

aber sagen: »Vox autem populi vox Dei.«<sup>88</sup>, fallen beide Mächte zusammen. Gottes Meinung ist somit in der Öffentlichkeit anwesend. Damit scheint es so zu sein, dass sich die Menschen des Prager Friedens vor der *Öffentlichkeit* rechtfertigen müssen, weil die *Öffentlichkeit* gleichsam die Stimme Gottes ist. Kaiserliche Gesandte geben von diesem öffentlichen Legitimationsdruck Zeugnis:

»Und damit die ganze welt im werkh erkhenne, daß bei E. Ksl. Mt. und dem durchleüchtigsten er zue finden hauß Österreich einerlei mueth und herz des friedens sowohl post alß ante victorias und diselben ihre feinde und widerwertige liebder mit güete alß mit gewalt der waffen zu überwinden suchen, haben wir auch mit den kfl. Sechß. gesanten, von denen dieser tag herr von Miltiz und Dr. Oppeln wider heraußkhommen und unß S. Kfl. Dt. fernere erkhlerungh in privatis et publicis gebracht, die fridtstractaten alles vleiß continuiert und werde morgen und übermorgen, geliebts Gott [Hervorh. d. Verf.], unsere gegenerkhlerung drauf ablegen, auch noch ferner darinnen continuierten, biß wir sehen, wobei entlich dan Kfl. Dt. beharren und mit waß conditionen sie den frieden noch eins recht und ernstlich schließen wollen.«<sup>89</sup>

Da es für die Öffentlichkeit, die hier das Zeitliche und das Ewige gleichermaßen umfasst, immer um Fakten und Informationen geht, müssen auch Informationen geliefert werden, die wiederum Wahrheit konstruieren. Deshalb schreiben die Kaiserlichen: »Und damit die ganze welt im werkh erkhenne [...]« Es geht also um eine universelle Wahrheit, die einmal durch die Öffentlichkeit und ein anderes Mal durch Gott getragen werden kann. In einer Predigt zum Abschluss des Prager Friedens heißt es:

»Daß wir nu des zeitlichen leiblichen Friedens also gebrauchen und geniessen / damit wir nach diesem unruhigen Leben / zu dem rechten / sichern / beständigen / immerwährenden / ewigen / himlichen / allgemeinen Fridens- und Frewdehause gelangen möchten / das gebe und verleyhe uns allen die hochgelobte Dreyeinigkeit / von uns gepreist in Ewigkeit / Amen.«<sup>90</sup>

Angeordnete Predigen haben natürlichen den Zweck die Öffentlichkeit zu beeinflussen. Aber alleine schon weil diese Predigt *veröffentlicht* wurde, heißt das, dass sie nun Teil eines *öffentlichen Diskurses* geworden ist.<sup>91</sup> Deshalb ist auch eine Grundvoraussetzung der Legitimation des Prager Friedens die, dass der Frieden publiziert werden muss. Erst durch seine *öffentliche Bekanntmachung* erhält er Gültigkeit. Die wichtige Rolle der öffentlichen Publizierung für die Legitimation selbst bezeugt eine Resolution Kursachsens:

<sup>88</sup> Natürlich existierte auch das gegenteilige Diktum »vox populi, vox bovis«. Dieser Spruch wurde allerdings in keiner hier untersuchten Quelle gefunden. Hierbei soll es auch weniger um eine empirische Abwägung beider Standpunkte gehen. Vielmehr soll gezeigt werden, wie aufgrund einer gesetzten Prämisse eine spezifische und relative Wahrheit konstruiert wird.

<sup>89</sup> 67. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1634 September 25. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 103.

<sup>90</sup> M. PAUL STOCKMANNEN: Lamentationum Clausula, Das ist Danck- und Frewden-Sermon Über den Friede Welchen die Römische Keyserl. Maj. und Churfürstl. Durchl. zu Sachsen [...] den vergangen 20. Maii St. Vet. [...] geschlossen/ bekräftiget und vollzogen haben. Leipzig 1635. S. [34].

<sup>91</sup> LUHMANN: Die Politik der Gesellschaft. 2000. S. 277.

»Die herrn catholischen hetten dißß ebenermaßen eifferig gesucht und ein anders nicht einreunen wollen, Ire Ksl. Mt. auch solches selbst in dem mandato avocatorio, unterm dato Wien, den 10./20 Aprilis anno 1626, außgefertiget und publiciret, vor recht also erkandt mit diesen worten [Hervorh. d. Verf.]: [...]«<sup>92</sup>

Der Prager Frieden kann seine propagierte rechtliche Gültigkeit also nur *vor der Öffentlichkeit* behaupten. Im Geheimen besäße er überhaupt keine Gültigkeit. Soll nun der Frieden *öffentlich* durchgesetzt werden, muss er sich deshalb dem Wahrheitspostulat der *Öffentlichkeit* stellen. Ein legitimer Frieden ist somit nur ein öffentlich legitimer Frieden.

Dieser öffentliche Legitimationsdruck lässt sich gut in einer Abhandlung beobachten, in der es vor allem um scheinbar interne Briefwechsel zwischen Sachsen und Schweden geht. Nach einer Einleitung an den Leser werden im Wechselspiel die unterschiedlichsten sächsischen, kaiserlichen und schwedischen Dokumente abgedruckt. Die Abhandlung will zeigen, dass Schweden an den Unruhen unschuldig und vielmehr Kursachsen der ›wahren‹ Friedensstörer sei. Weil man bekunden will, was die vermeintlich ›wahre‹ Wahrheit ist, ist die Einleitung »An den unpartheyischen Leser« betitelt.<sup>93</sup> Die Wahrheit der Öffentlichkeit muss sich also vor einem vermeintlich neutralen Publikum behaupten. Dies an sich ist schon paradox. Die öffentliche Wahrheit soll sich vor einem neutralen Publikum beweisen, obwohl es nie so etwas wie ein neutrales Publikum geben kann. Zunächst wird ein erster kursächsischer Brief abgedruckt, der beweisen soll, dass gerade die Sachsen die Schweden ins Reich geholt haben, um vereint gegen Katholiken und Habsburg zu kämpfen. Damit wollen die Schweden natürlich zeigen, dass es in Wahrheit so war, dass sie ins Reich gerufen worden sind, um den Frieden für die ›wahre‹ Religion zu sichern. Man möchte also dem Vorwurf der Lüge zuvorkommen.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> 479. Resolution Kursachsens betr. die allgemeinen Angelegenheiten. [prä. 1634 August 26 bzw. 27.] In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1167. Vgl. z.B. auch: »[59] Jedoch soll dieses alles nur auff dieienigen, so binnen 14 tagen frist, nachdem dieser friedenschluß öffentlich publiciret und ihnen kundgemacht worden [Hervorh. d. Verf.], zu demselben und deßen inhalt sich allerdings bekennen, solchen acceptiren und annehmen und dem gemeiß sich verhalten, [zu verstehen sein].« 487. Kursächsisches Hauptvertragsprojekt. [prä. 1634 September 21]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1220.

<sup>93</sup> ANONYMUS: Abdruck deren zwischen der Königl. May. und Cron Schweden Rath ReichsCantzlern gevollmächtigten Legaten in Teutschland [...]. s.l. 1635. S. [7].

<sup>94</sup> Ebd., S. [9-10].

Auch das Problem um *Geheimnis* taucht auf. So will man zeigen, dass der schwedische Oberbefehlshaber Johan Banér vergeblich von den Sachsen mehr Informationen zu den laufenden Verhandlungen angefordert habe.<sup>95</sup> Es werden die Sachsen zitiert, die anmerken, dass der schwedische Kanzler Oxenstierna nicht an den Abdrucken des Friedensschlusses zu zweifeln habe. Die Originale seien schließlich in den kaiserlichen und kurfürstlichen Archiven verwahrt. Natürlich stimmten diese mit den gedruckten und veröffentlichten Exemplaren überein.<sup>96</sup> Es besteht also ein unverkennbarer Gegensatz zwischen *geheim* und *öffentlich*. *Dies wiederum bedeutet, dass die Wahrheit der Öffentlichkeit kontingent ist. Sie ist so oder so möglich.*

Im Jahr 1636 versucht eine Abhandlung, ganz genau in diesem kontingenten Sinne, die Unterschiede der Verhandlungsergebnisse von Pirna und Prag herauszuarbeiten und zu veröffentlichen. So möchte man zeigen, was Lüge und was Wahrheit ist.

»[...] im Pirnischen auff eine andere Art gesetzt / nachmals aber zu Praga mit Fleiß / unnd nicht sondern großen Bedacht unnd Geheimnus / also trans- und reformiert; Wie und warumb nicht nur gantze Articul, sondern manchmaln auch nur eintzele / oder gar wenige Worte der gestalt eingerückket / außgethan / versetzt / oder sonst auff andere Art und Weise verändert seynd: Und solches alles zu eines jeglichen fernern Nachdencken aufzustellen.«<sup>97</sup>

Es geht also darum, kleinste Details der Vertragsklauseln auf ihr Zustandekommen und damit auf ihren Wahrheitswert für die *Öffentlichkeit* hin abzuklopfen. In deutlichen Worten ist die Abhandlung an den einzelnen unparteiischen Leser gerichtet, gerade damit sich dieser sein eigenes Bild von der Wahrheit machen könne, obwohl der einzelne unparteiische Leser nie ganz neutral sein kann. Doch genau diesen universalen Wahrheitsanspruch kann paradoxerweise die Öffentlichkeit generieren:

»Alles zu dem Ende / damit / wann der unpartheyische Leser sich solcher gestalt den Pirnischen und den Pragischen Frieden bekannt gemacht / er hier nächst die Mysteria und Geheimnissen / so darinder verborgen / sondern Mühe auch desto besser ergründen / fassen / und begreifen möge.«<sup>98</sup>

Es zeigt sich, dass Herrscher und Gott in Bezug auf Geheimnis miteinander kollidieren, denn genauso wie die Pläne der irdischen Herrscher scheinen die Pläne des himmlischen Herrschers undurchsichtig zu sein. Arndt schreibt zur Ausdifferenzierung dieser doppelseitigen Medaille:

»Ebenso wie Gott die Zukunft vor den Menschen geheim hielt, so war es damit auch dem Herrscher gestattet, seine künftigen Vorhaben im Verborgenen vorzubereiten. Allerdings im Gegensatz zu Gott, der einige seiner Geheimnisse, etwa die Artillerie, die Druckpresse [...] nach und

<sup>95</sup> Ebd., S. [20].

<sup>96</sup> Ebd., S. [58].

<sup>97</sup> ANONYMUS: Pirnische und Pragische Friedens-Pacten zusamt angestelter Collation und Anweisung der discrepantz und Unterscheidts zwischen denenselben. s.l. 1636. S. 7.

<sup>98</sup> Ebd., S. 8.

nach freigegeben hatte, um ihnen – so Giovanni Botero – Bewunderung abzunötigen, wurde dem Fürsten das Geheimnis nach und nach abgerungen.«<sup>99</sup>

Vor dem Hintergrund dieser spezifischen Kopplung von Zeit und Ewigkeit in der *öffentlichen Meinung* des Prager Friedens erscheint der Vorwurf der »Lügenprediger«<sup>100</sup> als etwas, was es in unserer heutigen Gegenwart nicht mehr gibt, auch wenn dies so scheinen mag. Der Vorwurf der Lüge richtet sich nicht nur gegen vermeintlich absichtlich falsch gestreute Informationen, sondern auch gleichzeitig gegen eine vermeintlich falsche Auslegung der ewigen Wahrheit selbst. Auch in der *Öffentlichkeit* rund um den Prager Frieden zeigt sich damit deutlich, dass Herrschaft nicht von Religion zu trennen ist.

Es zeigte sich schon, dass Hoënegg dem Kurfürsten von Sachsen den Ratschlag gibt, den Calvinisten zwar einen *zeitlichen*, nicht aber einen *ewigen* Frieden zu gewähren. Genau die Debatte um diese Frage wird intensiv in der *Öffentlichkeit* verhandelt. Das eigentlich interne Gutachten Hoëneggs<sup>101</sup> für den Kurfürsten gelangte nämlich an die Öffentlichkeit. Der Autor der Schrift ›Oraculum Donæum‹ hatte es sich zur Aufgabe gemacht, das Urteil Hoëneggs publik zu machen. Der Autor Johann Fridrich Weissen macht sich nun daran, Hoënegg zu verspotten.<sup>102</sup> Es ist bezeichnend für die *Wahrheit der Öffentlichkeit*, dass der Autor, der gegen die Meinung Hoëneggs argumentiert, geradezu demonstrativ die von ihm für falsch gehaltene Meinung noch einmal abdruckt, um die Lüge zu beweisen. Der sächsische Hofprediger wird in der Schmähschrift wie folgt zitiert: »Wir Evangelische Lutherische Theologi haben auch jederzeit uns dahin erklärt / es seye ihnen der allgemeine Landfriede wol zu gönnen / wann sie solchen von und in dem Reich haben können / hiervon wird jetzo aber nicht gefragt [...]«<sup>103</sup> Wie schon Hitzigrath anmerkt, zweifelt Johann Fridrich Weissen mit rhetorischer Finesse die Autorschaft Hoëneggs an. So mutmaßt er, dass die Schrift eigentlich aus papistischen Händen stammen müsse. Das läge gewissermaßen daran,

<sup>99</sup> ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 245-246. Vgl.: GIOVANNI BOTERO: Della Ragione di Stato libri dieci. 1589. Zit. nach: LUHMANN: Geheimnis, Zeit und Ewigkeit. 1989. S. 101-137, hier S. 115-116.

<sup>100</sup> Vgl. etwa: M. ANDREA ORTELIO: ChurSächsische Friedensstimme. Meißnische Dank und Friedens Predigt. Leipzig 1635. S. 12.

<sup>101</sup> Das Original konnte ich nicht auffinden, es muss aber im Frühjahr 1634 entstanden sein und inhaltlich wird es etwa folgenden Gutachten ähneln: 306. Gutachten Hoës. 1635 Mai 3. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. (Korrespondenzen). Bd. 2. 1997. S. 693-694.

<sup>102</sup> Vgl. dazu auch: HITZIGRATH: Die Publicistik des Prager Friedens. 1635. 1880. S. 4-7.

<sup>103</sup> JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Oraculum Dodonæum non Iophonis arte, sed veritatis Magisterio resolutum: oder Eine unlängst auff Churfürstlicher Durchl. zu Sachsen, wie vorgegeben wird, beschehene Frag, under Herrn D. Hoë Namen gestellet, [...] Frankfurt a. M. 1634. S. 8.



weil der Autor so eine starke Affinität zu den Katholischen habe.<sup>104</sup> Der Historiker Hitzigrath steht unverhohlen auf Seiten Johann Fridrich Weissens. Er zitiert quasi zur Verstärkung der Kritik an Hoënegg Grotius, der auf den publizistischen Schlagabtausch zwischen Johann Fridrich Weissen und Hoënegg wie folgt reagiert: »Saxo [...] oraculum Doctoris Hoiï consuluit, responsumque accepit, impiumque plane fore, si Lutherani sacrorum suorum impertrent libertatem, ideo tantum sperni pacem, ut Calvini Sectaribus bene sit.«<sup>105</sup> Natürlich reagiert auch Hoënegg auf das ›Oraculum Donæum‹. Sein Kontraargument bezieht sich auf die Figur der Lüge.

»Ich wolte gern / wann solche Schwermer ja Gott nicht fürchten wollen / daß sie sich doch für den Leuten ein wenig schämeten / und nicht so unverschämte Lügen schrieben: Sie sagen / daß man solle Frieden haben / und hören selbst nicht auff / solchen Unfrieden zu mehren / wie jeder-man siehet / und höret / ist auch ihre Frewde / je weiter es gehet.«<sup>106</sup>

Auch Hoënegg ist ein geschickter Rhetoriker. Gerade der Fakt, dass sein an die Öffentlichkeit gedruckenes Gutachten solchen Wirbel verursacht, sieht er als Beweis dafür an, dass »solche Schwermer« in Wahrheit überhaupt keinen Frieden haben wollen. Schließlich würden sie es gar nicht erst versuchen, sondern selbst immer bei bester Gelegenheit dreinschlagen und mit der Veröffentlichung von Lügen den Konflikt weiter anheizen.

Dass der Prager Frieden auch in der Wahrnehmung durch die Öffentlichkeit eine *universelle eschatologische Dimension* hat, sieht man an einer Schrift, in der der französische König Ludwig XIII. gepriesen wird. Es gehe um die Sicherheit des »orbis christiani«:

»Orbis Christiani securitas impetitur: iccirco solatium ab eo duntaxat accerfendum, qui cum possit vult, & cum velit potest solus tranquillitatem orbi reddere. Ambitio hostium infatiabilis, dum bellum præparat Europæ, pace, fucatam publicat Germanis: ut aperte possit fallere, occultè pacifictur: ut tutius decipiat inermes, bellum ex Imperio nomine tenus eliminat.«<sup>107</sup>

Es wird deutlich, dass es um die ganze Christenheit geht. Außerdem zeigt sich, dass das *geheime* Zustandekommen gleichzeitig den Vorwurf der Unwahrheit oder auch

<sup>104</sup> Ebd., S. 13-14.

<sup>105</sup> Zit. nach: HITZIGRATH: die Publicistik des Prager Friedens, 1635. 1880. S. 5. Hitzigrath datiert den Brief auf den 17. Juli 1634. Es ist mir nicht gelungen, das Original zu finden.

<sup>106</sup> MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Unvermeidentliche Rettung Churfürstl. Durchl. zu Sachsen gethaner Gewissensfrag und darauff erfolgter Antwort, Ob die Evangelischen, dem Calvinismo zum besten, die Waffen ergreifen, und in omnem eventum, allein, umb des Calvinismi willen den hochnöthigen Frieden im H. Röm. Reich aussschlagen hingegen mit den blutigen Waffen fortfahren können, und sollen, Wider eine giftige Lästerschrift, eines ungenannten Calvinischen Tockmäusers, die unter dem Titel, Oraculum Dodonaicum etc. Leipzig 1635. S. [6].

<sup>107</sup> STELLA JOHANNES: Deploratio Pacis Germanicæ, Sive Dissertatio De Pace Pragensi Tam infauste quam injuste Pragæ Bohemorum 30/20 Maii M.DD.XXXV. Lvtetiæ Parisorum 1636. S. [8-9].

der Lüge produziert. In dieser Schrift, worauf Hitzigrath schon aufmerksam machte,<sup>108</sup> entspringt auch ein für lange Zeit beliebtes Sprüchlein, das noch im 19. Jahrhundert im kollektiven Gedächtnis rezitiert wird: »Praga atrox orbi, quæ protulit impia bellum, quo pacto pacem redderet illa bonam?«<sup>109</sup>

Dieser universelle Bezug spiegelt sich auch in der öffentlichen Diskussion in ontologischen Ordnungsmustern wider. In einem anonym publizierten Pamphlet wird deutlich gemacht, dass der Frieden das Beste sei, was Gott dem Menschen in *leiblichen Dingen* gegeben habe. Es gehe um die *Ruhe* zwischen Gliedern und Körper.<sup>110</sup> Damit geht es um die ›Struktur der Lebendigkeit‹ und es zeigt sich, dass sich die eschatologische Hoffnung eben nicht nur auf *Herrschaftsordnung*, sondern auf die Ordnung aller Dinge potentiell beziehen kann. Gerade deshalb legte ich in der Einleitung dieser Fallstudie Wert auf die Besprechung der ›Seins-Analogien‹ bei Augustinus. Auch die Ordnung der Institution Ehe wird mit Gliedern und Körper beschrieben. Die Ehe ist der Körper, die Eheleute die Glieder des Körpers. Im Krieg rund um den Prager Frieden geschehe aber Folgendes, wie ein anderer Anonymus schreibt: »[...] die Leute gemartert / Weib und Kinder geschändet / die Eheleute von einander griessen [...]«<sup>111</sup> Wenn Machiavelli davor warnt, dass das Reich untergehe, wenn Glieder und Körper getrennt würden, liegt das gleiche Stereotyp vor, das die Ordnung der unterschiedlichsten Dinge in ›Seins-Analogien‹ vergleichbar macht. Eine Ehe kann deshalb auch in der gleichen Art und Weise wie das Reich untergehen, weshalb eine Ehe auch mit den gleichen Mitteln wie das Reich selbst Frieden sichern muss. »[...] Mann und Weib / Kinder und Kinder zuergreifen und zuverzehren / last uns unser Wolfarth des Leibes und der Seele / Ehr und Freyheit / Fried und Ruh wol bedenken [...]«<sup>112</sup> Wie leicht auf Grundlage der ontologischen Grundordnung der ›leibliche Frieden‹ mit dem ›Frieden im Reich‹ gleichgesetzt werden kann, zeigt dieser Vertragstext:

<sup>108</sup> HITZIGRATH: Die Publicistik des Prager Friedens, 1635. 1880. S. 93.

<sup>109</sup> Vgl. ebd. Vgl. auch: LUDVIG HOLBERG: Allgemeine Kirchenhistorie von der Reformation Lutheri bis auf das Achtzehnte Jahrhundert. 1762. S. 168. Vgl. auch: F. A. BROCKHAUS (Hg.): Blätter für literarische Unterhaltung. Bd. 1. 1845. S. 380.

<sup>110</sup> ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634. S. 15.

<sup>111</sup> ANONYMUS: Nothwendige Information. Ob den Itzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit worten oder Wercken beyzupflichten? s.l. 1639. S. [5].

<sup>112</sup> JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Tuba receptus, Eine geistliche trewhertzig wolgemeinte Friedens-Posaun Darinnen wolmeinend angezeigt wird, wie die christliche Evangelische Kirchen in teutschland zu erwünschtem Friedenstand und Ruhe [...] gelangen mögen. Franckfurt 1634. S. 30.

»Und dieweil das Hl. Röm. Reich ohne den unter dem haupt und gliedern so weislich aufgerichteteten, so ansehlich verbeßerten und so hoch betewerten prophanfrieden nicht bestehen kann, alß soll auch derselbe von haupt und gliedern iederzeit trülich observirt und vor augen gehabt und darüber, zumahl bei diesen grausamen, eine zeit hero heüffig eingerißenen und fast ohne schew verübten ungebührnußen und gewaltthaten, mit großem ernst und eifer gehalten und ein ieder contravenient nach aller schärf, ohn ansehung einiger person, bestrafft werden, damit eines exempel ein schröcken vieler sein möge. Soll auch ieder standt in seinem Land derenthalben ernste mandata ausgehen laßen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>113</sup>

Gerade bei dieser Gegenüberstellung zeigt sich die heimliche Macht der Eschatologie. Ihr geht es nämlich nicht nur um die per se korrumpierte irdische Herrschaftsordnung, sondern um die Überwindung jeglicher zeitlichen Ordnung. Auch das kaiserliche Heer kann mit der ›Struktur der Lebendigkeit‹ beschrieben werden. So wird in einem Pamphlet analysiert, wie der Körper und die Glieder des Heeres im Frieden konstituiert sein müssten.<sup>114</sup>

Die ›Struktur der Lebendigkeit‹ kann verwendet werden, um Fremdheit zu konstruieren. So heißt es etwa, dass es nicht nur in »apparentz ein Friede« sein solle, sondern ein echter, gerade damit er nicht »in effecten nur ein servitut« sein würde und somit neue Kriege heraufbeschwöre.<sup>115</sup> Die Sorge vor der »servitut« korrespondiert mit der Angst vor dem Fremden.

»Fürsten und Herrn verstossen / Land und Leut eingezogen / die ubrige durch tägliche Contribution außgesauget / schöne herrliche Stätt / durch Feuer und Schwerdt ruiniret, Weib und Kind geschendet / darrauf nidergehauen / Schwangere Weibspersonen grausamlich ermordet / die ubrigen mit sich geschlöppt / Ratzioniert / geschlagen / wie die Hund tractirt / viel 1000. Menschen durch Feuer verderbt / nicht anders als wann der türck solche Mörder und Brenner mit Geld bestelt [...] Darumb heist es wol / an ihren Früchten solt ihr sie erkennen / nicht an ihrem glatten Worten unnd freundlichen häuchlichen Geberden / sondern an ihren Früchten [Hervorh. d. Verf.].«<sup>116</sup>

Für den Fremden, hier den Türken, sei es ›typisch‹, dass er Verderben in die Welt bringe. Es lässt sich sagen: Gerade der Fremde bringt *Unruhe* in die altradierte Ordnung von Körper und Gliedern. Darüberhinaus hängt dem Fremden per se das Stigma der Lüge an. Gott alleine setzte außerdem die Grenzen der Völker:

»[...] Gott der Herr / ist es alleine / der die Grenzen der Völcker setzt / In allen Landen hat Er Herrschafften (und durch dieselben bequeme Gesätze) geordnet / wie der weise Lehrer zeuget / und wil der Geist GOTTes / daß man solcher menschlichen Ordnung / umb des Herrn / und umb des Gewissens willen unterthan seyn sol: Gott hat allen Menschen auff dem ganzen Erdboden Ziel gesetzt / und zuvor versehen / wie lang unnd weit sie wohnen sollen / hat keinen gefallen /

<sup>113</sup> 561 B. Hauptvertrag, ad 1634 November 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1580.

<sup>114</sup> ANONYMUS: Abdruck des Frieden-Schlusses von der Röm. Kays Mayst. und Churfürstl. Durchl. Zu Sachsen zu Praag angerichtet. Leipzig 1635. S. [26].

<sup>115</sup> ANONYMUS: Abdruck deren zwischen der Königl. May. und Cron Schweden Rath ReichsCantzlern gevollmächtigten Legaten in Teutschland [...]. s.l. 1635. S. [46].

<sup>116</sup> ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in Acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634. S. [8].

daß einer dieselbe überschreite / umb anderer Ländern sich bekümmere / unnd mit blutigen Waffen / in frembde Händel sich einmische:«<sup>117</sup>

Gerade aus Angst vor dem Fremden erfolgt eine tief religiöse Erhöhung des Heiligen Römischen Reichs *deutscher Nation*. Wenn behauptet werden kann, dass die Grenzen der Völker gottgewollt sind und das Heilige Römische Reich das Vaterland der ›Deutschen‹ ist, ist eine heilsgeschichtliche Überhöhung vorprogrammiert.

Wichtig ist, dass Behauptungen solcher Art nun auch noch im Kontext der öffentlichen Meinung zusätzlich durch einen universellen öffentlichen Wahrheitsanspruch unterfüttert werden, der nun gleichzeitig mit dem universellen religiösen Wahrheitsanspruch existiert. Das zeigt sich auch bei dem Pamphletautor Jobst Camalino. Der Mensch in seiner Natur scheint für ihn offensichtlich ein liebendes Wesen zu sein:

»Das allen Menschen einer natürlichen Liebe und affection zu ihrem Vaterlande eingepflanzt unnd angebohren sey wirdt verhoffentlich kein Verstendiger leugnen können; [...] Es ist auch daheri ein natürliches vinculum zwischen dem Menschen unnd seinen Vaterlande / das / wie die natürliche Lufft den Menschen dagegen verpflichtet ist / solchen orth / welcher sein Vaterlandt genennet wird / zu lieben zu excoliren [...]«<sup>118</sup>

Die hier beschriebene Liebe bezieht sich auf die Vollkommenheit. Demnach ist ›wahre‹ Liebe die, die das Großganze in den Blick nehme und nicht lediglich das objektbezogene Partikulare. Metaphorisch gesprochen: Das Vaterland ist als Körper das Großganze, die Liebe zum Vaterland muss sich aber auf das Großganze insgesamt und nicht lediglich auf ein Glied oder Teil beziehen. Es wird also auch hier innerhalb der Ontologie eine ontologische Wahrheit beschrieben, die sich auf die Differenz von das Großganze/Teile stützt. Weil es sich jedoch um eine Aussage im Kontext der öffentlichen Meinung handelt, wird der universelle ontologische Anspruch noch einmal mit der Wahrheitsunterstellung der Öffentlichkeit selbst unterfüttert. Das heilsgeschichtlich wichtige Großganze ist das *Vaterland* an sich, wie auch ein anderer anonymen Autor mit der Bibel bezeugt:

»Nur muß ich hieben noch erinnern / das der Geist Gottes in heiliger Schrift das ewige Leben unser Vaterland nennet [Hervorh. d. Verf.] / in der Epistel an die Hebr: capl II. v. 14. & 16 seq.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> ANONYMUS: Der Teutschen Planet, Das ist: Notwendige Betrachtung der frembden Kriegswaffen in Teuschlandt darinnen, Von derselben Gerechtsame vnd Befügñuß, wie auch vermuthlichen Außgang. s.l. 1639. S. 23.

<sup>118</sup> JOBST CAMALINO: Deutsche Trewherzige Warnung An alle unnd iede Deutsche hohe unnd niedere kriegs Officierer auch demeinen Soldaten zu Roß und Fuß welche sich annoch in Schwedische Kriegsdienste wieder die Wolfahrt ihrers Vaterlandes auffhalten; Daß sie endlich in sich gehen von Schwedische Parthey abtreten und dadurch ihr liebes Vaterland zu Friede und ruhe befördern helfen mögen. s.l. 1637. S. [3].

<sup>119</sup> Vgl.: Hebr 11, 14-16: »Wenn sie aber solches sagen, geben sie zu verstehen, dass sie ein Vaterland suchen. Und wenn sie das Land gemeint hätten, von dem sie ausgezogen waren, hätten sie ja Zeit gehabt, wieder umzukehren. Nun aber sehnen sie sich nach einem besseren Vaterland, nämlich dem

und dadurch die liebe so der Mensch zu seinen irdischen Vaterlande hat oder ja haben sol / selber bezeuget.«<sup>120</sup>

Der *ewige Frieden* korrespondiert hier nun mit dem Vaterland; mit dem ›wahren‹ Vaterland. Das heißt ein zeitliches Konzept (Vaterland) wird argumentativ mit der Ewigkeit gekoppelt.

Ich betone deutlich, dass ich nicht der Meinung bin, dass die Zeitgenossen, weil sie mit den gleichen sprachlichen Mitteln über die unterschiedlichsten Dinge sprechen können, auch denken, dass alle diese Dinge ›irgendwie‹ das Gleiche seien. Mir geht es darum, zu zeigen, dass die *Ordnung der Welt und der Dinge in ihr* stereotypisch im Sinne der Ontologie – die sich mit einer eschatologischen Hoffnung vereint – kommuniziert wird. Alle zeitliche Ordnung scheint voller Widersprüche zu sein, die es zu überwinden gilt. Ich gebe zu, dass solche ›Seins-Analogien‹ Verwirrung stiften können. Der Grund für die Verwirrung scheint in diesen hier vorgestellten Quellen der Öffentlichkeit der zu sein, dass in der Öffentlichkeit zwei universelle Wahrheiten, wie Ortega y Gasset beschrieb, gleichzeitig behauptet werden. Es geht einerseits um *zeitliche universelle* und andererseits um *ewige universelle Wahrheit*. Die Quellen geben aus diesem Grund selbst Zeugnis dieser ›Verwirrtheit‹. Wortwörtlich schreibt ein weiterer anonym Autor:

»[...] eine Verwirr und Vermischung in Geist und Weltlichen Sachen / do einer vor heilig / was der ander vor unheilig / und im gegentheil gehalten / do byde Theil nicht so wol vor dieses zeitliche Leben und Güter / als vor die ewige Wolfahrt und Seligkeit [Hervorh. d. Verf.] zu streiten und alles deswegen zu thun und zu leiden vermeynet / und alo ein unendlicher Krieg gewiß erefolget seyn [...]«<sup>121</sup>

Es herrscht Verwirrung und »Vermischung«. Dies liegt daran, weil der eine dieses, der andere aber jenes als heilig erachtet. Außerdem taucht auch hier die Ontologie auf. Es geht nämlich um das Verhältnis von Teilen. Genau mit Blick auf solche Zeugnisse schrieb schon Schmitt: »Was für den einen der Teufel ist, wird für den anderen der Gott.«<sup>122</sup>

Abschließend lässt sich sagen: Gerade weil alles in Herrschaft auch immer religiös ist, kommt der Mensch nicht umhin, verwirrt zu sein. Die Öffentlichkeit steht gerade

---

himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht, ihr Gott zu heißen; denn er hat ihnen eine Stadt gebaut.«

<sup>120</sup> ANONYMUS: Des Allerduchlechtigsten Ferdinandi des Andern, Römisch. Keys. Majestet [et]c. Des zwischen Ihrer Churf. Durchlauchtigkeit zu Sachsen, [et]c. getroffenen Friedens Bewegliche Motiv vnd Allgemeine Nutzbarkeiten Wie solche auß Keyserl. Befehl an eine hohe Person abgeschickt. s.l. 1635. S. 7.

<sup>121</sup> Ebd., S. 7.

<sup>122</sup> SCHMITT: Die Tyrannei der Werte. <sup>2</sup>1979. S. 38.

deshalb als ein weiterer Wahrheitsgenerator zur Verfügung, welcher aus Ungewissheit Gewissheit machen soll. Jedoch sind die unterschiedlichen individuellen Meinungen innerhalb der Öffentlichkeit höchst kontingent. Weil Öffentlichkeit aber eine eigene endemische universelle Wahrheit beanspruchen kann, basiert diese auf einer ganz eigenen Systematik. Auf Basis dieser ›harten‹ Sozialstruktur ist es möglich, unterschiedlichste kontingente Wahrheiten im Horizont einer universellen Wahrheit aktiv zu gestalten.

## 2. Gerechtigkeit

Der Gerechtigkeitsdiskurs wird verstanden als Ausfluss nach außen. Man will nach außen zeigen, dass es *gerecht* zugeht. Das Gerechtigkeitsempfinden scheint gestört zu sein, wenn man empfindet, dass man in Bezug auf jemanden anderen ungerecht behandelt wird, was nichts anderes als Neid ist. Der Soziologe Schoeck schreibt: »Eine gewisse Bereitschaft zum Neiden gehört zur [...] sozialen Ausstattung des Menschen [...]«. <sup>123</sup> Er betont außerdem: »Der Mensch muß auch mit dem potentiellen Neid ausgerüstet sein, um immer wieder in seinem Leben auftretende Situationen und Problemlösungen auf ihre Gerechtigkeit prüfen zu können.« <sup>124</sup> Schoeck akzentuiert ferner, dass Menschen mit dem ständig bereitstehenden latenten Neidgefühl die Tauglichkeit sozialer Systeme überprüfen. Bevor der Mensch sich nämlich bewusst einem System aussetze, versuche er sich vorzustellen, inwiefern dessen Strukturen bei dem Handelnden und für die Umwelt des Handelnden Anlass zu Neid gäben. <sup>125</sup>

Augustinus schreibt: »Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit.« <sup>126</sup> Die Gerechtigkeit sei jene Tugend, die jedem das Sein(e) zuweisen würde. Dieser Satz beschreibt eine für den Menschen unüberschreitbare Stufe. Woher weiß man schließ-

---

<sup>123</sup> SCHOECK: Der Neid und die Gesellschaft. <sup>5</sup>1977. S. 15. Bleibtreu-Ehrenberg betont die Verbindung der ›Welt der Menschen‹ mit der göttlichen Ewigkeit durch Neid. In Bezug auf die germanische Religion sagt sie, dass die Schamanen als Mittler zwischen Mensch und Gottheit zu »Neidigen« wurden. Das heißt, sie wurden um ihre besondere Mittlerfunktion beneidet. Das könnte man auch auf die Zeit der Reformation übertragen. Die katholischen Priester und Eliten werden um ihre besondere Funktion der Vermittlung zwischen der *Welt* und der *Ewigkeit* beneidet und gerade deshalb – gewissermaßen als Trotzreaktion – findet die Religiösität einen immer stärkeren Rückhalt im Subjekt. Dies geht soweit, dass Gott nur noch subjektiv behauptet werden kann.

<sup>124</sup> SCHOECK: Der Neid und die Gesellschaft. <sup>5</sup>1977. S. 16.

<sup>125</sup> Ebd., S. 15.

<sup>126</sup> AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. XIX, 21. In: PERL (Übers.). Bd. 2. 1979. S. 494..

lich, was für diese oder jenen eben genau das Sein(e) ist? Wie das Sein(e) jedes einzelnen Menschen tatsächlich aussieht, weiß nur Gott. Gott als Symbol ist damit die absolute Gerechtigkeit per Definition. Die absolute Gerechtigkeit kann etwa in Gottesurteilen erlebt werden. Ein bekannter Spruch, der einem Pseudo-Augustinus zugeschrieben wurde, lautete deshalb: »Quando pugnatir, Deus apertis coelis prospectat, et partem quam inspicit iustam, ibi dat palmam.«<sup>127</sup>

*Die Grundfunktion der Gerechtigkeit ist die der Harmonie.* Auch Gerechtigkeit setzt sich mit einem Sinnüberschussproblem auseinander. Auch hier ist grundlegend das Problem, dass jede konkret getroffene Entscheidung eine ganze Reihe anderer potentiell möglicher Entscheidungsoptionen offenlässt. Ich hatte beschrieben, dass mit Recht immer das Problem auftaucht, dass die postulierte *Allgemeinheit* der zu *erreichenden Gerechtigkeit* immer *verallgemeinert* werden muss und dass gerade deshalb die absolute *Allgemeinheit* zwangsläufig an der sozialen Realität scheitert. Das Absolute und Letztbedeutende, das immer *unbestimmbar* bleiben muss, muss in der Welt notwendigerweise eine Verallgemeinerung erfahren. Wieder einmal liefert Luther ein Paradebeispiel:

»Auffs andere bedinge ich hie, das ich auff bis mal nicht rede von der gerechtickeit, die für Gott frume person macht. Denn dasselbig thut alleine der glaube an Jhesum Christ, on alle unserwerck und verdienst aus lauter Gotts gnaden geschenckt und gegeben, wie ich das sonst so offt und manchmal geschrieben und geleret habe. Sondern ich rede hie von der eußerlichen gerechtigkeit, die ynn den ampten und wercken stehet und gehet; das ist auff das ich ja deutlich sage: Ich handele hierynnen, ob der Christliche glaube, durch wilchen wir für Gott frum gerechent werden, auch neben sich leiden könne, das ich ein kriegsman sey, krieg füre, wüрге und steche, raube und brenne, wie man dem feinde ynn kriegs leufften nach kriegs recht thut; ob solch werck auch sunde odder unrecht sey [...] Das heisse ich ein ampt odder werck, wilchs obs schon göttlich und recht were, dennoch böse und unrecht werden kann, so die person unrecht und böse ist [Hervorh. d. Verf.].«<sup>128</sup>

Luther weist hier auf das Problem der Allgemeinheit in der Verallgemeinerung hin. Er stellt sich der Frage, ob ein Soldat, der töten muss, überhaupt noch als Christ in den Himmel kommen könne. Mich interessiert hier nicht Luthers spezifisch theologischer Lösungsansatz, sondern sein gesellschaftlicher Problemhorizont. So betont er deutlich, dass er nicht von der absoluten *Gerechtigkeit* rede. Diese allgemeinste Gerechtigkeit finde man natürlich – ganz augustinisch gesprochen – nur im Glauben. Luther betont, dass es ihm vielmehr um die *äußerliche Gerechtigkeit* gehe.<sup>129</sup> Es geht ihm also um

<sup>127</sup> Zit. nach: SCHIEFFER: *Iudicium Dei*. 2008. S. 219.

<sup>128</sup> MARTIN LUTHER: Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können. 1526. In: WA 19. 624-625. 30-11.

<sup>129</sup> Vgl. Zedler: »Daß, wer die Wahrheit liebet, Gott liebe, das Leben bessere, und der äusserlichen Glückseeligkeit [Hervorh. d. Verf.] theilhaftig werde.« ZEDLER: *Wahrheit der Christlichen Religion*. Bd. LII. 1731-1754. Sp. 945.

das Problem der Verallgemeinerung des Allgemeinen, also des zwangsläufig zeitlich Widersprüchlichen. So sei schließlich das grundlegende Problem, dass es Ämter und Werke gebe, die zwar durch die göttliche Gerechtigkeit existierten und gewollt, dabei dennoch böse und unrecht seien, sofern die Person, die das Amt ausfüllt, böse und unrecht sei. Auch dieser Gedanke ist denkbar einfach: In der ›Welt der Menschen‹ ist die tatsächliche absolute und allgemeine Gerechtigkeit nie realisierbar. Die Konsequenz ist, dass man auf religiösherrschaftspraktische Kommunikation umschaltet. Nicht das Amt an sich ist ungerecht, sondern derjenige Mensch, der das Amt mit seiner Unvollkommenheit ›korrumpiert‹. Man erlebt eine Verweisung ins Unbestimmbare. Die göttliche Gerechtigkeit ist der Sinngeber der miterlebten Verweisung ins Unbestimmbare der absoluten Allgemeinheit der Gerechtigkeit. Damit Gerechtigkeit zumindest äußerlich in der Welt (also in der *Zeit der Menschen*) gelebt werden kann, wird der Ausdruck der *Billigkeit* notwendig.

»Solche tugent odder weisheit, die also kann und sol das strenge recht lencken und messen, nach dem sich die felle begeben, und einerley guts odder böses werck nach unterscheid der mynung und der herzen richtet, Die heyst auff kriechisch ›epiika‹, auf Lateinisch ›equitas‹. Ich nenne sie ›Billigkeit‹. Denn weil das recht mus und sol einfeltiglich mit düren, kurzen worten gestellet werden, kann es gar nicht alle zufelle und hindernis mit einfassen. Derhalben die richter und herrn müssen hie klug und frum sein und die Billigkeit aus der vernunft messen und also denn das recht lassen gehen odder anstehen. Als ein hauswird setzt seinen gesinde ein recht, was sie diesen odder den tag thun sollen. Da steht das recht: Wer das nicht thut odder helt, sol seine Straffe leyden. Da höret das recht auff, und were gar ein wütiger hausherr, der seinen knecht umb solchs nachlassen willen sollte straffen. Also müssen und sollen alle rechte, wilche auff die that gestellet sein, der Billigkeit als der meysterybb unterworffen sein umb der manchfeltigen, unzelichen, ungewissen zufelle willen [Hervorh. d. Verf.], die sich begeben können und niemand sie kann zuvor obmalen odder fassen.«<sup>130</sup>

Zunächst wird hier der Urgrund aller Religiosität hervorgehoben. Es geht nämlich um Zufälle und somit um die Erfahrung der Selbsttranszendenz. Recht bleibe zwangsläufig ›einfältig‹, so Luther, weil es eben nur mit einfachen Worten gesetzt werden könne. Es unterliege zwar der göttlichen Gerechtigkeit, dass ein Hausherr seinem Gesindel Befehle erteile, was aber nicht heißen solle, dass es rechtens wäre, wenn der Hausherr einem kranken Knecht befehlen würde zu arbeiten. Der Hausherr müsse nämlich der *Billigkeit* nach abwägen, ob es rechtens sei, wenn er den kranken Knecht zur Arbeit schicke oder nicht. Er käme schnell zu der Einsicht, dass dies eben nicht billig und damit nicht rechtens wäre. Ungemein wichtig mit Blick auf Kant und seine Erklärung zu dem Ursprung der Angst vor dem Weltuntergang ist, dass dieses ›Abwägen‹ selbst durch den menschlichen Endzweck, nämlich die *Vernunft*, erwirkt wird. *Es muss also*

<sup>130</sup> MARTIN LUTHER: Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können. 1526. In: WA 19. 632. 8-24.



*gemäß der ›wahren‹ menschlichen Natur innerhalb eines göttlich gewollten Amtes entschieden werden, dann befindet man sich auf dem rechten Weg hin zur ewigen vollkommenen Gerechtigkeit.*

*Billigkeit* ist damit der direkte zeitliche Gegenbegriff zu *Gerechtigkeit*. Gerechtigkeit wäre die absolute Vollkommenheit oder Allgemeinheit, Billigkeit die tatsächlich notwendig zu lebende Unvollkommenheit oder Verallgemeinerung.

Den modernen Menschen würde es staunen machen, wenn er mit Blick in die Quellen des Prager Friedens feststellen müsste, dass hier nur in den seltensten Fällen das Wort ›Gerechtigkeit‹ gebraucht wird. Der Grund hierfür scheint simpel. In solchen Friedensverhandlungen kann es ohnehin nur um die *äußerliche Gerechtigkeit*, d. h. um die *Billigkeit*, gehen. Die absolute Gerechtigkeit, die ›wahre‹ Gerechtigkeit, steht im Zukunftshorizont und ist schlichtweg in der Welt nie zu erreichen. Sie ist erst zu erreichen, wenn die Welt untergeht.

## 2.1. Die Ontologie der Gerechtigkeit

Das ontologische Ordnungsmuster pendelt sich immer nach dem Gesetz der Harmonie ein, und sollte die Ordnung korrumpiert sein, muss die Harmonie wiederhergestellt werden. Zukunft ist also zunächst eine vermeintliche Rückkehr und damit eine *unbekannte* und keine *offene Zukunft*, weil man Bekanntes in das Unbekannte präfigurieren kann. Die Kaiserlichen betonen in diesem Sinne:

»Und demnach nunmehr durch die güetigkeit Gottes alß eines Gottes deß fridens, einigkeit und ordnung die beschwerliche kriegsübung und waß derselbigen mehr anhengig, welche zwischen haupt und glideren und dan unter den glidern selbst entstanden, widerumb auf vorgesezte maß beigelegt, auch durch genuessame erklerung der gebührende respect gegen Ihre Ksl. Mt. widerumb redintegriert und die gemüther allerseits versöhnet, [...] [67] Gestalt dan die Ksl. Mt. allerseits chur-, fürsten und stände des Hl. Röm. Reichs mit recht und gerechtigkeit, nach inhalt der fundamentalgeseze und anderer lobl. Reichsconstitutionen, dises vertrags, auch sanftmueth und guete regieren und denselben Ksl. freundschaft, hulde, gnade und guetes erweisen und meneighlich bei gleich und recht, darinnen doch jedeß reichs grundtfest und glückhseeligkeit [Hervorh. d. Verf.] bestehet, verbleiben lassen und schützen wöllen.«<sup>131</sup>

Gott sei ein Gott des Friedens, der Einigkeit und der Ordnung. Das bedeutet, dass es in Gottes Sinne sei, dass zwischen Haupt und Gliedern Einigkeit und Ordnung herrsche, schließlich seien Uneinigkeit und Unordnung »zwischen haupt und glideren und dan unter den glidern selbst entstanden«. Die Wiederanordnung und Rückführung in die Einigkeit sollten nach Recht und Gerechtigkeit ablaufen. Schließlich bestehe

<sup>131</sup> 490. Kaiserliches Hauptvertragsprojekt. prä. 1634 Oktober 7. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1260-1261.

»iedeß reichs grundtfest und glückhseeligkeit« darin. Es geht also nicht nur um die Glückseligkeit der Glieder und Körper in der Welt, sondern gleichzeitig um die Glückseligkeit der Glieder und Körper im Ewigen. Auch hier konstituieren sich Zeit und Ewigkeit gleichzeitig. Das Verhältnis der Glieder zum Körper muss ein *gerechtes* sein, damit »kain weitere undt neue imperfection undt hauffung furgehe«. <sup>132</sup> Neues muss verhindert werden, da sonst die Fortsetzung der altradierten und immerwährenden Ordnung behindert würde. In dieser symbolischen Ordnung ist das Raumzeit-Kontinuum außer Kraft gesetzt, so hatte die Ordnung schon in vorchristlicher Zeit Geltung. In einer Instruktion Kursachsens steht deshalb geschrieben:

»Erwogen haben wir ferner, daß auch weise und vernünftige heiden, wenn sie waffen zu ergreifen, gedungen worden, keinen andern hauptzweck ihnen vorgesetzt, als durch die waffen einen redlichen frieden zu erlangen und zuwege zu bringen. Wir haben unß auch überdiß unsers tragenden hohen churfürstlichen ampts anerinnert und weißlich betrachtet, wie uns als einer von Gott mitverordneten vornehmen seule des Heiligen Römischen Reichs der schuldigkeit nach obliegen wollte, unsere getreue sorgfeligkeit dahin anzuwenden, daß, weil die seulen zum theil zu sinken anfangen, der herrliche reichbaw nicht vollent über einen hauffen gehen, sondern umb soviel desto mehr durch hinwegreumung der hochverderblichen separationen und trennungen vermittelst Gott wolgefelliger harmoni, einträchtigkeit und zusammensetzung mit aller vorsichtigkeit heisamlich gestützt und unterhalten und also dann der nuz des friedens desto fruchtbarer und reichlicher dem christlichen volk [Hervorh. d. Verf.] zufließen möge.« <sup>133</sup>

Zusammengefasst heißt das: Derjenige, der sich gemäß dem menschlichen Endzweck verhält, nämlich gemäß der Vernunft, kann die Ordnung wiederherstellen, selbst wenn es sich dabei um Heiden handeln sollte. Auch die Heiden konnten und können sich also gemäß dem immerwährenden und symbolischen Naturrecht verhalten. Deshalb lässt sich die kursächsische Instruktion mit religiöser Kommunikation bei Dante vergleichen; dieser schreibt:

»Alle Eintracht hängt von der Einheit der Willen ab. Die menschliche Gattung in ihrem besten Zustand ist eine gewisse Eintracht. Denn so wie ein Mensch, der sich im besten Zustand befindet, und zwar nach Körper und Seele, eine gewisse Eintracht ist, und auf gleiche Weise das Haus, die Stadt und das Reich, ebenso verhält es sich bei der ganzen menschlichen Gattung. Also hängt die menschliche Gattung in ihrem besten Zustand von der Einheit der Willen ab.« <sup>134</sup>

<sup>132</sup> »Außerplanmäßige Visitation: ain gemainer schluß daruber gefast, nichtsdestoweniger aber [im]mittelst mit den jährlichen visitationen, damit kain weitere undt neue imperfection undt hauffung furgehe [Hervorh. d. Verf.], trewlich undt fleißig verfahren werden« 447. Von Kursachsen proponierte Friedensbedingungen. [prä. 1634 Juni 17.]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1023.

<sup>133</sup> 196. Instruktion Kursachsens für seine Gesandten. 1634 Juni 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 424.

<sup>134</sup> DANTE: Monarchia. I, XV, 8. In: FLÜELER; u.a. (Einlt. & Übers.) Stuttgart 1989. S. 111. Vgl. Lat. in: Ebd. S. 110: »[...] omnis concordia dependet ab unitate que est in voluntatibus; genus humanum optime se habens est quedam concordia; nam, sicut unus homo optime se habens et quantum ad animam et quantum ad Corpus est concordia quedam, et similiter domus, civitas et regnum, sic totum genus humanum; ergo genus humanum optime se habens ab unitate que est in voluntatibus dependet.«

Ordnung oder Eintracht (*Concordia*) hänge von der Eintracht der Willen ab. Im besten Zustand sei die menschliche Gattung eine Eintracht. Dies gelte ebenso für Körper und Seele, für das Haus, für die Stadt und für das Reich. Auch hier zeigt sich, dass das ontologische Grundmuster die eigentlich unterschiedlichsten Dinge vergleichbar macht, weshalb sich ›Seins-Analogien‹ bilden lassen. Dante bezieht die ontologische Ordnung auf Kaiser Augustus. Der Dichter argumentiert, dass mit Blick in die Geschichte seit dem Sündenfall nur in einer Periode ›wahre‹ Eintracht geherrscht habe – zur Zeit des Augustus. Die Welt habe sich in *vollkommener* Ruhe befunden.<sup>135</sup> Dante behauptet also, dass in der Zeit des Heiden Augustus das vollkommene Verhältnis zwischen Gliedern und Körper in der Welt geherrscht habe. So sagt Dante: »Das römische Imperium wurde zu seiner Vollkommenheit durch die Beihilfe von Wundern unterstützt. Also ist es von Gott gewollt. Und folglich war es und ist es von Rechts wegen.«<sup>136</sup> Er unterstreicht, dass das Römische Imperium in seiner *Vollkommenheit* durch die Beihilfe von Wundern quasi bestätigt wurde.

Die Paradoxie wird perfekt, wenn man etwa an Machiavelli denkt, der sagt, dass mit Augustus der Untergang des Römischen Reichs begann, weil sich dieser immer nur auf partikulare Machtinteressen und nicht auf das Wohl des Großenganzes bezogen habe.<sup>137</sup> Er behauptet damit mit den gleichen kommunikativen Mitteln wie Dante das genaue Gegenteil von dessen Auffassung. Glieder und Körper seien bei Augustus eben nicht im vollkommenen Zustand gewesen, weshalb schlussendlich der Untergang gedroht habe. Es zeigt sich, dass alles kontingent ist, weil man über alles schließlich *entscheiden* muss, selbst über die Ewigkeit und universelle Gesetzmäßigkeiten wie Gerechtigkeit.

<sup>135</sup> Ebd., I, XVI, 1. S. 112: »Nam si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis, dispositionis hominum et tempora recolamus, non inuenimus nisi sub diuo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum [Hervorh. d. Verf.]«

<sup>136</sup> Ebd., II, IV, 4. S. 129. Vgl. Lat. in: Ebd. S. 128: »romanum Imperium ad sui perfectionem miraculorum suffragio est adiutum; ergo a Deo volitum; et perconsequens de iure fuit et est.«

<sup>137</sup> Vgl.: »Jetzt erst fingen Augustus und nachher Tiberius, mehr um ihre eigene Gewalt, als für das Wohl des Staats besorgt, an, das römische Volk zu entwaffnen, um es leichter unterjochen zu können, und hielten beständig dieselben Heere an den Grenzen des Reichs. Als ihnen diese Vorsichtsmaßnahme noch nicht ausreichend schien, um das Volk und den Senat unter dem Druck zu erhalten, führten sie ein eigenes Heer unter dem Namen der Prätorianer ein, welches immer unter den Mauern Roms lagerte und eine an die Stadt gelehnte Zitadelle schien. Da es von nun an den Gliedern dieses Heeres erlaubt war, die Waffen zu ihrem alleinigen Handwerk zu machen, so zeigte sich bald Übermut in grellem Licht. Sie machten sich den Senat fruchtbar, dem Kaiser wurden sie gefährlich. Bald ermordeten sie in ihrer frechen Zügellosigkeit ihre Herrn, gaben und entrissen die Krone nach ihren Launen und bald sah man mehrere Kaiser zugleich von verschiedenen Heeren ernannt. Daraus entstanden zuerst die Teilung und endlich der gänzliche Untergang des Reichs.« MACHIAVELLI: Die Kunst des Krieges. I. S. 722.

In der Instruktion Kursachsens, in den Ausführungen Dantes und bei Machiavelli handelt es sich damit um religiöse Interpretationen von Macht durch die Differenz immanente Macht/transzendente Ohnmacht. Es geht um Eschatologie und um den machthinärenten Sinnüberschuss. Verhandelt werden immer die »hochverderblichen separationen und trennungen«, wobei stets Gott »wolgefelliger harmoni« wiederherzustellen bleibt. Die Harmonie zwischen Gliedern und Körper ist aber zur Universalität verdammt. Das heißt, dass die Grenzen der empfundenen *Verantwortung* mit den Grenzen der Welt korrelieren. Wenn die Grenzen der Welt die Grenzen der Sprache und damit die Grenzen des universellen Christentums sind, verhandelt der Prager Frieden und damit sein Anspruch auf Gerechtigkeit, die Verantwortung für das *ganze christliche Volk*. Wenn man nun Verantwortung trägt, liegt es nahe, dass es auch um Vertrauen gehen muss.

»Das Problem des Vertrauens besteht [...] darin, daß die Zukunft sehr viel mehr Möglichkeiten enthält, als in der Gegenwart aktualisiert und damit in die Vergangenheit überführt werden können. Die Ungewißheit darüber, was geschehen wird, ist nur ein Folgeproblem der sehr viel elementarerer Tatsache, daß nicht alle Zukunft Gegenwart und damit Vergangenheit werden kann. Die Zukunft überfordert das Vergegenwärtigungspotential des Menschen.«<sup>138</sup>

Dass nicht alles in der Zukunft Gegenwart und damit Vergangenheit werden kann, liegt aber auch daran, dass Vergangenheit genauso wie Zukunft immer eine Inaktualität darstellt. Gerade deshalb kommen Dante, Machiavelli und Kursachsen mit dem gleichen ontologischen Muster zu den unterschiedlichsten Interpretationen. Vertrauen ist dabei nun ein Mechanismus, der es erlaubt, die erfahrene soziale Komplexität zu verarbeiten und zu vereinfachen. Es wird langsam, aber sicher deutlich, dass die Kommunikation von Menschen gemacht wird. So sagt Luhmann: »Mit dem Zerfall des alten Wahrheitskosmos hat sich der Bekanntheits- und Erkennbarkeitsstil der Welt grundlegend geändert.«<sup>139</sup> Die behauptete *unbekannte Zukunft*, in der Bekanntes für das Unbekannte präfiguriert werden kann, wird gerade in Hinblick auf die Absolutheit der Gerechtigkeit gebrochen und paradoxerweise trotzdem mit Nachdruck behauptet.

Die Absolutheit der Gerechtigkeit können die Unterhändler des Prager Friedens deshalb nur über das zeitliche Pendant der Gerechtigkeit in der ›Welt der Menschen‹ erfahren. Sie sind dazu verdammt, die absolute Gerechtigkeit als »Gottes rechtem verhengenuß« zu erfahren. Gerade daraus leitet sich aber ab, dass Zukunft immer ungewiss ist und die absolute Gerechtigkeit nur als *Wert-für* behauptet werden kann.

<sup>138</sup> LUHMANN: Vertrauen. <sup>2</sup>1973. S. 12.

<sup>139</sup> Ebd., S. 57.

Selbst wenn die Zukunft präfiguriert werden kann, ist klar, dass aus dem gegenwärtigen Gewissen immer etwas zukünftig Ungewisses entspringt. Das Ungewisse wird gewiss, wenn man sich konfessioneller Wertekommunikation bedient.

## 2.2. Der Wert der Gerechtigkeit

»Mir zweifelt aber nit, E. L. werden bei ihrer einkunft die sachen dohinunderbawen, damit man sich zu keinem unbilligen und bei Gott und der posteritet unverantwortlichen frieden bewegen laße. – Und obwoill man wieder daß gewißenn lauffende conditiones mit der necessitet zu entschuldigen undeerstehet, so finden E. L. doch ab copeilich hiebeiligenden intercipirten schreiben soviel, daß man an der gegenseiten in noch größerer angst und nöthen begrieffen [...] Umb soviell weiniger dan verandtwortlicher sein würde, sich in solchen praeiudicirlichen frieden einzulassen. Und ist bei bedeutenn intercipirten schreiben insonderheit wol in acht zu nehmenn, daß die gegentheilen ein starke confidantz auff Gott stellen, welches billich etliche von unß catholische schamrhot machen solle, dz man dieserseits so kundtbar gerechten sachen so ein geringes vertrauen zu S. Almacht setzen lasset [Hervorh. d. Verf.]«<sup>140</sup>

Kurköln betont, dass man keinen *unbilligen* und bei Gott unverantwortlichen Frieden machen könne. Billigkeit und Gott werden in einem Atemzug genannt. Wie sich mit Luther gezeigt hat, ist Billigkeit der Ausdruck, der die notwendige Verallgemeinerung der Gerechtigkeit in der Welt beschreibt. Gerade die in der Verallgemeinerung behauptete absolute Allgemeinheit ist ein *Wert-für* Köln. Dass Wertekommunikation automatisch Konflikte heraufbeschwört, sehen wir daran, dass es die Kölner »schamrhot« macht, dass andere Katholiken so wenig auf Gott vertrauen, während die Gegenseite viel mehr Vertrauen in Gott legen würden. Daraus muss Köln logischerweise den Schluss ziehen, dass diejenigen, die anderer Meinung seien, »ein geringes vertrauen zu S. Almacht« haben, d. h. nicht fest im Glauben stünden. Durch Wertekommunikation entsteht also der Vorwurf, den Glauben »falsch« zu leben.

Gerade in der Frage nach »Konfessionsfreiheit« zeigt sich deutlich, dass es bei Gerechtigkeit eben nicht um eine egalitäre Gleichheit gehen kann. Die Hessen-Darmstädtischen schreiben etwa: »Wie, wann einer, so lutherisch, wollte catholisch, item so catholisch, wollte lutherisch werden? Soll freistehen. Wo ein anders mit recht und Billigkeit nicht hergebracht.«<sup>141</sup> Sie bezeugen damit, dass es eine radikale Forderung nach »Konfessionsfreiheit« gibt. Jeder solle sich frei entscheiden dürfen, ob er katholisch oder lutherisch sein wolle. Die Option Calvinist zu sein, wird bewusst ausgeklammert. Die freie Entscheidung solle auf »recht und Billigkeit«, so wie jedes andere Gesetz,

<sup>140</sup> 412. Kurköln an Wartenberg. 1635 März 5. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 937-938.

<sup>141</sup> 243. Hessen-darmstädtisches Protokoll. 1634 Oktober 8. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 545.

basieren. Auch hier ist Wertekommunikation unvermeidlich, schließlich werden die Calvinisten nicht in die Forderung mit eingeschlossen.

So führt Wertekommunikation zu Eskalation.<sup>142</sup> Es wird deutlich, dass die Gerechtigkeit nur ein *Wert-für* sein kann, den man gestalten muss. Damit wird man mit einer offenen Zukunft konfrontiert. So schreibt der sächsische Kurfürst an den Landgrafen von Hessen-Darmstadt im Oktober 1634:

»Da ich dan von herzen erschrocken, das man nun alß man mich anhebet efs neuhe zu ferterben mit feuher und schwert, einen anstandt der waffen tarf zumutten, (vielleicht) in dehnen gedanken stehend, ich wehr so ein verzagter man, wan mihr ein haus oder etliche abrenten und die arme leit ferterbet, mich zu geben. Oh nein, es ist weit gefehlet, der gerechte Gott lebet noch, darauf wag ichs. Wollen sie Stilstandt machen, so schaff man sie, die mortbrenner und fridenstohrer, außm lande in continenti, oder ich bezeugs mit Gott, das ich will entschuldiget sein, so der zweg, so man in den tragtaten gesucht, wurt ferlirren, und es wider in forigen standt bringe, der hernach nicht mehr wirt zu finden sein. Ich werde und will mich wehren, solange mihr Gott das leben ferleiet. Man saget und schreibet, sei alles richtich biß uff rahtification, und tuhet ein anders. Ma will das mißtrauhen benennen und vorursacht, neues zu ergreifen, Sie sagen es ihnen nur austrucklichen, wollen oder konnen sie das unheil nicht abschaffen, so ist unöttich, das man sich lenger aufhelt. Ich kann und mag nicht lenger zusehen, befehle Gott dem gerechten richter die sachen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>143</sup>

Ich berichtete schon, dass während der Verhandlungen weitergekämpft wird. Je nachdem wie das wandelbare Glück ausfällt, fällt auch der *Wert-für* Gerechtigkeit aus. Im September werden Schweden und die protestantische Partei von dem kaiserlichen Thronfolger in der Schlacht bei Nördlingen vernichtend geschlagen. Es ist nicht verwunderlich, dass die Protestanten nun »von herzen erschrocken« sind.

Die Katholiken feiern den Sieg als Gottesurteil. Das Gottesurteil verschafft der miterlebten Verweisung ins Unbestimmbare Gewissheit. Eine Schlacht ist zunächst nicht mehr und nicht weniger als ein Duell. Was aber im Duell entschieden wird, ist rechtens, gerade deshalb, weil der Ausgang des Duells der Verweisung ins Unbestimmbare Gewissheit verschafft. Der Ausgang des Duells wird deshalb als Wunder begriffen. Diese Logik steht hinter der Interpretation von Schlachten als Gottesurteil. Genau diese Logik beschreibt auch Dante.<sup>144</sup>

Dante und die katholische Seite der Verhandlungen zum Prager Frieden sind sich damit in ihrem Weltbild gleich, mit dem Unterschied, dass es nun mehr (die Konfessionen) kontingente Optionen gibt, den Ausgang des Duells – also das Bewusstwerden

<sup>142</sup> Vgl. zu Wertekommunikation und Konflikt: HAGENDORFF: Sozialkritik und soziale Steuerung. 2014.

<sup>143</sup> 255. Kursachsen an Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt. 1634 Oktober 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 561-562.

<sup>144</sup> DANTE: Monarchia. II, IX, 1. In: FLÜELER; u.a. (Einlt. & Übers.) Stuttgart 1989. S. 161. Vgl. Lat. in: Ebd. S. 160. »Et quod per duellem acquiritur, de iure acquiritur. Nam ubicunque humanum iudicium deficit, vel ignorantie tenebris involutum vel propter presidium iudicis non habere, ne iustia derelicta remaneat recurrendum est ad illum qui tantum eam dilexit ut, quod ipsa exigebat, de proprio sanguine ipse moriendo supplevit; unde psalmus: »Iustus Dominus et iustitias dilexit.«

der Kontingenz – zu interpretieren. Egal wie das Duell letztlich interpretiert wird, immer geht es um die absolute Gerechtigkeit und damit darum, der miterlebten Verweisung ins Unbestimmbare einen Sinn zu geben.

Der sächsische Kurfürst sagt: »der gerechte Gott lebet noch, darauf wag ichs.« Die Interpretation der Schlacht als Gottesurteil kann gerade deshalb keine absolute Wirkung für einen vollkommenen Weltkosmos haben, weil Gott als *summum ens qua summum bonum* eben nur behauptet werden kann, also ein *Wert-für* Katholiken, Lutheraner usw. sein muss. Deshalb setzt man alles auf eine Karte und befiehlt »Gott dem gerechten richter die sachen.« Deutlicher ist Eschatologie nicht kommunizierbar, wobei natürlich durch den *Wert* nützliches, partikulares Interesse transportiert wird.

Noch im Januar 1635 plädiert Köln für eine Fortsetzung des Krieges, übrigens mit der gleichen paradoxen Argumentationslogik wie die Lutheraner.

»Wiewohl ich nun eines sicheren, Gott wohlgefälligen friedens von herzen begierig, auch alle darzu erspriesliche verantwortliche mittel zu ergreiffenn, sovil alß einiger standt im Reich ursach undt anlaß habe, so kann ich doch bei mir nit ermeßenn, daß dieser unverfenklicher eventualtractat, wann gleich selbiger ratificiert werden sollte oder khöndte, dz medium sein werde, zue alsolchem erwünschtem zwegk zu gelangen, sondern [do hie] die protestirenden zu keinen andern, mehr *billichen* und in gewissen verantwortlichen conditionibus zu bringen, so sehe ich keinen andern weg, alß das *die von Gott dem Allmechtigen E. Ksl. Mt. und Koniglichen Würden und L. in Ungern verliehene, so herrliche victori durch mittel der gerechten waffen* möchte vortgesetzt und prosequirt werde. Darbei man sich dann und in si gerechter, die wahre kirch und die ehr Gottes betreffender sachen deren Göttlichen assistentz zu getrösten, auch [im] geringsten kein zweivel sein wurde, da E. Ksl. Mt. und hochermelte dero geliebten herrn sohns Kgl. Würde und L. in ihrer rhumblichen intention, *die catholische kirch und unsern heiligen glauben vor deren freinden zu schützen* und zu schirmen, vortfahren werden, dz sie sich der *ewigen und zeitlichen cron* [Hervorh. d. Verf.], auch vernern gedeins zu getrösten.«<sup>145</sup>

Natürlich sei man als Christ immer begierig nach Frieden. Aber Frieden ist ein Wert-für Köln und weil man einen »Gott wohlgefälligen« Frieden anstrebt, ist Gott selbst nur ein Wert-für Köln. Deshalb geht es eigentlich um einen für Köln wohlgefälligen Frieden. Die ewige und zeitliche Krone stehen gleichermaßen im Fokus. Grundsätzlich wird die Billigkeit der Rechtmäßigkeit der getroffenen Entscheidungen im Prager Frieden verhandelt. Gerade die kaiserlichen Siege können, so Köln, nur ein göttliches Zeichen sein. Deshalb sei es auch ein *gerechter Krieg*, wenn dieser fortgesetzt würde. Das Ziel sei, die katholische Kirche und den heiligen Glauben vor den Feinden zu schützen. »Civitas Dei« und »civitas terrena« geben sich die Hand. Der Mensch als Wesen der Mitte zwischen Ewigkeit und Zeit muss die »wahre« Interpretation der Ewigkeit als *Wert-für* behaupten.

<sup>145</sup> 385. Kurköln an den Kaiser. 1635 Januar 31. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 874-875.

Selbst wenn die Akteure anfangen zu mutmaßen, warum die Gegenseite so lange zu wichtigen Verhandlungspunkten schweigt, lässt sich diese Mutmaßung gleichzeitig als Wertekommunikation unterfüttern, die eine absolute ›Wahrheit‹ behauptet. Sieben Tage nach der Schlacht bei Nördlingen schreibt der Mediator Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt Folgendes an seine Gesandten:

»Woraus wir vermuthet, es möchte die vorige mainung dessen an uns begerhten hineinreisens sich geendert haben und Seiner L. wie aich all der ihrigen so beharrliches vielwochiges stillschweigen in effectu eine abschreibung sein. Were uns nur von einigem, auch von dem allgeringsten Seiner L. diner ein ander wissend worden, ja wan man stracks zu ewerer ankunft in Dresden eüch selbst, daß man unser noch begehren thue, eröffnet hette, so würden wir in disser stunde schon in Dresden begriffen sein. Weh würds uns thun, den nahmen zu haben, als ob wir mit unserm aussen bleiben das publicum behindert. Noch viel schmerzlicher aber würds uns sein, daß wir bei so bewandten umständen, da warlich kein einiger ungleicher vorsatz mit undergeloffen, verdient haben sollten, daß man uns in unsern hoch angelegenen, vor Gott und aller erbarn welt höchst billichen und gerechten und sich einen ieden, der darumb weis, selbst recommendirenden sachen die handbihtung verwaigern und gleichsam [...] alle raths- und trosterthailung entziehen sollte, welche uns doch sonst kräftiglich, durch tringlich und hochnutzlich beschehen könnte und man wohl mittel hette, uns diselbe gedein zu lassen, und darzu nicht bedörfte eine auslage einiges thalers oder sattlung eines einigen pferdts oder concipirung einiges brifs oder aufhaltung des publici boni umb einig augenblick oder anwendung einiger gefahr oder wagnus, sondern blosse dargebung des churfürstlichen hohen, uns von den geheimen räthen zu Dresden so underschidlich ad extremam usque possibilitatem vertrösteten, ia von des herrn churfürsten L. selbst uns versprochenen worts, zumahl da die gerechtigkeit, bluhtverwandtnus, religion und etlicher tausend rechtgläubiger seelen hihes interesse selbst vor uns erinnern und da die Ksl. gesanden fast genaigter seind zu unserm besten zu [eigentlich so spitze klammern], als man laider Sächs. Theils ist, nur wenig wort [eigentlich so spitze klammern] uns zu reden. Were sehr nachdenklich, daß man auf den blossen gemeinen, zwar an sich sich selbst christlichen, rühmlichen und sichern, doch aber andere und weiter sicherungswege gar nicht verwerfenden trost, Gott werde uns helfen, wir hetten ja gerechte sachen [Hervorh. d. Verf.], [...].«<sup>146</sup>

Die Hessen vermuten, dass das lange Schweigen der Kursachsen ein Zeichen dafür sei, dass die Verhandlungen kurz vor dem Zusammenbruch stünden. Dabei liege es doch nur im Sinne der Hessen, dass man vor Gott und der ganzen Welt einen *billigen und gerechten* Frieden erwirke. Es geht also um die Gleichzeitigkeit von Verallgemeinerung und Allgemeinheit und damit um Eschatologie. Es geht darum, dass das »publicum bonum« nicht aufgehalten werde. Das »publicum bonum« ist aber nicht mehr und nicht weniger als das »bonum rei publice«. Das vollkommene Gute, die Ewigkeit und damit Gott ist das Ziel jeglichen rechtlichen Strebens im Prager Frieden. Letztendlich geht es in den Verhandlungen um die »religion und etlicher tausend rechtgläubiger seelen«. Hier wird aber ein *Wert* behauptet. Es geht nämlich um das *Seelenheil der Rechtgläubigen*. Die kaiserlichen Gesandten seien nun den Rechtgläubigen fast zugeeignet. Es gehe also um eine *christliche* Sache. Außerdem werde Gott helfen, schließlich habe man eine *gerechte Sache* – also Gott – im Sinne.

<sup>146</sup> 229. Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt an seine Gesandten. 1634 September 13. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 521-522.



Die Hessen sehen nicht, in welcher paradoxen Situation sie sich befinden. Die *gerechte Sache* und damit *Gott* kann nur ein *Wert-für* Hessen-Darmstadt sein. Wenn Hessen-Darmstadt nun in einer vermeintlichen selbstlosen Art betont, dass es um eine *christliche Sache* gehe, sind sie dazu gezwungen, diese Universalität durch die Realitätsbrille der Konfession zu behaupten. Das ›Christliche‹ ist selbst immer nur als *Wert-für* behauptbar.

Abschließend lohnt sich ein Blick auf eine Stellungnahme des kursächsischen Rats David von Döring:

»So scheineth daher allenn für augenn schwebendenn umstendenn undt majoris mali vitandi causa, rathsamer zu sein, denn frieden nochmals (wann nicht enderung oder milderung in einem und dem andern punct zu erheben, darumb nochmals instendig zue sollicitiren; noch auch, das einer oder der ander punct wieder Gott, die ehre und das gewißenn laufenn wolle, gezeiget und demonstret werde, dann zue einem solchenn friede niemans rathenn wirdt) *bellico furori et vastationo vorzuziehenn*. Und sollte auch lenger mit denn blutigen wafenn continuirt werdenn, so muste ja nothwendig *justa belli causa vorhandenn sein, welche bei sogestaltenn sachen darumb mangeln wollte, weil Kfl. DT. die waffen defensive ergriffenn*, indeme wieder dieselbe und andere evangelische stände das edict exequiret undt die stift undt die geistlichenn güter eingezogenn, auch die Deutsche freiheit undt leges fundamentales angetastet werdenn wollenn. Nun wirdt aber duch denn vorhabendenn *friedenschluß das edict und die execution auß dem wege geschafft und der religionn- undt prophannfriede neben andern heilsamenn gesezenn wiederumb besfestigt, derowegenn die continuation belli, do bei derselbenn zu verharrenn, mehr pro offensivo et vindicatorio alß defensivo medio zue haltenn sein wolte, [...] Bellare non sit voluntatis, sed necessitatis*. Also haben die christseeligsten vorfahrenn, sobaldt sie bei ihrer reinenn religionn bleiben können, *friden gemacht und die arma freiwillig niedergelegett [...] Bellorum siquidem civilium exitus hi semper sunt, ut non modo ea fiant, quae victor velit, sed ut plurimum mos ferendus sit iis, quibus adjutoribus parta est victoria*. Das ist, das dieses allezeit der innerleichen kriege außgang und ende, das nicht allein das geschehe, was der überwinder habenn will, sondern auch gemeinlich demjehnen nachzuesehenn und zue folgenn sein, mit deren hülfe und zuthuung der sieg erlanget worden. Was aber hierauß sowol publice dem Reich alß auch privatim einem und dem anderen riechsstande in particulari vor unheil, schadenn und inconcipientien zuestehenn könnenn, mag ein ieder verstendiger vorhero leicht absehenn. Dahero ist es *communis theologorum et politicorum assertio, das in so schwerwichtigen sachenn die extrema ohne große noth und uhrsache niemals anzugreifen, sondern wann und solang andere, nuzlichere und sichere, doch auch erbare mittel, zue gleichenn ziel zu gelangenn, sich praesentiren, dieselben vorzuziehenn und an die hand nehmenn sein* [Hervorh. d. Verf.].«<sup>147</sup>

Würde der Krieg weiter fortgesetzt, müssten Gründe für einen *gerechten Krieg* vorliegen. Durch den Prager Frieden solle aber das für die Lutheraner unerträgliche Restitutionsedikt abgeschafft werden. Es sei klar, dass Krieg nie aus freiem Willen, sondern immer nur aus der Notwendigkeit heraus geführt werde. »Bellare non sit voluntatis, sed necessitatis«. Dass dies nicht nur ein christlicher Grundsatz sei, zeige im gewissen Sinne auch das universelle Gesetz der Geschichte. Denn sobald die »christseeligsten vorfahrenn« bei »ihrer reinenn religionn bleiben« konnten, sei immer Frieden gemacht

<sup>147</sup> 305. Gutachten Dörings. 1635 Mai 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 691.

worden. Übersetzt heißt das, sobald Frieden und damit Gerechtigkeit im Sinne eines *Wertes-für* die Vorfahren gesetzt wurde, konnte immer Frieden gestiftet werden.

Mit Blick auf den Frieden habe ich bereits betont, dass es durchaus die Meinung gab, dass die Theologen aus unmöglichen Sachen sowieso keine möglichen Sachen machen könnten. Der Jurist David von Döring behauptet nun aber das genaue Gegenteil. Theologen und Politiker würden nämlich in solch schweren Fragen immer zusammen zu dem Schluss gelangen, dass man das kleinere Übel dem größeren vorziehen müsse. Letztendlich geht es also bei Theologen und Politiker um die *Nützlichkeit*. Die Konsequenz ist die, dass Friedenssicherung hier also nur eschatologisch verstanden werden kann.<sup>148</sup> Es ist aber klar, dass all diese Eschatologik nur als *Wert* behauptet werden kann. Aber da die Konfessionen in ihrer Selbstbeschreibung höchst widersprüchlich sind, kann es auch nicht den einen lutherischen oder katholischen Wert in Bezug auf ›Gerechtigkeit‹ geben, obwohl die Konfessionen dies vielleicht gerne von sich selbst behaupten würden. Das zeigt sich auch darin, dass Döring für seine kaiserfreundliche Politik bei der sächsischen Kurfürstin Magdalene Sybille tief verhasst ist. Sie ist nämlich eine begeisterte Verehrerin Gustav Adolfs und dass Gustav Adolf selbst in den Kontext von Eschatologik interpretiert wird, muss hier nicht belegt werden. Er ist schließlich der ›Löwe aus Mitternacht‹.<sup>149</sup> Weil Werte behauptet werden, stehen sie immer im Horizont einer offenen Zukunft, der sich im Wechselspiel mit einer ewigen Wahrheit konstituiert.

### 2.3. Das Risiko der Gerechtigkeit

Es hat sich nun gezeigt, dass die Absolutheit der Gerechtigkeit behauptet werden muss. Die Behauptung läuft durch die Konfession im Modus der Wertekommunikation. Eine Wertekommunikation – gerade im Kontext einer Verhandlung – ist aber immer höchst *riskant*. Wenn ein *Wert* ins Spiel gebracht wird, wird suggeriert oder auch ganz explizit gesagt, dass die Achtung des Gegenübers von der Erfüllung bestimmter Bedingungen abhängt, die man selbst gesetzt hat.

Wie sich bei Kurköln gezeigt hat, deutet eine Wertekommunikation deshalb an, dass man andere nicht achten kann, wenn sich diese nicht an den mitkommunizierten

---

<sup>148</sup> Vgl. hier: Teil B, 2.

<sup>149</sup> SCHMIDT: Art. Döring, David von. In: NDB. 4, (1959). S. 32. <http://bit.ly/1TdADcy>. (Aufruf: 17.05.2016).

Wert halten. Damit hat jedoch auch Köln seine Selbstachtung riskiert. Köln hat sich nämlich an den kommunizierten Wert gebunden und hat sich damit auch selbst die *Möglichkeit erheblich* erschwert, seine eigene *Meinung* nachträglich zu *revidieren*.<sup>150</sup> *Der Wert wird deshalb durch die Verhandlungslogik zu einem Risiko gewandelt.* Es wurde deutlich, dass sich Köln mit seinem durch Wertekommunikation getragenen partikularen Interesse nicht durchsetzen kann. Das Ergebnis ist, dass Köln in geradezu sich selbst demütigender Unterwerfung antworten muss, in der sich das Drama – der zwangsläufig riskierten Wertekommunikation – offenbart. Eben dies zeigt folgender Brief des Kölner Kurfürsten an seinen Bruder Maximilian von Bayern:

»[...] das von mir alle billiche mittel zum frid, etiam cum praesentissimo periculo exterminii catholischer religion, außgeschlagen werden, sondern würd allein dises vermeldt, das mit belaidigung Gottes khein frid sub praetextu alicuius necessitatis khönne eingangen werden. So ist auch meine mainung niemahl gewesen, daß man einischen rechtmessigen friden, daran man gebunden, aufheben solle, sondern es allein dahin verstanden worden, daß bedenklich, den catolischen einen so hoch praeiudicierlichen friden von neuem zu bestettigen. [...] Solte aber die handlung dergestalt moderiert werden können, daß dardurch Gott und das gewissen unbelaidigt bleiben und ein sicherer frid zu erlangen, werde ich solchen so wenig alß einer standt im Reich ausschlagen, sondern mehrers mit begirigem herzen acceptieren [Hervorh. d. Verf.].«<sup>151</sup>

Der Kurfürst betont, dass es ihm nur um die *Billigkeit* in Bezug auf den Frieden gegangen sei. Dabei habe natürlich die Sorge vor der Gefahr für die katholische ›Religion‹ im Vordergrund gestanden. Man sei nie der Meinung gewesen, dass man einen »rechtmessigen« Frieden ausschließe. Wenn also ein gottgefälliger Frieden ausgehandelt werde, werde man diesen selbstverständlich mit »begirigem herzen« akzeptieren. Sprach der Kurfürst in seiner anfänglichen – von Werten nur so triefenden – Kritik an den Vertragsbedingungen noch von ›Widerwertigen, Ungläubigen, Unkatholischen, etc.‹, spricht er nun auch in einem anderen Versuch der Schadensbegrenzung, der direkt an den Kaiser gerichtet ist, von den »Augsburgischen confessionsverwanthen«.<sup>152</sup> Es ist mehr als auffällig, dass in dem ganzen Schriftstück an den Kaiser keine Beleidigung bezüglich der Lutheraner geäußert wird. Der Kurfürst kann nicht deutlicher zeigen, wie er seine eigene Selbstachtung riskiert. Durch die ursprünglich eigens eingeführte Wertekommunikation kann der Kurfürst nicht anders, er muss in seinem Ver-

<sup>150</sup> Vgl.: LUHMANN: Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral. <sup>3</sup>2012. S. 368-369. Im ursprünglichen Wortklang spricht Luhmann von ›Moral‹. Die Moral einer Gesellschaft ist die Gesamtheit der Summe der gesellschaftlich vorhandenen Werte. Ich blicke hier explizit auf den konkretisierten Wert.

<sup>151</sup> 421. Kurköln an Maximilian. 1635 März 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 956-957.

<sup>152</sup> 428. Kurköln an den Kaiser. 1635 April 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 969.

such der Schadensbegrenzung selbst wieder auf die ursprüngliche Wertekommunikation zurückgreifen, die sie überhaupt erst in das Dilemma gebracht hatte. Darin zeigt sich, wie schwer es tatsächlich fällt, die eigene wertgestützte Meinung nachträglich zu revidieren. Es zeigt sich aber auch sehr deutlich, dass der Kurfürst nun im Kontext der Friedensverhandlung seine *Wertekommunikation* – in Bezug auf seine Gerechtigkeitsvorstellungen – *riskieren* muss.

Wenn Gerechtigkeit nun als ein radikal paritätisches Prinzip verstanden werden sollte, würde der Grundgedanke der ontologischen Gerechtigkeit, in dem es immer um das *harmonische* Verhältnis zwischen dem Großenganzen und seinen Teilen geht, gebrochen. Das Streben nach Harmonie schlägt sich aber auch in ganz lebensweltlichen Überlegungen aus. So soll das Kammergericht konfessionell-paritätisch besetzt werden:

»Nachdem auch von Kfl. Dt. zue Sachßen gesuecht und begert worden daß mehrer gleichheit der religion am Ksl. cammergericht introduciert und nach dem iezigem catholischen cammerrichter ein Augspurgischer confesziionsverwanter und nach abgang desselben wider ein catholischer und also fortan per vices geordnet [...] Ebenmesßige gleichheit [Hervorh. d. Verf.] sollte auch in der anzahl der procuratorum observiert und von Ihrer Kfl. Gn. zue Meinz alß erzcanczler in bestellung der cammergerichtlichen canzlei sich nach dieser regul geachtet werden,«<sup>153</sup>

Denkt man paritätisch, lässt sich jedoch die absolute ewige ›Wahrheit‹ des Ontologischen nicht mehr glaubhaft behaupten. Sie wird durch die Forderung nach »gleichheit der religion« unterwandert, weil damit implizit gesagt ist, dass es mehr als nur eine Interpretation der absoluten ›Wahrheit‹ gebe. Das bedeutet für die Verhandlung, dass die Entscheidung, die hier letztendlich getroffen werden muss, die absolute Wahrheit der göttlichen Gerechtigkeit riskieren muss. Der Grund dafür ist denkbar einfach: Durch das paritätische Denken werden gleichzeitig unterschiedlichste Interpretationsansprüche auf die absolute ›Wahrheit‹ zumindestens strukturell implizit akzeptiert. Dadurch gibt es keine allgemeine Wahrheit des Wertekosmos mehr. Man kann sie nur noch behaupten, was zwangsläufig zu Risiko führen muss.<sup>154</sup>

Die Gegensätzlichkeit von paritätischer Ämterregelung und ontologischer Harmonie wirkt sich auch auf die Problematik des konfessionellen Hintergrundes möglicher Kandidaten für zu besetzende Stellen aus. Köln äußert in diesem Sinne einen nicht unberechtigten Einwand:

<sup>153</sup> 490. Kaiserliches Hauptvertragsprojekt. präs. 1634 Oktober 7. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1251.

<sup>154</sup> Vgl. zur Parität auch: SCHINDLING: Andersgläubige Nachbarn. 1998. S. 465-473.

»Undt hielte man es darfür, daß [sich] die subdeligierte fast weit heraußgelassen, indeme sie sich in effectu erclert, es wurde Ir Ksl. Mt. nit zuwieder sein, auch uncatholische in officis zu gebrauchen, wann sansten qualificatio personarum in andern sachen vorhanden, und die religion caeteris paribus nit angesehen werden [Hervorh. d. Verf.].«<sup>155</sup>

Der Gedanke der in diesem Kurkölnener Votum formuliert wird, lässt sich schnell in modernes Deutsch und in ein scheinbar modernes Problem übersetzen. Es wird deutlich, dass es um die Kompetenz der Delegierten geht. Nach der Meinung Kurkölns haben sie sich zuviel herausgenommen. Es hat sich hier aber auch schon gezeigt, dass die Delegierten, selbst mit einer ausgestellten »plenipotenz«, nicht alle ihre Entscheidungen abgesichert treffen können. Gerade deshalb berufen sie sich im Zweifelsfall – also im Falle einer nicht vorhandenen Instruktion oder ähnlichem – letztendlich auf die göttliche Allmacht. Damit ist klar, dass in der Verhandlung nicht für jegliche Situation ein bestimmtes *Entscheidungsverhalten* festgelegt wird oder werden kann. Dadurch, dass die Verhandlung ganz grundsätzlich durch die Differenz Risiko/Gefahr getragen wird, entsteht eine grundsätzliche *Entscheidungserwartungsnormierung*.

Zurück zum Einwand Kurkölns. Der Kurfürst hat Zweifel an der praktischen Umsetzung des paritätischen Prinzips an sich. In modernes Deutsch übersetzt lautet der Einwand in etwa: Wenn es eine strikte paritätische Regelung in der Ämterbesetzung der Gerichtsbarkeit gäbe, stünde man vor dem Problem, dass eine vakante Stelle nach der paritätischen Lösung zu besetzen wäre, obwohl vielleicht eine Person mit viel besserer Qualifikation bereitstehen würde, die man allerdings nicht nehmen könne, weil sie dem Paritätsprinzip nicht entspreche.

Interessant ist die Frage, wer nun das Risiko über die Entscheidung zur Regelung der paritätischen Ämterbesetzung trägt. Das Risiko kann natürlich nicht der einzelne Unterhändler alleine stemmen. Die Verhandlung an sich trägt das Risiko der paritätischen Ämterregelung.<sup>156</sup> Es wird eine Vergangenheit für eine offene Zukunft entworfen. Wenn es nun in der tatsächlichen Ämtervergabe zu solchen Problemen kommen sollte, lässt sich immer sagen, dass die Entscheidung *in der Verhandlung* normiert wurde, womit der einzelne Unterhändler und Verhandlungsteilnehmer aus der schwierigen Lage befreit ist.

<sup>155</sup> 348. Kurkölnener Votum. 1634 Oktober 1. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 788.

<sup>156</sup> »Eine Verfahrensstruktur kann dank dieser größeren Komplexität im System selbst *Kritik* und *Alternativen* erzeugen und eine Zeitlang offenhalten.« LUHMANN: Legitimation durch Verfahren. <sup>2</sup>1989. S. 50.

Ich habe nun gezeigt, wie Risiko die Gerechtigkeit im Kontext des Weltbildes verändert und wie Risiko im Kontext der Gerechtigkeit direkten Einfluss auf konkrete Bestimmungen (paritätische Ämterbesetzung) nehmen kann. Auch durch Risiko wird der allgemeine Anspruch der Gerechtigkeit verallgemeinert und damit in Widerspruchlichkeit überführt. Es lohnt sich nun in die jeweiligen kaiserlichen oder kursächsischen Hauptvertragsprojekte, also die Vertragsentwürfe, zu schauen, um zu erklären, wie die eigentlich absolute Gerechtigkeit durch die Verfahrensnormierung riskiert wird. In einem kaiserlichen Vertragsentwurf steht:

»[70] Und also nunmehr eine volkhomne amnistia alles dessen, so bei der iezigen kriegsunruhe von anno 1630 an im heiligen Römischen Reich zwischen Ihrer Ksl. Mt. und den catholischen und dan Seiner Kfl. Dt. zue Sachßen und den anderen Augspurg. confessionsverwanten und protestierenden ständen vorgangen und waß dazue ursach gegebenm gestiftet und in solche auch dero allerseits lande, leüthe, auch alle hoche und nidere kriegsofficierer und ganze soldatesca insgemein, sowohl bestelte rath und diener, sie haben nammen, wie sie wollen, vom höchsten biß zum nidrigesten und vom nidrigesten biß zum höchsten, ohne einigen unterschied und außnahm, in gleichen alle rathsverwanten in reichsstätten und dero bedienten und in summa iedermennighlich, so einer oder der andern parthei bei obgesezter kriegsübung verwandt und zugehan gewesen, an leib, leben, ehre, würde, freiheit, haab, güeteren, lehen, rechten, gerechtigkeiten, standt und ambt kräftig miteingeschlossen und deßwegen wider sie und dero erben insgesamt und sonders so wenig alß wider das haubt und glider selbst, auch sonsten von kheinem standt deß Reichs ohne unterschied wider des anderen officierer, räthe, diener und underthanen unter kheinerelei schein und praetext, wie solches immer nammen haben und ersonnen werden möchte, zu ewigen zeiten unguetem nicht gedacht noch denselben etwas vorgeruckht, vil weniger geantet und gerochen, auch ihenen sont insgemein an deren lehen und anderen gerechtigkeiten kheine verseumnuß, so etwo wegen vorgeweßner kriegsunruhe beschechen, beige-messen oder einige beschwerde zugezogen werden, sonderen alles, so vorgangen, gänzlich abgethan verloschen und aufgehoben sein. [Hervorh. d. Verf.]«<sup>157</sup>

Es soll also eine Amnestie geben, die alle Missetaten, die seit 1630 begangen worden sind, vergessen machen soll. Die Amnestie soll für den Kaiser, die Katholischen, den Kurfürsten von Sachsen und die » anderen Augspurg. confessionsverwanten und protestierende[n] stände[n]« gelten. Wir haben schon gesehen, dass die Verhandlungen an der Frage der Amnestie fast scheiterten. Die Bestimmung, wer nun tatsächlich in die Amnestie einbezogen ist, bleibt denkbar unklar. Die Kaiserlichen wollen den Sachsen schließlich die Liste mit den von der Amnestie Ausgeschlossenen eigentlich überhaupt nicht aushändigen. Noch schwieriger wird es, weil Konfessionalnamen eben keine strikt eindeutig erkennbare Selbstbeschreibung aufweisen. All diese Uneindeutigkeiten werden damit an dieser Stelle durch die in der Verhandlung produzierte Normierung riskiert. Nun stoßen wir auch wieder auf die ontologische Paradoxie. Das ontologische Grundmuster muss nämlich einmal in jedem einzelnen Teil und noch einmal für das Großganze und Absolute, was die Differenz selbst umspannt, behauptet

<sup>157</sup> 490. Kaiserliches Hauptvertragsprojekt. prä. 1634 Oktober 7. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1261.

werden. Das Verfahren entparadoxiert dies, indem es einfach eine Entscheidung fällt, die Risiko in die Welt bringt. Ein komplexes und paradoxes Problem wird damit kreativ und einfach gelöst.

In einem kursächsischen Entwurf lässt sich deutlich auf die widerstreitende Selbstbeschreibung – Wahrheit/Nützlichkeit – des Religiösherrschaftspraktischen blicken:

»[70] Und o auch über alle gute zuversicht und angewandte mügliche bemühung und anerinnerung sich so bald alle und iede stände und intereßenten zu diesem christlichen friedensschluß nicht accommodiren und bequemen theten und man also nottrenglich lenger die waffen in händen behalten müste, so soll doch Ihre Ksl. Mt. neben Ihrer Kfl. Dt. zu Sachssen etc. mit denen ständen, so herzutretten, fleissig deliberieren und rathschlagen, wie doch den dingen, damit weiters blutvergießen und zerstörung verhütet, zu helfen und alles durch bequeme und friedsame mittel zur ruhe und einträchtigkeit zu bringen. Insonderheit aber sollen auch auff diesen fall die reichverfassungen in gute acht genommen, die anlagen mit der stände willgen gemacht und sonst in allem die gebür, billigkeit und gleichheit gehalten und die gemeine tranquillitet und ruhe nach billigen dingen eifferig und trewlich befördert werden. [71] Und dieweil das Heilige Römische Reich ohne dem [!] unter dem haupt und gliedern so weißlich aufgerichteten, so ansehnlich verbesserten und so hoch berhewerten profanfrieden nicht bestehen kan, alß soll auch gehalten und darüber, zumahl bei diesen grausamen, eine zeit hero heuffig eingerissenen und fast ohne schew verübten ungebürnüßen und gewaldthatten, mit grossem ernst und eiffer gehalten und nach aller schärfe, ohne ansehung einiger personen bestraffet werden, damit ein exempel ein schrecken vieler sein möge [Hervorh. d. Verf.], jeder stand in seinem lande derenthalben ernste mandata außgehen laßen.«<sup>158</sup>

Natürlich gehe es um einen christlichen Frieden. In jedem folgenden Fall einer Meinungsverschiedenheit solle immer die Reichsverfassung beachtet werden. In der juristischen Entscheidung solle immer im Sinne der *Billigkeit* entschieden werden, also im Sinne der *zeitlichen Gerechtigkeit*. Nun folgt die ontologisch-zeitliche Argumentation. Das Heilige Römische Reich könne natürlich nicht weiter bestehen, wenn Haupt und Glieder entzweit seien, anderenfalls drohe der Untergang. Hier wird deshalb die ontologische Wahrheit selbst riskiert. Wer sich letztlich nicht an die in der Verhandlung beschlossene Normierung hält, solle als »exempel« und »schrecken« vieler bestraft werden. Es zeigt sich, dass die postulierte absolute Gerechtigkeit, die durch das ontologische Stereotyp transportiert wird, in der Zeit mit Nützlichkeit belangt wird. Beides, sei es absolute ewige Wahrheit oder Nützlichkeit in der Zeit, richtet sich immer auf den gesellschaftlichen Horizont der Differenz immanente Macht/transzendente Ohnmacht der Eschatologie aus. Gerade der Verweis auf die *Billigkeit* deutet damit auf die Nützlichkeit hin, die in der Welt gewissermaßen den Takt der Entscheidungen vorgibt. Wobei aber hier dasselbe Stereotyp, wie für die Beschreibung der absoluten ewigen

<sup>158</sup> 487. Kursächsisches Hauptvertragsprojekt. [prä. 1634 September 21]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1222-1223.

Wahrheit benutzt wird. Es handelt sich um das allgemeine gesellschaftliche religiös-herrschaftspraktische System. Billigkeit und Gerechtigkeit konstituieren sich damit gegenseitig.

So lässt sich resümieren, dass der Gegensatz Billigkeit/Gerechtigkeit durch das Verfahren selbst riskiert wird. Was bedeutet, dass nicht nur dieser Gegensatz insgesamt, sondern die zeitliche Billigkeit und die ewige Gerechtigkeit jeweils für sich genommen durch das Verfahren der Risikokommunikation unterworfen werden. Auch über die ewige Gerechtigkeit muss man entscheiden und die Verfahrenslogik liefert in diesem Fall das Risiko der Entscheidung.

#### 2.4. Die öffentliche Wahrheit der Gerechtigkeit

Über Billigkeit und Gerechtigkeit wird auch im öffentlichen Diskurs rund um den Prager Frieden gesprochen. Bezüglich der *Wahrheit* tritt nun folgendes Phänomen auf: Weil die *Öffentlichkeit* das *Zeitliche* und *Ewige* umfasst und dabei eine endemische *Wahrheit* konstruiert, wird durch die Logik der *Öffentlichkeit* auch der Billigkeit eine universelle Wahrheit unterstellt, die natürlich mit der ›reinen universellen‹ Wahrheit der *ewigen Gerechtigkeit Gottes* kollidiert. Damit neutralisiert sich die *Gerechtigkeit* eigentlich und in der Zeit lässt sich nur noch über die *Billigkeit* reden, die aber paradoxerweise trotzdem eine *universelle Wahrheit* beansprucht.

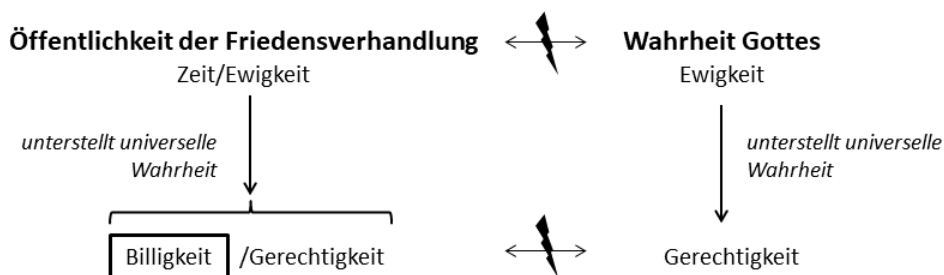


Abbildung 6: Öffentlichkeit & die Wahrheit Gottes

Es kann im eigentlichen Sinne nur noch über eine unterstellte universelle Billigkeit gesprochen werden, da sich der doppelte universelle Gerechtigkeitsanspruch gegenseitig neutralisiert.

Genau im Sinne dieser Neutralisierung der Gerechtigkeit fällt folgendes Urteil des Pamphletautors Johann Fridrich Weisse aus: »Wer dieses widerspricht / der muß entweder den Grund der Religion nicht verstehen / oder der Wahrheit mit bösem giftigem



Vorsatz widersprechen / und die Wahrheit in Ungerechtigkeit auffhalten.«<sup>159</sup> Es wird deutlich, dass in dieser Widersprüchlichkeit an Wahrheitsunterstellungen die Gerechtigkeit zunächst wegfallen muss. So kommt es dazu, dass man der Billigkeit – über seine Individualität – eine universelle Wahrheit unterstellen kann oder auch zwangsläufig unterstellen muss, die durch die Logik der Öffentlichkeit genährt wird. Die grundlegende Diagnose des Autors ist dabei die eines Kampfes von Gut gegen Böse in einer korrumpierten Gegenwart. Die Korruption der Gegenwart gründe dabei darauf, dass der Körper Christi selbst *getrennt* sei und deshalb die Gerechtigkeit grundsätzlich nur fehlen könne.<sup>160</sup>

Es handelt sich also zunächst um eine *ontologische* Diagnose. Die durch das Individuum gestellte Diagnose basiert natürlich auf einer bestimmten sozialen *kollektiven Identität*. Bei dem Autor handelt es sich nämlich offensichtlich um einen Lutheraner. Im lutherischen Sinne thematisiert er die theologische Problematik rund um die Transsubstantiation. Das Ergebnis ist dabei: Diejenige, die die Taufe als nichtig abtun, sind Schuld an der Misere: »Die h. Tauff ein schlecht Wasserbad. Der Glaubigen Kinder seyen in und an sich selbst heilig / rein und ohne Erbsünde. Das h. Abendmal sey eine blosse ledige Mahlzeit / ohne Leib und Blut Christi.«<sup>161</sup> Die theologischen Unterschiede in der Frage, ob Gott nun in der Eucharistie anwesend, nicht anwesend oder nur Symbol sei, sind hier für meine Interpretation nebensächlich. Wichtig ist aber, dass mit dieser Frage die Zuordnung zu *sozialen Identitäten* und damit ein *bestimmtes kollektives Heilsverständnis* verbunden wird. Dieses Heilsverständnis erhält durch die Logik der *Öffentlichkeit* eine zusätzliche universelle Wahrheitsunterstellung. In diesem Sinne wird in einer anderen anonymen Schrift an den *wahrheitsliebenden Leser* appelliert:

»Und will man den gutherzigen / unpartheyischen / und der Wahrheit liebhabenden Leser hierüber gerne urtheilen lassen / Ob bis anhero im Namen und von wegen höchsternant der königlichen May. Und der hochlöblichen Cronn Schweden / des Herrn Reichs Cantzlers und Direstoris Excell. einige Erbare / billimässige [Hervorh. d. Vef.] / und reputierliche Tractaten außgeschlagen?«<sup>162</sup>

<sup>159</sup> JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Tuba receptus, Eine geistliche trewhertzig wolgemeinte Friedens-Posaun Darinnen wolmeinend angezeigt wird, wie die christliche Evangelische Kirchen in teutschland zu erwünschtem Friedenstand und Ruhe [...] gelangen mögen. Franckfurt 1634. S. 9.

<sup>160</sup> Ebd., S. 12.

<sup>161</sup> Ebd., S. 12.

<sup>162</sup> ANONYMUS: Abdruck deren zwischen der Königl. May. und Cron Schweden Rath ReichsCantzlern gevollmächtigten Legaten in Teutschland [...]. s.l. 1635. S. [8].

Das ›Setting‹ dieser Äußerung ist natürlich die *Öffentlichkeit*, weshalb schon von Grund auf eine universelle Wahrheit unterstellt wird. Es zeigt sich auch, dass es letztendlich nur um »billimässige / und reputierliche Tractaten« gehen kann, also um solche, in der aus der partikularen Perspektive der jeweiligen Konfession der *Billigkeit* universelle Gerechtigkeit unterstellt wird. Außerdem wird in der Schrift gesagt:

»[...] nach inhalt angeregtes Friedenschlusses / wieder gelangen / die gänzliche beruhigung dem Reich darduch zuwachsen / dasselbe der Kriegeslast einsten erlediget / und also / was der strenge verderbliche Krieg / und dessen bitterkeit / voe elend eingeführet / Ienitate pacis mit der zeit wieder ersetzt / so viel tausend Millionen armer Christen Seelen erquicket / getröstet / und weiteres blutvergiessen / dafür auch die vernünfftigen Heyden abschew getragen / von den Christgläubigen aber billich sehr tieff zu Herzen zu ziehen / und das dermaleinsten vor Gottes heiligen gerechten und strengen Gericht solches schwere verantwortung erfordern würde /eolzu bedenken / verhütet werden möchte [Hervorh. d. Verf.]«<sup>163</sup>

Hier wird deutlich, dass Gottes Gerechtigkeit für die ›Zeit des Menschen‹ immer nur ausstehen kann, also etwas Zukünftiges ist. Dass dieser Befund ›wahr‹ ist, begründet sich an dieser Stelle durch die *Öffentlichkeit*. Angesichts des *gerechten Gottes* wird nach *Vernunft* und *Billigkeit* entschieden.<sup>164</sup> Man soll also gemäß der menschlichen Natur (also gemäß der Vernunft, die partielle Einsicht in die Ewigkeit haben kann) in der Zeit entscheiden, um sich der ewigen Wahrheit annähern zu können. Wie entfaltet sich nun die endemische Wahrheit der *Öffentlichkeit*?

Die Wahrheit der *Öffentlichkeit* kann sich nur entfalten, wenn sie *verstanden* wird. Wenn sie verstanden wird, kann sie auch das *Geheimnis* – sei es das Geheimnis Gottes oder das Geheimnis des Fürsten – gewissermaßen überwinden, indem die Öffentlichkeit selbst eine eigene endemische ›Wahrheit‹ behauptet.<sup>165</sup> So fordert etwa Joachim Gerdson, dass alle Traktate in »Teutsch« zu verfassen seien, weil dies »Auffrichtig« bedeute. Damit solle verhindert werden, dass Geheimnisse entstünden, die man nicht verstehe.<sup>166</sup> Der Weg hin zur Gerechtigkeit muss für die *Öffentlichkeit* also verständlich sein und zwar so, dass die Verständlichkeit über gewisse Fachkreise, die sich normalerweise des Lateins bedienen, hinausreicht. Arndt schreibt in Bezug auf das 18. Jahrhundert:

»Das Herrschafts-Arkanum wurde dadurch wirkungsvoll durchlöchert: [...] Statt konsequenter Abstinenz und Wahrung der Staatsgeheimnisse galt [...]: Wer sich verweigerte und seine Archive verschlossen hielt, machte sich verdächtig, er habe etwas zu verbergen. Vielmehr galt es, Sorge zu tragen, um seine urkundlichen Rechte und Ansprüche in ein vorteilhaftes Licht zu stellen, und an dieser Fähigkeit arbeiteten die Kanzleien in den folgenden Jahrzehnten. An die Stelle

<sup>163</sup> Ebd., S. [40].

<sup>164</sup> Ebd., S. [33] & S. [123].

<sup>165</sup> Da der *Fürst* selbst ein *Herrscher* ist, ist es nicht verwunderlich, wenn dem *ewigen Weltenherrscher* und die *zeitlichen Herrscher*, dieselbe *Geheimnisematik* umgeben.

<sup>166</sup> JOACHIMUM GERDSON: Copey Dreyer Schreiben den Pragerischen Friede betreffend. s.l. 1636. S. 3.

früherer Geheimhaltung trat die bewusste Selbstdarstellung der herrscherlichen Politik vor der Öffentlichkeit.«<sup>167</sup>

Dieser Befund kann auch für die Jahre rund um den Prager Frieden gelten. Wie kontingent die universelle ›Wahrheit‹ der *Öffentlichkeit* eigentlich ist, zeigt folgende anonyme Lobpreisung des Prager Friedens:

»Daß die wiederbringung deß Friedens der einige Zweck und Ziel aller rechtmäßigen Kriege sey / und daß alle darüber entstehende fœdera zu solchem ende auffgerichtet werde / damit nach erhaltenem Sieg / oder mit dem contrapart auff billiche Mittel getroffene vergleichung / ein jeder Fried und Ruhe / wider leben könne und möge [Hervorh. d. Verf.] [...]«<sup>168</sup>

Rechtmäßige Kriege werden zur *Wiederbringung des Friedens* geführt. Dabei werden *billige Mittel* eingesetzt, um wieder in *Ruhe* leben zu können. Für Joachimum Gerdson geht es im Prager Frieden hingegen um das genaue Gegenteil. Die rechtmäßige »causa belli« gehört hier zu den »warhafftige Lügen« des Prager Friedens. Diese Feststellung wurde sogar einmal von einem Leser der Schrift offensichtlich fett unterstrichen.<sup>169</sup>

In einer Abhandlung mit dem Titel: ›Nothwendige Information. Ob den Itzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit Worten oder Wercken beyzupflichten?‹ zeigt sich die paradoxe Fülle der ontologischen Gegensätzlichkeit von Zeit-Billigkeit und Ewigkeit-Gerechtigkeit, die sich in der *Öffentlichkeit* und ihrer universellen und trotzdem kontingenten Wahrheit entfaltet:

»[...] das der außgang des Kriegeres / [...] / ein gerechter Richter sey; und endlichen dem gerechten Theil den Sig mittheile / Ingleichen / daß die unbewegliche Gerechtigkeit Gottes das ihrige / wann wir sie / nur zu bußfertigkeit erkennen / wol darbey thun / alle Zundigung und Gewalt der Feinde schwächen / und brechen / und Gott seine selbst eigene Ordnung bey uns erhalten werde? [Hervorh. d. Verf.]«<sup>170</sup>

Gottes Gerechtigkeit ist unbeweglich. Es gilt außerdem Gottes eigene Ordnung zu erhalten. Natürlich wird hier einerseits eine *unbekannte Zukunft* wirksam, die eschatologisches Heilsgeschehen impliziert. *Funktional* kann dies hier aber nur durch die *offene Zukunft* der *Öffentlichkeit* kommuniziert werden. Denn in der *Öffentlichkeit* müssen schließlich die verschiedensten Individuen durch die verschiedensten Kollektive einen *Wert-für Gerechtigkeit* modellieren, weil der Wert selbst kontingent ist – also so oder so sein kann.

<sup>167</sup> ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 253

<sup>168</sup> ANONYMUS: Vindiciae Pacificationis Pragensis oder Rettung deß zwischen der Röm. Kayserl. Myst. Und Churf. Durchl. Zu Sachsen zu Praag in Böhmen den 20/30. May. 1635 auffgerichteten Friedens. s.l. 1635. S. 2.

<sup>169</sup> JOACHIMUM GERDSON: Copey Dreyer Schreiben den Pragerischen Friede betreffend. s.l. 1636. S. 25.

<sup>170</sup> ANONYMUS: Nothwendige Information. Ob den Itzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit Worten oder Wercken beyzupflichten? s.l. 1639. S. [15].

Abschließend zeigt der Blick in folgende Schmähchrift, wie tiefgreifend Religion und Herrschaft in ihrer Sinnstruktur, gerade auch durch die strukturellen Vorgaben der *Öffentlichkeit*, verbunden sind:

»Daß wir durch diesen eusserlichen Frieden nicht des geistlichen Friedens: durch diese zeitliche Ruhe nicht der ewigen Seelen Ruh beraubt werden / daß wir über den Frieden auf Erden [...] nicht das Ehre sey Gott in der höhen / in vergeß stellen / und [...] ein geruhiges und stilles Leben erlangen / doch ohne Gottseeligkeit und Erbarkeit / vielmehr beten wir zu Gott und bitten von Gott daß in unserm Lande Ehre wohnen [...] güte und Trew einander begegnen / Gerechtigkeit und Frieden sich küssen mögen / daß Trew auf der Erden wachse und Gerechtigkeit vom Himmel schawe / daß der Herr uns auch Gutes thue / damit unser Land sein Gewächs gebe / daß Gerechtigkeit dennoch für ihn bleibe und im Schwang gehe [Hervorh. d. Verf.]«<sup>171</sup>

Dieser anonyme Gegner des Prager Friedens sagt also, dass der Friedensschluss nur den *äußeren Frieden* betreffe, weshalb man für die *Ewigkeit* nichts zu befürchten habe. Heißt das, dass in der herrschaftspraktischen Entscheidung das Religiöse abwesend ist? Nein, denn es wurde deutlich, dass der zeitliche Friede mit den gleichen ontologischen Stereotypen wie der ewige Friede beschrieben wird. Das Gleiche gilt nun auch für die scheinbar sich widersprechenden Wörter Billigkeit/Gerechtigkeit. Auch Hoënegg stimmt als Theologe dem zeitlichen Frieden zu, wobei er den Calvinisten den ewigen Frieden verweigert. Alleine der Fakt, dass ein Theologe benötigt wird, zeigt schon den unabwendbaren Sinnzusammenhang des Religiösherrschaftspraktischen. Zwar ist die in der Öffentlichkeit behauptete ›Gerechtigkeit‹ kontingent, aber alle diese kontingenten ›Wahrheiten‹ werden funktional durch die Logik der Öffentlichkeit mit einer endemischen universellen ›Wahrheit‹ ummantelt. Deshalb konstituieren sich auch im Kontext der Öffentlichkeit Zeit und Ewigkeit gegenseitig.

### 3. Gewissen

Der Gewissensdiskurs leistet eine Identitätsarbeit. Nur wenn die Entscheidung eine Gewissensentscheidung ist, ist sie eine gültige Entscheidung im System. Um die Funktion des Gewissens herauszuarbeiten, lohnt es sich an dieser Stelle zunächst einen prosaischen Blick auf die Phänomene Ehre und Persönlichkeit zu werfen.

Die Persönlichkeit bildet sich aus unterschiedlichsten Zuschreibungen heraus. Es gibt also zunächst immer potentiell unzählige Persönlichkeitsmöglichkeiten, aus denen

<sup>171</sup> ANONYMUS: *Vindiciæ Secundum Libertatem Germaniæ Contra Pacificationem Pragensem*. Das ist Rettung Der alten Teutschen Freyheit gegen dem schädlichen und schändlichen Pragerischen Friedens-Unfrieden: Den Vindiciis Pacificationis Pragensis, so ein getrewer Chur Sächsischer Patriot in Druck außgesprenget Entgegen gesetzt Durch Einen getreuen Teutschen Patrioten. Stralsundt 1635.

für unterschiedliche Situationen gewählt werden kann. Die Funktion der Persönlichkeit liegt deshalb vor allem darin, die eigene Persönlichkeit zu einer insgesamt kohärenten und individuellen Selbstdarstellung zu gestalten. Unterschiedliche Verhaltensweisen werden dabei in unterschiedlicher Bedeutungsstärke der Persönlichkeit angerechnet. Wenn einem zum Beispiel in einer ganz bestimmten Situation etwas peinlich ist, gilt dieses Gefühl der Peinlichkeit normalerweise nur für die Situation, nicht aber für die ganze Persönlichkeit an sich. Die Person ist dann nicht per se peinlich, sondern sie empfindet nur die Situation als peinlich. Was nicht bedeuten soll, dass sich daraus, bei häufigem Auftreten, keine an sich peinliche Persönlichkeit entwickeln könnte. Es hat deshalb schwerwiegende Folgen, wenn ein Verhalten ganze *Rollenbereiche* der Persönlichkeit auf einmal diskreditiert. Das ist etwa der Fall, wenn einem Wissenschaftler Plagiate nachgewiesen werden. Dem Wissenschaftler bleibt als einzige Möglichkeit, um aus dieser Teufelsschlinge zu entkommen, oftmals nur der Wechsel der Umwelt hin zu völlig neuen Wegen der Selbstdarstellung. Handelt es sich dabei nun um sozial standardisierte Probleme und Verhaltenserwartungen, ist man mit dem Phänomen der *Ehre* konfrontiert.<sup>172</sup> In einem Plagiatsverdacht steht die *Ehre des Wissenschaftlers* auf dem Spiel. Ehre greift also über den individuellen Aspekt hinaus. Der plagierende Wissenschaftler müsste sich nämlich vor seinen wissenschaftlichen Kollegen und deren gemeinsamer wissenschaftlicher Ehre verteidigen. Geht diese Reflexion nun aber konkret auf die *individuelle Persönlichkeit* zurück, handelt es sich um das Phänomen des *Gewissens*. Der Wissenschaftler müsste sich nämlich auch selbst fragen, ob er sein Plagiat mit seinem Gewissen verantworten kann.<sup>173</sup>

*Ehre und Gewissen überschneiden sich deshalb.*<sup>174</sup> So können selbstverständlich gerade die protestierenden Stände dem ›Geistlichen Vorbehalt‹, wie die Kursachsen

---

<sup>172</sup> Ehrkonzepte spielten in der frühneuzeitlichen Gesellschaft in allen gesellschaftlichen Gruppen eine große Rolle. Natürlich war die Ehre mit dem jeweiligen Stand verbunden, was aber nicht heißt, dass es nicht jeweils unterschiedliche Ehrkonzepte in den verschiedenen Gesellschaftsgruppen existierten. Zum Überblick vgl.: BACKMANN: Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Berlin 1998. An dieser Stelle soll es nur um den kommunikativen Zusammenhang zwischen Gewissen und Ehre gehen.

<sup>173</sup> LUHMANN: Die Gewissensfreiheit und das Gewissen. <sup>2</sup>2015. S. 334-335.

<sup>174</sup> Vgl. dazu auch die klassischen Ausführungen von Elias. Sein Argument ist, dass der Adel immer stärker an den zentralisierten Hof gebunden würde. Damit würden sie zu ›Höflingen‹. Beispielhaft zeigt er dies an dem Hof Ludwigs XIV. Durch diese Bindung entstünde eine ›Affektkontrolle‹. *Ehre* wird im Grunde genommen als ›soziale Existenz‹ verstanden. Walter Benjamin hatte etwa zeitgleich gesagt, dass der Fürst des Dreißigjährigen Krieges sich in einem reinen Affektsturm austoben konnte. Vgl. vor allem bei ELIAS: Über den Prozeß der Zivilisation. Bd. 2. <sup>2</sup>1977. Kapitel: V. die Dämpfung der Triebe. Psychologisierung und Rationalisierung. S. 369-397.

betonen, »[...] gewißens undt ehren halben also nit einwilligen [...]«.<sup>175</sup> Wenn nun im Laufe der Geschichte der Frühen Neuzeit mit wachsender sozialer Differenzierung die Individualität der Persönlichkeit stärker wird, vermag die Ehre »[...] nur noch rollenspezifische Zusammenhänge zu ordnen, und die können kaum noch persönlichkeitszentrale Bedeutung gewinnen. So bleibt die generelle Persönlichkeitssteuerung mehr und mehr dem Gewissen überlassen.«<sup>176</sup>

Gewissen, Ehre und Persönlichkeit haben deshalb direkt etwas mit Zukunft und deren aktiver oder passiver Gestaltung zu tun. »[...] [D]ie Gewissenserforschung vollzieht man in der jeweils gelebten Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft trennt.«<sup>177</sup> Das bedeutet, je stärker die Gewissenserforschung wird und je stärker der Rückgriff auf die Ehre abnimmt, desto stärker steigen die individuellen Möglichkeiten, die eigene Persönlichkeit *selbstständig und aktiv zu gestalten* und zu modellieren. Die eigene Persönlichkeit wird damit mit einer *offenen Zukunft* konfrontiert.

Das Gewissen ist aber auch ein wirkmächtiger Faktor dafür, dass individuelle Eschatologie entsteht. Der Fluss der objektiv-ungewissen Zeit wird im Gewissen mit der subjektiv-erlebten Zeit verglichen. Deshalb schreibt Luhmann:

»Im Gewissen entdeckt das Ich<sup>178</sup> sich im Besitz seiner vollen Möglichkeiten: als potentieller Feind seines schon geformten Selbst, als drohende Zerstörung seiner Persönlichkeit. Nur im Angesicht dieser Gefahr kann es ihr begegnen. Es muß zur Erhaltung des Sinnes der eigenen Persönlichkeit die Potentialitäten des Ich reduzieren, im Grenzfall über den Tod des Ich verfügen können.«<sup>179</sup>

*Gewissen* steht also der *individuell/universellen Eschatologie* und *Ehre* der *kollektiven Eschatologie* gegenüber. Beide Dimensionen überschneiden sich. Im Prager Frieden sind dabei die verschiedensten Konstellationen auf Grund der sozialen Vieldeutigkeit und Relativität möglich. Diese Relativität offenbart sich in diesem Votum bayerischer Theologen:

»Frequenter hisce annis de pace tractatum est: politici et theologi in illud concorditer semper consenserunt; honestam accipiendam, turpem reiciendam. [...] Itaque vellent theologi ista omnia

<sup>175</sup> 446. Von Kursachsen proponierte Friedensbedingungen. [Präs. 1634 Juni 17]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1021.

<sup>176</sup> LUHMANN: die Gewissensfreiheit und das Gewissen. 2015. S. 335.

<sup>177</sup> Ebd., S. 336.

<sup>178</sup> »Jeder Redende hat seine Ichvorstellung (und damit seinen Individualbegriff von ›Ich‹), und darum ist bei jedem die Bedeutung des Wortes eine andere. Das Wort ›ich‹ hat an sich nicht die Kraft, direkt die besondere Ichvorstellung zu erwecken, die seine Bedeutung in der betreffenden Rede bestimmt. Es wirkt nicht so wie das Wort ›Löwe‹, welches die Löwenvorstellung an und für sich zu erwecken vermag. Vielmehr vermittelt bei ihm eine anzeigende Funktion, welche dem Hörenden gleichsam zuruft: dein Gegenüber meint sich selbst.« HUSSERL: Logische Untersuchungen. Bd. 2. 2009. S. 82-83. Vgl. dazu: STERNBERGER: Über den Tod. 1981. S. 104

<sup>179</sup> LUHMANN: die Gewissensfreiheit und das Gewissen. 2015. S. 336. S. 341.

ita plane exponi, ut ex cogitione certa ita sententiam suam proponant, ut et conscientiam erga Deum retineant integram [Hervorh. d. Verf.] et apud summa ecclesiae capita excusentur.«<sup>180</sup>

Das Gewissen bleibe im Kontext der Entscheidungen im Prager Frieden vor Gott unbeschädigt oder unverletzt. Um wessen Gewissen handelt es sich aber? Geht es hier tatsächlich nur um das universelle christliche Gewissen und um die individuelle Absicherung vor Gott? Geht es nur um das Gewissen der Unterhändler, nur um das Gewissen der Fürsten, nur um das Gewissen der »politici et theologi«? Welches Gewissen ist wann von welcher Entscheidung und von wem betroffen? Oder geht es vielmehr schlicht um die Ehre, also um die Referenz auf ein Kollektiv – wie etwa eine Konfession – das kollektiv vorschreibt, was »ehrbar« zu sein hat –, ohne das dies explizit gesagt würde?

### 3.1. Die Ontologie des Gewissens

Die Ontologie ist auch im Kontext des Gewissens ausschlaggebend. Wenn nämlich vor einer *Verletzung* des Gewissens gewarnt wird, ist damit die Differenz Glieder/Körper auf den Plan gerufen. In diesem Sinne können auch dem Gewissen alle Attribute angefügt werden, die man der »Lebendigkeit« potentiell zur Seite stellen könnte.

Das Wörtchen »zart« ist ein solches Attribut, wie man in folgenden Gutachten Hoëneggs sieht: »Da dann leichtlich E. Kfl. Dt. zartes und enges gewissen, so sie haben, einen anstoß bekommen könnte.«<sup>181</sup> Das »zarte Gewissen« des Kurfürsten zeigt aber, dass der Prager Frieden tatsächlich tiefverwurzelt in symbolischer Kommunikation ist. Der Ausdruck »zartes Gewissen« ist ein gängiger Allgemeinplatz und keine Neuschöpfung des kursächsischen Hofpredigers.

In Zedler steht noch geschrieben: »Zartes Gewissen, heißt in der Sitten-Lehre, die Fertigkeit, da man alle, selbst die geringsten, Abweichungen unserer Handlungen, vom Gesetz, bald bemercket, auch leicht dazu aufgeweckt wird.«<sup>182</sup> Die zeitgenössische Interpretation der Funktion des »zarten Gewissens« ist also die, dass man mittels des

<sup>180</sup> 342. Votum bayerischer Theologen. [1634 nach Juli 20]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 767.

<sup>181</sup> 306. Gutachten Hoës. 1635 Mai 3. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 694.

<sup>182</sup> ZEDLER: Zartes Gewissen. Bd. LX. Sp. 1661. Hier wird sich auf den Theologen Baumgarten bezogen. Sigmund Jacob Baumgarten war ein orthodoxer lutheranischer Theologe, den man dem Pietismus zuordnen kann. Vgl. ZEDLER: Baumgarten, Sigmund Jacob. Supplement III. Sp. 264–270. Vgl. auch: SCHMIDT: Art. Baumgarten, Sigmund Jakob. In: NDB. 1, (1953). S. 660. <http://bit.ly/1rTwiz9>. (Aufruf: 18.05.2016).

›zarten Gewissens‹ die Abweichungen vom ›Gesetz‹ feststellen könne. Doch welches ›Gesetz‹ ist hier gemeint? Dabei ist erhellend, was Grotius dazu in seinem Standardwerk ›De jure belli ac pacis‹ schreibt:

»Nun ist es Pflicht, die Steuern zu bezahlen; es ist dies ein selbst das Gewissen verpflichtendes Gebot, wie der Apostel Paulus erklärt. Der Zweck der Steuer ist aber, der öffentlichen Obrigkeit die Mittel zum Schutz der Guten und zur Züchtigung der Bösen zu gewähren.«<sup>183</sup>

Es handelt sich bei dem Gesetz – das man durch das ›zarte Gewissen‹ irgendwie spürt – deshalb um das Naturrecht. Grotius bringt das Beispiel der Steuer. Wer keine Steuer zahlt, hat ein schlechtes Gewissen. Was ist der eschatologische Zweck hinter den Gewissensbissen der Steuersünder? Durch die Gewissensbisse wird man daran erinnert, dass die Steuer der von Gott eingesetzten Obrigkeit überhaupt erst die Mittel zum Schutz der *Guten* und damit zur Züchtigung der *Bösen* gewährt. Das Gewissen hat hier also die Funktion, auf Abweichungen vom Naturrecht aufmerksam zu machen, um die Heilsgeschichte zu ermöglichen. Nur wenn die Entscheidung eine Gewissensentscheidung ist, ist sie gültig.

Eschatologik zeigt sich aber gerade in dem zeitlichen Kampf zwischen Gut und Böse. Schließlich sagt Augustinus: »[...] item pugnans inter se mali et boni [...]«.<sup>184</sup> Das bedeutet, dass im Gewissen vor allem die *individuell/universelle Dimension der Eschatologie* aktiviert wird. Hier geht es um das ganz persönliche Schicksal in Hinblick auf die ›letzten Dinge‹. Schon dem einfachsten Gewissensbiss liegt damit strukturell Eschatologie zugrunde. Selbstverständlich verweist individuelle Eschatologie gleichzeitig auf den universellen Anspruch, der aber immer nur individuell behauptet werden kann. Dass das ›zarte Gewissen‹ dabei nichts exklusiv ›Protestantisches‹ ist, zeigt folgender Brief Kurkölns an den Kaiser:

»Kann mir aber nit einbulden, daß E. Mt. zartes gewissen solche politische griff (so durch den gegentheil E. Mt. commissarien vorgelegt und darauf auß nit geringer vermessenheit von den uncatholischen so hart bestanden wirdt) werde nachgeben könden und wollen E. Mt. ganz gehorsamblich umb der hl. Catholischen kirchen dabei so grosses interesse, ja umb Gottes gerechtigkeit willen pittendt, sie wollen nit gestatten, daß in einer solchen, so weith außsehenden und nit daß zeitlich, sondern so vieler 100000 seelen ewige seeligkeit oder verdambnuß concernirender sachen willen etwaß praecipitirt werde; dann unverhofftenfahls ich es meinestheils auf solche

<sup>183</sup> HUGO GROTIUS: Drei Bücher vom Recht des Krieges und Friedens. I, 2, VII, 12. In: SCHÄTZEL (Eintl. & Übers.) 1950. S. 69. Lat.: »Tributa ut SOLVAMNIS honestum est, atque etiam præceptum conscientiam obligans, ut Paulus Apostolus explicat: Tributorum autem finis est tut potestates publicæ unde sumtum faciunt ad bonos tuendos ac coercendos malos., Rom. XIII, 3,4,6.« HUGO GROTIUS: De Jure Belli ac Pacis. I, 2, VII, 12. 1646. S. 25.

<sup>184</sup> AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. XV, 5. In: PERL (Übers.). Bd. 2. 1979. S. 12.



weiß, alß man vermeintt, E. Mt. zu nöttigen, nit könnte pillichen, weniger darein willigen, sondern lieber alles weitters von der handt Gottes erwarten, waß und wie es sein Göttliche Allmacht weitters gnediglich schickhen wirdt [Hervorh. d. Verf.]<sup>185</sup>

Hier zeigt sich, dass es gleichzeitig mit dem individuellen ›zarten Gewissen‹ auch um die absolute ewige Gerechtigkeit geht. Der Kölner Kurfürst betont, dass es sich nicht nur um das Zeitliche, sondern um »100000 seelen ewige seeligkeit oder verdambnuß«<sup>185</sup> sorge. Die *individuelle Eschatologie* wird deshalb um eine *kollektive Eschatologie* ergänzt. Die Referenz auf das Kollektiv bezieht sich dabei auf die »hl. Catholischen kirchen«. Kölner Kurfürst macht damit deutlich, dass nicht nur das Gewissen des Kaisers verhandelt wird, sondern auch die ›katholische‹ Ehre. Deshalb ist es nur logisch, dass diejenigen, die sich selbst zu den Katholiken zählen, sich gegenseitig unter Rechtfertigungsdruck setzen, schlicht weil die ›katholische‹ Ehre in Gefahr scheint.

Es zeigt sich, dass auch das ›zarte Gewissen‹ mit der Differenz Glieder/Körper operiert. Deutlich wird dies, wenn wir den Ausdruck ›zarter Körper‹ im Zedler nachschlagen:

»Zarter Körper, ist derjenige Körper, wenn die geringsten Theile, die man mit blossen Augen unterscheidet, klein sind. Man muß aber diese Eigenschafft eines Körpers anders an sich selbst; anders an dem Vergrößerungs-Glase erwegen. Denn sehen wir manchen Körper mit den blossen Augen an, so kommt er uns ganz zart vor, da er hingegen durch das Vergrößerungs-Glas, welches eine Sache viel grösser vorstelltem grob zu seyn scheint [Hervorh. d. Verf.]. [...]«<sup>186</sup>

»Theile« und Glieder sind austauschbar. Es geht also um das Großganze und seine Teile. Was ist aber nun das Besondere an dem Attribut ›zart‹? ›Zarte Körper‹ bezeichnen diejenigen Körper, an denen man nicht sofort auf den ersten Blick alles erkennen kann. Anders ausgedrückt: An solchen Körpern fällt es schwer, Körper von Gliedern zu unterscheiden. Wenn man hingegen durch ein »Vergrößerungs-Glas« schaue, sehe man alles viel genauer. Vergleicht man diese Erklärung mit dem Prager Frieden, scheint es nicht weit hergeholt, wenn ich sage, dass der Theologe die Funktion hat, das

<sup>185</sup> 362. Kurköln an den Kaiser. 1634 Dezember 24. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 810. Vgl. auch: »Und ob zwarn wir wol gesichert, daß Ire Ksl. Mt., auch unsers h. bruders L. eines solchen zarten gewißens, daß sie nichts werden einwilligen, waß für Gott unverantwortlich und seiner kirchen und dem Hl. Reich abbrüchig. [...], vorab auch weiln dieser modus im Reich unsers wißens nit herkommen, danebens auch hoch bedenklich, daßinige, waß einem in seinem gewißen zu verantworten obligt, uf andere zu verschieben [Hervorh. d. Verf., zu geschweigen, [...]« 371. Kurköln an Kurmainz. 1635 Januar 7. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 842-843.

<sup>186</sup> ZEDLER: Zarter Körper. Bd. LX. Sp. 1661.

»Vergrößerungs-Glas« auf das »zarte Gewissen« des Fürsten zu richten, um das Verhältnis des Großganzen zu seinen Teilen und deren richtige Konstituierung tiefenscharf analysieren zu können.<sup>187</sup>

Wenn das Gewissen nun aber selbst in der Struktur der Lebendigkeit beschreibbar ist, liegt es nahe, dass es Verletzungen davon tragen kann. So heißt es in einem kur-sächsischen Memorial:

»Solches wolten nun auch Ihre Fstl. Gn. durch trewhertzige, wohlgemainte erinnerungen (weil sie abwesend ein mehrers dieser zeit nicht vermöchten) gern befördern und thäten hirmit Ihre Kfl. Dt. durch meine wenige person freündvetterlich und söhlich, auch trewlich und wohlmainend ersuchen, ja umb der bluhtriffenden wunden Jesu Christi willen bitten und anfehen, das sie doch ja die jetzige vortreffliche occasion, mit der Röm. Ksl. Mt. friden zu schlissen, nicht aus achtlassen, sondern deroselben in allem, worinnen sie mit Ihrer Mt. unverletzt Göttlicher ehren, christlichen gewissens und ehren einig sein könnten, nicht abhanden gehen noch einig argument bei ihr so stark sein lassen wolten, daß sie von acceptirung deß fridens abhalten könnte, darmit endlich einmahl nicht allein Ihre Kfl. Dt. und Ihre Fstl. Gn., sondern auch das gantze Römische Reich, unser gelibtes vatterland, zu der lang erwünschten beruhigung wider gelangen möchten. [...] lang desiderirten friden zu rechter zeit widerum ergriffen und dardurch sich, ja das gantze vatterland Deütscher nation nicht nur vor der eräugten endlichen totalruin erhalten, sondern zuversichtlich auch vor all künftiger gefahr gesichert hetten [Hervorh. d. Verf.]<sup>188</sup>

In »freündvetterlich und söhlicher« Demut wird dem sächsischen Kurfürsten angetragen, den Frieden um der »der bluhtriffenden wunden Jesu Christi« Willen mit dem Kaiser zu schließen. Schließlich gehe es um Gottes Ehre, um das christliche Gewissen und um die christliche Ehre. *Christliches Gewissen* und *christliche Ehre* haben hier zunächst die gleiche Funktion. Beide legen ein Rollenverhalten mit universellem Anspruch fest. Der Anspruch verfestigt sich in der Individualität und verleiht der Persönlichkeit damit ein festes Bild. Es scheint sehr wichtig zu sein, dass die Persönlichkeit durch das christliche Gewissen und die christliche Ehre fest im Glauben steht, eben weil daran auch das Schicksal des Reiches hängt. Anderenfalls wäre nämlich mit dem »endlichen totalruin« zu rechnen. Die Angst vor dem Untergang kommt auf.

Warum kommt diese Angst aber auf? Sie kommt auf, weil es schlecht um das Verhältnis von Gliedern und Körper steht. Nicht von ungefähr kommt die Anspielung auf

<sup>187</sup> Das zeigt sich etwa deutlich in folgender Rollenbeschreibung des Berufsstandes des Theologen: »Anraichent die publica, ist der inhalt vom § Anfänglich bleibts etc. [Abs. 1] biß auf den § Was [nun] der Röm. Ksl. Mt. etc [Abs. 13] ein geistliche materi, welche pur lauter dem gewissen anhängig. Demnach ich aber an hiesigen ort mit genuegsamben theologis, durch welche derlei gwissenssachen erhaischender notturft nach berathschlagt und deliberirt werden müssen, nit allerdings versehen bin, so wurde vielleicht nit unvorträglich sein dz. E. Ksl. Mt. solch wichtiges conscienzwerkh ihren theologis zu conferiren und in reife erwegung zu ziehen, ihro allergnedigist wollten belieben lassen [Hervorh. d. Verf.]. [...]« 82. Der König von Ungarn an den Kaiser. 1634 Oktober 28. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 123.

<sup>188</sup> 302. Memorial Prossens für Kursachsen. 1635 April 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 673.

die »bluttrifffenden wunden Jesu Christi«. Nahezu *alles* im Kontext des Prager Friedens scheint krank zu sein und das liegt daran, weil man nahezu alles mit der Struktur der Lebendigkeit beschreiben kann. Das gilt für den Körper des ›zarten Gewissen‹, für den Körper Jesu Christi, für den Reichskörper, aber natürlich auch für die Körper der noch tatsächlich lebenden Menschen. So wird berichtet, wie der sächsische Geheimrat Nikolaus Gebhard von Miltiz schwer erkrankt darniederliegt. Wenig später sollte er tatsächlich seinem Schöpfer gegenüberreten.

»Der von Miltiz soll todkrankh liegen und zweifelt man ganz an seinem leben [Hervorh. d. Verf.]. Daher der churfürst an seine statt den von Sebottendorff (welcher vor disem beim herzog zuer Liegniz gewesen) verordnet, dessen wir nun mit seinen mitgesanten hier erwarten.«<sup>189</sup>

Insgesamt ist es auffällig, wie oft Unterhändler wegen ›Leibesbeschwerden‹ eine zeitlang den Verhandlungen fernbleiben müssen. Wie etwa der kursächsische Rat David von Döring: »Döring teilt mit, daß er ›bekanntder leibesbeschwerung halber meiner selbst nicht mechtig‹ ist.«<sup>190</sup> Das gleiche Schicksal erleidet der prominente Habsburger Unterhändler Maximilian Graf von Trauttmansdorff. »Der herr graff von Trauttmansdorff sich entschuldigen, daß er selbiger conferentz leibesunpäßlichkeit wegen nicht beiwohnen könnte.«<sup>191</sup>

Dieser Vergleich soll unterschiedliche Dinge nicht nivellieren, sondern zeigen, dass nahezu alles in der Welt des Prager Friedens semantisch durch die Struktur der Lebendigkeit verstanden werden kann, weil sich dies gewissermaßen auch in der tatsächlichen Realität widergespiegelt findet.<sup>192</sup> Nicht nur das Gewissen, auch Jesus, die Körper der Unterhändler und der Reichskörper können an Gebrechen leiden. Auf Grundlage der ontologischen Ordnung lassen sich die unterschiedlichsten Dinge mit ›Seins-Analogien‹ vergleichbar machen.

Ein hessen-darmstädtisches Protokoll gibt Zeugnis davon, dass die Unterhändler in den einzelnen Debatten auch tatsächlich durch dieses Stereotyp sprechen. So gehe es

<sup>189</sup> 129. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 März 21. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 290.

<sup>190</sup> 298. Relation der kursächsischen Gesandten. 1635 April 22. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 662.

<sup>191</sup> 543. Kursächsisches Protokoll. [1635] Mai 12. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1499.

<sup>192</sup> In diesem Sinne wurde hier auch die Beschreibung des Schlachtfeldes der Schlacht von Wittstock durch *Simplicissimus* verstanden. Die beschriebene Trennung von Körper und Gliedern der Gefallenen korreliert mit der Differenz Körper/Glieder, die sich auf die abstraktere Differenz das Große-ganze/Teile bezieht und durch die wiederum fast alle Dinge auf der Welt bis hin zur Welt selbst erklärt werden können. Vgl. hier: Teil A, 1.4.

nämlich um die Heilung der Narben des Reichskörpers.<sup>193</sup> Auch der Bischof von Wien betont dasselbe:

»Sollte aber geihn anderes mitl. Sein, das ganze corpus zu conservieren als durch abschneidung aines glids, und mahn alsdann versichert sein khan, das durch dergleichen abtrennung das übrig sicherlich rhalten werden khan, zaigt alsdan die vernunft [Hervorh. d. Verf.] selbst, was in dergleichen emergentien zu thun oder zu lassen sei.«<sup>194</sup>

In der Sprache eines Chirurgen muss man also darüber reden, wie man am besten in der Heilung der Glieder und des Reichskörpers verfahren sollte. Wichtig ist hier, dass der menschliche *Endzweck* betont wird. Es geht nämlich darum, bei allem die *Vernunft* walten zu lassen. Wieder einmal beweist sich die Stichhaltigkeit der Erklärung des Philosophen. In diesem Sinne schrieben die hessen-darmstädtischen Gesandten an Kursachsen: »[...] dan Ihrer Ksl. Mt. und dem Hl. Reich mit verdorbenen stätten nichts, sondern mit corporibus, welche man vor fernem uergang consevire, ge dient sei.«<sup>195</sup> Geht es um die Zertrennung von Glieder und Körper und damit um den Zweifel an dem menschlichen Endzweck – dem Aufgehen in ewiger Vernunft – selbst, droht der Weltuntergang eben, weil das Scheitern des Endzwecks droht.

Dass Gewissen und Ehre in der kommunikativen Konstruktion so nahe beieinanderliegen, sieht man in der folgenden Relation kaiserlicher Gesandten:

»Darauß wie auch deß Wolfii mit unß interea weiter gepflogen vertrewlichen beredung sovil zue spüren, daß mit dem churfürsten alle particular tractat vergebens, dann er strackhs nach der Pirnischen tractation seine religionsverwante zue sich beschrieben und ihnen die hoffnung des universal frieden gar gewiß gemacht; darauß er sie nun aich nicht ohne verletzung einer ehren [Hervorh. d. Verf.] allerdings sezen lassen khan.«<sup>196</sup>

Abschließend lohnt sich ein Blick auf eine Relation kaiserlicher Gesandter, die sie zwei Tage vor dem tatsächlichen Abschluss des Friedensvertrages an den Kaiser schicken.

»Durch die gnadt Gottes, E. Ksl. Mt. höchst vernünftige regierung, der Kgl. Mt. zu Hungarn und Böhaimben höchstpreußlichen valor, magnanimitet und erlangte victorien ist nunmehr der früdt geschlossen,verhoffentlich zu Gottes ehr, E. Ksl. Mt., dero höchstgesegneten haußes, der christenheit und deß Hl. Römischen Reichs dienst und conscervation. Die Teusche nation ist obligiert, E. Ksl. Mt. immehrweden [!] dankh zu sagen. Gott wolle E. Ksl. Mt. Dißen früdten zur seelig-

<sup>193</sup> »Ersuchten umb Gottes willen, daß man nicht innerhalb etlich jahren so genau suchen, wan man schon vermaint, noch action zu haben. Alß ob nicht gnug cavirt seie. Wan die cicatrices [Hervorh. d. Verf.] so bald refricirt werden sollten, würde es große diffidents erwecken.« 503. Hessen-darmstädtisches Protokoll. 1634 Oktober 28. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1341.

<sup>194</sup> 26. Der Bischof von Wien an Trauttmansdorff. 1634 Juni 25. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 33.

<sup>195</sup> 314. Die hessen-darmstädtischen Gesandten an Kursachsen. 1635 Mai 11 u. 12. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 712.

<sup>196</sup> 141. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 April 4. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 311-312.

khait, zu langem leben, geruheigem alter, frölicher zeit nach so vil traurigen, trübseeligen, mühesamben fällen und sorge, ewig wehrender glori in der welt, der Kgl. Mt. zu Hungarn und Böhemben zu unsterblichen lob ihrer heroischen magnanimitet nächst E. Ksl. gedeien lassen. Wir können in unserm gewissen sagen, daß Gott diß werkh regiert hat und daß Gott solches nicht umb unßerer geringen vigilantz, sorgfalt und treu, sondern umb E. Ksl. Mt. verainigung mit Gott zue dißem endt hat gelangen lassen [Hervorh. d. Verf.]»<sup>197</sup>

Die Gleichzeitigkeit von Gewissen/Ehre und der individuellen/universellen und kollektiven eschatologischen Dimensionen lässt sich nicht besser zusammenfassen. Alles geschehe durch die Gnade Gottes. Dabei spielt aber augenscheinlich eine große Rolle, dass es sich bei der Regierung immer um eine *vernünftige* Regierung handele. Das bedeutet, dass es fundamental ist, der *menschlichen Natur* nach zu verhandeln, wenn man den Untergang abwenden möchte. Die menschliche Natur aber, die Vernunft, hat immer partiell die Möglichkeit, die ewigen Ideen partiell zu erfassen. Alles geschehe zu Gottes Ehren, der Ehre des Kaiserhauses, der Christenheit an sich und des Heiligen Römischen Reiches. Gott ver helfe dem Kaiser deshalb zur Seligkeit, also zum ewigen Leben. Dem habsburgischen Thronfolger ver helfe der Frieden zu ewigem Ruhm in der Welt.

Die katholische Konfession, das Reich, das Haus Habsburg und selbstverständlich die ganze Christenheit (weil Weltreligion, die wahre Weltreligion bleibt aber natürlich das katholische Christentum) bilden damit gleichzeitig die kollektiven Eschatologien. Das ist aber nicht die ganze Komplexität. Andererseits können nämlich auch die Unterhändler behaupten: »Wir können in unserm gewissen sagen, daß Gott diß werkhregiert hat«. Es geht also nicht nur um das individuelle Gewissen des Kaisers, sondern auch um das individuelle Gewissen jedes einzelnen Unterhändlers und damit um jede einzelne individuell/universelle Eschatologie. Gleichzeitig müssen wir aber auch sagen, dass das Gewissen aller Personen, die in dieser Quelle genannt sind, durch die gemeinsame Ehre gebündelt wird.

Nun zeigt sich, dass dieses ontologische Weltbild besonders durch konfessionelle Wertekommunikation gestört wird. Dadurch wird aber dieses per se vorausgesetzte ontologische ›Wahrheitspostulat‹ selbst hinterfragbar.

<sup>197</sup> 173. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 Mai 28. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 380.

### 3.2. Der Wert des Gewissens

Werte transportieren ganz handfeste partikuläre Interessen und auch der Rückgriff auf das Gewissen und auf die Ehre mittels Wertekommunikation befördert greifbares Interesse. Mit Wertekommunikation ist man damit wieder mit der widerstreitenden Selbstbeschreibung des religiösherrschaftspraktischen Systems konfrontiert. Es geht um Wahrheit und Nützlichkeit. Die Wahrheit des Gewissens oder die der Ehre ist immer auch ein *Wert-für* die Konfessionen, usw. und deshalb für diese kollektiven Bezugspunkte *nützlich*. Dabei ist auch die Selbstbeschreibung der Konfessionen alles andere als eindeutig, weshalb auch in der konfessionellen Wertekommunikation Widersprüche gebildet werden. Ich blicke noch einmal auf das hier schon analysierte kaiserliche Theologengutachten:

»Pariter P. Valerianus Magno, Capuccinus, dicit: In articulis exhibitis nihil contineri intrinsece malum, quod ob maius bonum acquirendum et maius malum evitandum non possit Sacra Caesarea Maiestas cum laude et merito apud Deum ratificare et in opus deducere. Et consequenter licere Caesari in conscientia hominem huiusce pacis publicae turbatorem armis compescere. – De requisitione consensus Summi Pontifis [etiam] nihil habet. [...] Et proinde praedictos articulos omnes posse admitti absque peccato et offensa Dei a Sacra Caesarea Maiestate caeterisque aliis, ad quos de iure spectat illos admittere ad pacem hanc cum haereticis ineundam. Sacram Caesaream Maiestatem debere, si possibile est, Summum Pontificem desuper consulere. [...] In particulari scripto praefetus Pater Joannes de Valdespino censet, quod, si tanta sit necessitas, ut abhibitis omnibus veris licitisque mediis et humanis deligentis nullo alio modo valeat Maiestas Caesarea imminetia mala vitare et bona maiora promovere, [evidensque] sit morale periculum, humano modo loquendo, quod bonum totale religionis catholicae in Imperio, suis regnis et provinciis haereditariis periclitabitur, (possit) in tali casu salva conscientia et sine omni scrupolo cum adversa parte meliori modo sibi possibili pacisci, admittendo, etiam omnia, quae in articulis continentur. Quia nihil sit in illis, quod non cohonestari possit vel ob impotentiam belli prosequendi vel ob alias iustas causas et circumstantias. Rector universitatis Viennensis Stephanus Zwirchlag, sanctissimae theologiae Dr.: Supposito Sacram Caesaream Maiestatem esse omnino in eo statu, ut possit onera belli perferre amplius, nec adesse ullum conveniens remedium tot hostibus resistendi, secundo, si pergatur in bello, certum esse moraliter, quod totum Imperium devastabitur et religio catholica una cum domo Austriaca in his provinciis supprimetur [Hervorh. d. Verf.].«<sup>198</sup>

Fokussiert man den Ausdruck »conscientia hominem«, zeigt sich, dass es in einer ganz fundamentalen Art und Weise darum geht, über die Gewissensbisse das letztlich göttlich gesetzte Recht zu erkennen. Im Grunde genommen würde es sich, so isoliert betrachtet um eine unbekannte Zukunft handeln. Das Naturrecht kann nämlich immer präfiguriert werden. Allein damit wäre kein Raum dafür gegeben, dass der Mensch aktiv Zukunft gestalten muss. Wichtig ist aber der Hinweis, dass der Kaiser den Papst konsultieren müsse. Auch taucht die widerstreitende Selbstbeschreibung des religiösherrschaftspraktischen Systems auf. So wird grundsätzlich gesagt: »mala vitare et

<sup>198</sup> 121. Auszug aus dem Theologengutachten. [1635 Februar nach 21]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 207-211.

bona maiora promovere«. Das Schlechte soll vermieden und das Bestmögliche befördert werden.<sup>199</sup> Nichts anderes beschreibt der Widerspruch Wahrheit/Nützlichkeit. Das bedeutet: Im Sinne der Wahrheit solle das Bestmögliche – also das Nützlichste – herausgeschlagen werden. Deshalb lässt sich sagen, dass das Gewissen das Organ ist, mit dem diese Abwägung (Wahrheit/Nützlichkeit) mit dem Naturrecht, also mit der göttlich gewollten immerwährenden Ordnung, abgeglichen wird. So dargestellt, wäre es eine reine ontologische Argumentation; nun kommt aber der Wert ins Spiel. Das Gewissen ist natürlich im Grunde genommen ein ›katholisches Gewissen‹ und deshalb geht es vor allem um die *Ehre* der katholischen Konfession. Diese Wahrheit bezieht sich auf einen kollektiv gebildeten Mythos. Nun tritt der aktiv-gestalterische Moment auf den Plan. Würde der Krieg nämlich weitergeführt, bestünde die Gefahr, dass das *ganze Reich, die ganze katholische ›Religion‹ und das Haus Habsburg* untergingen. Diese aufgelisteten Konsequenzen fallen gewissermaßen vom universellen Aspekt immer mehr zu den partikularen Aspekten hin ab. Es geht um die Frage, was im Sinne des Kollektivs getan werden muss, um das Heil zu erreichen. Das angesprochene Gewissen ist hier im Kontext der Wertekommunikation nichts Individuelles, sondern etwas Kollektives. Es handelt sich damit um die katholische Ehre, die aktiv im Horizont einer *offenen Zukunft* gestaltet werden muss.

Ich habe bereits herausgearbeitet, dass *Billigkeit* der *zeitliche* Gegenbegriff zur *ewigen Gerechtigkeit* ist. Gerade in der Wertekommunikation mittels Gewissen spielt die *Billigkeit* eine wichtige Rolle. So schreibt Hoënegg: »So könnten doch ein Gottliebender, gewissenhafter und christlicher potentant oder seine trewen rhäte nit ohne anstoss des gewissens ein widriges billichen.«<sup>200</sup> Wenn etwas ›gebilligt‹ werden soll, kann sich die Tätigkeit des konkreten ›Billigen‹ nur auf die *Billigkeit* und nicht auf die ewige Gerechtigkeit selbst beziehen. Das bedeutet, dass hier die Zeit aktiv gestaltet werden muss. Es geht also um das individuell/universelle Gewissen. Das heißt, hier steht man vor dem Problem der Universalität im Individuum und dem Individuum in der Universalität. Das Paradox wird pragmatisch gelöst, indem die kollektive Eschatologie genutzt wird. Das *individuelle Gewissen* kann hier nämlich auch nur ein *konfessionsspezifisches* Gewissen sein. Die kollektive Dimension der Eschatologie entscheidet für

---

<sup>199</sup> Vgl. die Ausführungen zu Thomas von Aquin und dem ›ersten Gesetz der praktischen Vernunft‹. Hier in: Teil C, 1.2., Anm. 121.

<sup>200</sup> 183. Gutachten Hoës. 1634 Januar 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 408.

das Paradox von Individualität/Universalität. Im Sinne dieser *analytischen Akzentuierung* geht es also um Ehre als *Wert-für* die Konfession.

Die Seele koordiniert bei Augustinus im Menschen die Annäherung von Zeit und Ewigkeit. Zwar wird der Mensch wie bei Augustinus immer noch als ein Wesen der Mitte zwischen Zeit und Ewigkeit verstanden, aber gerade das ›menschliche Wesen‹ ist ein höchst kontingenter *Wert-für*. Auch das ›menschliche Wesen‹ muss als Wert behauptet werden. In dem Restitutionsedikt geht es deshalb ebenfalls um die *konfessionsspezifische Seele*. So schreibt der habsburgische Thronfolger an Trauttmandorff, dass man die »[...] catholisch gemachte seele in den irrthumb, in welchem sie zur zeit des publicierten edicts gestekht seint, sinkhen laßen müste.«<sup>201</sup> Wenn das Gewissen das ›Organ‹ ist, mit dem man das göttliche Recht auf die Richtigkeit und Wahrhaftigkeit seiner Entscheidung hin abklopft, dann wird hier deutlich, dass gerade das Erkennen des Naturrechts durch das Gewissen, das hier freilich als Ehre erscheint, selbst kontingent ist. Den Protestanten würde es nämlich selbstverständlich um eine ›protestantisch gemachte Seele‹ gehen. Die Seele kann also so oder so sein.

Ich hatte schon beschrieben, dass der sächsische Hofprediger Hoënegg nicht grundsätzlich gegen einen Frieden mit den Calvinisten ist. Sie sollen allerdings nur einen zeitlichen und leiblichen Frieden, also keinen ewigen Frieden haben. Hoënegg schreibt auch, dass das Gewissen des Kurfürsten ›rein‹ bleibe, obwohl er gerade den Calvinisten und Katholiken einige Zugeständnisse macht, die eigentlich auch Rückwirkungen auf das Heil haben müssten.

»Betreffend, dz die Calvinisten mit und neben uns für Augsburgische confessionsverwante angesehen und also genennet werden, so halte ich dafür, E. Kfl. T. können ohne verletzung ihrer christlichen gewissens und ohne abbruch ihres bishero wider die Calvinische gewel gehabten höchst rühmlichen eifers darein ganz nicht willigen.«<sup>202</sup>

Dass die Calvinisten keinen ewigen und nur einen zeitlichen Frieden zugebilligt bekommen sollen, liegt gewissemaßen an dem ›wahren‹ Gewissen und der ›wahren‹ Ehre, denn die ›wahre‹ Ehre und damit das ›wahre‹ Gewissen kann für Hoënegg nur lutherisch sein.

<sup>201</sup> 30. Der König von Ungarn an Trauttmandorff. 1634 Juni 28. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 46.

<sup>202</sup> 306. Gutachten Hoës. 1635 Mai 3. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. (Korrespondenzen). Bd. 2. 1997. S. 693-694.



Den kaiserlichen Gesandten wird aus der öffentlichen Debatte rund um den Prager Frieden eine Schrift Hoëneggs mitgebracht, die die lutherische Position gegenüber den Calvinisten aus einer kollektiv-eschatologischen lutherischen Sichtweise erläutert:

»Obgemelter Lebzelter hat unß von dem Dr. Höe ein buech<sup>203</sup> mitbracht, so er gleich ietzt wider die Calvinisten außgehen lassen, darinnen er ex profeszo defendiert, daß die calvinisten der Augspurg. confeszion nicht zugethan, auch des religionfridts nicht fehgig weren, sondern bißhero nur ex conniventia geduldet worden; und daß der churfürst zue Sachßen und die Lutherischen mit guetem gewißen sich ihrer nicht annehmen khönten noch deßwegen, wan die Calvinisten wollten in den religionsfrieden eingeschlossen sein und solches von E. Ksl. Mt. und den catholischen nicht erhalten khönten, den frieden zerschlagen lassen [Hervorh. d. Verf.], weniger ein schwert von ihretwegen zuckhen sollten.«<sup>204</sup>

Hoënegg begründet »ex profeszo«, dass die Calvinisten nicht der Augsburgischen Konfession angehörten. Wichtig ist zu sehen, dass die Katholiken dem Lutheraner Hoënegg die Interpretation zubilligen. Im weiteren Verlauf des Textes wird sich nämlich nicht etwa darüber mokiert, dass die Interpretation Hoëneggs aus katholischer Sicht sinnlos sei, weil sowieso alles andere als die katholische Konfession des Teufels sei. Eine solche Reaktion wäre aber durchaus denkbar. Wichtig für das eschatologische Moment ist der Hinweis, dass die Calvinisten bisher nur »ex conniventia« geduldet worden seien. Auch hier ist in der Semantik der ontologische Bezug zu dem Großen-ganzen und der ›wahren‹ Beziehung zu seinen Teilen verborgen. Wie lässt sich dieser Bezug erkennen?

Es zeigte sich bereits, dass Gott durch den ›Augapfel‹ des Fürsten auf die menschlichen und weltlichen Geschehnisse blickt. Der Sehsinn des Fürsten erfährt dadurch eine geradezu göttliche Legitimation und hat damit nichts mehr mit einem gemeinen biologischen Sehsinn zu tun, den Tiere wie Menschen gleichermaßen aufweisen. In der »conniventia« geht es nun um die *Nachsicht*. Das Substantiv kommt von dem Verb ›connivere‹, was soviel wie ›die Augen schließen‹ bedeutet. Das heißt, dass man in der »conniventia« die Augen schließt. Man verschließt aber nur den biologischen Sehsinn,

<sup>203</sup> Es handelt sich um: MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Unvermeidentliche Rettung Churfürstl. Durchl. zu Sachsen gethaner Ge-wissens-Frag und darauff erfolgter Antwort Ob die Evangelischen dem Calvi-nismo zum besten die Waffen ergreifen und in omnem eventum, allein umb des Calvinismi willen den hochnöthigen Frieden im H. Röm. Reich außschlagen hin-gegen mit den blutigen Waffen fortfahren können und sollen: Wider eine giftige Lästerschrift eines ungenanten Calvinischen Tockmausers die unter dem Titul Oraculum Dodonæum &c. im vergangenen Herbst außgesprenget worden. 1635. Diese Schrift zirkulierte in dem Kampf der öffentlichen Meinung rund um den Prager Frieden.

<sup>204</sup> 138. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 März 31. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 309.

der der Zeit ausgesetzt ist. Gleichzeitig besteht der Anspruch auf eine ›wahre‹ Gewissensentscheidung fort. Gerade dieser vermeintliche Sehsinn, der die ewigen Ideen erblickt, ist aber schlicht nur durch konfessionelle Wertekommunikation legitimierbar.

Kann es gewissenhaft sein, wenn man gegen seine eigenen Glaubensbrüder entscheidet? Ganz gleich welche Konfession, jede Konfession muss sich dies zwangsläufig fragen. Eben diese Problematik erläutern hessen-darmstädtische Gesandte in einem Schreiben an Kursachsen:

»Ob es auch in christlichen gewissen verantwortlich, daß ein chur- oder fürst, der sonst fried haben kann, umb eines anderen fürsten willen (der, wan er sich nicht absonderlich aussöhnet noch eines spruchs und urtheils, und zwar vermittelsteines churfürstlichen collegial-, deputation- oder reichstags alß der höchsten und unverdächtigsten senatuum im Reich erwarten soll) seine unschuldige land und leüthein die eüsserste noht und gefahr setze und dess misslichen ausgangs, welchem ein ieder krieg underworfen ist, erwarte? Schwer ist es, einen seiner glaubensgenossen stöckenzulassen, noch schwerer aber, den nechsten mehr alß sich selbst, seine bluhtsangehörige und eigene land und leüthe zu liben. Es lassen auch E. Kfl. dt. disfalls keinen fürsten stöcken, dan sie haben sich lang genug umb die universalität der amnisti oder allgemeine, durchgehende aussöhnung bemühet. Sie kann aber so nicht erhalten werden. Wann man nun alles, waß möglich ist, gethan, so muss mans Gott lassen befohlen sein, zumahl wans ad terminos justitiae gelangt, alß wie hoc nostro casu beschicht. E. Kfl. Dt. seind derienige nicht, der ihre glaubensgenossen verdambt, sondern derienige seind sie, der vor sie redet, bittet und nachsucht [Hervorh. d. Verf.].«<sup>205</sup>

Kann es für den kursächsichen Kurfürsten gewissenhaft sein, gegen eigene Glaubensbrüder zu entscheiden? Die hessischen Gesandten führen zuerst die ›Faktizität‹ der gegenwärtigen Lage an. Die Lage sei gewissermaßen zu unübersichtlich und gefährvoll, als dass man einen Frieden überhaupt ausschlagen könne. Nun tritt das Gebot der ›christlichen Nächstenliebe‹ auf den Plan. Zwar sei es schwer, seine eigenen »glaubensgenossen stöckenzulassen«, darum geht es aber im Grunde genommen gar nicht, weil das Christentum über das Gebot der Nächstenliebe verfüge. Es sei schließlich viel schwerer den Feind als seine Nächsten zu lieben, aber genau das fordert das Christentum.<sup>206</sup> Hessen-Darmstadt betont nun, dass man alles Mögliche getan habe und dass man den Rest Gott anbefehlen müsse. Nicht der sächsische Kurfürst sei derjenige, der seine Glaubensgenossen verdamme, sondern die Schuld trügen diejenigen, die ihm eben dies unterstellen würden. Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als dass diejenigen, die anderer Meinung sind, eben nicht das Gebot der Nächstenliebe im

<sup>205</sup> 320. Die hessen-darmstädtischen Gesandten an Kursachsen, Projekt. 1635 Mai 19. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 728.

<sup>206</sup> Vgl.: Mt 5,43–47: »44 Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch verfluchen, tut Gutes denen, die euch hassen, bittet für die, die euch beleidigen und verfolgen, [...] 47 Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?«

›richtigen‹ christlichen Sinne verstanden haben. Es ist ein denkbar einfaches Argument, dass nur mit Hilfe konfessioneller Wertekommunikation behauptet werden kann.

Abschließend lässt sich sagen, dass die ›Wahrheit‹ der jeweiligen individuellen Gewissensentscheidung, die selbstverständlich auch eine universelle Dimension beinhaltet, nur konfessionell ist, das heißt praktisch durch die kollektive Dimension der Eschatologie entscheidbar. Das Gewissen ist in diesem Sinne höchst kontingent, *weil es eben nicht das eine richtige Gewissen gibt*. Gibt die Konfession aber den *Wert-für* das Gewissen vor, hat man einen Anker, um sich angesichts der Relativität entscheiden zu können. Die Kontingenz wird nun zusätzlich gesteigert, weil auch die Risikokommunikation der Friedensverhandlung weitere kontingente Möglichkeiten in Bezug auf das Gewissen eröffnet.

### 3.3. Das Risiko des Gewissens

Wenn die Friedensverhandlung Risikokommunikation mit sich führt, werden dabei auch das Gewissen und die Ehre riskiert. Hier lassen sich zwei Dimensionen voneinander unterscheiden. Zum einen kann man natürlich die auszuhandelnden und ausgehandelten Verhandlungspunkte riskieren. Man riskiert durch die Verhandlung den ausgehandelten Frieden genauso wie die ausgehandelten Bestimmungen zur Amnestie etc. Zum anderen wird aber auch über den Gewissensdiskurs die Teilhabe und die Mitgliedschaft an der Friedensverhandlung selbst riskiert. Ersterer Fall lässt sich mit Kurköln zeigen. So schreibt der Kölner Kurfürst an seinen Unterhändler Wartenberg:

»Und obwoill ich mein absehen zuvorderist auff Gottes ehr und die religion billich gestelt, auch mein gehorsambst überschicktes bedenken furnemblich dahingerichet, so hat mir doch auch pflicht halber obgelegen, meiner kirchen zu Hildeßheimb in specie mitzugedenken [Hervorh. d. Verf.] [...]«<sup>207</sup>

Alle die konkreten Bestimmungen, die im Vertrag durch die Verhandlung normiert werden, müssen riskiert werden. Genau in diesem Sinne macht der Kölner Kurfürst darauf aufmerksam, dass es seine Interessen bezüglich seiner »kirchen zu Hildeßheimb« sichern möchte, was heißt, dass die Entscheidungen, die in der Verhandlung das Interesse Kurkölns in Bezug auf seine »kirchen zu Hildeßheimb« bestimmen, riskiert werden. Wenn sich Kurköln nämlich nicht genügend einbringt, riskiert es, dass

<sup>207</sup> 428. Kurköln an Wartenberg. 1635 April 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 968-969.

die Entscheidungen über seine »kirchen zu Hildeßheimb« nicht in dem gewünschten Sinne ausfallen.<sup>208</sup>

Es zeigte sich schon, dass es in der Verhandlung auch darum geht, dass *alle* Beteiligten die Chance haben sollten, mit einem reinen Gewissen aus der Sache heraus zu kommen. Interessant ist nun zu beobachten, wer nun tatsächlich die in der Verhandlung getroffenen konkreten Entscheidungen in Hinblick auf seine Mitgliedschaft in der Verhandlung riskiert. Wer riskiert sein Gewissen? Ein Gutachten kaiserlicher Räte gibt darüber Auskunft:

»Es haben E. Ksl. Mt. gehorsamest deputierte rath in unterschiedlichen sessionibus nit allein der theologorum und der herrn churfürsten eingeschickhte vota, guettachten und discurs, die mit Chursachsen obhabenden friedenstractaten betreffend, von wort zu wort ablesen lassen, sondern auch E. Ksl. Mt. gethane erklärung verstandten, dz weil diß werk wichtig, dero seelenhail betreffen thette, dz si ihr gewissen darvon entledigen, unser gewissen aber dahin binden und beschweren thetten, dz E. Ksl. Mt. vor dem richterstuel Gottes entschuldiget sein und wir dannhero bei diesem so hochwichtigen werk dziehne einrathen wollten, was wir vor ietzbemeltem richterstuel Gottes zu verantworten unß getraweten [Hervorh. d. Verf.].«<sup>209</sup>

Die Räte sagen hier etwas Erstaunliches, das sich nicht theologisch, sondern nur historisch-sozialwissenschaftlich erklären lässt. In dieser Quelle zeigt sich, dass die tatsächlich getroffene Entscheidung nicht vom Fürsten in Bezug auf sein Gewissen riskiert wird. Das Risiko der Gewissensentscheidung trägt der einzelne Unterhändler. Es heißt, »dz si ihr gewissen [das Gewissen des Kaisers] darvon entledigen, unser gewissen aber dahin binden und beschweren thetten«. Die Unterhändler haben hier die Funktion, ihr Gewissen zu riskieren, sodass nicht mehr der Fürst sein eigenes Gewissen riskieren muss, was den praktischen Effekt haben müsste, dass der Fürst die Verantwortung gänzlich auf seine Unterhändler abwälzen könnte. Dies wiederum hätte die Konsequenz, dass die einzelnen Unterhändler tatsächlich einen viel größeren Handlungsspielraum und viel mehr Entscheidungskompetenz hätten, als die Fürsten ihnen

<sup>208</sup> Dasselbe gilt für Wartenberg. Auch er muss alles vor seinem Gewissen und Gott verantworten, wobei es natürlich um seine konkreten verlorengegangenen Güter, Stifte und Besitztümer geht: »[...] daβ erstlich der Passawische vertrag in perpetuum wiederumb bestettiget und dan die ubrige nach besagtem vertrag von den protestierenden eingezogene mediat clöster [...] Nuhn underlauffen sowoll in diesen general alß anderen mehr particular dabei enthaltenen puncten allerhandt wichtige bedenken, welche sowoll deß h. churfürsten zu Cölln Gn. alß auch wir für unsere eigene perseohn, im gewissen undt für Got zu verandtworten, sehr beschwerlich erachten. Und weilln auch dem ansehen nach durch diese friedenshandlung unsere stifter Osnabr., Minden und Verden in streitt und disputat getzogenwerden dörfen, so haben wir soviell mehr ursachen, unsere reiß nacher Wien zu maturieren [Hervorh. d. Verf.], umb daßienige, waß der sachen notturft erfodert, daselbst zu remonstrieren.« 413. Wartenberg an den Bischof von Freising. 1635 März 7. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 940.

<sup>209</sup> 124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. 1635 März 1 ff. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 223.

eigentlich zugestehen wollten. Aber gerade deshalb ist der Rückzug auf Gott und das Gewissen die letzte Rechtfertigungsinstanz für die Unterhändler, wenn alle fürstlichen Instruktionen, Befehle, Anweisungen etc. nicht mehr greifen können. Dass Gott aber selbst als letzte Rechtfertigungsinstanz nichts ist, was die Unterhändler alleine aus ihrer eigenen Verantwortung und zu ihrer eigenen Rechtfertigung hervorbringen, sieht man in folgender hessen-darmstädtischer Relation:

»Hinden an die instruction würd eine clausul annectirt, ob man schon nicht alles erlangen könne, sollten doch die abgeordnete den tractat nicht aufgeben, sondern ihrem christlichen gewissen und besten verstand [Hervorh. d. Verf.] nach schliessen und stracks zu Praga alles ingrossiren und zum stand außfertigen lassen [...].«<sup>210</sup>

Der finale Rückzug auf Gott und damit auf das Gewissen ist hier gewissermaßen eine schriftliche Anweisung. Schriftlichkeit spielt also eine Rolle. Natürlich haben die Fürsten keine Scheuklappen vor den Augen und wissen, dass ihre Instruktionen niemals alle Eventualitäten, die im Laufe der Verhandlung auftreten können, im Voraus absichern können. Heißt das, dass die Unterhändler mit dem Rückzug auf ihr Gewissen aber wirklich eine *individuelle Entscheidung* treffen? Ist die Abwesenheit des Fürsten für die Anwesenden tatsächlich kein Problem? Die Räte Werthern und Timaeus schreiben Folgendes an Kursachsen:

»Nun müssen wir unserm wenigen ort unterthenigst bekennen, daß die sachen dermaßen schwer, gros wichtig, hoch bedenklich und gefährlich, daß auch ein ganzes und völliges collegium von den allerweisesten und erfahresten sich hierinnen nicht würde begreifen können, sondern es hat vielmehr ein gottseliger, höchsterleuchteter herr und regent in solchen großwichtigen dingen, wann von den rätthe, wie unterthenigst zu mehrmalen ausführlich in diesem werk gehorsambst geschehen, die motiven und ursachen, was in einem und dem andern hirbei zu bedenken, treulich ausgeführt, der hochlöbliche regent auch die sachen ausführlich selbsten ex actis vernommen und aller mitteinlauffenden umstände sattsame wißenschaft treget, nach herzlichem, embsigen gebeth zu dem heiligen, allgewaltigen Gott, bei dem rath und thatt, den schluß vor sich zu machen. Haben derowegen aus unterthenigster trew Eur Kfl. Dt. solches hirmit gehorsambst überschicken und zu erkennen geben sollen, unterthenigster, gehorsambster zuversicht, Eur Kfl. Dt. werden dero von Gott höchstbegabten churfürstlichen verstande nach selbsten befinden, wie hochnöthig dero höchstrespectirte churfürstliche gegenwart [Hervorh. d. Verf.] auch dieser großwichtigen sache halben sein wolle. [...].«<sup>211</sup>

Die zu entscheidenden Dinge seien so wichtig, dass selbst eine große Anzahl an »allerweisesten und erfahresten« hier nicht ausreichen würde, um eine »sichere« Entscheidung fällen zu können. Der Fürst hat eine besondere Beziehung zu Gott, weil die fürstliche menschliche Natur – also der Verstand – von besonderer »Qualität« sei. Letztlich sei die »churfürstliche gegenwart« also doch wünschenswert. Da sie aber nur

<sup>210</sup> 308. Relation der hessen-darmstädtischen Gesandten. 1635 Mai 4. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 698.

<sup>211</sup> 217. Werthern und Timaeus an Kursachsen. 1634 August 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 478.

»wünschenswert« ist, aber nie »Realität« wird, kann man schlussfolgern, dass die Verantwortung in Bezug auf Risiko und Gewissen in der real zu treffenden Entscheidung letztlich doch in der Verantwortung des Unterhändlers liegt. Das Gewissen der Unterhändler ersetzt also das Gewissen des Fürsten in der konkret zu treffenden Entscheidung. Mit Schlögl lässt sich deshalb sagen: »Es braucht institutionelle und kommunikative Vorkehrungen, um Abwesenheit in Anwesenheit zu verwandeln, bzw., sie in der Gegenwart des Handelns und Entscheidens bedeutsam werden zu lassen.«<sup>212</sup>

Wenn die Unterhändler ihrem Gewissen verpflichtet sind, heißt das, dass sie faktisch große Eigenverantwortung im Entscheidungsprozess haben. Heißt das aber auch gleichzeitig, dass die *Persönlichkeit* der einzelnen Unterhändler eine stark ausgebaute Individualität aufweist? Schließlich sind sie nur *ihrem* Gewissen verpflichtet. Eine Instruktion Kursachsens für seine Gesandten handelt implizit eben davon:

»Zum fall nun dieses alles vermittelst unserer gesandten anwendenten getreuen, unnachbleibenden vleißes, embsigkeit und sorgfeltiger vorsicht, zuförderst aber des ewigen, allmechtigen Gottes hülff und beistandts obtiniret werden kann, so haben wirs zu acceptiren. Sollten aber nicht alle und iegliche puncta zu erhalten sein, werde doch unsere gesandten dahin sich bemühen, daß sie die bewilligung inn etliche erlangen. Do aber wieder alles verhoffen unsere gesandten uberall damit feilschlagen mochten, seint wir nicht gement, darumb die tractaten auffzustossen, sondern was gewissens ampts, ehr, wülden und standes halber zu verantworten, das wollen wir uns gefallen lassen [Hervorh. d. Verf.]«<sup>213</sup>

Hier haben wir es zunächst mit einer Instruktion für Gesandte zu tun, in der klar gemacht wird, dass im Fall der Fälle, in dem keine konkrete Instruktion vorliege, die Verhandlungen nicht leichtsinnig aufs Spiel gesetzt werden sollten. Letztlich sollen die Unterhändler in einer solchen Situation abwägen, ob es »gewissens ampts, ehr, wülden und standes halber zu verantworten« sei. Gewissen bedeutet deshalb auch hier vielmehr Ehre und bezieht sich auf die kollektive Dimension der Eschatologie, also auf die Konfession. Man sollte damit im Fall der Fälle gut lutherisch abwägen. Es zeigt sich also, dass die Last oder das Risiko der Gewissensentscheidung zwangsläufig verteilt werden muss, weil der konkrete Entscheider sonst unter der Last der Entscheidung geradezu kollabieren müsste. Das sieht auch Hoënegg ein:

»Zu bitten hette, es geruheten Ihre Kfl. Dt., mehr gottesgelärte, reine und eiferige theologen hierüber zu vernemen, auf dz mir könftig keine vermessenheit zugemessen werde, als ob ich mich unterstanden, alleine eine so uberaus grosse sach auf mich zu nehmen [Hervorh. d. Verf.]«<sup>214</sup>

<sup>212</sup> SCHLÖGL: Anwesende und Abwesende. 2014. S. 15.

<sup>213</sup> 309. Instruktion Kursachsens für seine Gesandten. 1635 Mai 5. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 702.

<sup>214</sup> 183. Gutachten Hoës. 1634 Januar 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 403.

Zwar hat er als Hofprediger eine besondere Stellung, aber selbst er möchte in seinem Gutachten nicht die gesamte Last der Gewissensentscheidung schultern. Daraus resultiert natürlich die praktische Konsequenz, dass er damit antizipierend verhindern möchte, dass einige ihm Vermessenheit zusprechen würden.

Das bedeutet, dass die ›einfache Formel‹, die Unterhändler würden das Gewissen für ihre Fürsten tragen, nicht aufrechtzuerhalten ist. Nicht die einzelnen Individuen, sondern das *System Friedensverhandlung* trägt das Risiko, weil es überhaupt erst das Risiko produziert. Das System sorgt dafür, dass die Risikolast beständig hin und her verteilt werden kann.

Wenn gewissenhaft entschieden werden soll und dabei Risiko verteilt wird, muss es logischerweise auch darum gehen, dass *willentlich* entschieden wird. In einem Brief Kurkölns an Kurmainz wird zunächst wieder auf das ontologische ›zarte Gewissen‹ hingewiesen:

»Und ob zwarn wir wol gesichert, daß Ire Ksl. Mt., auch unsers h. bruders L. eines solchen zarten gewißens, daß sie nichts werden einwilligen, waß für Gott unverantwortlich und seiner kirchen und dem Hl. Reich abbrüchig, [...], vorab auch weiln dieser modus im Reich unsers wißens nit herkommen, danebens auch hoch bedenklich, daßienige, waß einem in seinem gewißen zu verantworten obligt, uf andere zu verschieben, zu geschweigen, daß eß bei menniglichen ein selzames ansehen gewinnen mögte, wan die geistliche churfürsten (deren bedenken in specie von I. Ksl. Mt. begert worden) diese die religion, gaistliche jurisdiction und güeter betreffende sachen deren weltlichen arbitrio allein haimbstellen wolten, [...] [Hervorh. d. Verf.]«<sup>215</sup>

Köln stellt implizit die Frage: Kann man etwas, das man dem eigenen Gewissen gegenüber verantworten muss, überhaupt auf andere abwälzen? Die Antwort hängt anscheinend vom Willen ab, und zwar von dem »weltlichen arbitrio«. Das scheint nur logisch zu sein. In der Zeit kann es schließlich auch nur um *Billigkeit*, niemals aber konkret um *Gerechtigkeit* gehen. Deshalb ist die Betonung von *Willen und Weltlichkeit* nur folgerichtig. Menschliche willentliche Entscheidungen können nur in Welt getroffen werden und im Kontext der Friedensverhandlung werden sie mit Risiko belastet. Willentliche Entscheidungen können deshalb nur gewissenhaft über die Billigkeit, nie aber über die Gerechtigkeit entscheiden.

Abschließend zeigt sich, dass Lutheraner wie Katholiken das Problem haben, dass die Last des Risikos der Gewissensentscheidung beständig neu verteilt werden muss. Das Gewissen wird durch die Verhandlung zu einem verhandlungsspezifischen Risiko.

<sup>215</sup> 371. Kurköln an Kurmainz. 1635 Januar 7. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 842-843.

### 3.4. Die öffentliche Wahrheit des Gewissens

»Ich bezeuge aber mit Gott / unnd meinem reinen gewissen / daß mich zu diesem werck keine privat ursache / oder [rach]gier / auch kein vorwitz / weniger eineriger vorsatz die Majestäten zu lestern / oder jemandts unschuldigen / bevorab die vornehmen Geschlechter / auß dehnen etliche böse Blattern entsprungen und derer allhier unterschiedlich meldung beschiehet / an ihrem gutten Nahmen / Ehren und glimpf zu trencken und zu beleidigen hierzu bewogen / sondern auß schuldiger trew / damit Gott und dem Vaterlande verbunden / und außeyfer zu der wahren Religion / bin Ich dahin getrieben mich dieser Sachen zu unterfangen / damit neben vindicirung der Löblichen Evangelischen Stände Christi: und bey aller Welt wol verantwortlichen vorhabens / und besserer information der noch unberichteten / zugleich auch unser nachkommen / durch darstellung der schrecklöichen Gerichte Gottes und seines fewrigen Zorn [...] / so über dieses Landt / bey der unsehligen Schligmachung wegen unser ubermachten Sünden ergangen / ob solche lernen erzittern / und ins künfftige / wann durch Göttliche verleihung wie wir bitten und hoffen / die unverfälschte warheit des heiligen Evangelij / von unß auff Sie wird gebracht werden / dieselbe in bessern wehrt / als leiber / bey unserer und unserer Eltern Zeit beschehen / halten / Gott von gantzem herzen biene / und durch verrücktes und sicheres Leben / ihme nicht ferner uhrsach geben / das tewere Kleinodt seines worts und warheit [Hervorh. d. Verf.] anderwärts von und zu nehmen / und alles hinciederumb mit der [...] Nacht der Bäbstischen Fünsternüssen und grewlen erfüllen zu lassen;«<sup>216</sup>

Da die Öffentlichkeit eine endemische universelle Wahrheit generiert, muss man auch in der Öffentlichkeit bekennen, dass man »wahrhaftig« *gewissenhaft* handelt. In dieser Schrift geht es um die partikularen Interessen schlesischer Stände. Es wird betont, dass es nicht um »privat ursache« gehe, sondern um das reine Gewissen. Außerdem wird nach »besserer information der noch unberichteten« verlangt. Luhmann schreibt in diesem Sinne: »Die Massenmedien streuen Information jedoch so breit, daß man im nächsten Moment unterstellen muß, daß sie allen bekannt ist (oder daß es mit Ansehensverlust verbunden wäre und daher nicht zugegeben wird, wenn sie nicht bekannt war).«<sup>217</sup> Die Wahrheit der Öffentlichkeit verlangt also öffentlich zugängliche Informationen. Die *Reputation* ist wiederum an eben diese öffentlich zugänglichen Informationen gebunden. Es entsteht ein öffentlicher Druck, der sich in Bezug auf das Gewissen auch in den Verhandlungen niederschlägt. So wird etwa Folgendes von dem Meinungsbild des kaiserlichen Unterhändlers Trauttmansdorff berichtet:

»Mich hat der von Trauttmansdorf einmal gefragt, ob ich darvorhielte, das Imperator die Pirnische tractatus ratificiren werde. Als nun ich meine meinung darauf entdeckt, hat gedachter Trauttmansdorf geantwortet, daß sie es darvor nicht hielten, aus ursachen, weil viel darein, so wider Imperatoris reputation und gewissen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>218</sup>

Die Meinung Trauttmansdorfs ist also an dieser Stelle die, dass der Kaiser unter diesen Voraussetzungen den »Pirnische[m] tractatus« aus Gründen der *Reputation* und des

<sup>216</sup> CASPAR TITSCHAU: Loci communes Schlesischer Gravaminum. s.l. 1634. S. [10].

<sup>217</sup> LUHMANN: Die Realität der Massenmedien. <sup>2</sup>1996. S. 43.

<sup>218</sup> 282. Liebenthal an Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt. 1634 Dezember 26. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 616.



*Gewissens* nicht eingehen kann. Gewissen und Reputation scheinen sich in der Öffentlichkeit direkt aufeinander zu beziehen. Das Gewissen muss sich vor der Öffentlichkeit

Schmitt betont, dass die Religionsfreiheit das erste Individualrecht war.<sup>219</sup> Im vorangehenden Kapitel habe ich gefragt, inwieweit die Replik auf das Gewissen und die Ehre so etwas wie eine moderne Individualität manifestieren würde. Feststeht, dass in der *Öffentlichkeit* das ›Stammtischargument‹ angesiedelt ist, wie man deutlich an Kurköln sehen kann:

»Weiln aber darin dermassen bedenkliche, das gewissen und die ehr Gottes betreffende puncta begriffen, daß ich nit unzeitig beschwer getragen, ohne vorwissen der gemeinen interessierten catholischen stendte darin zu willigen, wie E.L. auß denjenigen bedenken, so [...] meines herrn brueders L. ich hienebens communicire, aber enge der zeitt halber zweifach nit abgeschrieben werden khönne, [...] Dz laß mir schon conditiones pacis sein! Und gleichwol finden sich leut, die mainen, man solle sie nit ausschlagen, weil sich die mitl in die harr nit finden wollen, dz wesen mit gewalt hinaußzufieren. Ich bitt treulich Gott, dz er unsern Kaiser dirigiere, damit er eine solche resolution fasse, die vor Seiner Almacht und vor der posteritet zu verantworten. Ich habe dz meinich gethan und, wie ichs verstehe und vor Gott maine, geschrieben. Mehr weiß ich nit zu thuen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>220</sup>

Es geht in diesem Brief des Kölner Kurfürsten an Wartenberg um die Ungewissheit der Zeit. Außerdem sollen das Gewissen und Gott nicht belastet werden. Da aber beides belastet wird, könne man dem Vertrag nicht zustimmen. Nun gebe es aber tatsächlich Leute, die *meinten*, dass man dem Vertrag zustimmen könne.

An anderer Stelle heißt es in einem kurkölnener Votum zu den Bestimmungen des Prager Friedens: »[...]], sondern auch das sie *salva reputatione Caesaris et catholicorum statuum neque salva conscientia ad tractatum* [...].«<sup>221</sup> Auch hier geht es um Reputation und Gewissen. Überaus wichtig ist aber, dass es um den »*catholicorum statuum*« geht und erst dann um das Gewissen. Das Gewissen ist hier also direkt an die Konfession gebunden und kann nichts Individuelles repräsentieren. Es geht um die konfessionelle Ehre.

Das Gewissen soll also, in welchem Sinne auch immer, ›frei‹ entscheiden können. So sei nämlich gerade Gewissenszwang die größte Tyrannei, wie ein anonymer

<sup>219</sup> »Daß Religion eine Privatsache ist, gibt dem Privaten eine religiöse Sanktion, ja, die über jedem Risiko stehende Garantie des absoluten Privateigentums existiert im eigentlichen Sinne, nur dort, wo Religion Privatsache ist. Dort aber auch überall.« SCHMITT: Römischer Katholizismus und politische Form. <sup>5</sup>2008. S. 48.

<sup>220</sup> 367. Kurköln an Wartenberg. 1635 Januar 1. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 836-837.

<sup>221</sup> 348. Kurkölnener Votum. 1634 Oktober 1. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 784.

Pamphletautor schreibt. Gewissenszwang sei gegen die menschliche Natur, also die Vernunft.<sup>222</sup>

»[...] viel weniger ein freyes Gewissen vergunt / sondern mit allerley Tyranny beschwet / Eltern unnd Kinder von einander gerissen / das wider der Natur ist [Hervorh. d. Verf.] / deß gleichen im Ehestandt / Klosterleben unnd andern dingen grosse Beschwerung und Zwang eingeführt habe.«<sup>223</sup>

Das Gewissen und seine Freiheit hängen also unverbunden mit der menschlichen Natur und dem Untergang zusammen. All das kann aber immer nur konfessionell gedeutet werden, wie wir in einer publizierten Predigt Hoëneggs sehen können:

»Wann manche nur halbicht bey dem Zeitlichen bleiben können / so mag es mit einem Theil des geistlichen Himelschatzes / mit der Freyheit des Gewissens / der Religion / unnd so fort an / immer ein gut Jahr haben. [...] Der hat sein Absehen da / der Andere [...] Solche Uneinigkeit ist fundi calamitas, unnd das gröste Unglück der wahren Kirchen allezeit bißhero gewesen nemlich nicht [...] ienmütiglich zusammen gehalten / wie Glieder eines Leibes zusammen halten sollen / 1. Cor. 12. Cap. [Hervorh. d. Verf.]«<sup>224</sup>

Es gilt über die »Freyheit des Gewissens« die *Glieder des Körpers* der wahren Kirche zusammenzuhalten. Hier gibt es keine individuelle Freiheit, weil die Gewissensfreiheit stark von der kollektiven Dimension der Eschatologie abhängt. Durch die *Öffentlichkeit* wird das Gewissen nun mit einer endemischen Wahrheit verstärkt:

»Die Bäpstler intention ist entweder heimlich oder öffentlich. Von ihrer heimlichen intention können wir nichts / das une unfeilbare Gewißheit hette / affirmwren. Wollens gleichwohl bey der andern Frage etwas besser berühren. So viel aber ihre intention auf offttangezogenem Pragischen Frieden zu Tage lieget / So wollen sie uns in Religions und dero anhängigen Sachen gönnen und zulassen / was Vermöge des Religions Frieden hergebracht / und was uns von Rechtswegen gebühret / wollen auch dargegen / das hinwiderumb ihnen dajenige / wozu sie gleichmesig Krafft des angezogenen Religions Frieden befügt / von uns ungeirret und unperturbiret bleibe.«<sup>225</sup>

Was passiert hier funktional? »Die Massenmedien ›manipulieren‹ die Öffentlichkeit. Sie verfolgen ein nichtmitkommuniziertes Interesse. [...] Es mag sein, daß alles zutrifft, was sie schreiben oder senden, aber das beantwortet nicht die Frage: wozu?«<sup>226</sup> Woher weiß man als Leser, dass die hier dargestellte ›öffentliche Intention‹ die ›wahre‹ ist? Es gibt keine Sicherheit, weshalb die Öffentlichkeit in letzter Instanz immer auf die Meinung der einzelnen Individuen angewiesen bleibt.

<sup>222</sup> ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in Acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634. S. 9.

<sup>223</sup> Ebd., S. 40.

<sup>224</sup> MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Der dery und achtzigste Psalm Bey dem von Churfürstlicher Durchleutigkeit zu Sachsen etc. etc. außgeschriebenen Convent, der Evangelischen und protestirenden Churfürsten und Stände In der Kirchen zu S. Thomas, in Leipzig, Den 10. Februarii, Anno 1631. Bey hochansehlicher, und Volkreicher Versammlung erkläret, [...]. Leipzig. 1631. S. [21].

<sup>225</sup> JOACHIMUM GERDSON: Copey Dreyer Schreiben den Pragerischen Friede betreffend. s.l. 1636. S. 7.

<sup>226</sup> LUHMANN: Die Realität der Massenmedien. <sup>2</sup>1996. S. 78.

Bei dem Autor Caspar Titschau heißt es, es sei allgemein bekannt, dass dem Gewissen durch die häretische katholische Liga und den Papst seine Freiheit entzogen würde.<sup>227</sup> Hier wird deutlich, dass diese Wahrheit aus der Individualität heraus für das Allgemeine behauptet wird.

Joachim Gerdson schreibt nun, dass es gegen das christliche Gewissen sei, wenn in einem Friedensschluss den Untertanen »desperation« und Untergang drohe. Außerdem leide das Gewissen<sup>228</sup> an der Gewalt und den Grausamkeiten, die durch die Soldaten begangen würden. Das hänge aber letztlich alles mit dem Schutz der »wahren Religion« zusammen.<sup>229</sup>

Wie kontingent die Wahrheit der Öffentlichkeit ist, zeigt sich daran, dass man aus denselben Gewissensgründen dem Frieden zustimmen oder ihn auch ablehnen kann. Hier wird er aus Gewissensgründen befürwortet:

»In Summa / Ihr Churf. Durchl. haben gesehen und befunden / daß dieser Pragische Schluß dermassen stabiliret, daß ohne verletzung Ehr und Gewissens keiner unter den Reichs Ständen denselben mit fug rescindiren [Hervorh. d. Verf.], davon abweichen / oder sonsten in geringsten directio vel indirecto etwas tentiren könne / was zu dessen Schwächung und labefaction gereichen möchte.«<sup>230</sup>

Hier wird er aus Gewissensgründen abgelehnt:

»So finden sich doch viel trewhertzige Patrioten / welche mit Hindantzeung alles privat Nutzes / allermeist Gottes Ehre / und das lieben Vaterlandes Conservation ihnen angelegen seyn lassen / und den gülden Mittelsteig / juxta illud – – – medio titissimus ibis, treffen / und darvor halten / daß alles / was unverletzt Gottes Ehre / und gutem Gewissens geschehen könne / lieber einzugehen / als es vollends gar auff die Extrema zu stellen / und gegen Gott / und die werthe Posterität unerträgliche Verantwortung uff sich zu laden [Hervorh. d. Verf.]. In Betrachtung / quod pax etiam iniqua justo bello præferenda sit.«<sup>231</sup>

Auf was bezieht sich nun die Reputation und vor wem muss sie sich verteidigen? Die Reputation bezieht sich auf die ganze *Welt*, weil der Friedensschluss der ganzen Welt als Information mitgeteilt werden muss, wie eine weiterer anonymer Pamphletautor bezeugt:

»Der Friedensschluß ist nunmehr in der gantzen Welt erschollen / und hat also der Betrug und das Mißtrawen desto weniger stat / weil das hohe Wort / und die Ehr und Reputation sampt dem

<sup>227</sup> CASPAR TITSCHAU: Loci communes Schlesischer Gravaminum. s.l. 1634. S. [11].

<sup>228</sup> »Dadurch ferner das gantze Landt in ein augenscheiliche Gefahr des Geist und Weltlichen Hungers / verliering des habenden exercitii Religionis, und also eines unwiderbringlichen Schadens an Leib und Seel gesetzet wird [Hervorh. d. Verf.] / welche Gefahr zu verhüten / ein christlicher Fürst in seinem Gewissen verbunden ist.« JOACHIMUM GERDSON: Copey Dreyer Schreiben den Pragerischen Friede betreffend. s.l. 1636. S. 7.

<sup>229</sup> Ebd., S. 5-6.

<sup>230</sup> ANONYMUS: Etliche Fragen Und deren Beantwortung auff ießigen Krieg gerichtet. 1637. S. 10.

<sup>231</sup> ANONYMUS: Gegründete ablehnung, Etlicher wider den Pragischen Frieden-Schluß movirter dubiorum Worbey zugleich befindlich, was in wärender Traction, bey einem vnd andern Punct, auff beyden Seiten angeführet, so wol bey Schliessung in Consideration gehalten worden. s.l. 1636. S. 27.

Nachruhm bey der Welt zur versicherung eingesetzt und Gott / alle Teutschen / unnd das Gewissen zu Zeugen darüber angeruffen. [...] Mag also umb blesser [...] zweifelhaftiger Gefahr und eingebildeter Trewlosigkeit willen propter futura contingentia<sup>232</sup> das grewltche abschewliche Blutvergiessen nicht befördert / noch vo dem Bund / dadurch man so gar genaw miteinander verknüpfet / abgesprunget werde / Man wollte dann im Gewissen einen nagenden Wurm sampt gedoppelter Gefahr erwarten [Hervorh. d. Verf. ] / einen sturm mit dem andern erwecken / und alles mit der Zeit wegen der Stifte und sonstn üben hauffen werffen.«<sup>233</sup>

›Welt‹ darf man sich hier nicht als etwas ›Tatsächliches‹ und ›Eindeutiges‹ vorstellen, weil dies völlig an der Logik menschlicher Kommunikation vorbeigehen würde. Die Wahrnehmung und Deutung der einzelnen Menschen ist nie identisch.<sup>234</sup> Deshalb geht es auch hier darum, ›Welt‹ phänomenologisch als kontingenten Deutungshorizont zu verstehen. Hier geht es vor allem um die Freiheit und das Gewissen von Kollektiven, nämlich der »Teutschen« und um die Konfession des Autors selbst.

Wenn es ›wahr‹ ist, dass alle Christen, so wie Hugo Grotius sagt, ›friedfertig‹ seien und wenn die »Teutschen« besonders ›friedfertig‹ sind, ist es nachvollziehbar, dass die »Teutschen« ganz besonders gute Christen sein müssen. Über eine kollektive Zuschreibung wird das universal gedachte Heilige Römische Reich zu etwas Partikularem, das aber trotzdem Universalität beansprucht. In der Schrift ›Tuba receptus‹ heißt es:

›Ihr Gewissenhafte / Gott= Ehr= und Friedliebende Teusche Herzen / alle die ihr Gott inniglich fürchtet / unnd sein Wort /Evangelium / Ruhe und Frieden liebet / Gott gebe euch sampt und sonders Gnad / Barmherzigkeit und reichen Frieden.«<sup>235</sup>

›Rein‹ christlich geht es darum, dass die Unterhändler in den Verhandlungen aus ihrem Gewissen heraus entscheiden sollen. So würde man sich dem himmlischen Jerusalem annähern und das Verderben abwenden.<sup>236</sup> Deshalb solle man auf keinen Fall nach Affekten handeln.<sup>237</sup> Nun kommt die konfessionelle kollektive Eschatologie ins Spiel.

<sup>232</sup> Vgl.: »Hinter den viel diskutierten Eigenarten moderner Zeitstrukturen [...] stecken vermutlich neben der Geldwirtschaft die Massenmedien. Sie erzeugen die Zeit, die sie voraussetzen, und die Gesellschaft paßt sich dem an. Der geradezu neurotische Zwang in Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Kunst, etwas Neues zu bieten zu müssen (obwohl niemand weiß, woher die Neuheit des Neuen kommt und wie groß der Vorrat ist), bieten dafür einen eindrucksvollen Beleg. Auch fällt auf, daß die moderne Gesellschaft mit der Selbstbezeichnung als ›modern‹ eine Bewertung verbindet, die positiv oder negativ ausfallen kann je nach dem, ob die (unbekannte) Zukunft optimistisch oder pessimistisch beurteilt wird.« LUHMANN: Die Realität der Massenmedien. <sup>2</sup>1996. S. 44-45.

<sup>233</sup> ANONYMUS: Nothwendige Information. Ob den Itzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit Worten oder Wercken beyzupflichten? s.l. 1639. S. [22].

<sup>234</sup> Vgl. etwa: STOLLBERG-RILINGER: Des Kaisers alte Kleider. <sup>2</sup>2013. S. 10.

<sup>235</sup> JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Tuba receptus, Eine geistliche trewhertzig wolgemeinte Friedens-Posaun Darinnen wolmeinend angezeigt wird, wie die christliche Evangelische Kirchen in teutschland zu erwünschtem Friedenstand und Ruhe [...] gelangen mögen. Franckfurt 1634. S. 3.

<sup>236</sup> Ebd., S. 6.

<sup>237</sup> Ebd., S. 9 & 22.

Will man nämlich echten evangelisch-christlichen Frieden machen, soll man die Prediger zu Hause lassen und nach seinem Gewissen handeln.<sup>238</sup> Wird dies nun auch noch in der Öffentlichkeit kundgetan, wird die vorausgesetzte ›Wahrheit‹ durch die endemische ›Wahrheit‹ der öffentlichen Meinung potenziert.

Abschließend gilt es zu betonen: Durch die Öffentlichkeit geht es bei dem Gewissen immer auch um öffentliche Reputation. Die Reputation selbst muss verschiedenste Wahrheiten gleichzeitig rechtfertigen und legitimieren wie z.B.: 1. Religiöse Wahrheit, 2. Konfessionelle Wahrheit 3. Andere kollektive Wahrheiten wie z.B. die des Heiligen Römischen Reiches. 4. Die Wahrheit der *Öffentlichkeit*, die das *Zeitliche* und das *Ewige* umschließt, weil die Stimme des Volkes die Stimme Gottes ist. Behauptet man also ›Wahrheit‹ durch die Logik der Öffentlichkeit, muss man eine unverselles ›Wahrheitspostulat‹ aktiv im Horizont einer *offenen Zukunft* gestalten.

#### 4. Posterität

Der Posteritätsdiskurs bezieht sich auf eine Identitätsarbeit mit dem Schwerpunkt auf dem Zeitaspekt des religiösherrschaftspraktischen Systems. Hier geht es darum, welche zeitliche Wirkung die getroffenen Entscheidungen in der Welt selbst entfalten können. Die Funktion der Posterität liegt darin, die Tiefe des zeitlichen Zukunftshorizontes greifbar zu machen.<sup>239</sup> Strahlt Posterität nur auf die Zukunft ab? Ein Blick in den Zedler hilft weiter:

»Nachkommen [...], Posteris, Posteritas, heissen überhaupt alle diejenigen, welche erst nach uns gebohren sind, oder noch gebohren werden sollen. [...] Ins besondere aber werden hierunter bloß die Kinder und Kindes-Kinder, wie hingegen unter den Wörtern Vorfahren [...] die Eltern und deren Eltern verstanden [Hervorh. d. Verf.]«<sup>240</sup>

Von der Gegenwart aus gesehen, lässt sich die Tiefe des zeitlichen Horizontes sowohl für die Zukunft als auch für die Vergangenheit mit Zedler zunächst relativ strikt be-

<sup>238</sup> Ebd., S. 11.

<sup>239</sup> Zukunft ist kein Begriffsproblem. Deshalb geht es hier auch um keine begriffsgeschichtliche Analyse von ›Posterität‹. Die Zukunft war schon immer unsicher. Hier geht es vielmehr darum, die soziale Dynamik und Vieldeutigkeit von ›Posterität‹ herauszuarbeiten.

<sup>240</sup> ZEDLER: Nachkommen, Nachkommende [...]. Bd. XXIII. Sp. 209.

stimmen. Zukunft reicht zwei Generationen nach vorne und Vergangenheit zwei Generationen nach hinten.<sup>241</sup> Damit wird deutlich, dass Vergangenheit und Zukunft Geschwister sind. Beide sind jeweils für die Aktualität der Gegenwart mögliche Inaktualitäten. Posterität ist damit zunächst das Pendant zu ›Zukunft‹. Im klassischen Latein ist ›posteritas‹ das Wort, mit dem im eigentlichen Sinne die ›Zukunft‹ oder die ›Nachwelt‹ bezeichnet wird. Das Besondere ist, dass der Lauf der Geschichte von Vergangenheit über die Gegenwart hin zur Posterität in seinem Wesen als eine ›Sippenzeit‹ verstanden wird. Es kommt deshalb nicht von ungefähr, wenn im Mittelalter der Ausdruck ›geste‹ im Französischen gleichzeitig ›Geschichte‹ (Geschichte der Handlungen und Heldentaten) und ›angesehenes Geschlecht‹ oder auch ›heldenhafte Familie‹ bedeutet.<sup>242</sup> Zukunft als Posterität ist damit unabdinglich mit der familiären Generationenfolge verbunden. Damit betritt man langsam aber sicher ein Terrain, in dessen Kontext ontologische Unterstellungen aufkommen.

Foucault schreibt, dass alles, was den *Leib* berühre, der Ort der *Herkunft* sei.<sup>243</sup> Er versucht, den Unterschied von Genealogie und Historie herauszuarbeiten. Ich hingegen frage, wie Generationenfolge in den Quellen des Prager Friedens symbolisch beschrieben wird. Ganz im Sinne des Wortlautes Foucaults kann diese nämlich mit dem Stereotyp Glieder/Körper in eine verständliche Form gebracht werden. Wenn dadurch die Generationenfolge ontologisch verständlich wird, ist der Körper als Synonym des Großenganzes das Stigma aller vergangenen Ereignisse. Aus dem Körper selbst heraus erwächst damit konsequenterweise alles, was man der ›Lebendigkeit‹ desselbigen anrechnen könnte. Dazu zählen Emotionen, Begierden, Irrtümer, Krankheiten usw. Da in der Ontologie immer versucht wird, die Einheit im Partikularen und das Partikulare als Einheit des Großenganzes darzustellen, finden die einzelnen Ereignisse ihre Einheit und ihren Ausdruck im Körper selbst, »[...] in ihm entzweien sie sich aber auch und tragen ihre unaufhörlichen Konflikte aus.«<sup>244</sup>

Vor der konkreten Quellenanalyse lohnt sich der Blick auf eine Forschungsdiskussion rund um ›Posterität‹ in Hinblick auf den Dreißigjährigen Krieg. Fuchs meint erkannt zu haben, dass die Sorge um die Nachkommenschaft, artikuliert durch den Ausdruck ›Posterität‹, im kursächsischen Haus eine besondere Rolle spielt.<sup>245</sup> Schlägt man

---

<sup>241</sup> Hölscher unterstreicht, dass die Erinnerung der Gegenwart jeweils zwei Generationen in die Vergangenheit und in die Zukunft reichte. HÖLSCHER: Die Entdeckung der Zukunft. 1999. S. 29-30.

<sup>242</sup> GURJEWITSCH: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. <sup>2</sup>1978. S. 121.

<sup>243</sup> FOUCAULT: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. 1993. S. 75.

<sup>244</sup> Ebd. S. 75.

<sup>245</sup> FUCHS: Ein ›Medium‹ zum Frieden. 2010. S. 40-43.

hingegen eine beliebige Quelle in der Aktenedition von Bierther auf, gleichwelcher Konfliktpartei die Quelle entspringen mag, wird man feststellen, dass der Ausdruck ›Posterität‹ einer der allgemeinsten Allgemeinplätze ist, den man sich nur vorstellen kann. Jeder benutzt den Ausdruck.

Außerdem schreibt Fuchs, dass mit ›Posterität‹ die gesamte Nachwelt als eine ›fiktive Öffentlichkeit‹,<sup>246</sup> im Sinne Kosellecks als ein ›Erwartungshorizont‹, gemeint sei. Hölscher, ein Schüler Kosellecks, untersucht den Zusammenhang von ›Öffentlichkeit‹ und ›Geheimnis‹.<sup>247</sup> Das impliziert natürlich, dass es in der ›Öffentlichkeit‹ funktional vielmehr um die Genese von ganz spezifischen ›Wahrheiten‹ und allen ihren Antipoden gehen muss. Ich bezweifle, dass eine Antipode von ›Posterität‹ die ›Lüge der Öffentlichkeit‹ oder ähnliches sein kann. Es wird sich zeigen, dass es mit Posterität zwar in einer ganz grundsätzlichen Art und Weise um ›Wahrheit‹ gehen wird, diese ›Wahrheit‹ hat aber nichts mit der Wahrheit *der* Öffentlichkeit, sondern vielmehr mit einer ontologischen Wahrheitskonstruktion zu tun. Posterität ist im Prager Frieden vieldeutig. Gerade deshalb hat der Ausdruck kein ›Sein‹, sondern wie alle hier analysierten zentralen Ausdrücke und ihre Diskurse verschiedenste soziale Bedeutungszuschreibungen. Auch das ›Sein‹ der Posterität wäre eine solche Zuschreibung.

#### 4.1. Die Ontologie der Posterität

Für die Posterität ist die Struktur der Lebendigkeit fundamental. Damit geht eine unbekannte Zukunft einher. Sohn folgt auf Vater, usw.<sup>248</sup> Außerdem ist es logisch, dass der Sohn durch den Vater überhaupt erst existiert. Deshalb kommt der *Fruchtbarkeit* als Voraussetzung aller Lebendigkeit in Bezug auf Posterität eine elementare Rolle zu. Die Fruchtbarkeit der Posterität steht nämlich in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Vollkommenheit, das heißt, mit dem Willen Gottes, der ewig ist. Eben das soll im Folgenden rekonstruiert werden.

Die *Lende* ist ein zentrales und höchst wichtiges biblisches Symbol für Fruchtbarkeit im Kontext von Nachkommenschaft.

<sup>246</sup> An anderer Stelle spricht er auch von einer »imaginären Öffentlichkeit«. FUCHS: *Gegen die Apokalypse?* 2012. S. 249.

<sup>247</sup> HÖLSCHER: *Öffentlichkeit und Geheimnis*. 1979. Vgl. auch: GESTRICH: *Absolutismus und Öffentlichkeit*. 1994. Und: LUHMANN: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd. 3. 1989. S. 65-148.

<sup>248</sup> Vgl.: »Personen dienen der Gesellschaft als greifbare Symbole für eine unbekannte Zukunft.« LUHMANN: *Die Realität der Massenmedien*. <sup>2</sup>1996. S. 67.

»So steht nun, eure Lenden umgürtet mit Wahrheit, bekleidet mit dem Brustpanzer der Gerechtigkeit und beschuht an den Füßen mit der Bereitschaft zur Verkündigung des Evangeliums des Friedens! Bei alledem ergreift den Schild des Glaubens, mit dem ihr alle feurigen Pfeile des Bösen auslöschen könnt! Nehmt auch den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das ist Gottes Wort!«<sup>249</sup>

Das Körperteil ›Lende‹ taucht in der Bibel immer dann auf, wenn es um die *Nachwelt* oder *Nachkommenschaft* geht.<sup>250</sup> Unabhängig davon, ob sich »lenden« in der eingangs zitierten Quelle mit dem entsprechenden Körperteil interpretieren lässt, kann man sagen, dass die Nachkommenschaft, das heißt die Posterität, die Leibesfrucht des Vaters ist. Die Leibesfrucht ist gewissermaßen die Zukunft des Vaters. Aus den Lenden der Könige entspringen die künftigen Könige. So heißt es etwa bei Moses:

»Und Gott sprach zu ihm: Ich bin der allmächtige Gott; sei fruchtbar und mehre dich; Völker und Völkerhaufen sollen von dir kommen, und Könige sollen aus deinen Lenden kommen [Hervorh. d. Verf.]; und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, will ich dir geben und will's deinem Samen nach dir geben.«<sup>251</sup>

Wenn der neue König zum Vater wird, werden wiederum aus seiner Leibesfrucht neue Könige entstammen usw. In der Eschatologie geht es nun immer um den Kampf zwischen Gut und Böse. Der Kampf beider Antipoden findet aber gerade auch im Kontext der Fruchtbarkeit statt, denn die ›wahre‹ Fruchtbarkeit sorgt ebenso für die gottgewollte Obrigkeit und mit Blick auf Grotius zeigte sich, dass die Obrigkeit die Aufgabe hat, den Kampf zwischen Gut und Böse zu führen.

Mit Augustinus könnte man sagen: Alle Staaten sind Räuberbanden, weil ihnen per se die Gerechtigkeit fehlt. Deshalb ist das Leben in der ›Zeit der Menschen‹ in Bezug auf die Herrschaftspraxis immer ein eschatologischer Kampf. Macht kann damit nur eschatologisch verstanden werden. Um in dem Kampf von Gut und Böse zu bestehen, sollte man die Lenden – biblisch gesprochen – mit Wahrheit gürteln.<sup>252</sup> Die Obrigkeit

<sup>249</sup> Epheser 6, 14-17.

<sup>250</sup> Wagner erklärt den etymologische Ursprung des Wortes ›Lende‹ in der Bibel: »Da es im Hebräischen kein Wort für Penis gibt, übernehmen andere Wörter diese Bezeichnungsleistung, etwa: Lenden, Bauch, Fleisch u.a. [...] (vgl. Hhd 5,4).« WAGNER: Art. Hand. In: Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft. März 2007. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/40970/>. (Aufruf: 23.05.2016). Vgl.: »Diese Verbindung mit der Manneskraft erhellt den Ausspruch »mein Kleiner ist dicker als die Hüften / Lenden meines Vaters« (Übersetzung nach Noth, 265) in 1Kön 12,10 und 2Chr 10,10.« MÜLLER: Art. Hüften/Lenden. In: Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft. April 2013. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34986/>. (Aufruf: 23.05.2016). Luther übersetzt auch ›Finger‹: »Und die Jungen, die mit ihm aufgewachsen waren, sprachen zu ihm: Du sollst zu dem Volk, das zu dir sagt: »Dein Vater hat unser Joch zu schwer gemacht; mache du es uns leichter«, also sagen: Mein kleinster Finger soll dicker sein denn meines Vaters Lenden.« 1 Kön 12,10.

<sup>251</sup> 1. Mo 35, 11-12.

<sup>252</sup> Vgl.: Eph 6, 10-14.: »Ziehet an den Harnisch Gottes, daß ihr bestehen könnt gegen die listigen Anläufe des Teufels. Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen, mit



muss also gerade in Hinblick auf ihre Generationenfolge darauf achten, dass in ihr selbst eine göttlich gewollte Wahrheit begründet ist.

Die ›wahre‹ Wahrheit ist natürlich die *Ewigkeit Gottes*. ›Wahre‹ *Herkunft* hat deshalb direkt etwas mit dem ewigen Willen Gottes zu tun. Wenn die Wahrheit der Herkunft etwas mit dem Körper des Vaters zu tun hat, schreibt sich die Wahrheit der Herkunft in jeden neuen Körper ein, der aus dem Körper des Vaters entspringt. Deshalb notiert Foucault zur Herkunft: »Sie schreibt sich in das Nervensystem, in das Temperament, in den Verdauungsapparat ein. Atmung und die Ernährung sind schlecht, der Körper ist geschwächt, wenn die Vorfahren Fehler begangen haben.«<sup>253</sup> Die Väter kann man nun als Ursache der gegenwärtigen Lage identifizieren, was aber auch heißt, dass in den Körpern der Kinder das womöglich durch den Vater provozierte Leiden weiterleben muss.<sup>254</sup> Diese Logik lässt sich beobachten, wenn es etwa um die Frage geht, was mit den Kindern des ›Winterkönigs‹, also des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, geschehen sollte. Nach Meinung vieler ist er schließlich Hauptgrund für den Ausbruch des Krieges. Mich interessiert hier nicht die letztlich getroffene rechtliche Regelung, sondern, wie in den Quellen über die Vater-Sohn-Folge gesprochen wird. In einem kursächsischen Protokoll heißt es:

»Die Churpfälzische sach were die haubtursach, dadurch das Röm. Reich in unaussprechlichen schaden gerathen. Zu Mülhausen were es die verwirkte chur genennet, auch daselbst bereit verglichen und von Ksl. Mt. disponirt worden, wie es wegen der chur uf die Wilhelminische lini sowohl mit den landen gehalten werden sollte; darbei ließen sie es bleiben. Die Pfälzischen kinder hetten die gnade nicht wollen annehmen, der vater were in reatu verstorben [Hervorh. d. Verf.]. Ksl. Mt. contenirte Chursachßen mit einem großen stück land wegen dero wider ihn geliesteten asistenz. Das Reich würde anders nicht zu ruhe kommen..«<sup>255</sup>

---

den bösen Geistern unter dem Himmel. Um deswillen ergreift den Harnisch Gottes, auf daß ihr an dem bösen Tage Widerstand tun und alles wohl ausrichten und das Feld behalten möget. So stehet nun, umgürtet an euren Lenden mit Wahrheit und angezogen mit dem Panzer der Gerechtigkeit [Hervorh. d. Verf.].«

<sup>253</sup> FOUCAULT: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. 1993. S. 74-75. Das sehen wir auch, wenn sich etwa die Stadt Rom von dem *caput mundi* zu dem *cauda mundi* wandelt. Der Körper der Stadt Rom ist durch den päpstlichen Körper verdorben.

<sup>254</sup> Ebd., S. 75. Vgl dazu: »Die vorfahren hätten (sich) gehütet, damit gewissen nicht beschweret. Churfürst wurde erst die stände wollen somuniciren. Die Regenspurgische puncten seien leidlich. Geistliche güter, ob landstände seien. Der geistliche vorbehalt file. Die vorfahren hettens so hoch gehalten drüber [Hervorh. d. Verf.].« 259. Hessen-darmstädtisches Protokoll. 1634 November 3. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 568.

<sup>255</sup> 526. Kursächsisches Protokoll. [1635] April 16. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1438-1439.

Deutlich zeigt sich: Weil der Vater »in reatu« – also in Schuld oder auch Sünde – gestorben ist, tangiert dies auch immer noch seine Kinder.<sup>256</sup> Der sündige Vater »vererbt« gewissermaßen seine Schuld. Woran mag das liegen? Warum tragen die Söhne die Sünde ihres Vaters in sich? Es kann daran liegen, dass die Vater-Sohn-Beziehung selbst durch eine paradoxe Körper/Glieder Relation beschreibbar ist. Wenn der Sohn nun ein Körperteil des väterlichen Körpers ist, ist es nur logisch, dass auch der Sohn von der väterlichen Sünde direkt betroffen ist.

Die Struktur der Lebendigkeit führt deshalb dazu, dass es bei der Posterität um Verletzungen und Krankheit gehen kann, deren Ursprung im Körper des Vaters begründet liegt. Genau vor einer solchen Verletzung des väterlichen Körpers mit Folgen für die Nachkommen warnt Georg von Hessen-Darmstadt seine Gesandten:

»Chursächs. Theils unser sich nicht annehmen wolle, welches uns aber tieffe wunden und hertz schneiden, auch abiss auf die libe posteritet [Hervorh. d. Verf.] viel wunderliche gedanken hinterlassen würde, so hettet ihr befehl, immediate selbst mit den [Kaiserlichen] zu reden.«<sup>257</sup>

Der Landgraf betont, dass man gewissermaßen darauf achten solle, dass das Herz keine tiefen Wunden erleide, die bis auf die »libe posteritet« Auswirkungen haben könnten. Symbolisch gesprochen: Die Wunden seines Körpers sollen nicht auf die Nachkommen übertragen werden. Auch Grotius versteht das Verhältnis von Vater und Sohn ontologisch-symbolisch. Ich wiederhole folgendes Zitat aus der Einleitung:

»Unter den Hilfsmitteln verstehe ich keine Waffen oder ähnliches, sondern Personen, die ihren Willen von dem Handeln anderer abhängig machen. Ein solches Hilfsmittel ist der Sohn dem Vater, denn er ist von Natur sein Teil; ein solches ist der Knecht, gleichsam ein Teil nach dem Gesetz. Denn so wie ein Teil nicht nur Teil ist in der Beziehung, wodurch das Ganze das Ganze des Teiles ist, sondern in seinem Dasein selbst zum Ganzen gehört, so ist auch der Besitz ein Stück des Besitzenden selbst [Hervorh. d. Verf.]. Demokrit sagt: »Der Diener soll man sich bedienen, wie die Glieder des Körpers; jedes in seiner Weise.«<sup>258</sup>

Das Argument lautet: Der Wille der Kinder ist vom Willen des Vaters abhängig, weil die Kinder Glieder des väterlichen Körpers sind. Die Paradoxie wird wortwörtlich formuliert, wenn Grotius schreibt: »Denn so wie ein Teil nicht nur Teil ist in der Beziehung, wodurch das Ganze das Ganze des Teiles ist, sondern in seinem Dasein selbst zum Ganzen gehört, so ist auch der Besitz ein Stück des Besitzenden selbst.« Das

<sup>256</sup> Vgl. auch den gleichen Effekt im Haus Sachsen: »So ist auch wißentlich, waßmaßen die Isenachische undt Codburgische linea im hauß Sachsen von der gesambten handt zut chur von wegen ihres ihres herrn vattern verbrechens außgeschloßen worden [Hervorh. d. Verf.].« 471. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juli 27. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1110-1111.

<sup>257</sup> 229. Der Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt an seine Gesandten. 1634 September 13. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 521-522.

<sup>258</sup> HUGO GROTIUS: Drei Bücher vom Recht des Krieges und Friedens. I, 5, III. In: SCHÄTZEL (Einlt. & Übers.) 1950. S. 131.

heißt: Der Vater ist der Körper und das Kind das Glied. Natürlich hat das Kind auch einen Körper, weshalb es in seiner Eigenschaft als Glied des väterlichen Körpers (also des Großenganzen) sich selbst als Körper, also wiederum als Großesganzes behaupten muss. Vater und Kind gebündelt, stellen aber zusammengenommen einen Körper dar. Vater und Kinder sind also Personen, die in einer paradoxen Beziehung zueinander stehen. Was wäre nun die denkbar bestmögliche Beziehung zwischen Vater und Sohn?<sup>259</sup>

Burke schreibt zur Funktionalität von Liebe in religiöser Kommunikation: »But insofar as the Trinity is said to be composed of ›persons‹, we must translate our idea of perfect correspondence into correspondingly *personal* terms. And the word for perfect communion between *persons* is ›Love‹.«<sup>260</sup> Das heißt: ›Wahre‹ Liebe muss also vollkommen sein. Da aber ›wahre‹ Vollkommenheit nur in der Ewigkeit existieren kann, ist alle menschliche irdische, also zeitliche Liebe dazu verdammt, ein zeitliches Abbild der ewigen Idee der Liebe zu liefern. Folgerichtig darf ›wahre‹ Liebe nie objektgerichtet sein, sondern muss immer das Großganze fokussieren.

Irdische Politik wird im Prager Frieden damit immer in Hinblick auf das Ewige betrieben. Blickt man auf die Trinität, ist es nicht weiter zu erläutern, dass der Vater seinen Sohn liebt und natürlich immer nur die besten Absichten seiner Leibesfrucht gegenüber hegt. Im gleichen paradoxen Sinne (natürlich nicht in theologischer Hinsicht) kann dies nun auf die tatsächliche Vater-Sohn-Folge der Posterität in der ›Zeit des Prager Friedens‹ übertragen werden. Selbstverständlich ›liebt‹ man die Posterität und natürlich soll die Ordnung, die aus dem Friedensschluss entspringt, durch ein Band der *Liebe* gesichert sein. Eben das wird in einem Rezeß über das kursächsische Kirchengut beteuert:

»Darmit auch nach verflüssung obangezogener fünfzig iahren die libe, wehrte posterität umb solcher so lang und fern hinaus gestillter streittigkeit willen nicht abermahls in unruh und weiterung darüber gerathen, sondern viemehr die Gott wohlgefälloge einigkeit alß ein reicher segen Seiner Göttlichen Allmacht, starke grundveste iedes reichs und bewehrtes band bestendiger libe und gedeilicher wohlfahrt desto mehr erbawet und conservirt werden möge [Hervorh. d. Verf.].«<sup>261</sup>

Dieser Vertragstext zeigt, dass ›wahre‹ Liebe, egal auf welches personelle Verhältnis oder welche Ordnung angewendet, immer auf die Vollkommenheit ausgerichtet sein sollte. So lässt sich interpretieren, dass die Liebe zwischen Körper und Gliedern als

<sup>259</sup> Vgl.: »Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.« Mt 5, 48.

<sup>260</sup> BURKE: *The Rhetoric of Religion*. 1970. S. 30.

<sup>261</sup> 561 F. Rezeß betr. Das kursächsische Kirchengut. ad 1634 November 24. In: BIERTHER (Bearb.): *Der Prager Frieden von 1635*. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1594-1595.

»grundveste iedes reichs« eine *vollkommene Liebe* sein muss, die in der Zeit, also in der irdischen Verwirklichung, die ewige Idee widerspiegelt. Die Vater-Sohn-Beziehung baut somit biblisch begründet auf eine göttlich gewollte Fruchtbarkeit auf, sei es Kaiser, Kurfürst oder ein Adeliger auf noch niedrigerer Stufe oder aber einfach ein Familienvater unabhängig von seinem Stand. Es lässt sich auch sagen, dass es im allgemeinsten und abstraktesten Sinne um den *pater familias* geht, der biblisch legitimiert wird. Der Vater, der regiert, ist deshalb legitim, weil wiederum sein Vater legitim war und das liegt daran, weil die Fruchtbarkeit, die Vater und Sohn verbindet, im göttlichen Willen begründet liegt. So geht es zum Beispiel bei den Sachsen um die »[...] Kfl. Dt. dero löblichsten intention und väterlichen vorsorge [...]«.<sup>262</sup>

Blickt man noch einmal auf die katholische Interpretation des Sieges von Nördlingen als Gottesurteil, wird deutlich, dass natürlich auch Gott selbst als Vater beschrieben wird:

»Uff welchen fall zu dem Allmechtigen Gott zue hoffen stünde, weilen S. vatterliche Allmacht durch die bei Nördlingen verlihene, so ansehnliche victori die sachen an seiten E.Ksl. Mt. und der catholischen chur-, fürsten undt stendt in einen weit bessern standt gesetzt, alß dieselbe die vergangene 3 jahr über gewesen, auch die [...], dem algemeinen catholischenn wesen aber weit nuzlicher und ersprießlicher, auch unß und allen catholischen im gewissen unverlezlich und beider posteritet verantwortlicher sein [Hervorh. d. Verf.] werde.«<sup>263</sup>

Das Argument funktioniert weitergedacht folgendermaßen: Gott als der allmächtige Vater hat gewissermaßen der ›wahren Religion‹ seine Liebe erwiesen, indem er diesen Sieg bei Nördlingen schenkt. Deshalb ist es unbedingt notwendig, diese vollkommene Liebe anzuerkennen, um Verletzungen des Gewissens, also des eigenen Körpers zu verhindern, gerade damit sich diese Verletzung nicht auf die Posterität verpflanzt. Vollkommene Liebe ist aber ein göttliches Zeichen und unterliegt damit ewiger Wahrheit. Man ist der Posterität gegenüber verantwortlich, weil die Posterität selbst im Sinne einer göttlich gewollten Wahrheit steht.

Mit solchen Argumentationen kann die Ewigkeit direkt in die Welt transferiert werden. In einem kaiserlichen Protokoll heißt es:

»Illi post enixam gratiarum actionem pro salutatione regia, welche sie ihrem herrn referiren wollten, der sich gewiß darüber erfrewen wurde, confirmabant amplissimis verbis, daß Ihre Kfl. Dt. nichts mehr wünschten, alß daß das alte vertrauen, dabei beide heußer florirt und gegrünt, wieder zuewege gebracht und auff die posteritet gepflanzt [Hervorh. d. Verf.] werden möchte.«<sup>264</sup>

<sup>262</sup> 182. Gutachten kursächsischer Räte. 1634 Januar 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 398.

<sup>263</sup> 349. Kurmainz und Kurköln an den Kaiser. 1634 Oktober 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 794.

<sup>264</sup> 456. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juni 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1046-1047.

Das Verb ›verpflanzen‹ ist kein Zufall. Es ist eine denkbar logische Möglichkeit im Kontext der Struktur der Lebendigkeit. Wenn etwas mit Fruchtbarkeit zu tun hat, kann man natürlich auch von ›pflanzen‹ etc. reden. Der Vater pflanzt sozusagen das ›Pflanzlein‹ für die Posterität. Es kann also immer nur um das Bekannte im Unbekannten gehen. Der Mainzer und der Kölner Kurfürst schreiben in diesem Sinne:

»Nun thuen wir unß zuvorderist sowohl vor unß alß jeztwohlermelte Ihre L.L.L.L. ganz underthenigst und zum hochsten bedanken, daß E. Ksl. Mt. ihro die widerbringung des nunmehr so lang erwünschten edlen fridens und dannhero dependirende beruhigung des Hl. Röm. Reichs., unsers geliebten vatterlandts Teütscher nation, sogar mit ihrer und ihrer erbkonigreich und landen zimlicher discommoditet und ungelegenheit, ihro mit so vatterlicher Keiserlicher sorgfalt angelegen sein lassen, und sein hingegen unserstheilß in keinen zweifel, E. Ksl. Mt. werden auß demjenigen, waß sowohl bei underschidlichen Ksl. und kfl. Conventibus alß sonsten, bevorab aber zue Regenspurg anno 1630 vorgangen, anderster nicht verspurt haben, alß daß wir und andere gehorsame catholische chur-, fürsten und stendt jederzeit liebers nichts wünschen noch sehen mögen, alß daß der so hoch desiderirte friedenszweck durch vor Gott undt der welt verandtwortliche, reputirliche und bestendige mittel glücklich erreicht werden möchte [Hervorh. d. Verf.].«<sup>265</sup>

Kurköln und Kurmainz unterstreichen hier die ›Vaterrolle‹ des Kaisers. Dadurch entsteht sozialer Druck. Nur wenn der Kaiser sich wie ein ›wahrer‹ Vater verhält, würde auch die »widerbringung des nunmehr so lang erwünschten edlen fridens« gelingen und damit auch die Abwendung des Untergangs. Weitergedacht heißt das aber auch: Nur wenn sich der Kaiser wie ein ›wahrer‹ Vater verhält, kann sich wiederum die Nachkommenschaft ihren künftigen Kindern gegenüber als ›wahre‹ Väter erweisen. Damit sind das Heil selbst und Hoffnung auf ein einstmaliges Ende der beständigen Parusieverzögerung in dem Wort ›Posterität‹ anwesend.

Resümierend lässt sich mit Blick auf die Posterität fragen, ob die vollkommene Liebe, als das denkbar perfekte ›Verbindungsmodul‹ verschiedenster Personen und Ordnungen mit dem Prager Frieden für die Welt erreicht ist. Und weiter: Kann Vollkommenheit überhaupt erreicht werden? In dem kaiserlichen und kursächsischen Hauptvertragsprojekt steht dazu:

»Demnach die Röm. Ksl., auch zu Hungarn und Böheim Kgl. Mt., unser allergnedigster herr [...], auch so viel tausend winselnde, tränende und seufzende christenseelen errettet werden möchten [...], [...] [1] Anfänglich bleibts wegen der mediat stifter, clöster und anderer geistlichen güther und deren sambtlichen zubehörungen, welche der Augspurgischen confeszion-verwandten und protestirenden chur-, fürsten und stände des Heiligen Römischen Reichs vorfahren noch vor dem aufgerichteten Passawischen vertrag oder religionfriden eingezogen und innengehabt, bei dem, das besagte chur-, fürsten und stände und deren posterität derselben halber weder inn- noch ausserhalb rechtens zu erhalten eines beständigen, ewigen fridens biss zu christlicher, freundlicher und endlicher vergleichung der religion, wie dan solches der religionfriedt isponirt, niemahls besprochen noch angefochten werden sollen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>266</sup>

<sup>265</sup> 349. Kurmainz und Kurköln an den Kaiser. 1634 Oktober 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 791.

<sup>266</sup> 505. Kaiserliches bzw. kursächsisches Hauptvertragsprojekt. [1634 Oktober 30 bzw. November 13]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1352.

Selbstverständlich kann Vollkommenheit nie erreicht werden, wie hier die Kaiserlichen und die Sachsen klarmachen. Zwar geht es darum, die Posterität zu schützen, die »endlicher vergleichung« und damit die Erfüllung der eigentlich vollkommenen und ewigen Liebe steht aber immer noch aus. Eine funktionierende Posterität scheint also nur zu funktionieren, wenn sich diese auf ›vollkommene‹ Liebe hin ausrichtet. ›Vollkommene Liebe‹ als Bestandteil der Ewigkeit muss somit in der Zeit durch die Posterität widergespiegelt werden, damit die Parusieverzögerung aufrechterhalten bleibt, um gleichsam an ein Ende geführt zu werden. Als Horizont ist die wahre Liebe für die Posterität in der Zeit nie zu erreichen. Für den Menschen des Prager Friedens steht die ›wahre‹ Liebe immer aus. Diese dramatische Unerreichbarkeit kann aber gebrochen werden, indem man die Ontologie der Posterität durch Wertekommunikation laufen lässt. Der kollektive Wert entscheidet für das Symbolische.

#### 4.2. Der Wert der Posterität

Man stelle sich in einem Gedankenexperiment vor, ein Unterhändler des Prager Friedens sei tatsächlich nur mit Ontologie beschäftigt: Das hieße, er würde nichts anderes versuchen, als die unterstellte ›Wahrheit‹ der ontologischen Ordnung zu verwirklichen.

Der Posterität selbst kann nun auch so etwas wie ›Wahrheit‹ unterstellt werden. Ein zentraler Mechanismus solcher Unterstellungsvorgänge ist die Wertekommunikation. Damit ist Posterität selbst Bestandteil von Wertekommunikation. Die Posterität kann auch ein Wert für eine Konfession sein. Ein emblematisches Beispiel liefert folgender Brief des Kölner Kurfürsten an Maximilian I. von Bayern:

»[...] auch die Kaiserliche selbst plenipotenter [!] begehrt, [...] Anno 1552 ist zwar E. L. andeuten nach zu Passau ein preliminartractat vorgangen, selbiger aber ist nur temporal und biß auf ein universalconcilium oder –vergleich in religionssachen gerichtet gewesen, ohne deme auch die acta mit sich bringen werden, daß damahlen auch chur- und fürsten mit darzuegezogen worden. [...] daß der religionfridt die catholische chur- und fürsten wegen der gegentheilen weltkhündigen contravention nit mehr bindet und alles in den standt, wie vor dem religionfriden gewesen, gestelt. Dahero dan nit unbillich zu zweifeln, ob iezo und bei sogestalten sachen der religionsfrid wider von neuem aufgerichtet und den protestirenden die religionßfreiheit, [...] auf ewig khöne versprochen werden, wie dißfahls ich zu salvierung meines gewissens deß [...] Undt weilen meines dafurhaltens bei diesem religionßwerkh die geistliche chur- und fürsten allein nit, sondern auch alle catolische weltliche stand und heüser wegen der werten posteritet mitinteressiert sein [Hervorh. d. Verf.], wie dan Ewer L. laider erfahren, wie sie und ire landen alß ein weltlicher stand von den gegenthailen tractiert worden, alß wurde mir insonderheit lieb sein,

wann iro gefellig sein wolle, mir dero hochvernünftige gedankhen auf mein iro uberschickhtes guettachten in freündbruederlichen vertrauen etwaß nehender zu eröffnen [Hervorh. d. Verf.].<sup>267</sup>

Was wird hier gesagt? Zunächst wird betont, dass auch der Passauer Religionsfrieden nur ein zeitlicher Frieden gewesen sei, der die Lösung der religiösen Probleme »biß auf ein universalconcilium« verschieben sollte. Die Katholiken binde dieser Frieden nicht mehr, da er von den Unkatholischen gebrochen worden sei. Religionsfreiheit könne nicht auf ewig versprochen werden. Es sei fundamental, das Gewissen zu sichern. Weitergedacht muss also die Gesundheit von Gliedern/Körper aufrechterhalten werden, damit die »werte posteritet« die Leiden der Väter nicht weitertragen muss. Außerdem geht es darum, das »guettachten in freündbruederlichen vertrauen etwaß nehender zu eröffnen«. Hier kann man sich also allem Anschein nach wieder der ›Sippe‹ bedienen. So war der Kurfürst von Köln genau wie der verhasste ›Winterkönig‹ selbst Wittelsbacher. Der Kölner Kurfürst Ferdinand von Bayern kann also – *wenn er es will* – seinen tatsächlichen Bruder Maximilian I. in das »freündbruederlichen vertrauen« nehmen.

Es geht damit vordergründig darum, die Gesundheit in Bezug auf ›Sippe‹ und Posterität zu wahren. Diese ›Wahrung‹ ist aber eine Behauptung, letztlich wird ihr eine ›katholische Wahrheit‹ unterstellt. Das bedeutet, dass die ›wahre Posterität‹ nur eine katholische Posterität sein kann, und dass deshalb das Überwinden der gegenwärtigen Korruption nur im Kontext der katholisch erlebten Parusieverzögerung verstanden werden kann.

Ich hatte bereits in der Einleitung dieser Studie mit Blick auf Augustinus geschrieben, dass die *magna commutatio* jedesmal verspricht, in ein Reich der Freude und der vollkommenen Liebe zu münden, in dem die Ordnung aller Dinge von allen Widersprüchlichkeiten erlöst sein wird. Die Sicherung der Legitimität einer ›wahren‹ Posterität ist also entscheidend für die große Veränderung. Die Legitimierung erfolgt relativ unspektakulär durch eine Wertunterstellung. Man behauptet also schlicht, dass diese Posterität die *gute* und jene die *schlechte* sei. Posterität wird durch konfessionelle Wertekommunikation somit selbst ein kontingenter Wert. Die legitimierende kollektive konfessionelle Dimension, die nun Posterität als Wert setzt, tritt deutlich in folgendem Kölner Votum hervor:

»Kürkölner Votum: Mann befindet nit allein die sachen vonn ser großen importantz undt wichtigkeit, sondern auch also beschaffen, daß die puncta sowoll alß die resolutiones undt daß ganze

<sup>267</sup> 356. Kurköln an Maximilian. 1634 November 27. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 800-801.

werk sehr nachdenklich, dem gemeinen catholischen wesenn hoch praeiuducurlich. Dan sovil den modum procedendi anlangt, so ist diese handlung zwischen Ihrer Ksl. Mt. oder dern wenig subdelegirten undt Chursachsen allein fürgenommen, ohne vorwissen undt bewilligung dern dabei so hoch interessirten getrewen catholischen churfürsten undt stände, dessen man sich umb sovil wengers zu versehen gehabt, dieweiln es Primo der [Ksl] gescwornen capitulation etwas entgegen. Secundo der anno 1619 zue München aufgerichten union zuewider. Tertio, das es gleichwol solche sachen, welche die religion, totam harmoniam und wolfart des ganzen Reichs und aller catholischen chur-, fürsten und stände ehr, reputation, dignitet, landt und leut, auch conscientiam und die verantwortung vor Gott und der posteritet berühren [Hervorh. d. Verf.].<sup>268</sup>

Das »ganze Werk« sei deshalb so wichtig, weil das »gemeine [catholische] wesenn« davon abhängt. Deshalb betreffe es die ganze Religion und das ganze Reich und deren »harmoniam und wolfart«. Paradoxerweise wird betont, dass der Frieden »aller catholischen chur-, fürsten und stände ehr, reputation, dignitet, landt und leut, auch conscientiam und die verantwortung vor Gott und der posteritet berühren.« Die paradoxe Logik darin stellt sich wie folgt dar: Die ganze ›Religion‹, also das, was sich auf das Individuell-Universelle bezieht, ist eigentlich das Katholische, der Frieden bringt somit die ganze ›Religion‹ in Gefahr und somit auch alle katholischen Fürsten und Stände sowie deren Gewissen und Posterität. Das bedeutet allerdings im eigentlichen Sinne, dass nicht *die* Religion an sich, sondern nur die katholische Konfession aus der Perspektive Kurkölns gefährdet ist.

Die ›wahre‹ Posterität kann hier nur die katholische Posterität sein. Es ist aber wichtig, die ›wahre<sup>2</sup>‹ Posterität zu sichern, damit ein göttlich legitimierter Wahrheitsanspruch der Ordnung weiterbesteht. Ich habe die ›wahre<sup>2</sup>‹ Posterität zur Verdeutlichung extra potenziert, weil sie zunächst zwei Wahrheitsansprüche gleichzeitig transportiert: 1. den ganz allgemeinen ontologischen Anspruch, der in der individuell-universellen eschatologischen Dimension kulminiert, 2. die rein kollektive konfessionelle Eschatologie.

Exakt das Gleiche, was ich an Kurköln gezeigt habe, lässt sich auch auf die Sachsen und damit auf die Lutheraner übertragen. In einem Vortrag kursächsischer Gesandter vor hessen-darmstädtischen Räten heißt es:

<sup>268</sup> 348. Kurkölnener Votum. 1634 Oktober 1. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 781. Das Gleiche findet man etwa auch bei Wartenberg: »[...] und aus dem er Kurköln »endliche meinung undt erklerung in puncto pacificationis nochmahln sonderß gern vernohmen, nicht zweifelndt, gleich wie E. Kfl. Dt. bei der posteritet zu unsterblichen ruhm undt lob gereichen wirdt, daß dieselbe in dieser hochwichtigen sach dero gewissen undt die ehr Gotteß allen andern eusserlichen respect vorgetzogen, also auch der Allmechtig, diese E. Kfl. Dt. ausfrechte undt wollmeindende intention mit glücklichem ausschlag zu segnen undt secundieren, nicht underlassen werde. [...] dieseß werk zu erhaltung und vermehrung unserer alleinseligmachenden catholischen religion angelegen sein liessen [Hervorh. d. Verf.].« 415. Wartenberg an Kurköln. 1635 März 9. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 942.



»Ersuchen darauf Ihre Fstl. Gn., [...] sie wolten, sich daraus zu informiren, unbeschwert sein, diese überwichtige, große und hohe sache und was gleichwol wegen der evangelischen und protestirenden stände und anderer hohen interessenten hirbei sorgfeltig zu consideriren, reifflich erwegen und S. Kfl. Dt. ihre hochvernünftigen gedanken, was sie vermeinen, daß hierinnen unverletzten gewissens und ehre zu thun und zu beförderung gemeiner ruhe und wolfart reichen möge, hochvertrawlich eröffnen. Seine Kfl. Dt. seind erböthig, sich inn allem, was nur im gewissen sowol gegen die erbare welt und werthe posteritet [Hervorh. d. Verf.] verantwortlich, also zu bequehmen, daß Ire Fstl. Gn. und menniglich daraus zu erkennen, wie Seine Kfl. Dt. an ihr nach allen billichen dingen den mangel nicht erscheinen laßen.«<sup>269</sup>

Ich spare mir, diesen kursächsischen Vortrag näher zu erläutern. Man muss lediglich das, was ich bereits zu Kurköln geschrieben habe, noch einmal mit der ›lutherischen Brille‹ lesen. Auch hier wird eine individuell-universelle Wahrheitsunterstellung in Bezug auf Posterität durch einen kollektiven Bezug entschieden.

Dass bei all dieser Wertekommunikation natürlich ganz handfeste partikulare Interessen transportiert werden, wird in diesem Brief Wartenbergs an Kurköln deutlich:

»Davon dan E.Kfl. Dt. meineß wenigen ermessenß besorglich ohn schwerem undt ohnverandtwortlichen verweiß der lieben posteritet undt E.Kfl. Dt. ubrigen stifter nicht woll werden abschreiten können. [...], ob dabei daß publicum vornemblich beobachtet, an seinem ort zwar gestellt sein laßen mueß. Eß befinden sich aber E. Kfl. Dt. neben der religion undt gemeiner wollfahrt (welche doch billich daß vornembst zweck undt allen ubrigen considerations vorzuziehen) hierin vor andern auch in particulari interessirt [...] [Hervorh. d. Verf.]«<sup>270</sup>

Hier wird versucht, Besitz mit Verweis auf die Posterität zu sichern. Das bedeutet, dass das partikulare Interesse unbedingt an Wertekommunikation gebunden ist. Bereits im Verhandlungsverlauf zwischen Kaiser und Kursachsen wurde mehr als deutlich, dass das partikulare Interesse über die konfessionelle Wertekommunikation laufen kann. In einem kaiserlichen Protokoll heißt es:

»Soviel dann nun das haubtwerkh und erstlich die privata anlangt, hetten sich Ihr Kfl. Dt. zwar versehen, man würde sich in ansehung ihrer bekhtanten meriten und verbriefften ansechlicher, richtigen schuldforderung zu einem mehreren erboten haben. Wie aber dem allen, theten sie umb gemeiner ruehe und wohlfart willen dergestalt zuruckhen, daß meniglich spüren khönte dz sie das publicum mehr alß das privatum zue herzen nemmen. Anbelangend aber die publica, weren Ihre Kfl. Dt. über alle massen sorgfeltig. Jedoch hetten sie entlich nach vleißigem anruefen Gottes etc. ihre gemüetsmeinung also eröffnet, daß wir, zumahl in betrachtung aller umbstende und so man nach dem exempel der vorfahren eine rechte, ungeferbte liebe zum friden trüge, weiter nichts zu difficultieren. Wabei dan Ihre Kfl. Dt. ihnen insonderheit befohlen, den punct der freistellung der religion im königreich Beheimb und anderen Ihrer Mt. erblanderen sonderlichen und vor allen dingen zue urgieren. Und verhofften, man würde diserseits, waß die antiquitet rüchmlich gethan, reifflich bedenken und, daß khein bewehrter mittel sei, die entzündte gemüeter zue sanieren, beherzigen, auch, daß sonst mehrers ungemach zu besorgen, in obacht nemmen. Waß Ihre Kfl. Dt. in disem paß fürmotiven einwenden lassen, sei unß bekhtant. Hetten daher das gnedigste vertrauen zu unß, wir würden unß dazue willig erkhlern. Welches dan Ihrer Ksl. Mt. und dero gannzem hauße sehr ersprißlich und fürtreglichen sein würde [Hervorh. d. Verf.]«<sup>271</sup>

<sup>269</sup> 240. Vortrag der kursächsischen bei den hessen-darmstädtischen Räten. 1634 Oktober 6. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 540.

<sup>270</sup> 400. Wartenberg an Kurköln. 1635 Februar 16. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 914.

<sup>271</sup> 477. Kaiserliches Protokoll. 1634 August 25 u. 26. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 1142.

Es geht also zunächst um die *publica* und um die *privata*, also um die allgemeinen Dinge und um die partikularen handfesten Interessen und Regelungen. Bei alledem würde man »meniglich spüren [...] dz sie das publicum mehr alß das privatum zue herzen nemmen«. Nach »vleißigem anruefen Gottes etc« kam man zu dem Schluss, dass man im Sinne der Vorfahren eine ungefärbte Liebe zum Frieden trüge. Im Partikularen geht es zum Beispiel um die Frage der freien Religionsausübung in den kaiserlichen Ländern, vor allem im Königreich Böhmen. Wichtig ist nun, wie die Katholiken auf die Anfrage der Lutheraner nach der freien Religionsausübung der lutherischen Konfession in Böhmen reagieren. Die Katholiken entgegen den Lutheranern: »man würde diserseits, waß die antiquitet rüehmlich gethan, reifflich bedenkenh [...] Welches dan Ihrer Ksl. Mt. und dero gannzem hauße sehr ersprießlich und fürtreglichen sein würde.« Das bedeutet, dass die Kaiserlichen gewissermaßen die Kohlen aus dem Feuer holen wollen, indem sie den Sachsen sagen: Schaut, wir legen in unserer Entscheidungsfindung großen Wert darauf, was unsere Vorfahren getan haben und wie sich das alles für unsere Nachwelt auswirken wird.<sup>272</sup> Man beruhigt also den Gegner, indem man darauf verweist, dass man sich ganz im Rahmen der Sippenzeit und der Logik der Posterität bewegt.

Natürlich trägt man in Entscheidungen Verantwortung. Gegenüber wem tragen die Konfliktparteien im Kontext der Wertekommunikation die Verantwortung ihrer Entscheidungen? Auch hierzu steht im Vortrag der kursächsischen Gesandten vor den hessen-darmstädtischen Räten Wichtiges:

»Ersuchen darauf Ihre Fstl. Gn., [...] sie wolten, sich daraus zu informiren, unbeschwert sein, diese überwichtige, große und hohe sache und was gleichwol wegen der evangelischen und protestirenden stände und anderer hohen interessenten hirbei sorgfelig zu consideriren, reifflich erwegen und S. Kfl. Dt. ihre hochvernünftigen gedanken, was sie vermeinen, daß hierinnen unverletzten gewissens und ehre zu thun und zu beförderung gemeiner ruhe und wolfart gereichen möge, hochvertrawlich eröffnen. Seine Kfl. Dt. seind erböthig, sich inn allem, was nur im gewissen sowol gegen die erbare welt und werthe posteritet verantwortlich [Hervorh. d. Verf.], also zu bequehmen, daß Ire Fstl. Gn. und menniglich daraus zu erkennen, wie Seine Kfl. Dt. an ihr nach allen billichen dingen den mangel nicht erscheinen laßen.«<sup>273</sup>

<sup>272</sup> Das Gleiche betonen aber z.B. auch wieder Kurköln: »Derwegen umb soviel weniger zu zweiflen, es werde unser catholischer, Gottseeliger frommer kaiser Ferdninandus secundus seine bißhero geführte löbliche, christliche regirung mit solchem versprechen nit beschmizen noch ein solch exempl den posteris hinderlaßen [Hervorh. d. Verf.], sondern vielmehr vor diem zumuthen ein abschew tragen und darvor sich gleichsamb entsetzen, nach dem exempl kaiser Carlß deß 5., welcher, alß er vermerkt, daß auf dem reichstag zu Ausgspurg [...]« 363. Kölner Considerationes. ad Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 825.

<sup>273</sup> 240. Vortrag der kursächsischen bei den hessen-darmstädtischen Räten. 1634 Oktober 6. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 540.

Die Sachsen listen folgende Referenzen ihrer Verantwortung auf: 1. Die evangelischen und protestierenden Stände. 2. Die ehrbare Welt. 3. Die Posterität. Diese Liste an Verantwortungen können wir mit Kurköln ergänzen: »[...] , damit man sich allerseits vor Gott, in dem gewissen undt bei der posteritet desto mehr gesichert halten möge.«<sup>274</sup> Es kommen also noch das Gewissen und Gott hinzu. Natürlich würden die Sachsen dem nicht widersprechen, auch sie würden sich vor Gott und der Posterität verantworten wollen. Es lässt sich folgende Liste erstellen, in der die Verantwortung-*vor* wie folgt gestaffelt ist:

1. Das Gewissen wird durch die Konfession zum Wert.
2. Die Posterität wird durch die Konfession zum Wert.
3. Die Welt, also die ›Zeit der Menschen‹, verantwortet sich vor Gott, um in Ewigkeit aufgehen zu können.

Diese Liste hat folgende Logik: Weil es um das Individuell-Universelle geht, handelt es sich um eine Gewissensentscheidung. Weil man im Gewissen spürt, ob etwas naturrechtlich korrekt ist, muss man sich nach dem Gewissen entscheiden. Hier ist es aber fundamental, sich nach der *konfessionell richtigen* Gewissensinterpretation zu entscheiden. Das Gewissen wird also durch konfessionelle Kommunikation als Wert behauptet. Weil das Gewissen ein Teil des Körpers ist, muss man aufpassen, dass sich womögliche Verletzungen am Gewissen nicht auf die Körper übertragen, die aus der Fruchtbarkeit des Vaters der Sippe erwachsen. Der Fruchtbarkeit liegt ein grundlegender ontologisch-religiöser Wahrheitsanspruch zugrunde. Auch dieser Anspruch wird nun mit der konfessionell ›richtigen‹ Wahrheitsunterstellung behauptet. Weil das Christentum in letzter Konsequenz eine Weltreligion ist, ist alle Wahrheit vor der Welt, also vor der ›Zeit der Menschen‹, zu verantworten. In letzter Instanz verantwortet sich die Welt aber vor der Ewigkeit und damit vor Gott. Insofern geht es deshalb letztlich um den Weltuntergang. Es geht um den Übergang von Zeit zu Ewigkeit.

Abschließend wird deutlich, dass Wertekommunikation und die damit konfessionell unterstellte Wahrheit der Posterität ein hoch aktiver gestalterischer Akt des Menschen ist. Anvisiert wird eine *offene Zukunft*. Posterität bewegt sich damit zum einen in der Logik, dass man in das kommende Unbekannte Bekanntes hineinpräfiguriert und zum anderen in der Logik, dass dieses künftige Bekannte einem völlig offenen und durch Wertekommunikation gesteuerten Gestaltungsprozess unterliegt.

---

<sup>274</sup> 371. Kurköln an Kurmainz. 1635 Januar 7. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 844.

### 4.3. Das Risiko der Posterität

»Die posterität wird daraus ersehen, wie eifrig man sich der ehre Gottes und erhaltung der reinen Göttlichen evangelischen lehre im löbliche Chursachsichen geheimen rhat angenommen habe.«<sup>275</sup> Hoënegg betont deutlich, dass die im Prager Frieden konkret getroffenen Entscheidungen angesichts der Posterität riskiert werden. Das heißt, dass durch die Entscheidungslogik der Friedensverhandlung die Zukunft der jeweils eigenen Posterität *riskiert* wird.

Die Verhandlung muss irgendwie mit dem Druck umgehen, der von außen an die Friedensverhandlung herangetragen wird. Durch diesen ständigen Druck von außen riskiert die Verhandlung zum Beispiel fehlgeschlagene Planungen, vergebliche Anträge, langdauernde Prüfprozesse und, um mit Luhmann zu sprechen, »[...] vor allem die Risiken der Nichtausnutzung von Chancen.«<sup>276</sup> Dieser Druck von außen wird etwa in diesem Zitat belegt: »Gott werde [nämlich] straffen, da diese herrliche occasion, welche Gott von oben herab aus grosser gnad geschickt, ohnangenommen bleiben sollte [...]«<sup>277</sup> Die Nichtnutzung der Chance – occasion – muss also verhindert werden. Einerseits existiert damit eine verhandlungsinterne Risikoaversion, die sich zur *Gefahr* für all diejenigen wandelt, die sich im Umfeld der Verhandlung befinden.<sup>278</sup> Das heißt, der Druck von außen – übt diesen nun Gott oder die Öffentlichkeit aus – drängt die Verhandlung dazu, *risikoreiche* Entscheidungen zu treffen. Andererseits stellen die getroffenen Entscheidungen aber für diejenigen, die nicht an der Verhandlung beteiligt sind, eine *Gefahr* da, weil sie eben nicht an der Entscheidungsfindung partizipieren und dieser gewissermaßen ausgesetzt sind. Zur *Gefahr* wird die *Risikoaversion* der Friedensverhandlung aber gerade für die Öffentlichkeit, die auch im Außenbereich und jenseits der verhandlungstypischen Grenzen angesiedelt ist. Wenn nun in der Öffentlichkeit über Posterität gesprochen wird, hat die in der Öffentlichkeit wahrgenommene Gefahr natürlich auch Rückwirkungen auf die Bedeutungsfülle des Wortes Posterität *in der Friedensverhandlung* selbst.<sup>279</sup> Eben darum soll es im Folgenden gehen.

<sup>275</sup> 183. Gutachten Hoës. 1634 Januar 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 408.

<sup>276</sup> LUHMANN: Soziologie des Risikos. 2003. S. 210.

<sup>277</sup> 278. Postskriptum Wolffs an Sebottendorf. 1634 November 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 611-612

<sup>278</sup> LUHMANN: Soziologie des Risikos. 2003. S. 211.

<sup>279</sup> Wir können also nicht wie Ralf-Peter Fuchs *Öffentlichkeit* gleich *Posterität* setzen. Man muss vielmehr sagen, dass *in der öffentlichen Meinung über Posterität gesprochen wird*. Damit ist natürlich alles, was im Kontext der *öffentlichen Meinung* besprochen wird, auch in seinem Bedeutungsgehalt,

Weil das Risiko der Verhandlung zur Gefahr für die Posterität wird, versucht man durch die Normierung, die in der Friedensverhandlung vollzogen wird, den kommenden Gefahren zu begegnen. In einer ersten Version des Hauptvertrags wird daher betont, dass »[...] die liebe posteritet umb all solcher so lang und fern hinaus gestilter strittigkeiten willen nicht abermals in unruhe und weiterung gerathe[n] [solle] [...]«. <sup>280</sup> *Unruhe* lässt sich hier getrost als *Gefahr* übersetzen.

Mit Blick in den Zedler konnte man feststellen, dass die Posterität ungefähr zwei Generationen lang andauert. Die Einschätzung Zedlers korreliert mit bekannten sozialgeschichtlichen Erkenntnissen. Für die Dauer einer Generation kann man für das 17. Jahrhundert grob 20-25 Jahre ansetzen. Das heißt, wenn die Posterität die Kinder und Kindeskindern bezeichnet, so wie Zedler es sagt, dann ist die Gesamtdauer der Posterität als c.a. 40-50 Jahre einzuschätzen. <sup>281</sup>

Spannend werden diese Zahlen nun, wenn man betrachtet, wie in der Normierung des Vertrages versucht wird, der Gefahr, die für die Posterität entsteht, im Voraus zu begegnen. Alle die getroffenen Entscheidungen, vor allem bezüglich der Besitzdauer bestimmter Güter, Stifte etc. sind an bestimmte Zeitfenster gebunden. Nach deren ›Ablauf‹ die Posterität neu über das Besitzverhältnis zu verhandeln hat. So existiert in der gleichen Vorversion des Hauptvertrages der Vorschlag, die zeitlichen Regelungen des Vertrages auf 40 Jahre zu begrenzen. Damit die Posterität nach Ablauf der 40 Jahre nicht sofort und unvermittelt in *Gefahr* gerate, solle aber schon in zehn Jahren angefangen werden, über die neuen Besitzverhältnisse zu verhandeln. <sup>282</sup> Die Gefahr für die *Zukunft*, also für die *Posterität*, wird damit deutlich in der Länge der zeitgenössischen Generationenfolge gemessen. Wenn nun nach den ersten 40 Jahren immer noch keine

---

also in seiner Semantik, durch die Logik der öffentlichen Meinung beeinflusst. Fuchs müsste entweder das Gegenteil sagen, nämlich, dass die Posterität die Öffentlichkeit prägt oder wie er sagt, selbst eine Öffentlichkeit sei. Vgl. hier: Teil C, 4.

<sup>280</sup> 561 B. Hauptvertrag. ad 1634 November 24. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1550-1551.

<sup>281</sup> Vgl.: BRAUDEL: Der Alltag. 1985. S. 88-91.

<sup>282</sup> 561 B. Hauptvertrag. ad 1634 November 24. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1550-1551: »[...] so solle noch vor ausgang der bewilligten vierzig-jährigen zeit durch zusammensetzung friedliebender stände von beederlei religionen in gleicher anzahl oder dero hierzu bevollmechtigter rätthe, bottschaften und abgesanten alle eüßerste bemühung, sorg und fleiß dahin angewendet werden, ob die sach angeregter geistlicher güther halber auf ewig verglichen, beigelegt und vertragen werden könnte. [13] Darmit aber dieselbe vergleichung nicht gar zu lang und fast biß auf die letzte zeit gespart werde, so solle sie ufs lengst innerhalb den nechsten zehen jahren von dato vorgenommen und, soviel als mensch- und müglich ist zu ende gebracht werden, jedoch ganz unverkürzt und ungeringert deren über solche zehen jahr an denen bewilligten vierzig jahren alsdann noch restirender zeit. [...] zu mehrer glückseliger und bestendiger beruhigung deß Hl. Röm. Reichs und darmit die vertrawligkeit unter den ständen [...]«.«

Regelung getroffen wurde, so solle noch einmal 40 Jahre abgewartet werden. Im kaiserlichen und kursächsischen Hauptvertragsprojekt heißt es dazu:

»Thäte man sich aber eines gewissen rechtlichen austrags wider alles besser verhoffen nicht vergleichen, so sollen abermahls nach verflüssung der vierzig jahren und was weiter daran erstreckt werden möchte, die Röm. Ksl. Mt., auch die der Augspurgischen confession zugethane und protestirende chur-, fürsten und stände deß Reichs, dero erben und nachkommen wie ingleichen alle diejenigen, welche an ihnen der obberührten erzstifte, stifte und geistlichen gühter halb ansprach führen wollen, widerumb in denen praetensionen, so guht oder schwach dieselbe gewesen, und also allerdings in dem stand sowohl racione jurisdictionis, judicis, judicii et modi procedendi als racione meritorum causae principalis versiren [Hervorh. d. Verf.], darinnen sie sich wie obgehört ultimo Novembris anno 1627 befunden [...]«<sup>283</sup>

Es wird also versucht, im Rahmen der Generationenfolge für die Posterität vorzusorgen, um das Risiko der eigenen Entscheidung für die Posterität erträglicher zu machen. Die im Vertrag vorgesehene Vorsorge korreliert damit in sehr auffälliger Weise mit der sozialgeschichtlichen Einschätzung der Länge einer Generation.

Das heißt aber nicht, dass etwa nach zwei Generationen, also nach Ablauf der Dauer der Posterität, plötzlich die aktiv gestaltbare und damit *offene Zukunft* abbrechen würde. Ganz im Sinne der Länge der Generationenfolge kann nämlich selbstverständlich für jede künftige Posterität in der Posterität versucht werden, die *offene Zukunft* und deren *Eventualitäten* zu gestalten. Das hängt letztlich damit zusammen, dass man die religiöse – also eigentlich konfessionelle Spaltung – dermaleinst überwinden möchte. So heißt es dann am Ende der Friedensverhandlung, dass wenn nach 100 Jahren die Spaltung nicht überwunden worden sei, noch einmal 100 Jahre für den im Vertrag beschlossenen normierten Zustand bewilligt werden sollen. Nach insgesamt 200 Jahren könne man dann also erneut versuchen, über eine endgültige ›ewige‹ Regelung zu entscheiden.<sup>284</sup> In der Normierung durch den Vertrag ist damit eine Risikoaversion spürbar, die Risiko für eine Dauer von ungefähr acht Generationen absorbieren möchte.

Es lässt sich deshalb resümieren, dass man trotz der vermeintlich geringen Tiefe der Zukunft – die Posterität dauert schließlich nur zwei Generationen – erstaunlich lange Zukunftsvorsorgen treffen kann, indem man eine Posterität sozusagen an eine andere fügt. Man kann sich einmal vorstellen, in welcher Situation man sich in 200 Jahren, gerechnet vom Prager Frieden her, befände. Der ›Wiener Kongress‹ hätte vor annähernd 20 Jahren stattgefunden und die Revolutionen von 1848 würden in etwa 12

<sup>283</sup> 505. Kaiserliches bzw. kursächsisches Hauptvertragsprojekt. [1634 Oktober 30 bzw. November 13]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1356-1357.

<sup>284</sup> 474. Kaiserliches Protokoll. [1634] Juli 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1130.

Jahren beginnen. Reinhart Koselleck schreibt, dass die blutigen Kriege wie der Dreißigjährige Krieg dazu führten, dass der Glaube an das Jüngste Gericht verblasste und er fügt an: »[...] wenigstens nicht in dem handfesten Sinne, wie es früher erwartet wurde.«<sup>285</sup> Damit möchte er begründen, wie langsam aber sicher ein völlig neues Zukunftskonzept entstand. Ich bezweifle aber, dass wir als Historiker jemals ›messen‹ können, in welcher Art und Weise der Jüngste Tag überhaupt in einem ›handfesten Sinne‹ erwartet wurde.<sup>286</sup> Das Attribut ›handfest‹ bleibt in diesem Falle völlig inhaltsleer. Das Christentum ist schließlich per se eine eschatologische Religion und der Jüngste Tag deshalb für jeden gläubigen Christen etwas tatsächlich ›Handfestes‹. Ohne den Glauben an den Jüngsten Tag kann es kein Christentum geben. Der Christ lebt in der Endzeit. Es kann somit kein eindeutiges Weltende geben, weil die ›Welt‹ immer ein unerreichbarer Horizont ist, und zwar ein systemspezifischer Horizont. Jedes System generiert sein eigenes Weltende.

Auch in den vorangehenden Kapiteln zur Risikokommunikation wurde deutlich, dass die Schriftlichkeit eine zentrale Rolle für die Risikoverteilung spielt. Wenn eine Verhandlung abgeschlossen ist, hinterlässt sie natürlich ein Archiv. Das heißt, man kann nicht nur in der laufenden Verhandlung auf Dokumente zurückgreifen, die in der aktuellen Verhandlung entstanden sind, sondern man kann über Schriftlichkeit die Verhandlung in einen verhandlungsgeschichtlichen Kontext einordnen. Nur über Archive sieht man nämlich, dass sich die Vorfahren um die eigene Gegenwart verdient gemacht und Ehre angehäuft haben. Eben das bezeugen kursächsische Räte:

»Alle vernünftigen und weltweise, erfahrene leüth thun in dergleichen fällen solches ebenermaßen gut, heilsamb und nothwendig erachten. Es ist an ihm selbst mehr nicht denn billich, auch iederzeit in weit geringeren dingen, wie solches E. Kfl. Dt. archiven mit mehrerem bezeugen, also herkommen. Churfürst Moriz zu Sachsen [...] hat stracks nach dem 2. Augsut [!] anno 1552 beschlossenen Passawischen vertrage den 24. Eiusdem iztberührten jahres alhier zu Dreßden einen landtag gehalten und dero getreuen landtständen, was alda vorgangen, berichten und furtragen laßen. Zudem bringt solches das gnedigste versprechen, welches E. Kfl. Dt. nach dem exempel der höchstgeehrten vorfahren ihrer getreuen landschaft gethan [Hervorh. d. Verf.], außdrücklich mit sich und können getrewe rätthe und diener ein anders auch nicht rathen.«<sup>287</sup>

Daran sieht man, dass Geschichte, wenn sie auch noch durch Schriftlichkeit überliefert ist, als ›Faktenmaschine‹ fungiert. Für die Sachsen ist es nämlich tatsächlich ein ›Fakt‹,

<sup>285</sup> KOSELLECK: *Vergangene Zukunft*. 82013. S. 24.

<sup>286</sup> So kann ein vermeintlich ›handfester‹ Hinweis auf das baldige Einbrechen des Jüngsten Tages auch nur geschickte Propaganda und Rhetorik sein. Deshalb habe ich vorgeschlagen, das Partikulare (wie die praktischen Interessen der Akteure) und den gleichzeitig bestehenden religiösen universellen Anspruch nach der Erfüllung des Sinns des Großenganzes nicht gegeneinander auszuspielen, sondern als ein sich gegenseitig konstituierendes Paradoxon zu lesen.

<sup>287</sup> 277. Kursächsische Räte an Kursachsen. 1634 November 27. In: BIERTHER (Bearb.): *Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen)*. 1997. S. 610-611.

dass ihre Vorfahren – allen voran Moritz von Sachsen – sich nicht nur um die sächsische, sondern vor allem um die Sache der ›wahren‹ Religion verdient gemacht haben. Hier muss man aber beachten, dass die Vergangenheit genauso wie die Zukunft für die jeweilige Gegenwart grundsätzlich eine Inaktualität darstellt. Deshalb sind Vergangenheit und Zukunft für die Gegenwart grundsätzlich kontingent. Die Schlussfolgerung muss sein, dass geschichtliche ›Fakten‹, vermittelt durch Schriftlichkeit, niemals per se Kausalitäten sein können. Es gibt gewissermaßen keine kausale Verbindung zwischen der Ehre Moritz von Sachsens und der Ehre der sächsischen Untertanen zur Zeit des Prager Friedens und der Ehre der nachfolgenden sächsischen Generationen. Die Kausalitätsunterstellung kommt schlicht dadurch zustande, indem der sächsische Kurfürst des Prager Friedens seiner eigenen ›Sippenzeit‹ Kausalität *unterstellt* und die Sippe durch eine ontologische Wahrheit gebündelt wird.

Schon in Bezug auf das ›Gewissen‹ sah man, dass Risiko in der Verhandlung beständig zwischen den einzelnen Mitgliedern verteilt wird. Diese bewegliche und dynamische Risikoverteilung gilt auch für den Kontext ›Sippenzeit‹. Das zeigt sich in einem kursächsischen Brief an seine eigenen Gesandten:

»Nun hat es bei uns ganz keinen zweiffel, daß euch zu den erregten difficulteten bei gedachter unserer instruction, vollmacht und erfolgten schreibens durch die Keiserlichen gesandte anlaß gegeben. Seind sonst der gedanke, euch gnugsamb wissend sein werde, daß bei uns und unsern in Gott ruhenden hochgeehrtesten vorfahren christmildester gedechtnuß, den gesandten illimitirte vollmachten zu ertheilen, nit hergebracht. Versehen uns auch gnedigst, ir werdet mit unserer bißhero geführten friedliebenden, gerechten intention, daß alle bemühung nicht zu einen unbeständigen, sondern recht beständigen, allgemeinen frieden anzuwenden und hierinnen überall nichts zu verseümen, der event aber dem ewigen, Allmächtigen Gott in gutem, christlichen vertrauen heimzustellen, unterthenigst einigk sein. Achten es auch dafür, daß euch ohne fernere unterrichtung euren uns bekandten guten qualiteten nach, was der ehre Gottes, churfürstlichen nahmen, religion- und prophanfrieden zu nahe treten möchte, gnugsam bekandt sein. Aber wie dem, weil wir wol sehen, do mann sich hierinnen nicht bequemet, was uff solchem fall daruas vor schändliche inconvenientien und grosse unheil entstehen dörfte, so thuen wir euch eine andere plenipotenz, der Keiserlichen überall gleich, hiermit gnedigst zusenden [Hervorh. d. Verf.].«<sup>288</sup>

Hier geht es um das Problem, dass die für die kursächsischen Gesandten ausgestellten Vollmachten allem Anschein nach nicht die gleiche Fülle an Entscheidungskompetenzen beinhalten wie die der kaiserlichen Gesandten. Die sächsischen Gesandten fordern deshalb eine gleichwertige »plenipotenz« ein und tun dies mit explizitem Verweis auf die ruhmvollen und ehrenwerten sächsischen Vorfahren.<sup>289</sup> Aus der Schriftlichkeit der

<sup>288</sup> 316. Kursachsen an seine Gesandten. 1635 Mai 15. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 716.

<sup>289</sup> Vgl. auch: »Electoraes per dominum a Miltiz: Erinnere sich guetermassen, waß gestrigen tags wegen Laußniz fürgelauffen. Bitten nochmalß umb die conditiones in schriften zue ihrer relation, so



Verhandlung heraus entsteht mit dem Problem rund um ›Plenipotenzen‹ so etwas wie eine selbstproduzierte ›Langsamkeit‹. Schließlich muss man, wie man nun schon oft sah, für verschiedenste Verhandlungspunkte immer wieder die jeweiligen Fürsten benachrichtigen, um neue Instruktionen und Ratschläge zu erhalten, damit man überhaupt erst eine Entscheidung fällen kann. Eine »plenipotenz« allein reicht also nie aus. Diese ›Langsamkeit‹ korreliert mit einer selbstproduzierten *Zeitknappheit*, die eine *Beschleunigung* zur Folge hat. Das heißt: Dadurch, dass der offizielle ›Dienstweg‹ zu schwerfällig ist, geraten nicht nur die Unterhändler unter enormen Zeitdruck, sondern auch die Umwelt trägt ihren Anteil zur Steigerung von Zeitdruck bei, denn sie möchte möglichst bald effektive Ergebnisse der Verhandlung sehen.<sup>290</sup> So heißt es etwa in einem Brief: »Und ist die zeit zu kurtz, schrifdtlich zu referiren; würd, gelibts Gott, mündlich beschehen, morgen oder ubermorgen. Jetz ist man occupirt inrectificierung der Abschied und in dem anfang in publicis.«<sup>291</sup>

Natürlich besteht eine Friedensverhandlung aus einer großen Anzahl an einzelnen *mündlichen Verhandlungsrunden*. Diese mündlichen Verhandlungsrunden können die ›Langsamkeit‹ der Schriftlichkeit sozusagen überbrücken. In den *mündlichen Verhandlungsrunden* sind der Zeitdruck und die damit erlebte Beschleunigung besonders groß. Das heißt, hier *muss der ewige Frieden gewollt werden*. Im selben Brief steht deshalb: »Hab daß ubrige, weil weder tag noch nacht ruh ist, biß noch zu nicht fertigen können. [...] dan wir geben ohngern nach, daß die Kaiserlich herrn commissarii auß unß warten. Seind nunmehr so fern und tief im werk, daß wir ohngern einige stund feiern wollten.«<sup>292</sup> Es wird deutlich, dass diese *mündlichen Verhandlungsrunden* nicht das alleinige ›Kommunikationsnetz‹ der Friedensverhandlung darstellen. Man fordert nämlich gleichzeitig: »An scribenten mangelts unß. Der herr vatter helfe ohnbeschwert befördern, daß auf einen tag zween oder drei nich ein par fertige, vertraute scribenten

---

ihnen verwilligt und geben worden. Restriction auf Altenburg: Würde betrübte gedanken verursachen, wand dz Weimarische hauß solt außgeschlossen werden. Sie hetten auch gesteren der kfl. Töchter gedacht, daß in decectum filiorum electoris auf dieselben dz lechen zum ersten fallen möchte und erst in defectum filiarum et ipsarum posterorum auf Altenburg, quia elector potius liberis suis quam agnatis in hoc casi prospecturus esset. [...] Repetieren aber nachmalß, daß die Laußnitz nicht genug were zue ihrer Kfl. Dt. privatcontentierung [Hervorh. d. Verf.].« 474. Kaiserliches Protokoll. [1634] Juli 29. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1126.

<sup>290</sup> LUHMANN: Legitimation durch Verfahren. <sup>2</sup>1989. S. 70.

<sup>291</sup> 248. Wolff an Tüntzel. 1634 Oktober 15. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 552.

<sup>292</sup> 248. Wolff an Tüntzel. 1634 Oktober 15. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 552.

herüberkommen mögen.«<sup>293</sup> Das bedeutet schlichtweg, dass man mehr Schreiber braucht, die der Verhandlung die sie legitimierende notwendige Schriftlichkeit geben. Deshalb sagt Luhmann auch: »Der wahrhaft Entscheidende, das »Kommunikationsnetz«, kann nicht zur mündlichen Verhandlung erscheinen.«<sup>294</sup>

Was bedeuten diese Ausführungen zur Beschleunigung nun für die Posterität und das Riskieren der Posterität in der Friedensverhandlung?

Es bedeutet, dass die Verantwortung des Risikos der Posterität nicht bei dem einzelnen Unterhändler XY liegen kann. Die Verhandlung an sich riskiert die Entscheidung über die verschiedenen Posteritäten. Ferner lässt sich sagen, dass es funktional wichtig zu sein scheint, dass man seinen Vorfahren an Glückseligkeit zumindest gleichkommt, wenn man sie schon nicht überbieten kann, eben damit die Posterität davon auch weiterhin profitiert. Dass Glückseligkeit mit Eschatologie zu tun hat, ist nicht weiter erklärungsbedürftig. Das alles liegt aber in der Verhandlung auf Messers Schneide und ist höchst riskant. Und dies ist darauf zurückzuführen, dass die Fürsten »[...] bei ihrer ganzen hochlöblichten posterität nicht für einen vermehrer oder erhalter, sondern gar für einen minderer ihres hohen ertzhauses geachtet werden möchten [...]«.«<sup>295</sup> Dieser Vorgang aber wird in der Verhandlung riskiert und damit in den Horizont einer offenen Zukunft gestellt.

#### 4.4. Die öffentliche Wahrheit der Posterität

Luhmann sagt, wenn von Konflikten berichtet werde, entstehe eine selbstproduzierte Unsicherheit.<sup>296</sup> Ich habe herausgestellt, dass die Posterität das zeitgenössische Wort ist, um die Nachwelt als Zukunft zu kennzeichnen. Mit welcher Bedeutungsfülle wird Posterität nun zusätzlich aufgeladen, wenn sie auf die kommunikative Logik der Öffentlichkeit stößt?

In den Anspielungen auf Zukunft wird in der Öffentlichkeit rund um den Prager Frieden allgemein Wert darauf gelegt, zu betonen, dass sich der Konflikt eben nicht für die Posterität fortsetzen solle. So heißt es in einem Pamphlet, dass die Posterität den sächsischen Kurfürsten verfluche, wenn er nicht »guten« Frieden machen würde.<sup>297</sup>

<sup>293</sup> Ebd., S. 552.

<sup>294</sup> LUHMANN: Legitimation durch Verfahren. <sup>2</sup>1989. S. 212. Vgl. dort auch Anm. 17.

<sup>295</sup> 320. Die hessen-darmstädtischen Gesandten an Kursachsen, Projekt. 1635 Mai 19. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 724-725.

<sup>296</sup> LUHMANN: Die Realität der Massenmedien. <sup>2</sup>1996. S. 59.

<sup>297</sup> SIEGFRIED, CHRISTOPH: Danckbarkeit Des Churfürsten zu Sachsen gegen Schweden Darinnen Vier Fragen erledigt werden. s.l. 1637. S. [11].

Weil diese Warnung nun öffentlich publiziert wird, trägt sie auch den Anspruch der endemischen Wahrheit der Öffentlichkeit in sich. Hingegen kann aber auch die öffentliche Verteidigung des Prager Friedens behaupten, dass der Friedensschluss ehrenvoll für die Posterität sei und auch dies scheint ›wahr‹ zu sein, schlicht, weil es eine Äußerung im Kontext der Öffentlichkeit ist. Dass Gegenteiliges im Kontext der Öffentlichkeit gleichzeitig jeweils für sich Wahrheit beansprucht, ist also kein Widerspruch. Eben das zeigt sich auch in einem anonymen Pamphlet, das es sich wiederum zur Aufgabe gemacht hat, den Prager Frieden zu verteidigen:

»[...] womit aber weder die an jetzo lebende Religionsverwandte genugsamb versichert noch auch der werthen posteritet, auff welche / so wol deß Nachrumb als der Vorsoge halben / nach dem Exempel der löblichen Vorfahren / in allen publicis actionibus, cum primis animæ salutem [Hervorh. d. Verf.] concernentibus, mitzusehen / gedienet oder geholffen were.«<sup>298</sup>

Die Posterität gilt es genauso zu behandeln, wie die Vorfahren ihre Posterität behandelt haben. Die Posterität der Vorfahren sind natürlich nun die Protagonisten des Prager Friedens. Dieser Verweis hat den Zweck anzumahnen, dass es in allen »publicis actionibus« eigentlich auch immer um die Gesundheit der Seele gehe. Miguel de Unamuno sagt, dass das generelle Ziel des christlichen Lebens sei, die eigene individuelle Seele zu gestalten, weil sich das Christentum im Individuum begründe. Die Seele ist in diesem Verständnis also ein individuelles Werk.<sup>299</sup> Blickt man in den Prager Frieden, sieht man, dass sich die Seele durch die Öffentlichkeit vor der Posterität verantworten muss. Die ›Seelsorge‹ wird in der Öffentlichkeit gleichsam eingefordert. Diese Forderung produziert einen ungeheuren Druck, da die Öffentlichkeit immer eine endemische Wahrheit mitliefert.

Anlässlich des Leipziger Konvents wird eine Predigt von Hoënegg publiziert. Der Leipziger Konvent der evangelischen Stände findet schon 1631, initiiert durch Sachsen, statt und hat den Zweck zu ergründen, wie ein allgemeiner Frieden geschlossen werden könnte. Der Prediger schreibt: »Von Gebalitem und Amaletitem halten etliche

<sup>298</sup> ANONYMUS: Vindiciæ Pacificationis Pragensis oder Rettung deß zwischen der Röm. Kayserl. Myst. Und Churf. Durchl. Zu Sachsen zu Praag in Böhmen den 20/30. May. 1635 auffgerichteten Friedens. s.l. 1635. S. 4.

<sup>299</sup> »La resurrección de la carne, la esperanza judaica, farisaica, psíquica – casi carnal – entró en conflicto con la inmortalidad del alma, la esperanza helénica, platónica, pneumática o espiritual. Y ésta es la tragedia, la agonía de San Pablo. Y la del cristianismo. Porque la resurrección de la carne es algo fisiológico, algo completamente individual. Un solitario, un monje, un ermitaño puede resucitar carnalmente y vivir, si eso es vivir, sólo con Dios.« UNAMUNO: La agonía der cristianismo. 1986. S. 40.

/ daß sie auch auß den Lenden Esau entsprossen seyn.«<sup>300</sup> Esau wird von seinem jüngeren Zwillingsbruder Jakob um das ›wahre‹ Erstgeborenenrecht betrogen. Jakob täuscht seinen blinden Vater Isaak, sodass er über den vermeintlichen Esau den Segen ausspricht. Wichtig für den Kontext des Prager Friedens ist, dass sich Esau und Jakob, nach 1. Gen 33, schließlich wieder *versöhnen*. Man könnte auch sagen, dass der gespaltene Körper der Familie wieder zu einem Großenganzen zusammenfindet. In dem biblischen Bezug Hoëneggs wird also betont, dass die gegenwärtige wahre Familie gespalten sei und auf ihre *Wiedervereinigung* warten würde. Wenn man auf die Wiedervereinigung wartet und dies im Kontext der Öffentlichkeit veröffentlicht, heißt das, dass eine selbstproduzierte Unsicherheit entsteht. Man hofft öffentlich, weil man unsicher ist, dass die Wiedervereinigung gelingt, gleichzeitig produziert aber diese öffentliche Hoffnung erst die Unsicherheit. Diese Unsicherheit wird auch in einem anonymen, neutral gehaltenen Pamphlet über den Prager Frieden deutlich:

»So finden sich doch viel trewhertzige Patrioten / welche [...] alles privat Nutzen / allermeist Gottes Ehre / und das lieben Vaterlandes Conservation ihnen angelegen seyn lassen / und den güldenen Mittelsteig / juxta illud – – – medio titissimus ibis, treffen / und darvor halten / daß alles / was unverletzt Gottes Ehre / und agutem Gewissens geschehen könne / lieber einzugehen / als es vollends gar auff die Extrema zu stellen / und gegen Gott / und die werthe Posterität unerträgliche Verantwortung uff sich zu laden [Hervorh. d. Verf.]. In Betrachtung / qvod pax etiam iniqua justo bello præferenda sit.«<sup>301</sup>

Es wird zum Ausdruck gebracht, dass man nicht alles auf einmal entscheiden könne. Die Wiedervereinigung ist deshalb ein unerreichbarer Horizont. Man plant die Gegenwart, die unsicher ist, in Bezug auf diesen Horizont. Bei endgültig geglückter Wiedervereinigung würde der Jüngste Tag warten. Adaptiert lässt sich mit Miguel de Unamuno sagen, dass auch die Öffentlichkeit die Sorge für das individuelle Seelenheil transportiert.<sup>302</sup> Eben das wird deutlich, wenn von einem weiteren anonymen Autor

<sup>300</sup> MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Der dery und achtzigste Psalm Bey dem von Churfürstlicher Durchleutigkeit zu Sachsen etc. etc. außgeschriebenen Convent, der Evangelischen und protestirenden Churfürsten und Stände In der Kirchen zu S. Thomas, in Leipzig, Den 10. Februarii, Anno 1631. Bey hochansehlicher, und Volkreicher Versammlung erkläret, [...]. Leipzig. 1631. S. 14.

<sup>301</sup> ANONYMUS: Gegründete ablehnung, Etlicher wider den Pragischen Frieden-Schluß movirter dubiorum Worbey zugleich befindlich, was in wärender Traction, bey einem vnd andern Punct, auff beyden Seiten angeführet, so wol bey Schliessung in Consideration gehalten worden. s.l. 1636. S. 27.

<sup>302</sup> »En cuanto pasó la angustia del próximo fin del mundo y vieron aquellos primitivos oyentes de Jesús, los que la recibieron con palmas al entrar en Jerusalén, que no llegaba ya el reino de Dios a la tierra de los muertos y de los vivos, de los fieles y de los infieles – »venga a nos el tu reino!« – previó cada uno su propio individual fin del mundo, el fin de su mundo, del mundo que era él, pues en sí lo llevaba; previó su muerte carnal y su cristianismo, su religión; so pena de parecer tuvo que hacerse una religión individual, una *religio quae non religat*, una paradoja. Porque los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad [Hervorh. d. Verf.].« UNAMUNO: La agonía del cristianismo. 1986. S. 39-40.

geschrieben wird, dass dem Namen einer Person auch nach dem Tod eine »ewigwehrende macul« angehängt werden könne.

»Wie kann nu ein Mensch ubler bey sich selbstn und den Seinigen handeln / als wann er seine Sachen der gestalt anstellet / das er weiß / Er sey seines Lebens / do man ihn ergreiffe / verlüftig / seinen Namen werde nach dem Tode eine ewigwehrende macul angehängt [Hervorh. D. Verf.] / die Seineigen aller Güter / Ehren und wülden benommen / Ein solcher Mensch möchte wünschen / daß er nie gebohren were.«<sup>303</sup>

Das bedeutet, dass man sich Sorgen um die Seele machen muss, und zwar gerade im Kontext der Öffentlichkeit. Denn es kann öffentlich gesagt werden, dass dem Namen etwas Unehrenvolles anhänge, selbst dann noch, wenn der gemeinte Namensträger tot sei. Deshalb sagt Miuel de Unamuno schließlich auch, dass ein »wahrer« Christ alles mit dem individuellen Interesse der ewigen Errettung abgleichen muss.<sup>304</sup>

In der Öffentlichkeit wird auch auf die Struktur der Lebendigkeit zurückgegriffen. So heißt es in einer anonymen Schrift: »[...] beständiger Leibesgesundheit und all anderer stets wehrender Churf. Prosperite getrewlich / und dero mich zu Churf. Gnaden unterthänig befehlend.«<sup>305</sup> Es geht um die Gesundheit der Nachwelt. Es zeigte sich schon, dass die »Sippenzeit« selber mit der Differenz Körper/Glieder beschrieben werden kann und dass dadurch der so beschriebenen »Sippenzeit« eine universelle und symbolische Wahrheit unterstellt werden kann. Steht es schlecht um die Gesundheit eines Körpers, kann dies natürlich so weit gehen, dass sich der Körper in einem Toteskampf befindet. Weil man weiß, was den Körper gesund hält, weiß man auch, was der Posterität guttun wird. In diesem Sinne wird auch das Reich im Kontext der Öffentlichkeit in der Logik der Struktur der Lebendigkeit beschrieben. Das Vater-land liegt im Sterben. Das bedeutet, dass auch alle dem Vater zugehörigen Glieder davon betroffen sind. Der Vater symbolisiert das Großganze, dessen Ordnung eigentlich durch Liebe zusammengehalten werden sollte. So heißt es: »[...] die Liebe des in

<sup>303</sup> ANONYMUS: Des Allerduchleuchtigsten Ferdinandi des Andern, Römisch. Keys. Majestet [et]c. Des zwischen Ihrer Churf. Durchlauchtigkeit zu Sachsen, [et]c. getroffenen Friedens Bewegliche Motiv vnd Allgemeine Nutzbarkeiten Wie solche auß Keyserl. Befehl an eine hohe Person abgeschickt. s.l. 1635. S. 22.

<sup>304</sup> »[...] para un verdadero cristiano – si es que un verdadero cristiano es posible en la vida civil – toda question política o lo que sea, debe concebirse, tratarse y resolverse en su relación con el interés individual de la salvación eterna, de la eternidad. ¿Y si perece la patria de un cristiano no es de este mundo. Un Cristiano debe sacrificar a la patria a la verdad.« UNAMUNO: La agonía del cristianismo. 1986. S. 24. Unamuno sagt hier also, dass das »wahre« Vaterland eines Christen nicht von dieser Welt sei, der Christ müsse das Vaterland der Wahrheit opfern. Aus den Augen eines Gläubigen kann dies Sinn machen, wir sehen aber in den Quellen, dass sich gerade die Wahrheit immer einen Praxis- oder Nützlichkeitsbezug wählt, der fest im Diesseits, in partikularen Einheiten wie z.B. dem Reich verankert ist.

<sup>305</sup> ANONYMUS: Abdruck deren zwischen der Königl. May. und Cron Schweden Rath ReichsCantzlern gevollmächtigten Legaten in Teutschland [...]. s.l. 1635. S. [12].

agone winzlenden Vaterlandes / welches auch den Erbaren Heyden bey solchen convulsionen sehr tief zu herzen gegangen [...].«<sup>306</sup> In der Öffentlichkeit warnt man also vor dem Zerfall des Körpers und fordert damit implizit den Blick auf das Großganze ein.

Abschließend lässt sich sagen, dass Posterität als die zeitgenössische Beschreibung für ›Nachwelt‹ durch die endemische Wahrheit der Öffentlichkeit gestaltbar gemacht wird. In der ›Wahrheit‹ der Öffentlichkeit bündeln sich nämlich alle unterschiedlichen individuellen Wahrheiten, was zur Folge hat, dass alle Äußerungen der Öffentlichkeit, seien sie auch noch so gegensätzlich, ›wahr‹ sind. So ist nämlich der Prager Frieden in Hinblick auf die eine Posterität höchst ruhmvoll, während eine andere Perspektive den Friedensschluss gleichsam als Quelle allen kommenden Übels verteufelt. Weil jede Meinung im Kontext der Öffentlichkeit kontingent ist, ist gerade die von der Öffentlichkeit behauptete endemische Wahrheit selbst höchst kontingent. In der Öffentlichkeit geht es deshalb um ein aktives und kreatives Gestalten von Zeit.

## 5. Untergang

Bei dem Untergangsdiskurs handelt es sich um eine Identitätsarbeit mit Schwerpunkt auf dem fremdreferentiellen Funktionsaspekt des religiösherrschaftspraktischen Systems. Zugespitzt gesagt: Wird keine Gerechtigkeit hergestellt, droht Untergang. Aber nicht der Untergang an sich ist das ›Problem‹, sondern die Unkalkulierbarkeit seines Eintretens. Die Sorge vor dem Untergang ist die Sorge vor einem grundsätzlichen uneinsichtigen Übergang eines Zustandes in den nächsten. Da es in der platonisch-christlichen Tradition immer um den Wechsel von Zeit zu Ewigkeit geht, ist die Sorge vor dem Untergang potentiell religiös eingefärbt und das ganz unabhängig von dem Objekt – d. h. dem Reich, der Religion, Konfession, der individuelle Mensch etc. –, das vom Untergang betroffen ist.

Vor nicht allzu langer Zeit begriff man Geschichte noch als eine Entwicklung zwischen zwei Punkten. Norbert Elias' ›Über den Prozeß der Zivilisation‹ beschreibt in diesem Sinne die Entwicklung vom ›Nichtzivilisierten‹ hin zum ›Zivilisierten‹. Für

---

<sup>306</sup> Ebd., S. [31].

Oswald Spengler ist die Entwicklung durch einen beständigen Untergang gekennzeichnet. Für ihn ist der Untergang des Abendlandes ein örtlich und zeitlich beschränktes Phänomen, ebenso wie der Untergang der Antike. Spengler versucht sozusagen den Niedergang großer Epochen zu begreifen.<sup>307</sup>

Die Annahme einer gegenwärtigen Korruption von Gliedern und Körper (von dem Großenganzen und seinen Teilen) ist Programm. Die Diagnose, dass die Gegenwart grundlegend korrumpiert sei, ist grundlegend für jegliche Form von Eschatologik. Die Sorge vor dem Untergang ist damit die Sorge vor einer tiefgreifenden und grundsätzlichen Veränderung altbekannter ontologischer Muster, deren Rückführung in einen harmonischen und perfekten Zustand den Übergang in die Ewigkeit verspricht.

Auch hier stehen die sich automatisch aufdrängende Fragen Pate: Wie kann man planen, kalkulieren usw., wenn man ständig mit dem Untergang rechnen muss? Wie wird das eigentlich unwandelbare Ontologische in Kontingenzen, also in alternative Möglichkeiten, verwandelt?

### 5.1. Die Ontologie des Untergangs

Erasmus' Polemik über die ›lächerliche Kinderfabel‹ vom Bauch und den übrigen Gliedern des menschlichen Körpers, die den Untergang des Römischen Reichs erklären sollte, scheint im Prager Frieden niemanden zu interessieren. Die Torheit würde verblüfft die Hände über den Kopf zusammenschlagen, wenn sie sehen würde, dass der ›lächerlichen Kinderfabel‹ in den Diskursen ein zentraler Platz eingeräumt wird.<sup>308</sup> Die Struktur der Lebendigkeit, die Erasmus verspottet, versucht das ›Sein‹ zu fassen. Im Prager Frieden geht es wortwörtlich um das ›esse‹ des Reichs. In diesem Sinne schreibt der Mainzer Kurfürst an den Kurfürsten von Köln: »[...] , wie sowohl die religion alß auch dz Reich in seinem esse und die Römische cron bei der Teütschen nation erhalten werde, [...]«<sup>309</sup> Scheinbar handelt es sich um eine mehrfache ontologische Wahrheit. So könnte man sagen, dass es um das ›esse‹ der Religion *und* des

<sup>307</sup> SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. <sup>17</sup>2006. S. 4.

<sup>308</sup> Vgl. etwa: »[...] , dan Ihrer Ksl. Mt. und dem Hl. Reich mit verdorbenen stätten nichts, sondern mit corporibus, welche man vor fernerem undergang consevire, gedient sei.« 314. Die hessen-darmstädtischen Gesandten an Kursachsen. 1635 Mai 11 u. 12. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 712.

<sup>309</sup> 375. Kurmainz an Kurköln. 1635 Januar 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 850.

Reichs gehe. Außerdem solle erreicht werden, dass die römische Krone bei der »Teütischen nation« bleibt. Warum können so unterschiedliche Dinge wie Religion, Reich und »Nation« in einem Atemzug genannt werden?

Der Grund hierfür könnte sein, dass eine »Seins-Analogie« zwischen den drei Instanzen vorliegt. Das Reich und die »Nation« tragen nämlich, streng genommen genauso wie die Religion nur zu *einer* ontologischen Wahrheit bei. Wenn man alles vom echten menschlichen Körper bis hin zum Reich, der Religion und der »Nation« nach dem Muster das Großganze/Teile – was schließlich das Grundmuster von »esse« ist – beschreiben kann, kann es zunächst nur eine vermeintliche objektive Wahrheit geben. Ich hatte schon mit Augustinus erläutert, dass es bei dem christlichen Glauben an den Weltuntergang um den prinzipiellen Wechsel von Zeit zu Ewigkeit geht. Der augustini-sche Untergang findet *noch* in den Grenzen des christlichen Weltbildes statt. Im strengen christlichen Sinne kann Untergang nur den Wechsel des Zustandes Zeit zum Zustand Ewigkeit beschreiben. Wie ist das in Hinblick auf die Quellen des Prager Friedens zu verstehen?

Rein theoretisch könnte es auch um die Angst davor gehen, dass sich mit dem Untergang alles im »Nichts« auflösen würde. Ganz in diesem Sinne wird im Zedler versucht, den »Untergang einfacher Dinge« durch die Differenz Glieder/Körper zu erklären. Der Artikel könnte ohne Umschweife auch »Der Untergang einfacher Körper« heißen, weil er sich auf die Ordnung jedweder Körper bezieht. Der Artikel erläutert, was es bedeutet, wenn Glieder und Körper in Disharmonie geraten. Ist eine solche Disharmonie oder Unordnung aber alleine schon eine »Nichtung«? Im Zedler heißt es, das Wesen aller Dinge sei unveränderbar. »Derowegen wenn ein einfaches Ding aufhören und in seine Stelle ein anderes, so vorhin nicht war, kommen sollte, so müste das erste zu nichts gemacht und davor das andere wieder aus nichts hervorgebracht werden.«<sup>310</sup> Für das Christentum muss man sagen, dass der hier beschriebene Fall nur ein einziges Mal Wirklichkeit wurde und das war im Akt der Schöpfung. In der Schöpfung wurde aus dem »Nichts« *etwas* geschaffen. Deshalb sagt Kant auch, dass die Angst vor dem Untergang der Zweifel an der menschlichen Natur sei. Zweifelt man nämlich die menschliche Natur an, die schließlich Teil der Schöpfung ist, zweifelt man konsequenterweise an der Schöpfung und hat Angst vor dem »Nichts«, das im Grunde genommen hinter dem christlichen Weltbild lauert oder auch vor der »christlichen« Schöpfung lag.

---

<sup>310</sup> ZEDLER: Untergang einfacher Dinge. Bd. XLIX. Sp. 2123.



Die Angst vor dem ›Nichts‹ kann sich im Prager Frieden aber nur durch das christliche Weltbild ventilieren, also durch den Zustandswechsel von Zeit zu Ewigkeit. Das liegt darin begründet, weil für die Menschen des Prager Friedens die Schöpfung ein unhinterfragbares reales historisches Ereignis war. Wenn nun in der zeitlichen Ordnung, also in der Welt über Untergang gesprochen wird, kann sich der Untergang logischerweise auf keine Nichtung beziehen, weil das hieße, die christliche Schöpfung selbst für unreal zu erklären. Genau deshalb geht es im Folgenden mit Untergang nur um den Zustandswechsel von Zeit zu Ewigkeit.

Die ontologische Verbindung von Religion und Reich bleibt in den Quellen keine rein ›ideelle‹, sondern manifestiert sich in materiellen Grenzen in der Welt. Ich habe bereits beschrieben, dass das Konzept des christlichen Erbfeindes, der traditionell in der Frühen Neuzeit das Osmanische Reich war,<sup>311</sup> soweit aufgeweicht wurde, dass es auf Dinge übertragen werden konnte, die hinter den vermeintlichen und wie auch immer sprachlich konnotierten Grenzen lagen.<sup>312</sup> Dadurch lässt sich das Konzept des Erbfeindes leicht auf all das übertragen, was *fremd*, und damit etwa nicht dem Reich zugehörig ist und außerhalb der *Grenzen* liegt. Wenn aber die *wahre Religion* an die Wahrheit des Reiches gekoppelt ist, liegt eine Seins-Analogie zugrunde. Die Angst vor dem Fremden, der sozusagen außerhalb der eigenen Ordnung steht, führt im Prager Frieden zu Verstärkung religiösherrschaftspraktischer Kommunikation. So heißt es in einem kursächsischen Protokoll:

<sup>311</sup> Vgl.: »Es ist kein zweifel, Churbayrn wird von denen confiscationibus et ab amnistia excipiendis auch wollen ein partem, wo nicht gar vermög des Winerischen schluss vom Maio 1634 den dritten theil haben, quod quidem esset iniquissimum, dan dz hochlöbliche hauss Osterreich lest land und leüt mit der Laußnitz zuruckh, hat die christliche grentzen wider den Türggen zu defendiren etc. [Hervorh. d. Verf.]« 139. Trauttmandorff an den Bischof von Wien. 1635 März 31. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 310.

<sup>312</sup> ›Realpolitische‹ Verhältnisse spielen natürlich der Bildung von wirkmächtigen Vorurteilen in die Hände. Nach der osmanischen Eroberung von Konstantinopel im Jahr 1453 betrachteten sich die Osmanen selbst als legitime Nachfolger der byzantinischen Kaiser. Damit treten sie im gewissen Sinne mit der westlichen Kaiserkrone in der Frage der Universalität in Konkurrenz und verlängern somit eine tiefe christliche Traditionslinie. Natürlich gab es viele ›realpolitische‹ Verbindungen zwischen den Osmanen und christlichen Reichen: »So ist auch überdiß der konig in Frankhreich von newem in das mitl kommen. Undt weiln man nunmehr mit Frankhreich in offner ruptur begriffen, würdt sonder zweiffel er all seine cräften dahin anwenden, damit er zu den geschöpften gefährlichen intentionen, alß nemblich das Röm. Reich zu dismembriren, chur—und fürsten [...] der könig in Frankhreich neben den hansestätten mit in das spül kommen und Frankhreich, wie mehrmals gesehen, gar den Türkhen zu hilf anruffen solte [Hervorh. d. Verf.]« 423. Kurmainz an Trauttmandorff. 1635 März 26. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 960. Vgl. als Übersicht zu osmanisch-christlichen Bündnissen: GÜRKAN: Die Osmanen und ihre christlichen Verbündeten. In: IEG (Hg.): EGO. urn:nbn:de:0159-2011081865. (Aufruf: 31.05.2016).

»Wir Chursächßische: es würden solchergestalt 20, 30, oder 100 personen gestraffet und hingegen viel tausend unschuldige leut verderbet und das Reich nicht zur ruhe gebracht. Man möchte doch gnad vor recht ergehen laßen. Die herren kaiserliche: Es were der unschuldigen verderben war. Wolten derhalben uf eine generalamnistiam denken und Ksl. Mt. die befugte bestraffung nach befindung gegen diejenigen, so sich gar zu weit vergangen, vorbehalten. Keiner sollte beschweret werden, der etwa von der schwedischen gewalt zuzutretten gezwungen worden, sondern die sich selbst offirt und das Reich ohne nott in unruhe und trennung zu setzen, es proposito bemühet und erwiese [Hervorh. d. Verf.].«<sup>313</sup>

Das Fremde, hier die Schweden, scheint der Grund dafür zu sein, dass das Reich überhaupt erst in Unruhe gerät und damit seine ontologische Harmonie verliert. Es handelt sich um ein retropektiv konstruiertes kausales Argument. Die Unruhe, die von dem Fremden ausgelöst wird, wird gleichgesetzt mit der Sorge vor dem Seelenheil »viel tausend unschuldige leut«. Religion bindet sich hier im Sinne einer ›religio‹ an das *Bekannte*, um gegen das *Unbekannte*, das heißt gegen das Fremde, zu bestehen. Die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare wird bestimmbar. Es handelt sich deshalb um eine *unbekannte Zukunft*. Weil das *Unbekannte* per se mit dem *Fremden* gleichzusetzen ist, kann alles, was als *fremd* gekennzeichnet wird, in den Kontext dieses ontologischen Zukunftshorizontes gestellt werden. Wie tiefgreifend religiös die Angst vor dem Fremden mit der ontologisch unbekanntem Zukunft verbunden ist, offenbart sich auch in folgender kursächsischer Instruktion:

»Und weil diß ganze werk Gottes ehr. sein alleinseligmachendes wort, der betrübten kirchen erquickung, vieler millionen jam natorum et nasciturorum ewiges heil und seligkeit, des Heiligen Römischen Reichs euserst nöthige tranquillirung und beruhigung und der chur-, fürsten und stände lande und leute wohlfahrt und rettung betrifft, so haben wir zu seiner L. die unfehlbare confidenz gestellt, Seine L. würde sich hierinnen also eifferig erweisen, damit sie deßen von Gott hohe belohnung mit zeitlichem und ewigem segen zu gewarten haben, auch inn- und außerhalb Reichs [Hervorh. d. Verf.] dero berühmter fürstlicher nahmen noch mehr ergrößert und ausgebreitet werden möchte.«<sup>314</sup>

Deutlich wird gezeigt, dass der Mensch in der Auffassung der Zeitgenossen des Prager Friedens ein Mittelwesen zwischen Zeit und Ewigkeit ist. Es geht nämlich um »vieler millionen jam natorum et nasciturorum ewiges heil und seligkeit«. Was bedeutet, dass es tatsächlich nicht nur um die *Lebenden* geht. Im Prager Frieden steht vielmehr das Heil der schon Geborenen und der Personen, die noch nicht geboren wurden, auf dem Spiel. Hier geht es also überhaupt nicht um Bestimmungen mit einer rein zeitlichen Relevanz. Es wird die Ewigkeit mitverhandelt. Nun kommt auch das ›Fremde‹ wieder ins Spiel. Bei Erfolg habe der Kurfürst von Gott zeitlichen Segen und vor allem Ruhm und Ehre zu erwarten, »inn- und außerhalb Reichs«. Auch hier ist das Reich keine

<sup>313</sup> 543. Kursächsisches Protokoll. [1635] Mai 12. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 1501-1502.

<sup>314</sup> 196. Instruktion Kursachsens für seine Gesandten. 1634 Juni 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). S. 430.

abstrakte Idee, sondern an konkrete Grenzen gebunden, mittels derer man Fremdes ausgrenzen kann. Wie aber deutlich wurde, geht es trotzdem um das Universelle – nämlich das ewige Heil. Deshalb ist es auch nur folgerichtig, dass Kurköln, wie ich schon beschrieb, vor dem *Weltuntergang* warnt: »[...] wan schon die ganze welt undergehen solte, so muß Gott und daß gewißen nit beschwert werden.«<sup>315</sup> Dem Reich wird im Untergangsdiskurs eine Art totalitärer Universalismus unterstellt. Es geht hier also um die Teleologie einer *unbekannten Zukunft*. Diese ›Ziellogik‹ entspringt direkt der Ontologie. Oswald Spengler erklärt wertend:

»Der Mißbegriff der *Teleologie*, dieser Unsinn allen Unsinn [...] bedeutet nichts anderes als den Versuch, den *lebendigen* Gehalt aller naturhaften Erkenntnis [...] und dem Erkennenden und mit ihm das Leben selbst durch das mechanistische Prinzip einer umgekehrten Kausalität anzugleichen.«<sup>316</sup>

Seine Entrüstung ähnelt der bitterbösen Kritik der Torheit an der ›lächerlichen Kinderfabel‹ von Körpern und Gliedern. Bei Spengler und Erasmus hat man es gewissermaßen mit auktorialen Erzählern zu tun, die Distanz zu einer unvermeidlichen sozialen Realität gewinnen können. Aus dieser Warte gelingt ihnen eine unbeteiligte Beobachtung; also eine Beobachtung zweiter Ordnung. Denn die Differenz Glieder/Körper ist für die Verhandlungen so real, wie man es sich nur denken kann, aber gerade das können die Protagonisten selbst nicht sehen. Die »dismembration« und deren paradoxe Folgen, nämlich der Untergang des Heiligen Römischen Reichs – das ja eigentlich ein partikulares, nämlich ein ›deutsches‹ Reich ist – und darüberhinaus der Untergang der *ganzen Christenheit*, sind für die Kommunikation im Prager Frieden reale Probleme, die nichts mit einfacher Rhetorik gemein haben.<sup>317</sup> Eben das zeigt sich in einem Brief des Mainzer Kurfürsten an den kaiserlichen Unterhändler Trauttmansdorff:

»Und habt ihr bei euch selbst leichtlich abzunehmen, wann bei diesen betrübten zeiten duch verhengnuß Gottes, dafür Sein Allmacht inniglich gebetten sein wölle, Ihrer Ksl. Mt. etwas menschlichs begegnen solte, was für ein jamer und elend nit allein in Teütschland, sondern sogar in der ganzen christenheit entstehen wurde, indeme alsdan erstlich einer und der andere seine intentiones recht an tag geben, wo er khöndte, zuegreiffen und endlich das ganze corpus Imperii zur dismembration und trennung wurde gerathen müßen [Hervorh. d. Verf.]«<sup>318</sup>

<sup>315</sup> 363. Kölner Considerationes. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 830-831.

<sup>316</sup> SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. <sup>17</sup>2006. S. 157.

<sup>317</sup> Das heißt, dass man durch diese Kategorien kommunizieren muss, ohne selbst erkennen zu können, dass diese Kategorien eigentlich kontingent sind. Erasmus und Spengler hingegen können die Kontingenz aus der Perspektive der Beobachtung zweiter Ordnung erfassen.

<sup>318</sup> 423. Kurmainz an Trauttmansdorff. 1635 März 26. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 961. Vgl. auch: »Kund und zu wissen sei iedermenniglich: Demnachdas Heilige Römische Reich, unser geliebtes vaterland Teuzscher nation, etliche jahr hero inn grausame kriegsunruhe gerathen, darüber iämmerlich, kläglich und erbärmlich zerstöret und ver-

Beim Untergang geht es also immer wieder um das ›Sein‹ des Körpers. Dass dieser Körper aber so vieldeutig ist, wie man sich nur vorstellen kann, wurde im Verlauf dieser Studie schon mehr als deutlich.

Die notwendige Harmonie der ontologischen Ordnung der Körper ist aber ein naturrechtliches Faktum, also ein Recht, das mit der Schöpfung durch den Schöpfer selbst gesetzt wird. Genau aus diesem Grund schreibt Hugo Grotius:

»Der Rechtsgelehrte Florentinus sagt: ›Was jemand zum Schutz seines Körpers tut, gilt als mit Recht geschehen.‹ Josephus sagt: ›Darin besteht für alle das Naturgesetz, da sie leben wollen, und eben deshalb halten wir diejenigen, für Feinde, welche uns offenbar das Leben rauben wollen.‹«<sup>319</sup>

Nach der Logik der Struktur der Lebendigkeit ist es nur konsequent, wenn die Erhaltung des Körpers aus dem Naturrecht abzuleiten ist, weil eben alles, was körperlich existiert, das ›Naturrecht auf Leben‹ hat. Das Abstraktum *Körper* kann jedoch mit allem ›gefüllt‹ werden. Es gibt keine eindeutige Bedeutung. Der Körper kann der deutschen Nation, des Reichs, der Religion, der wahren Religion (also der Konfession), des Fürstentums etc. sein.

Weil es eben immer darum geht, die Harmonie zwischen Gliedern und Körper herzustellen, geht es auch logischerweise um eine »[...] wiederbringung des hochedlen, werthen friedens im Römischen Reich [...]«<sup>320</sup>. Damit »[...] das Röm. Reich vor genzlichem verderb und untergang undt vor außlendischen gewalt und dominatt bei einer alten libertet, verfaßung und harmoni undt bei der Deutzschen nation erhalten werde [...]«<sup>320</sup>, wie in einem Aufsatz kaiserlicher Gesandter betont wird.<sup>320</sup>

---

wüestet, viel christenbluths darinnen wie wasser vergossen und demnach höchlich zu befahren gewest, wann nicht durch unverlengerte wiederaufrichtung eines allgemeinen, christlichen, erbarn, billichen und sichern frieden den sachen geholffen, die lichterlohe allenthalben brennende und verzehrende kriegsflamm geleschet und die allzusehr gegeneinander verbitterte und entzündete gemüther wiederumb inein gutes und aufrechtes vertrauen gesezet, in kurzem die herrliche, hochedle reichsstructur, doran die weisen und tapferen vorfahren soviel hundert jahr mit mühe und sorge gebawet, vollent genzlich zu ewigem verweiß und trawen über einen hauffen geworfen werden möchte, indem dich iedes reich, es sei gleich so mechtig, als es immer wolle, wann es in ihm selber getrennet und zertheilet ist, vergehen muß [Hervorh. d. Verf.]« 487. Kursächsisches Hauptvertragsprojekt. [prä. 1634 September 21]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1207.

<sup>319</sup> HUGO GROTIUS: Drei Bücher vom Recht des Krieges und Friedens. I, 2, III, 1. In: SCHÄTZEL (Eintl. & Übers.) 1950. S. 61. »Florentinus Iurisconsultus: Iure hoc evenit ut quod quisque ob tutelam corporis fui fecerit, jure fecille exis Timetur. Iosephus: Est enim natura lex illa qua ein omnibus valet, ut velit vivere, idque ipsum est quapropter eos qui vita manifeste nos volunt spoliare, hostes censemus.« HUGO GROTIUS: De Jure Belli ac Pacis. I, 2, III, 1. 1646. S. 18.

<sup>320</sup> 484. Aufsatz der kaiserlichen Gesandten. ad 1634 September 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1190-1191.

Ich hatte beschrieben, dass das Bedürfnis nach Religion, also die Frage nach dem Sinn des Sinns, vor allem durch das Erleben der Ungewissheit der Zeit ausgelöst wird. Weil die Zeit unbeeinflussbar zu sein scheint, sucht man nach universellen Erklärungsansätzen, um dieser miterlebten Verweisung ins Unbestimmbare einen bestimmbaren Grund zu unterstellen. Eben das zeigt eine kursächsische Relation: »Sonsten ist gewiß und wird niemand verneinen können, das friedemachen christlich, nützlich und höchst nöthig, auch auf das wandelbahre, unbeständige glück sich nicht zu verlaßen sein.«<sup>321</sup> Auf das Glück, also auf die Ungewissheit der Zeit, könne man sich nicht verlassen. Eben dies scheint aber der Grund dafür zu sein, dass »friedemachen christlich« ist, und vor allem ist dies »gewiß«. Der Ungewissheit der Zeit steht die religiöse Gewissheit gegenüber. Auf eindringliche Art und Weise wird dies im weiteren Verlauf der Relation zum Ausdruck gebracht:

»Beim krige gehen viel und mancherlei verendeurngen für, also sich zu verwundern, wie doch alle ding sich so gar verkehren und verwechßeln. Und handelt derienige nicht weißlich, sondern gibt vielmehr seine unwißenheit in menschlichen sachen hiermit am tag, welcher sich auf dz gegenwertige gute glück verlaßet, darauf stolziret und gar zu hoch hinaus will, denn es oft vorm abent gar anders woirdt, weder es am morgen gewesen. [...] Derowegen des guten glücks sich also zu gebrauchen, das man vielmehr einen ehrlichen frieden eingehe, als dz man durch vergebliche hoffnung eines glückseligen ausgangs sich in unwiderbringlichen schaden stürze. [...] Ein verstendiger kriegsoberst macht lieber mit seinem feinde auf gewisse ehrliche maß einen frieden, als dz er mit so vieler lande untergang und verderb sich in eine so große gefahr begeben und alles uf einmahl zugleich aufs blinde glück hinein wage. [...] Der ist weise und verstendig, der nicht baldt schlagen und sich in gefahr begeben will, dieweil er sieg nicht in unser macht und gewalt stehet und der ausgang des streitts ganz ungewiß und zweifelhaftig ist. [...] Wohl zu erwegen ist, dz man doch einmahl den gefasten unversöhnlichen groll und widerwillen müße fahrenlaßen, dz man wieder auf den rechten weg kommen und vertragen werden müße; zu betrachten seindt die großen veränderungen, so in menschlichen dingen fürgehen, und wie schnell im kriege dz glücksrädlein herumzulauffen und zu machen pflege, dz der balt wieder unten zu liegen komme [Hervorh. d. Verf.]«<sup>322</sup>

Gerade die durch den Krieg bewirkten »verendeurngen« scheinen schlecht zu sein: »wie doch alle ding sich so gar verkehren und verwechßeln«. Die *Ordnung aller Dinge* steht Kopf. Man solle keine Hoffnung auf das Glück setzen, paradoxerweise aber auf das »gute« Glück für die Friedensverhandlungen hoffen. Gerade ein verständiger Kriegsoberst würde lieber Frieden schließen, als sich der sozusagen durch das Glück umgekehrten Ordnung, also der Unordnung, hinzugeben. Die Angst vor der Unordnung beschreibt folglich die Angst vor einer Disharmonie von Körper und Gliedern. Der Sieg liege sowieso nicht in der eigenen Macht. Man sieht in dem Zitat, dass die

<sup>321</sup> 228. Relation der kursächsischen Gesandten. 1634 September 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 517-519.

<sup>322</sup> Ebd., S. 517-519.

Ungewissheit der Zeit und die damit erlebte Unordnung scheinbar einen kausalen Grund hat, den man mit ›Glück‹ genauso gut wie mit ›Gott‹ beschreiben kann.

Die Sorge vor dem Untergang wird kausal auf das Glück *und* Gott zurückgeführt. Wie willkürlich Kausalität aber an sich ist, zeigt sich an Kurköln. Auch die Kölner haben Angst vor dem Weltuntergang, weil die Ordnung der Welt korrumpiert ist. Die Kölner Unterhändler ziehen aber nun den Schluss, dass man gerade in dem Prozess der Friedensverhandlungen auf das Glück bauen könne und der Frieden in dieser Form deshalb nicht eingegangen werden solle:

»Solches were ex sacris et prophanis legibus gnugsamb zu erweisen, wan eß huius loci et temporis. [...] von Got verliehener vactori vor Nordlingen und seithero erfolgter anderer guter progressen. [...] ., da Gott der Allmechtig sich widerumb zu unß gewendet undt die Kaiserliche waffen floriren, die feindt in forcht undt schrecken gebracht, sagt man abermahls, nunmehr sei es zeit, mit den widerwertigen frieden zu machen; daß gluckh sei rundt undt könne man ietzo gute conditiones erlangen [Hervorh. d. Verf.], Daruaß dan folget (die sachen sehen gluckhlich oder ungluckhlich), daß die kirch allezeit ihres advocati schutz und schirm beraubt und den feinden zu ihrer discretion gelaßen werden muß.«<sup>323</sup>

Auch hier steht man vor einer ›wunderlichen‹ Verbindung von Fortuna und Gott. Der monotheistische Gott scheint als alleiniger ›Objektivierer‹ nicht auszureichen und benötigt scheinbar erklärungsweiternde ›Götzen‹. Wie die Sachsen bedienen sich die Kölner des alten Bildes der Fortuna als Rad. Das Gottesurteil von Nördlingen solle man im Sinne des Glücks nutzbar machen und keinen solchen Frieden aushandeln, wie er bis dato vorliege.

Es zeigt sich damit, dass man aus seiner eigenen partikularen Beobachterposition alles ›Mögliche‹ kausal auf das Glück zurückrechnen kann. Das Kausale ist aber dabei immer nur eine Unterstellung. Das gilt auch für die folgende Warnung Hoëneggs: »Welche weltkundigen untrew der gerechte Gott theils albereit staatlich gestraffet hatt, theils aber noch inkönftig mit höllosche feuer ewig straffen wird.«<sup>324</sup>

Die Sorge vor dem Untergang und dem Höllenfeuer schlägt sich aber nicht nur in den internen Korrespondenzen und dem Meinungs austausch der Verhandlung nieder. In nicht zu übersehender Form prägt es die konkrete Sprache des Friedensvertrags und damit auch die Sprache der abschließend bestimmten Normierungen. In einer Vorformulierung des Friedensvertrages liest man:

»Demnach die Röm. Ksl., auch zu Hungarn und Böhem Kgl. Mt., unser allernedigster herr, als das oberhaupt im Reich craft tragenden hohen Kaiserliche ambts vorlengst sorgfältig dahin getrachtet, wie das Heilige Römische Reich nach so vielen krieg und blutvergießen wiederumb zue

<sup>323</sup> 363. Kölner Considerationes. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 830-831.

<sup>324</sup> 183. Gutachten Hoës. 1634 Januar 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 404.

ruhe gebracht und ein allgemeiner, heilsamer, aufrichtiger, bestendiger und sicherer friede, der billich aller rechtmeßiger kriege zihl und zweck sein solle, erhalten und darduch daß fast in lezten zügen liegendes, hochbeängstigtes vaterlandt Teutscher nation erquicket, auch so viel tausent winselnde, tränende und seufzende christenseelen getröstet werden möchten, [...] ist man in solcher angefangenen handlung im nahmen der Hochheiligen Dreifaltigkeit fortgeschritten [Hervorh. d. Verf.], darüber vielfeltig und oft publice und privatim zusammenkommem [...] ist endlich nach vielen gepflogenen sorgsamen, ganz fleißigen und mühesamen handlungen durch Göttliche verleihung und gnade nachfolgender gemeiner friede auf maß und weise [...].«<sup>325</sup>

Der Ausdruck: das ›Oberhaupt des Reichs‹ rührt von der Ontologie und der Struktur der Lebendigkeit der Posterität her. Wichtiger ist hier aber, dass es natürlich um »so viel tausent winselnde, tränende und seufzende christenseelen« geht. Gerade deshalb seien die Verhandlungen im Namen der Dreifaltigkeit geführt worden. Auch im endgültigen Vertrag vom 30. Mai 1635 ist die ontologische Sorge vor dem Untergang bestimmend für die gesetzte Normierung:

»Kund und zu wißen sei hiermit jedermänniglichen: Nachdem die Röm. Ksl., auch zu Hungarn und Böheimb Kgl. Mt. unser allergnedigster herr, alß oberhaupt gantz eiferig dahin getrachtet und die Kfl. Dt. zu Sachßen alß eine vornehme seule des Hl. Röm. Reichs darzue treulich cooperiret, wie und auf was maße doch ein christlicher, allgemeiner, erbarer, billicher und sicherer frieden in dem Hl. Römischen Reich wideraufgerichtet und daßelbe nach so vielen lang gewehrten kriegten und darüber außgestandenen elend, nott und zerstörung erquicket, der bluttstürtzung einsten ein ende gemacht und das geliebte vaterlandt der hochedlen Teutschen nation von endlichen untergang errettet [Hervorh. d. Verf.] werden möchte, [...].«<sup>326</sup>

Zusammenfassend muss man aber festhalten, dass es auch hier zu kurz gegriffen wäre, zu sagen, dass das Wörtchen ›Untergang‹ und sein Diskurs nur von dem Symbolischen – also dem Ontologischen – getragen werde. Dass die universelle »werthe christenheit« aus den unterschiedlichsten Perspektiven jeweils eine eigene Wertigkeit besitzt, wurde schon deutlich. Wie stellt sich nun das Wort ›Untergang‹ im Kontext von Wertekommunikation dar?

## 5.2. Der Wert des Untergangs

Der Untergang ist auch ein *Wert-für* die jeweilige Konfession. Durch den Wert wird vor allem ›handfestes‹ Interesse transportiert. Obwohl Hoënegg für seine Polemik den anderen Konfessionen gegenüber berühmt ist, zeigte sich auch, dass er durchaus zu *nützlichen* Eingeständnissen bereit ist. Gerade in der Selbstbeschreibung des Religiösherrschaftspraktischen geht es deshalb nicht nur um ›Wahrheit‹, sondern auch um ›Nützlichkeit‹. So verwehrt der kursächsische Hofprediger den Calvinisten eben nicht

<sup>325</sup> 561 B. Hauptvertrag. ad 1634 November 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1545-1547.

<sup>326</sup> 564 A. Hauptvertrag. 1635 Mai 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1606.

den zeitlichen, sondern nur den ewigen Frieden. Deutlich kann man an solchen konfessionellen Spitzen sehen, dass Weltuntergang immer systemspezifisch gelesen werden sollte. Was sagt der lutherische Prediger nun beispielsweise zur ›Babylonischen Hure‹?<sup>327</sup>

»Der Gott, der bishero dem Bäpstischen Sanherib einen ring in die nasen eleget und ein gebiss ins maul, Jesaja 37 v. 29, der kann es noch thun. Und obgleich für menschlichen augen keine möglichkeit scheint denen mächtigen eisenfressern ferner zu begegnen [Hervorh. d. Verf.], so kann doch Gott 1000 wege finden, es möglich zu machen.«<sup>328</sup>

Sanherib war ein babylonischer König, der – gemäß der Bibel – erfolglos versuchte Jerusalem zu erobern. Als er nach der Intervention Gottes, welche die Belagerung scheitern ließ, nach Hause in seine Stadt Ninive<sup>329</sup> zog, wurde er von seinen eigenen Söhnen erschlagen.<sup>330</sup> Hoënegg will mit diesem Vergleich zeigen, was dem widerfahren wird, der die Wahrheit (Jerusalem) leugnet, ja gar angreift. Auch das Auge spielt wieder eine große Rolle. Das Auge als Sinnesorgan, das sich auf die sensitive Seele bezieht, also den Menschen in Verbindung mit dem Tier bringt, kann natürlich nicht die Wahrheit der Ewigkeit erblicken. Es wurde schon deutlich, dass Gott überkonfessionell die fürstlichen Augäpfel nutzt, um durch diese auf die zeitlichen Geschehnisse zu blicken, weshalb Fürsten in besonderer Verbindung zu Gott stehen. Nun geht es aber vor allem darum, den »mächtigen eisenfressern« zu begegnen. Eisen als ein Zeichen für Stärke symbolisiert im Sinne der biblischen Heilsabfolge der verschiedenen Weltreiche das Römische Reich. Die ›Wertigkeit‹ der Weltreiche fällt mit dem Wert ihres symbolischen Materials, von Gold und Silber zu Eisen und Lehm. Weil das Römische

<sup>327</sup> »Welche bisher der Babylonischen huren haben helfen die kleider ausziehen und daz facit durch ihren heldenmuth und christlichen eifer machen« 183. Gutachten Hoës. 1634 Januar 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 405.

<sup>328</sup> Ebd., S. 405.

<sup>329</sup> Die Stadt ›Ninive‹ ist stark apokalyptisch aufgeladen. Markant zeigt dies die Geschichte des Propheten Jona, auf welche die lutherische Apokalyptik immer wieder rekurrierte. Nachdem Jona durch den großen Fisch gerettet worden war, machte er sich auf den Weg in die Stadt Ninive. Er erhielt den Auftrag, das Wort Gottes unter den Ungläubigen zu verbreiten und berichtete von dem endlichen Untergang der Metropole in 40 Tagen. Als Gott aber sah, dass selbst der König seinen Götzenglauben abschwur, verschonte er die Stadt. Jona war verbittert über die ausgebliebene himmlische Strafe und wurde von seinem himmlischen Herrn zurechtgewiesen. Vgl. Jona 3, 1-10. Vgl. auch: ZEDLER: Untergang der Stadt Ninive. Bd. XLIX. Sp. 2123.

<sup>330</sup> Jes 37, 36-38. »Da fuhr aus der Engel des HERRN und schlug im assyrischen Lager hundertfünfundachtzigtausend Mann. Und als man sich früh am Morgen aufmachte, siehe, da lag alles voller Leichen. Und der König von Assyrien, Sanherib, brach auf, zog weg und kehrte wieder heim und blieb zu Ninive. Es begab sich aber, als er anbetete im Hause Nisrochs, seines Gottes, erschlugen ihn seine Söhne Adrammelech und Sarezer mit dem Schwert, und sie flohen ins Land Ararat. Und sein Sohn Asarhaddon wurde König an seiner statt.«



Weltreich als letztes der Weltreiche vor dem Untergang der Welt existiert, symbolisiert es das Eisen. Heilsgeschichtlich betrachtet, kann es bei der Sorge vor dem Untergang im Prager Frieden deshalb nur um den Weltuntergang selbst gehen, das gleiche gilt natürlich für alle Zeiten, in denen der Mensch im Kontext des Römischen Reiches lebte. Wenn das Römische Reich das letzte gottgewollte Weltreich ist, ist seine Aufrechterhaltung ein echtes existentielles Problem. Gleichzeitig erachtet der Christ die Gegenwart seiner Welt aber per se als korrumpiert und blickt deshalb immer auf die ›letzten Dinge‹. Vor allem das Römische Reich muss somit zwangsläufig korrumpiert sein. Volker Leppin schreibt dazu:

»[...] dann ist die apokalyptische Botschaft tatsächlich nicht mehr die Ankündigung des vom Jenseits hereinbrechenden Endes, sondern dann ist sie ein Ruf in diese Welt hinein und führt selbst, im Widerspruch zu ihrer eigenen Botschaft, dazu, diese Welt zu erhalten.«<sup>331</sup>

Wenn man einmal von apokalyptischen Sekten, besonderen Bewegungen und Schwärmern absieht, wage ich zu behaupten, dass der von Leppin beschriebene »Ruf in diese Welt hinein« der gängigste ›Normalfall‹ der christlichen Religion ist.<sup>332</sup> Wäre dem nicht so, würde es schwerfallen, so etwas wie Planung, Kalkül etc. in Zeiten *vor* dem erwarteten Untergang überhaupt zu finden. Was aber interessant an Leppins Formulierung ist, ist das Wort ›dann‹. Es deutet nämlich darauf hin, dass es Situationen geben muss, die automatisch zu einem aktiven menschlichen Gestalten im Horizont einer *offenen Zukunft* führen. Auch den *Untergang* gestaltet man in diesem Sinne aktiv als *Wert-für* die Konfession, gerade um damit ›Nützlichkeiten‹ durchzusetzen. Es ist nämlich gerade kein sich gegenseitig ausschließender Widerspruch, wenn in Religion der Anspruch auf Nützlichkeiten und ein universeller Anspruch gleichzeitig bestehen.

Natürlich wäre es für die Lutheraner äußerst ›nützlich‹, wenn die Menschen in den kaiserlichen Landen den Vorzug einer freien Religionsausübung genießen würden. Damit wäre der ›wahren‹ Sache gedient, die natürlich nur eine lutherische Realität – weil lutherische Erkenntnis – ist. Das vermeintliche objektive Wissen der Wahrheit verleiht damit reale Macht. Schließlich ist klar, dass der sächsische Kurfürst traditionell das ›Oberhaupt‹ der Lutheraner ist und damit natürlich auch im theoretischen Fall einer ›Konfessionsfreiheit‹ in habsburgischen Landen die Flügel seiner Macht über die

<sup>331</sup> LEPPIN: »...mit dem künftigen Jüngsten Tag und Gericht vom sünden schlaff auffgeweckt«. 2008. S. 349.

<sup>332</sup> In diesem Sinne schreibt Unamuno: »La inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. El que es hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la humanidad, tanto cuanto ésta viva. Es vivir en la historia.« UNAMUNO: La agonía del cristianismo. 1986. S. 40.

lutherischen Untertanen des Kaisers ausbreiten könnte.<sup>333</sup> In einem Gutachten kursächsischer Räte wird aus dieser partikularen Perspektive heraus, die immer das Universelle für sich behauptet, auf den Untergang hingewiesen:

»Damit nicht etwan, wann das werkg anders, als man gern gesehen, ausschläge, den politischen rätien imputirt werden möchte, als hetten sie aus übereilung und kleinmuth Gottes ehre und deßen kirchen etwas vergeben, viel tausend seelen in das Päbstliche finsternüs gesteckt oder zum wenigsten denenjenigen, so nochj darunter begrieffen, den wegk zur wahren erkenntnis der alleinseligmachenenden religion verschloßen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>334</sup>

Die Kaiserlichen schreiben selbstverständlich genau das Gegenteil. Im eigentlichen Sinne handelt es sich um die gleiche Argumentation, nur dass man nun das konfessionelle Attribut das den *Wert-für* festlegt, austauschen müsste. Auch für die Katholiken geht es um den Untergang. Die Widerwärtigen sind die Unkatholischen. Die Warnung vor dem »verhengnuß Gottes« zieht natürlich eine *praktische* Konsequenz nach sich. Die kaiserlichen Erbländer geraten nämlich in Gefahr. Die zu treffende Entscheidung muss deshalb auch immer die *Nützlichkeit* abwägen. Genau in diesem Sinne heißt es in einer kaiserlichen Denkschrift:

»[...], daß die widerwertigen mit hülf dernn, mit welchen sie sich so hart verknüpft und verbunden, durch verhengnuß Gottes praevalirn und die catholische religion sambt dero zugethanen chur-, fürsten und stendten, Ihrer Mt. erbkönigreich und länder in eüsserste gefahr und genzlichen verlust gerhaten düörfe [Hervorh. d. Verf.].«<sup>335</sup>

In einer weiteren kaiserlichen Denkschrift wird das Reich selbst durch die Struktur der Lebendigkeit beschrieben und ist damit mit einer ontologischen *unbekannten Zukunft* konfrontiert. Eigentlich müsste das bedeuten, dass die Zukunft unplanbar ist, schlicht deshalb, weil sie schon bekannt ist. Gerade die Konfession hat nun die Funktion, diesen undynamischen Zukunftshorizont in eine völlig offene Zukunft zu wandeln, die ein aktives Gestalten einfordert.

»Insonderhait aber ist wohl zu betrachten, daß durch aufrichtung deß fridens sovil catholische chur- und fürsten, in welchen der nervus deß Heiligen Römischen Reich und schöne harmonia bestehen thuett, zu ihren erz- und stifternwider restituiert, vill millionen seelen zu den catholischen glauben, die sonsten in den khezereien sterben und verderben, widergebracht [Hervorh. d. Verf.] [...]«<sup>336</sup>

<sup>333</sup> Natürlich nicht in einem rechtlichen Sinne. »Macht« beschränkt sich aber schließlich nicht nur auf das Recht, sondern auch auf Emotionen, soziale Identität usw.

<sup>334</sup> 182. Gutachten kursächsischer Räte. 1634 Januar 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 400.

<sup>335</sup> 106. Denkschrift der kaiserlichen Gesandten. ad 1635 Januar 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 158.

<sup>336</sup> 107. Kaiserliche Denkschrift. ad 1635 Januar 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 168.

»[N]ervus« ist hier der Schlüssel zur Struktur der Lebendigkeit. Im Zedler steht geschrieben: »Nervus bedeutet bisweilen das vornehmste in einem Dinge.«<sup>337</sup> Es geht also darum, das Leben des Reichs aufrechtzuerhalten. Das Vornehmste ist damit das Leben. In dieser kaiserlichen Denkschrift wird aber deutlich, dass der ›Lebensnerv‹ und damit die Abwendung des Untergangs ein *Wert-für* die Katholiken ist, weil nämlich verhindert werden soll, dass die Menschen als Ketzer sterben und das geht logischerweise nur, wenn die ›wahre‹ Religion die katholische Konfession ist.

In genau diesem Sinne – der unvermeidlich die ›Nützlichkeit‹ einschließt – geht es auch in einem Brief des Bischofs von Augsburg an Kurköln. Es wird die Länge der Besitzregelung bestimmter geistlicher Stifte und Güter verhandelt. Ich hatte schon gezeigt, dass bei diesen Fragen sehr flexible Zeitfenster im Kontext der ›Sippenzeit‹ und mit Blick auf die Ontologie der Posterität eingeführt werden. Gerade wenn um die Frage nach der ›ewigen‹ Besitzregelung gerungen wird, geht es gerade nicht nur in einem ›rein‹ juristischen Sinn um eine ›unbegrenzte‹ oder ›erbliche‹ Regelung. Es geht tatsächlich um den Jüngsten Tag. So schreibt der Bischof von Augsburg: »[...] sondern, also zu reden, biß uf den jüngsten tag sich verweilen müessen [...]«<sup>338</sup> Will man nämlich riskieren, dass geistliche Güter nicht in lutherische Hände geraten, muss man eben auch gerade die *Nützlichkeit* der eschatologischen Entscheidung abwägen. So schreibt auch Kurmainz: »[...] daran gleichwohl die conservation nit allein unsers geliebten vatterlandt Teutscher nation, sondern auch unser alleinseeligmachenden catholicischen religion gelegen [...]«<sup>339</sup> Die Besitzverhältnisse stehen also in einem direkten eschatologischen Zusammenhang. Das Universelle wird aus der Perspektive der Konfession als Wert behauptet. Der Wert will aber immer eine bestimmte perspektivische Nützlichkeit durchsetzen. Gerade bei Kurköln zeigt sich, dass der Untergang ein *Wert-für* die Katholiken ist, der *Nützlichkeit* zwangsläufig miteinschließen muss. So steht in den Kölner Considerationes:

»3. Weil in dickbesagtem religionsfriden den Augßburgischen confessionsverwanten die libertet und freiheit irer vermeinten religion nebenst schuz und schirm auff ewig vermög des § UND NACHDEM EINE VERGLEICHÜNG versiculo Wo dan solche vergleichung versprochen und zugesagt würdt. [...] Von welcher abligation sie lenger nit exempt und entschuldiget sein, alß solang sie durch augenscheinliche und gewiße gefahr der genzlichen vertilgung der catholicischen religion, ihr amt zu exerciren, verhinndert werden. [...] Derwegen die Röm. Kasl. Mt. keiner widerwertigen religions freiheit mit gutem gewißen auff ewig versprechen kann, angesehen solche ewige

<sup>337</sup> ZEDLER: Stichwort. Nervus siehe Nerve. Bd. XXIII. Sp. 1916.

<sup>338</sup> 418. Der Bischof von Augsburg an Wartenberg 1635 März 16. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 950-951

<sup>339</sup> 380. Kurmainz an den Kaiser. 1635 Januar 23. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 866.

versprüchnuß auch die zeit und gelegenheit in sich begreift, wan nemblich die widerwertige sect ohne große gefahr der catholischen religion kan abgeschafft und Ir Mt. darzu im gewissen verbunden sein werden [Hervorh. d. Verf.].<sup>340</sup>

Die Unkatholischen seien eine »widerwertige sect«. Zunächst lässt sich sagen, dass mit dem Ausdruck ›Sekte‹ ganz grundsätzlich die ontologische Paradoxie gebrochen werden soll. Das Großganze der Universalität muss behauptet werden, wobei wiederum jedes einzelne Glied das Großganze für sich beansprucht. Das Großganze wird aber nicht einmal, sondern konfessionsspezifisch – also mehrmals – und damit antagonistisch behauptet. Vereinfacht gesagt: Jede Konfession behauptet von der anderen, dass diese eine ›Sekte‹ sei. Mit Urs Stäheli kann man deshalb sagen: »Die Politik der Entparadoxierung ist antagonistisch und nutzt damit die Form des Konflikts.«<sup>341</sup> Der Konflikt wird aber selbst durch die Wertekommunikation der Konfession aufrechterhalten. Auf was baut aber ein Konflikt auf und warum fördert Wertekommunikation Konflikt?<sup>342</sup>

Ein Konflikt baut zunächst auf einer spezifischen Erwartungshaltung auf. »Ich tue nicht, was Du möchtest, wenn Du nicht tust, was ich möchte.«<sup>343</sup> Dieser Zirkel würde als Hamsterrad ständig weiterlaufen, gäbe es nicht die Zeit, die dazu drängt, dass eine Entscheidung getroffen werden muss. Es gibt aber keine Zeit und damit keine Zeitmodi ohne Entscheidungen. Da es niemals Kommunikation ohne Entscheidungen gab, gibt oder geben wird, ging es auch in der Geschichte niemals darum, Zeitmodi zu erfinden oder zu entdecken. Die Kette der Erwartungshaltung, sei sie nun ein Konflikt oder keiner, wird also zunächst ganz einfach dadurch gebrochen, dass man eine konkrete Entscheidung fällt. Die Nutzung dieses Moments nennen wir heute oft ›Chance‹, im Prager Frieden sagt man meist ›occasion‹. Im Sinne der Nützlichkeit will man die Chance nutzen. Es ist funktional-nüchtern gesehen zunächst einerlei, ob man sich aus der vermeintlichen günstigen Situation heraus gegen oder für den Frieden entscheiden

<sup>340</sup> 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 817-819.

<sup>341</sup> STÄHELI: Sinnzusammenbrüche. 2000. S. 272.

<sup>342</sup> »Ein Konflikt ist die operative Verselbständigung eines Widerspruchs durch Kommunikation. Ein Konflikt liegt also nur dann vor, wenn Erwartungen kommuniziert werden und das Nicht-akzeptieren der Kommunikation rückkommuniziert wird. Die Erwartung braucht sich nicht auf das Verhalten dessen zu beziehen, der ablehnt; sie kann auch Dritte betreffen oder in einer Zustandsbeschreibung bestehen, die der, dem sie mitgeteilt wird, nicht glaubt – sofern er es sagt.« LUHMANN: Soziale Systeme. 1984. S. 530.

<sup>343</sup> Ebd., S. 531.

möchte. Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt schreibt an seine Gesandten Folgendes über die Nutzung der günstigen ›occasion‹:

»Were sehr nachdenklich, daß man auf den blossen gemeinen, zwar an sich sich selbst christlichen, rühmlichen und sichern, doch aber andere und weiter sicherungswege gar nicht verwendenden trost, Gott werde uns helfen, wir hetten ja gerechte sachen, verweisen und also die andere treffliche occasion darüber versaumen oder verspäthen wollte. [...] Und solltet keine stund vor unwert halten, daß ihr auf alle nur immer ersinnliche wege unserm euch wolbekanden zweck erraichen [Hervorh. d. Verf.] möget.«<sup>344</sup>

Allein in der Nutzung der ›Chance‹ steckt eine enorme Kreativität. Deshalb sagt Luhmann auch: »Ein Beobachter, der auf eine Paradoxie stößt, muß entweder aufgeben oder kreativ werden.«<sup>345</sup> Das bedeutet schlichtweg, dass man zwar bei der eigenen ursprünglichen ›dogmatischen‹ Position mit dem Anspruch auf eine universell-objektive Wahrheit verweilen kann, ohne aber gleichzeitig auszuschließen, dass ein kreativer kommunikativer Prozess in Gang kommt. Es ist schließlich höchst kreativ, wenn man mit der eigentlich feindlichen Konfession Frieden schließt und gleichzeitig näherstehende Konfessionen oder gar konfessionelle Glaubensbrüder mit denselben Anschuldigungen von dem Frieden ausgeschlossen werden. In diesem Sinne wird in einer kaiserlichen Denkschrift vor einem »interregno« eines unkatholischen Kaisers gewarnt. Deutlich wird hier, dass der universelle Anspruch, wenn er tatsächlich in der Zeit gelebt wird, immer eigentlich partikulare Kompromisse eingehen muss.

»Entzwischen bleibt daß Reich und die ganze catholische religion in höchster gefahr genzlichen untergangs allezeit steckhen, wann (welches Gott gnedigst wolle verhüetten) es im Reich zu einem interregno und vicariat eines Calvinisten und Luththerischen churfürsten sollte gerathen. Dann ainmahl ist dises an sich selbst richtig und gewiß, daß die erhaltung der catholischen religion im Romischen Reich an dem maistentheils bestehen thuett, daß die succession bei Ihrer Ksl. Mt. erzhauß, alß welches nach Gott in dem Hl. Röm. Reich daß potissimum fulcrum der catholischen religion ist, verbleibet [Hervorh. d. Verf.]«<sup>346</sup>

Aus einer eschatologischen Argumentation heraus paktiert man mit Lutheranern, um einen lutherischen Kaiser zu verhindern. Damit ist auch klar, dass die Angst vor dem unvorhersehbaren Untergang durch konfessionelle Wertekommunikation überlagert ist. Gleichzeitig transportiert die Wertekommunikation eine Nützlichkeit – man könnte auch Kalkül sagen – denn natürlich will der habsburgische Kaiser schlicht an der Macht bleiben. Diese partikulare Perspektive schließt aber den universellen Anspruch nicht aus. Gerade Wertekommunikation kann das Universelle so kommunizieren, dass damit

<sup>344</sup> 229. Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt an seine Gesandten. 1634 September 13. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 521-522.

<sup>345</sup> LUHMANN: Gleichzeitigkeit und Synchronisation. 1990. S. 110.

<sup>346</sup> 107. Kaiserliche Denkschrift. ad 1635 Januar 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 167.

gleichzeitig ein partikularer Nützlichkeitsanspruch mitkommuniziert wird. Religion muss schließlich immer praktisch gelebt werden.

Wertekommunikation ist allerdings nicht die einzige Form, die Paradoxie der Ontologie kreativ zu lösen. Eine andere wichtige Lösungsstrategie besteht darin, sich der Risikokommunikation zu bedienen, mit deren Hilfe die günstige Gelegenheit, Chance oder ›occasion‹ ergriffen und normiert wird.

### 5.3. Das Risiko des Untergangs

»Die Markierung von Risiken läßt [...] die Gefahren vergessen, die Markierung von Gefahren dagegen die Gewinne, die man mit riskantem Entscheiden erzielen könnte. In älteren Gesellschaften wird [...] eher die Gefahr markiert, in der modernen Gesellschaft [...] eher das Risiko, weil es hier um immer bessere Ausnutzung von Chancen geht.«<sup>347</sup>

Man könnte auch sagen: Wenn etwas riskiert wird, nimmt man in Kauf, dass das Riskierte scheitern könnte, gleichzeitig erhofft man sich aus der riskanten Entscheidung einen Gewinn. Spricht man hingegen von Gefahr, hat man Angst davor, den Gewinn zu riskieren. Deshalb verhält man sich passiv, mit der Folge, dass die Verantwortung des Risikos der Entscheidung nicht auf den Entscheider selbst, sondern auf die Umwelt übertragen wird. Wie verhält sich nun der ›Untergang‹ zu Risiko und Gefahr?

Ein erneuter Blick auf die Kritik Kurkölns an den Konditionen des Friedensvertrages gibt einen Hinweis. In einem Gutachten reagieren kaiserliche Räte wie folgt auf die Kritik:

»Ob nun zwar diese angezogene bedenken nit unerhebelich, auch nit ais der acht zu lassen, so seine doch E. Ksl. Mt. deputirte gehorsmiste rath der meinung, dz dieiehnige fundamente und ursachen, so E.Ksl. Mt. zum frieden bewegen sollen, diesen weit praeponderiren, welche auch E. Ksl. Mt. in mehrere sicherheit stellen, mehrs guttes mit sich bringen und besorgendes ubel, ia die verwüstung und entlichen untergang der catholischen religion im Heiligen Romischen Reich und E. Ksl. Mt. erbkonigreich und landen abwenden [Hervorh. d. Verf.].«<sup>348</sup>

Die kaiserlichen Räte räumen hier zwar ein, dass die Kritik Kurkölns nicht unberechtigt sei, aber es stehe viel zu viel auf dem Spiel, als dass man ›riskieren‹ könne, sich dem Kurkölnner Vorschlag gemäß zu verhalten. Auf dem Spiel steht nämlich der »untergang der catholischen religion«. Aber auch der Kölner Kurfürst würde sagen, dass der Untergang der katholischen Religion drohe und gerade deshalb argumentieren, dass man den Frieden eben so nicht eingehen solle. Köln würde aber wiederum gewis-

<sup>347</sup> LUHMANN: Soziologie des Risikos. 2003. S. 33-34.

<sup>348</sup> 124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. 1635 März 1 ff. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 228.

sermaßen *aus der Perspektive* der Kaiserlichen den Untergang willentlich in Kauf nehmen, also *riskieren* wollen; damit würde die Perspektive Kurkölns für die Kaiserlichen eine *Gefahr* konstruieren. Das zeigt auch, dass sich Risiko und Gefahr nie trennen lassen. Es kommt immer auf den Beobachter an und wie dieser der Entscheidungskonsequenz Risiko oder Gefahr anrechnet. Indem die Kaiserlichen nun dafür sind, das kleinere Übel dem größeren vorzuziehen, besteht für die Kaiserlichen auch die Möglichkeit, der Umwelt den ›schwarzen Peter‹ in die Schuhe zu schieben, sollte der Frieden scheitern. Die *Gefahr* des Scheiterns wird der Umwelt der Friedensverhandlung angelastet. Damit handelt es sich um das schon angesprochene Phänomen der *Risikoaversion*. Einfacher geagt: Wenn der Frieden scheitert, sind die anderen, gerade die Unbeteiligten schuld daran, obwohl man den Frieden ja selbst riskiert.

Da die normierende Entscheidung letztlich aber in der Friedensverhandlung getroffen wird, wird faktisch die Entscheidung in und durch die Verhandlung riskiert. Die Verhandlung soll nämlich einen *Zweck* erreichen und es gibt keine Zwecke ohne Risiko. Eben diese Zweckorientierung machen kursächsische Räte deutlich:

»Wüntzschen anfänglich von herzen, der barmherzige Gott als ein Gott des friedens wolle zu den bevorstehenden tractaten seinen segen und gnade verleihen, daß sie den vorgesetzten zweck erreichen, das geliebte vaterlandt Deutscher nation dermaleinst aus der grausamen kriegsflamme gerissen, widerumb tranquillirt [Hervorh. d. Verf.] und nach außgestandener so großen noth und verterblichkeit mit einem lengst und hoch desiderirten christlichen, allgemeinen, wohl versicherten frieden erquicketund erfrewet möge.«<sup>349</sup>

Wenn man einen bestimmten *Zweck* erreichen will, will man schließlich auch einen Gewinn erreichen. Man will den Untergang verzögern, um Frieden zu gewinnen, was auch immer für konkrete und handfeste Interessen hinter dem Frieden liegen mögen. Dass das *Risiko* deutlich aus dem Kommunikationsnetz der Verhandlung selbst entspringt, zeigt sich in folgender Anweisung Kursachsens an seine Gesandte:

»Was dann den terminum a quo anbetrifft, wunder uns nicht wenig, warumb man doch hierinnen also anstehet. Dann sollen wir die evangelischen und protestirenden reichsstände zu annehmung des friedens bewegen, so so müssen wir ihnen solche media zeigen können, dardurch ihren beschwerden abgeholfen und die gemüther wieder gewonnen. Es gebe auch gleichwol die vorige reichshandlungen, daß [!] man aus liebe des seligen friedens, beförderung gemeiner wolffahrt halben und daß die gemüther widerumb in ruhe und vertrauen gegeneinander gestellt und die hochedle Teuzsche nation, unser geliebtes vaterlandt, vor endlicher zertrennung und untergangk

<sup>349</sup> 182. Gutachten kursächsischer Räte. 1634 Januar 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 398. Vgl. auch: »Der fride seie höchstens vonnötten, nit rathsamb, den krieg zu continuiren und dardauch die religion neben landt und leithendem dubio belli eventui zu underwerfen [Hervorh. d. Verf.], viel weniger möglich, daß werkh durch die waffen hinauszuführen. Zu solchem ende können un[z]elbare vil motiven beigebracht werden, under welchen aber die nachfolgende nit die geringst: [...]« 394. [Conclusum bayerischer Räte]. [1635 Februar vor 14]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 892-893.

(welcher sonsten izo leider vor augen, ia mit händen zu greiffen und mit trenen nicht gnugsamb zu beklagen) erretet werden möchte, [...]. Die natur der transaction thete auch solches erfordern, zumahl aber were dem ungewitter weißlich zu weichen und besser, in solchen geringen stücken etwas nachzugeben, alß alles länger extreme periclitiren und das universum auff die blutige spize des schwerdts und ganz ungewissen, zweifelhaftigen außgangk des wütenden kriegs und wilden, wanderbaren glücks ferner zu stellen [Hervorh. d. Verf.].<sup>350</sup>

Die »natur der transaction« erfordere es nun einmal, dass man eine »nützliche« Entscheidung treffen solle, weil man eben nicht mit der Ungewissheit der Zeit rechnen könne. Gerade weil die Zeit ungewiss ist, riskiert also die Verhandlung und riskieren nicht die menschlichen »Akteure« die Entscheidung. Schließlich gibt es eine »natur der transaction«, die zu einer Entscheidung drängt und das ist letztendlich die Zweckorientierung. Deshalb handelt es sich damit deutlich um eine offene Zukunft, die ein aktives Gestalten und Kalkulieren von Zeit einfordert.

Selbstverständlich werden aber auch Gründe angeführt, die Untergang mit Gefahr konnotieren, was aber nichts daran ändert, dass die tatsächliche Entscheidung von der Verhandlung riskiert werden muss. Es handelt sich bei solchen Zuschreibungen in gewissem Sinne um Kausalitätskonstruktionen, die dabei helfen, die zeitlich erlebte Unsicherheit, also die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare, auszuhalten. Die eigene Entscheidung kann somit gerechtfertigt werden. Eben das zeigt sich in dem Fragment eines Gutachtens kaiserlicher Räte:

»Wann nun dieses alles dem churfursten beweglich zu gemith gefüret, und welchergestalt durch diese der cron Franckreich machinationen die schone, bis auf diese zeit über die achthundert jahr gewehste harmonia des Teuschen Reichs zerissen, die Teutsche chur- und fursten undertruckhet und ein ganz newer form des regiments angestellt werden wolle [Hervorh. d. Verf.], ist zu hoffen, er werde ihme nicht zugegen sein lassen, daz die in der unverfenglichen friedensnot und recessen begriffenen puncta, darvon aber in specie bei der andern frag mit mehrem gemelt wirdt, gelinder und limitirt werden.«<sup>351</sup>

Hier wird gesagt, dass der Untergang drohe, wenn die achthundertjährige Harmonie des »Teuschen Reichs« zerrissen werde und das Reich unter eine ganz »newer form des regiments« gestellt werde. »Neu« ist also negativ besetzt. Das Reich solle konsolidiert werden, damit der »Türck« keine Unordnung in das Altbekannte bringe.<sup>352</sup> Das

<sup>350</sup> 225. Kursachsen an seine Gesandten. 1634 September 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 491.

<sup>351</sup> 124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. 1635 März 1 ff. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 225. Vgl. auch: »[...] nemblich daß Römische Reich in seiner über die achthundert jahr gewehrten harmonia zu erhalten undt die untertruckhung der reichsfürsten undt einführung frembden dominats abzuwenden.« 128. Instruktion des Kaisers für seine Gesandten. 1635 März 12. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 245.

<sup>352</sup> »Man solte doch Ksl. Mt. nicht ad extrema et desperationem bringen. Es möchte sonst der Türck mit ins mittel und in das spiel kommen. Es were die einige hauptvestung Neuheußl im wege, sonsten er



Fremde im eigenen Körper ist dabei immer das Krankhafte. Es handelt sich also um eine ontologische Angst und damit um eine unbekannte Zukunft. Man ist sich nämlich im Klaren darüber, was logischerweise folgen würde, wenn zu viel Fremdes in das Altbekannte und Bewährte eindringen würde.

Man stelle sich aber nur einmal vor, was es für Konsequenzen hätte, wenn in der Verhandlung die Entscheidungen tatsächlich nur mit dieser *ontologischen Wahrheit* und damit durch die *unbekannte Zukunft* entschieden würden. Wenn also in radikaler Art und Weise immer nur das für die Zukunft geplant würde, was schon altbekannt ist, also eigentlich alte Zustände immer nur neuaufgelegt würden. Es wäre schwierig bis unmöglich, handfestes Interesse, das schließlich ein Mindestmaß an Kalkül erfordert, durchzusetzen. Das Kalkül wird in folgender Resolution Kursachsens deutlich:

»[...] do erst eine völlige und beständige tranquillitet inn dem betrübtten und agonozirenden vaterlande erfolgen soll, allerdings nach inhalt des buchstabens verbleiben. Jedoch weil oben albereit wegen der beiden margkgraaffthümer Ober- und Niderlausniz gewisse verhandlung geschehen, stehet zu erwegen, ob darzuzusezen: der hohen häupter und stände im Heiligen Römischen Reich, damit also die Böhmischen händel inn diß thun nicht eingemischet würden [Hervorh. d. Verf.]<sup>353</sup>

Es gilt den Untergang des im Sterben liegenden Vaterlandes abzuwenden. Dabei geht es ganz konkret um die kursächsischen Interessen bezüglich der Ober- und Niederlausitz. Außerdem versuchen die Kaiserlichen die nach dem Prager Fenstersturz wiedererlangte Gewalt über das Königreich zu sichern und zwar so, dass möglichst kein Einfluss von ›institutioneller‹ Seite des Reiches bezüglich der Angelegenheiten des habsburgischen Böhmens genommen werden kann. Solche Überlegungen erfordern aber gerade keine *unbekannte*, sondern eine *offene Zukunft*. Hier werden konkret Normierungen gesetzt, um Eventualitäten in der Zukunft zuvorzukommen. Diese Normierungen, die immer ein Risiko in sich tragen, werden aber von der Verhandlung selbst produziert und getragen.

Kalkulierte Entscheidungen sind kein Widerspruch zur Eschatologie, sondern gerade durch Eschatologie möglich. Das Erleben von Macht als ein Überwinden der Gegenwart in Hoffnung auf einen geheilten Zustand kann nur in der als widersprüchlich

---

biß nach Dreßden dürchs offene land leichtlich zu streiffen vermöchte.« 216. Relation der kursächsischen Gesandten. 1634 Juli 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 477.

<sup>353</sup> 479. Resolution Kursachsens betr. die allgemeinen Angelegenheiten. [prä. 1634 August 26 bzw. 27]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1169.

erlebten Zeit stattfinden. Und eine kalkulierte Entscheidung ist immer höchst widersprüchlich, weshalb die Entscheidung selbst der Kern des Religiösherrschaftspraktischen sein kann.

Ich habe schon erklärt, dass Hessen-Darmstadt Dänemark als Mediator in der Friedensverhandlung ablöst – eigentlich muss man sagen ›grundsätzlich ersetzt‹ –, weil Dänemark die Rolle des Mediators nie erfüllen konnte. Ein wichtiger Grund für diesen Tausch ist der Zeitdruck. Weil die Zeit drängt, wird Dänemark durch Hessen-Darmstadt ersetzt. Die Vermittlung Dänemarks war zu schwerfällig, wie in diesem hessen-darmstädtischen Vertragsprojekt augenscheinlich wird:

»[...] wie es die Kgl. Wrd. Zu Dennemarck für gut befunden, ausgefertigt und dero selben allhöchstenhohen interpotenen zugesandt, jedoch aber deren keiner (weil ihnen die Kgl. Dennemärckische außschreiben allzu spath und theils noch schon verfloßenem termino zukommen und dann darzu andere impedimenta eingefallen sein sollen) erschienen, die catholische chur-, fürsten und stände auch, welche sonst auff Irer Ksl. Mt. freuntgnedigistes ansinnen und höchstgedachter Kgl. Wrd. zu Dennemarck beschehenes ersuchen die irige darzu abfertigen wollen, von den außländischen im Reich noch kriegenden partheien kein sicheres kegegeleith darzu erlanget, deßwegen dann sie auch sint andern verhindernüßen gemelte interposition ihren fortgang damals nicht erreicht, sondern die blutige waffen ielenger, ie mehr continuiert worden und ungewiß gewesen, ob und wie baldt gedachte kgl. Dennemärckische interposition, obgleich die Kgl. Wrd. zu Dennemarck ihro dieselbe nochmals höchlichst und rühmlichst angelegen sein laßen, fortgehen möchte, und doch auch bei vielen sich inmittelst zugetragenem wichtigen begebenüßen eine iede stundt weiteren verzugks mehr denn höchst gefährlich gewesen und beinahe ein ieder augenblick fernere blutstürzung und erschröckliche verhergung des vaterlandes gekostet [Hervorh. d. Verf.]«<sup>354</sup>

Der Mediator Hessen-Darmstadt liefert nun den Effekt, dass auf Grundlage des Zeitdrucks noch schneller entschieden werden kann. Der Mediator beschleunigt also die Verhandlung. Der kaiserliche Unterhändler Trauttmansdorff nutzt in diesem Sinne die Beschleunigung durch den Mediator, wenn er schreibt:

»Die täglichen mehrere unschuldiges christenbluts vergüssung, verhörungen der länder undt verflüssung der zeit, in welcher man vermeint, daz Ihr Ksl. Mt. [...] dero resolution über den haupttractat hette eröffnen mügen, andere vil ursachen zu geschweigen, machen, dz Ewer Fstl. Gn. ich behelligen undt gehorsamblich hiemit bitten muß, gnedig bemühet zu sein, die churfürstliche Sächsische erklärung undt dero eröffnug zu befürdern helfen. Diese tractat geweren nunmehr so lang, dz unterdessen anderstwo unterschiedliche friden gemacht undt gar khrieg vom erbfeindt entzwischen angefangen undt geendet worden. Allerhöchstgedachte Ksl. Mt. erzeigen täglich ihr mildestes gemüt zum friden, haben vorgestert unß mit aignem curier ain schreiben an churf. Zu Mainz [...], darzu wier dz hie verfaste concept nach erfolgter Chursächsischer erklärung beibinden sollen, alles zu gewinnung der teuren zeit, zugeschickht. Aber es mueß auß magl. Oftgedachter erklärung alleß ruchen. Ich will auch nicht hoffen, dz man unß wolle zu verstehen geben, khein erklärung seie vor eine erklärung in solchen fällen anzunemen [Hervorh. d. Verf.]«<sup>355</sup>

Die Verhandlungen würden nun schon so lange laufen, dass es gelte, Zeit zu gewinnen. Auch die Schriftlichkeit wird wieder wichtig, es geht nämlich um den Austausch von

<sup>354</sup> 491. Hessen-darmstädtisches Hauptvertragsprojekt, Fragment. [1634 Oktober nach 7]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1265-1266.

<sup>355</sup> 90. Trauttmansdorff an Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt. 1634 November 6. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 130-131.

Dokumenten, der über den Mediator abgewickelt wird. In einem Protokoll zeigt sich deutlich, dass die Verhandlung selbst hohes Risiko akkumuliert. So wird die Frage nach der Regelung der Amnestie nicht entschieden, sondern in der Verhandlung immer weitergeschleppt, bis die Frage schließlich mit der Vertragsunterzeichnung immer noch nicht gänzlich abgeschlossen ist. Ein kursächsisches Protokoll zeugt von dem Streit rund um die Amnestiebestimmungen:

» Wir Chursächßische: es würden solchergestalt 20, 30, oder 100 personen gestraffet und hingegen viel tausend unschuldige leut verderbet und das Reich nicht zur ruhe gebracht. Man möchte doch gnad vor recht ergehen laßen. Die herren kaiserliche: Es were der unschuldigen verderben war. Wolten derhalben uf eine generalamnistiam denken und Ksl. Mt. die befugte bestraffung nach befindung gegen diejenigen, so sich gar zu weit vergangen, vorbehalten. Keiner sollte beschweret werden, der etwa von der schwedischen gewalt zuzutreten gezwungen worden, sondern die sich selbst offirt und das Reich ohne nott in unruhe und trennung zu setzen, es proposito bemühet und erwiese [Hervorh. d. Verf.].<sup>356</sup>

Die Kursachsen möchten eine Generalamnestie, die Kaiserlichen möchten die Amnestie einschränken. Nun warnen aber die Kursachsen davor, dass durch eine Einschränkung viele Unschuldige betroffen seien, ins Verderben gestürzt würden und das Reich nicht zur Ruhe gebracht werden könne. Die Kaiserlichen können dieses Argument durchaus nachvollziehen. Deshalb sagen sie, dass keiner bestraft werden solle, der von der schwedischen Gewalt gezwungen worden sei, sich gegen das Reich zu erheben. Diejenigen aber, die sich den Schweden freiwillig angeschlossen hätten, sollten ihre Strafe erhalten, schließlich hätten sie das Reich »ohne nott in unruhe und trennung« gesetzt.

Ungefähr zehn Tage vor der Vertragsunterzeichnung steht die Amnestiefrage immer noch aus, wie man in einem Brief der hessen-darmstädtischen Gesandten an Kursachsen lesen kann.

»Darauf sie gestrigen Freitags abend, nachdem vorhin alle andere sachen soviel alß beschlossen und ausgemacht gewesen, den vielberürten auszug ab amnistia zuhanden Ewerer Kfl. Dt. anwesender herrn rhäte und gesandten edirt, slo, das man nunmehr (soviel wir nochmals darvon verstehen und wissen) wohl sagen kann, es sei dieser zeit mit dem friden alles biss auf den blossen und einigen puncten der exception ab amnistia richtig und bestehe das gantze werk auf der einigen frag, ob man umb solcher auszüge willen den von so vielmahl hunderttausend seelen ängstlich erwartenden fridenschluß einige stunde länger sollte anstehn lassen? [Hervorh. d. Verf.].<sup>357</sup>

Die Verhandlung *riskiert* also deutlich die Amnestie. Dabei wird ein ganz bestimmter Gewinn erhofft, nämlich, dass etwa die Länder und Herrschaften derjenigen, die nicht

<sup>356</sup> 543. Kursächsisches Protokoll. [1635] Mai 12. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1501-1502.

<sup>357</sup> 320. Die hessen-darmstädtischen Gesandten an Kursachsen, Projekt. 1635 Mai 19. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 727.

von der Amnestie betroffen sind, dem Verhandlungspartner in der Friedensverhandlung zufallen. Damit wird natürlich riskiert, dass diejenigen, die von der Friedensverhandlung nicht profitiert haben, den Krieg fortsetzen werden, um ihr Interesse fortan mit Gewalt durchzusetzen.

Es zeigt sich, dass die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare immer nur im Partikularen, also in zeitlichen Kategorien gemessen werden kann und gleichzeitig einen universellen Sinn behauptet. Es handelt sich, wie Kampmann und Niggemann sagen würden, um die »Charakteristische Grundspannung« der Frühen Neuzeit.<sup>358</sup> Ich stimme zwar zu, dass dies *ein* Charakteristikum der Frühen Neuzeit ist, möchte jedoch ein erkenntnistheoretisches »aber« anfügen. Beschreibt »universell« so etwas wie religiöse Ordnungsvorstellungen, dann beschreibt es das Allgemeinste, was überhaupt denkbar ist. Das Universelle muss aber immer durch sprachliche Muster kommuniziert werden, die dem Universellen dadurch zwangsläufig Grenzen geben. So wandelt sich das Universelle in der konkreten, in der Zeit vollzogenen Kommunikation in etwas Partikulares. Ein solch konkretisiertes sprachliches Muster ist eine Verallgemeinerung der Allgemeinheit. Ich zweifle nun daran, dass dieser inhärent religiöse Widerspruch, der im codierten Recht wie auch im alltäglichen Machterleben vorkommt, für religiös kommunizierende Menschen jemals grundverschieden war, ist oder sein wird.

Abschließend lohnt es sich, Untergang im Kontext von Billigkeit und Gerechtigkeit zu betrachten. Die Verhandlung des Risikos des Untergangs findet natürlich auch in die Vertragstexte Eingang, in denen die Billigkeit und die Gerechtigkeit eine große Rolle spielen:

»Nachdem die Röm. Ksl., auch zu Hungarn und Böheim Kgl. Mt., unser allergnedigster herr, alß oberhaupt ganz eiferig dahin getrachtet und die Kfl. Dt. zu Sachsen alß eine vornehme seüle deß Heiligen Reichs darzu treulich cooperiret, wie und auf was maas doch ein christlicher, allgemeiner, erbarer, billicher und sicherer fride in dem Heiligen Römischen Reich wiederaufgerichtet und dasselbe nach so vilen lang gewehrten krigen und darüber ausgestandenem elend, noht und zerstörung erquicket, der bluthstürzung einsten ein ende gemacht und das gelibte vatterland der hochedlen Deütschen nation von endlichem undergang errettet werden möchte [Hervorh. d. Verf.].«<sup>359</sup>

Es ist nicht zu unterschätzen, dass gesagt wird, es handle sich um einen »billichen« Frieden. So ist die Billigkeit schließlich der Gegenbegriff zu Gerechtigkeit. Beide Wörter korrespondieren aber gleichzeitig mit Zeit/Partikulares und Ewigkeit/Universelles. Spricht man nun von dem »endlichen undergang«, meint man den Untergang

<sup>358</sup> KAMPMANN; u.a.: Einleitung. Sicherheit in der Frühen Neuzeit. 2013. S. 15.

<sup>359</sup> 561 F. Rezeß betr. das kursächsische Kirchengut. ad 1634 November 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1593.

des partikularen »vaterland der hochedlen Deütschen nation«. Etwas Partikulares wird also paradoxerweise durch das ontologische Muster kommuniziert. Macht als Eschatologie bezieht sich deshalb in ihrer tatsächlichen Umsetzung nie auf das Universelle in der Zeit, weil dieses natürlich in der Zeit nie zu erreichen wäre, sondern immer nur auf das Nützliche in der Zeit, das sich wiederum auf die ewige Wahrheit ausrichtet. Ein Protokoll berichtet, dass die Wörter »Gott wohlgefällige einigkeit« auszulassen seien, weil diese Einigkeit, die mit der Gerechtigkeit gleichzusetzen wäre, unter dem Eindruck der religiösen Spaltung nicht zu erreichen sei. »[E]wig verglichen« bedeutet also übersetzt *Gerechtigkeit* und »in zu grunde verglichen« bedeutet *Billigkeit*.<sup>360</sup> Die ewige Wahrheit wird in der Friedensverhandlung mit verhandlungstypischen Nützlichkeitsabwägungen konfrontiert. Wahrheit und Nützlichkeit stoßen sich nicht gegenseitig ab, sondern konstituieren sich gegenseitig.

#### 5.4. Die öffentliche Wahrheit des Untergangs

Arndt schreibt: »Innerhalb der [...] [K]ommunikation<sup>361</sup> und der sie begleitenden Korrespondenzen war die Drohkulisse eine Fiktion, im systemtheoretischen Sinne eine »nicht realisierte zweite Realität.«<sup>362</sup> Das Wort ›Untergang‹ wird in der *Öffentlichkeit* rund um den Prager Frieden immer wieder regeneriert. Mit ›Untergang‹ wird damit ganz im Sinne Arndts eine zweite nicht realisierte Realität reflektiert, die aber ständig wachgehalten wird. Nicht zuletzt dadurch unterliegt dem Sprechen von Untergang durch die Logik der Öffentlichkeit ein Wahrheitscharakter.

<sup>360</sup> »Verba Gott wohlgefällige einigkeit seien auszulaßen, weil keine Gott wohlgefällige einigkeit sein könnte, es sei dann die religion verglichen, deßwegen man jetzi nicht beisammen were noch tractire. Verba ewig verglichen weren mutiret in zu grunde verglichen [Hervorh. d. Verf.], dann Ksl. Mt. sich gegen catholischen in acht nehmen müsten.« 526. Kursächsisches Protokoll. [1635] April 16. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1436.

<sup>361</sup> Arndt spricht hier im Originalwortlaut von ›Reichstagskommunikation‹. Absichtlich habe ich das Wort gekürzt, da es mir nicht explizit um die ›Reichstagskommunikation‹, sondern um den religiösherrschaftspraktischen Sinnzusammenhang geht, den wir abstrahiert vom Reich und seinen Institutionen analysieren können.

<sup>362</sup> ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 249. Vgl. dort Anm. 35.: »Niklas Luhmann verweist auf die Wirksamkeit von Drohszenarien, die nicht eingesetzt zu werden brauchen, weil alle Verfahrensteilnehmer wissen, dass es sie gibt. Umgekehrt ist die machthabende Seite gehalten sie nicht einzusetzen. Auf das hier verhandelte Szenario bedeutet dies: Die Ächtung eines Fürsten erreichte gerade nicht den Gehorsam, der durch die Androhung erzwungen werden sollte. Mit Luhmanns Worten: ›Negative Sanktionen sind also negativ auch insofern, als das Medium, das auf ihnen aufbaut, auf ihre Nichtbenutzung angewiesen ist. « LUHMANN: Die Politik der Gesellschaft. 2000. S. 46.

Es zeigte sich, dass sich der Friedensschluss selbst vor der Öffentlichkeit rechtfertigen muss. Ein wichtiges Indiz hierfür ist der einfache Umstand, dass der Friedensvertrag publiziert werden muss. Man sah außerdem, dass der Untergang in den Quellen aus dem unmittelbaren Umfeld der Verhandlungen selbst immer wieder thematisiert wurde.

Mein Argument ist nun: Weil der Friedensschluss sich letztendlich auch vor allem vor der iche Mei legitimieren muss, wird dies Rückwirkungen auf die Kommunikation in den einzelnen Verhandlungsrunden und ihren schriftlichen Zeugnissen haben. Es gibt zwar keinen kausalen Zusammenhang zwischen dem Sprechen über Untergang in der Verhandlung und dem Sprechen über Untergang in der Öffentlichkeit, aber es besteht ein beobachtungslogischer Zusammenhang. Die Verhandlung ›weiß‹, dass sie von der Öffentlichkeit beobachtet wird und das Gleiche gilt auch umgekehrt. Im Kontext dieser Beobachtungslogik steht nun auch die Bedeutungsfülle des Wortes ›Untergang‹. Im folgenden schon zitierten Pamphlet werden vermeintlich offizielle Akten veröffentlicht. Man will der Öffentlichkeit die ›Wahrheit‹ sagen; nämlich, dass Schweden nicht schuld an dem Krieg sei. Es wird berichtet, wie kursächsische Gesandte ein gedrucktes Exemplar des Friedensschlusses den Schweden vorlegen und einen Atemzug später wird vor dem ›endlichen ruin‹ gewarnt.

»Es hätten zwar Ihre Churf. D. Gesandtene in gedrucktes Exemplar des Friedenschlusses mitgebracht [...], doch ohne einige weitere Verification desselben mit vermeldung / es würden die König. Mayt. Und Cron Schweden dem Röm. Reich. / ihre höchstnötige Beruhigung / Erquickung und Rettung / von endlicher ruin gerne gönnen [Hervorh. d. Verf.] [...]<sup>363</sup>

Weil der Frieden auch gerade durch die Öffentlichkeit legitimiert wird und in ihr über Untergang gesprochen wird, wird auch der Untergang in den zu veröffentlichenden Vertragstext aufgenommen, wie man an folgendem kursächsischen Vertragsprojekt sieht. Damit wird ›Untergang‹, in den Worten Arndts, als eine zweite nicht realisierte Realität im Vertragstext selbst reflektiert; Auslöser dafür scheint die Öffentlichkeit zu sein:

»Kundt und zu wissen sei hirmit jedermenniglich: Nachdem die Röm. Ksl., auch zu Hungarn und Böhmen Kgl. Mt. eifferig dahin getrachtet und Ire Kfl. Dt. zu Sachßen etc. als eine vornehme seüle des Heiligen Reichs datzu reulich cooperirt, wie und auff was maße doch ein christlicher, allgemeiner, erbarer und sicherer friede in dem Heiligen Römischen Reich wiederauffgerichtet und daßelbe nach so vielen kriegsunruhen und darüber in so langen jahren außgestandenen grausamen elendt, noth und zerstörung erquicket, der blutstürzung einsten ein ende gemacht und

<sup>363</sup> ANONYMUS: Gewechselte Schreiben, Acten vnd Tractaten Zwischen Der Königlichen Würde Vnd Hochlöblichen Cron Schweden An einem Vnd dann Churf. Zu Sachsen Anders Theils, Vor vnd seythero des am 10./20. May Anno 1635 zu Prag geschlossenen Frieden. s.l. 1636. S. 35.

das geliebte vaterlandt der hochedlen Teüzschen nation von endlichen untergang erretet werden mögen [Hervorh. d. Verf.] [...].<sup>364</sup>

Mit dem Wort ›Untergang‹ wird hier das ontologische Paradox wachgerufen. Denn es geht um das partikulare »vaterlandt der hochedlen Teüzschen nation« und gleichzeitig um den Untergang, wobei Untergang, wie sich schon gezeigt hat, in seiner ursprünglichen Bedeutung immer den Wechsel von Zeit zu Ewigkeit beschreibt und damit im Kontext eines universellen Bezuges steht.

Auch der protestantische Kriegsheld Armin betont in einem Brief an Kursachsen, dass das »vaterlandt« *berühigt* werden sollte, um es vor dem Untergang zu retten. Mit anderen Worten: Es soll wieder nach der harmonischen Ordnung des Großenganzes gesucht werden. Wichtig ist nun, dass er in diesem Kontext betont, dass der Frieden der »ganzen welt kundgemachet« werden sollte. Es scheint, dass die Öffentlichkeit also unter allen Umständen unterrichtet werden muss, gerade wenn es um Untergang geht:

»Der großen gnaden undt getrewen beistandts Gottes des Allerhöchsten, die wir allerseits in iunge vorgangenen treffen (Sieg Sachsens bei Liegitz) scheinbarlich spühren undt merken können, habe ich mir von herzen zu erfrewen, aber nicht so sehr der erlangten victorien, alß wann der grundtgütige Gott seine barmherzigkeit noch so weith extendieren undt dadurch den edlen Frieden, welcher mit seufzen undt tränen von vielen millionen armer, bedrengter undt gequehler herzen verlanget, in gnaden befördern wollte, damit E. Kfl. Dt. deroselben hochlöblichsten vorfahren churfürsten Maurizen, deßen ruhm undt gedechtnuß zwar auch der löbliche undt sehr glückliche kriege halben, am meisten aber, daß er das Heilige Römische Reich, ob ihm das glück gleich sehr favorisierte, aus liebe zum gemeinen nuzen zu ruhe undt frieden gebracht, auch wieder vielen friedheßigen manuteniret undt durch Göttliche assistenz erhalten, solange menschen auff erden wohnen, nicht verleschen wirdt, ihme, allen nachkommen zum gedechtnuß, an der seite gesezet undt also E. Kfl. Dt. seeliger zweck, daß durch widererlangung des hochgewünschten friedens die kirche Gottes undt das liebe vaterlandt tranquillieret undt vor etlichen untergang conserviret, der ganzen welt kundgemachet werde [Hervorh. d. Verf.].<sup>365</sup>

Zunächst scheint es hier ganz allgemein um christliche Liebe, um gemeinen Nutzen und um die Assistenz Gottes für alle auf der Erde lebenden Menschen zu gehen. Außerdem wird das ›Heilige Römische Reich‹ thematisiert. Das universelle Heilige Römische Reich ist aber praktisch das »liebe vaterlandt«, weshalb der universelle christliche ›Untergang‹ eigentlich der partikulare Untergang des Vaterlandes ist.

Der Publizist Johann Fridrich Weissen liefert nun ein Paradebeispiel dafür, dass ›Untergang‹ auch im Kontext der Öffentlichkeit keine völlige Nichtung, sondern ein

<sup>364</sup> 486. Kursächsisches Vertragsprojekt betr. die kursächsischen Belange. [prä. 1634 September 20]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1193-1194.

<sup>365</sup> 195. Armin an Kursachsen. 1634 Mai 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 421.

*Zustandwechsel* ist. Er drückt dies in einem Pamphlet durch die Schiffsmetapher aus:<sup>366</sup>

»Wann ein schwerer Fortun und Winde braut das Schifflein anstöst / daß es allenthalben mit Wellen bedeckt wird / und Gefahr deß Schiffbruch ist und deß Untergangs [Hervorh. d. Verf.] / soll auch jemand nach vermöge müssig syn / schnarchen und schlaffen / und dz Schifflein de blinden Glück überlassen / daß es anstosse und zu tausend trümmern vo einander fahre / oder gar in die Tiefe versenckt werde?«<sup>367</sup>

Es ist mehr als auffällig, dass mit der Schiffsmetapher und dem ›Untergang‹ die Ungewissheit der Zeit thematisiert wird, denn es wird auch gleichzeitig von Fortuna und Glück gesprochen. Das heißt, dass gerade im Wort ›Untergang‹ die religiöse Urfrage – die Frage nach dem Sinn des Sinns, die sich im Zeiterleben manifestiert – tief verwurzelt liegt.

Wenn der ›Untergang‹ nun in der *Öffentlichkeit* verhandelt wird, hat das den Effekt, dass eine ›Wahrheit‹ produziert wird. Die Öffentlichkeit ist ein Wahrheitsgenerator und wie die katholischen Unterhändler schon sagten: »Vox autem populi vox Dei.«<sup>368</sup> Wird also in der Öffentlichkeit vor dem Untergang gewarnt, ist das ›wahr‹, weil es durch die Logik der Öffentlichkeit kommuniziert wird. Das muss im Umkehrschluss natürlich nicht heißen, dass der Untergang für jedes Individuum, das Zugriff auf die Öffentlichkeit hat, gleichermaßen ›wahr‹ ist.

Gerade protestantische Autoren beteiligen sich nun ausgiebig und intensiv an dem Untergangsdiskurs. Wichtig ist, von lutherischer Seite her gesehen, dass der ›Untergang‹ nicht etwa »auß wahnsiniger Leute Treumen« abgeleitet wird, sondern direkt aus der Heiligen Schrift. So schreibt Hoënegg schon 1631:

»Dieses Prognosticon nehmen nicht auß wahnsiniger Leute Treumen / sondern aus des heiligen Geistes Offenbahrung [...] Es komme! ja es komme derselbe Tag! Es komme! Ja es komme dieselbe Stunde! Der Tag des Gerichts des Herrn / der Tag des Verdamenis / die Stunde des Brandes und der Austilgung Babylons.«<sup>369</sup>

<sup>366</sup> Auch Hoënegg bedient sich anlässlich des Leipziger Konvents 1631 der Schiffsmetapher in Bezug auf die Kirche: »Da wird gelesen / daß die wahre Kirch Gottes nie in einem andern Zustand sich befunden / sondern allezeit die Wetter Gottes über sich hat ergehen lassen müssen / Esa 54. Cap. Gleich wie zur Zeit der Sündflut / das Kirch Kästlein Noæ auf den Wassern der Gefährlichkeit geschwebet / Gen. 7. Und 6 unnd zur Zeit Christi das Schifflein mit Wellen bedeckt gewesen [...]« MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Der dery und achtzigste Psalm Bey dem von Churfürstlicher Durchleutigkeit zu Sachsen etc. etc. außgeschriebenen Convent, der Evangelischen und protestirenden Churfürsten und Stände In der Kirchen zu S. Thomas, in Leipzig, Den 10. Februarii, Anno 1631. Bey hochansehlicher, und Volkreicher Versammlung erkläret, [...]. Leipzig. 1631. S. [8].

<sup>367</sup> JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Tuba receptus, Eine geistliche trewhertzig wolgemeinte Friedens-Posaun Darinnen wolmeinend angezeigt wird, wie die christliche Evangelische Kirchen in teutschland zu erwünschtem Friedenstand und Ruhe [...] gelangen mögen. Franckfurt 1634. S. 30.

<sup>368</sup> Vgl. hier: Teil C, 1.4.

<sup>369</sup> MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Extremum totale romae papalis exidium. s.l. 1631. S. 12.



Die Öffentlichkeit scheint ein starker Faktor dafür zu sein, dass das Bewusstsein, in der Endzeit zu leben, aktuell gehalten wird und der ›Untergang‹ als eine zweite ständig drohende, aber nicht realisierte Realität (oder Möglichkeit) aktuell gehalten wird. Damit wird aber auch ein christlicher allgemeiner ›Grundmoment‹ hofiert, den Unamuno so trefflich mit dem Titel seines Werkes ›La agonía del cristianismo‹ umschreibt. Christentum ist Todeskampf, ist Reflektion von Endzeit. Christentum kommt ohne Parusieverzögerung nicht aus, weshalb auch immer nur vor den Zeichen des Untergangs gewarnt werden kann, der Untergang aber für die Lebenden nicht als eine realisierte Realität, sondern immer nur als zweite, nicht realisierte Realität greifbar ist. Der Todeskampf wird dadurch auch wegen der Öffentlichkeit aktuell gehalten und damit zu einer *Wahrheit*. Unamuno betont, dass durch den Rückzug auf das ›reine‹ Wort, also auf die Schriftlichkeit und damit auf die Massenmedien und die Öffentlichkeit der Todeskampf durch die Reformation gerade durch die Fixierung auf das Wort so aktuell wie nie zuvor wurde.<sup>370</sup> Eben das zeigt sich deutlich bei Hoënegg und in seinen im Kontext der Öffentlichkeit publizierten Texten:

»Ob Rom vor der Zukunft des antichrists oder hernacher mit Feuer verbrandt werden soll? [...] Es ist jedermann auß der Schrift offenbar [Hervorh. d. Verf.] / das Rom deß Antichrists eigener Sitz sey.«<sup>371</sup>

Funktional wichtig ist hier im Kontext der Öffentlichkeit der Verweis auf »jedermann«. Jedermann wisse es – schließlich sei es so geschrieben. Der imaginäre Rezipient der eschatologischen Botschaft ist niemand anderes als die Öffentlichkeit, die diese Botschaft aber selbst erst generiert hat und ihr ›Wahrheit‹ unterstellt, schlicht deshalb, weil die Botschaft durch die Logik der Öffentlichkeit veröffentlicht wird.

Dass im christlichen Sinne die Zeit selbst als Agonie erlebt werden kann, zeigt sich deutlich an folgendem Zitat aus einem anonymen Pamphlet, das erläutern möchte, wie man angesichts der Feinde Haupt und Glieder des Heiligen Römischen Reiches zusammenhalten kann. Es scheint, dass die in der Zeit zwangsläufig korrumpierte Ordnung auch immer ein Todeskampf, eine Agonie ist:

»[...] auß unserm Leben ein stetiges Sterben machen / [...] / so Tag und Nacht auff unsern und unsers Hauptes und des Reichs garaus denken [Hervorh. d. Verf.] / nachhengen / uns sich also

<sup>370</sup> »Los protestantes que establecieron el sacramento de la palabra [...], encadenaron ésta a la letra [...]. Quisieron con la letra fijar la palabra, pero la agonía creció.« UNAMUNO: La agonía del cristianismo. 1986. S. 48.

<sup>371</sup> MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Extremum totale romae papalis exidium. s.l. 1631. S. 1.

gleichsam eben bey denen Kohlen / von deren Feuer das grosse Reichs Hauß angezündet wärmen / oder aben jenigen / so uns / also zureden / braun unnd blaw geschlagen / nach vollbrachten streichen den Mund zu füllen darbieten will.«<sup>372</sup>

Leben sei ein stetes Sterben. Die ›Welt der Menschen‹ ist damit durch eine Frist begrenzt. Es zeigt sich also, dass der gesamte Komplex der Untergangsthematik auch in der Öffentlichkeit ontologisch und im Sinne der Struktur der Lebendigkeit kommuniziert wird. Das Reich besteht aus Körper und Gliedern. Deshalb ist es ›lebendig‹ und leidet selbst an Agonie, wie ein weiterer anonymes Autor schreibt: »Wie hochnötig nun dem beängstigten und in letzten Zügen begriffenem Vaterlande der Frieden sey [...].«<sup>373</sup> Die Wunden des Heiligen Römischen Reichs und der deutschen Nation seien ferner so tief, dass man sie mit Tränen nicht ausreichend beweinen könne.<sup>374</sup> Die Universalität der Ontologie muss aber zwangsläufig an der Partikularität scheitern. So muss man sich nämlich etwa Gedanken darüberemachen, wie all diejenigen bezeichnet werden, die in irgendeiner Form mit dem *Körper* des Reichs in Verbindung stehen. So schreibt ein anderer Anonymus: »Durch die Singulares oder Sönderline verstehe ich diejenigen / die dem Römischen Reich incorporirt seyn / in gleicher gefahr mit andern Gliedmasse stehn / derselbigen hilff unnd guttthat hoch vonnöthen haben [...].«<sup>375</sup> Wenn der Fürst den ›Körper‹ des Reiches repräsentiert, kann der Fürst auch als Vater beschrieben werden. Gerade die Vater-Semantik unterstreicht Fruchtbarkeit sowie Stärke und impliziert gleichzeitig den Verlust beider. Der Publizist Andrea Ortelio weiß implizit darauf hin, wenn er schreibt:

»Demnach von der Römischen Kayserl. Auch zu Hungarn und Böhmen Königl. May. und Ihrer Churf. Durchl. Zu Sachsen Friede ist geschlossen / Als ist es nicht mehr denn billich / dem Gott des Friedens für solche hohe Wolthat öffentlich Lob / Ehr / Preiß und Danck zu sagen / Ihn auch darnebens ferner anzuruffen unnd zu bitten / daß seine heilige Allmacht das christliche Friedens Werck segnen / befördern / aller intereßirter hohes und nidriges Standes Personen Herzen / Sinn und Gemüther also lenken / leiten und regieren wolle / damit der heilwertige Friede von ihnen möge ergriffen / unser betrübtes Vaterland wieder erquicket und erfrewett / das liebe Deutschland in ruhigen Stand wieder gesetzt werden [Hervorh. d. Verf.]«<sup>376</sup>

<sup>372</sup> ANONYMUS: Nothwendige Information. Ob den Itzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit worten oder Wercken beyzupflichten? s.l. 1639. S. [7].

<sup>373</sup> ANONYMUS: Abdruck deren zwischen der Königl. May. und Cron Schweden Rath ReichsCantzlern gevollmächtigten Legaten in Teutschland [...]. s.l. 1635. S. [21].

<sup>374</sup> Ebd., S. [44].

<sup>375</sup> ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in Acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634. S. 28.

<sup>376</sup> M. ANDREA ORTELIO: ChurSächsische Friedensstimme. Meißnische Dank und Friedens Predigt. Leipzig 1635. S. 3.

Ich hatte schon herausgearbeitet, dass die bestmögliche Ordnung aller Dinge, die man mit den Differenzen das Großganze/Teile oder Körper/Glieder beschreiben kann, auch als *Liebe* fassbar ist. *Liebe* beschreibt den Zustand der bestmöglichen harmonischen Ordnung des Großenganzes zu seinen Teilen und damit die bestmögliche Annäherung an das Reich der ewigen Ideen. Eben dies zeigt sich in folgendem Pamphlet:

»Doch were Theologisch gewesen / wenn man allhie die Noth der nothleidenden Gliedtmassen an dem Geistlichen Leibe Christ auch sich etwas lassen zugemüth gehen / und nicht nur gefragt / was Braunschweig und Lüneburg [Hervorh. d. Verf.] / sondern was andere Neben Christen anging / Sintemal die Liebe nicht nur sucht das Ihrige / sondern auch des Nechsten bestens [...]«<sup>377</sup>

Wenn die *Liebe* nun die perfekte Ordnung der Dinge beschreibt, zeigt sich auch, woher sich das Kompositum ›Vaterlandsliebe‹ ableiten lässt. Die Vaterlandsliebe ist in diesem Sinne die Liebe zur ›wahren‹ ontologischen Ordnung. Das wird in einer Schrift von Siegfried Christoph deutlich:

»Die Liebe des Vaterlandes / so einem jedem in die Natur gepflanzt / hat erfordert / daß so bald sich die Gelegenheit zu erträglichen Frieden ereignet / der Churfürst dieselbe / (gleich denen / die in Teutschland nichts zu verlieren / sondern nur von der Teutschen Blut und Thränen den Krieg führen) nicht vorbey gehen lassen / sondern sie mit beyden Händen ergreifen: In fernerer Anmerckung / daß durch solch Mittel Haupt und Glieder im Reich wieder vereinigt [Hervorh. d. Verf.] / in die vorigen nutzbaren und heylsamen Verfassungen gebracht würden.«<sup>378</sup>

Es geht also um den Reichskörper und dessen Glieder, die aber eigentlich Körper und Glieder »Teutschlands« sind. Die Liebe zum Vaterland habe die Natur gepflanzt. Es wird also eine Art Naturrecht beschrieben. Wenn es ›natürlich‹ ist, dass man sein Vaterland liebt und wenn das Vaterland aus Körper und Gliedern besteht, beschreibt diese Art und Weise der Argumentation die Liebe zum Vaterland als die *vollkommene* Beziehung von Körper und Gliedern.<sup>379</sup>

Weil aber die Ordnung *aller Dinge* mit dem gleichen Grundmuster von das Großganze/Teile beschrieben werden kann, ist es nicht verwunderlich, wenn man über den Untergang des schwedischen Heeres in der Öffentlichkeit in gleicher Art und Weise

<sup>377</sup> JOACHIMUM GERDSON: Copey Dreyer Schreiben den Pragerischen Friede betreffend. s.l. 1636. S. 23.

<sup>378</sup> SIEGFRIED, CHRISTOPH: Danckbarkeit Des Churfürsten zu Sachsen gegen Schweden Darinnen Vier Fragen erledigt werden. s.l. 1637. S. [11].

<sup>379</sup> Vgl. auch: »[...] die Gemüther wiederumb in ruhe und Vertrawen gegen einander gestellet / die Teutsche Nation, unser geliebtes Vaterland / vor endlicher Zertrennung und Untergang verhütet würde.« ANONYMUS: Der Teutschen Planet, Das ist: Notwendige Betrachtung der frembden Kriegswaffen in Teutschlandt darinnen, Von derselben Gerechtsame vnd Befügñuß, wie auch vermuthlichen Außgang. s.l. 1639. S. 93. Vgl. etwa auch: »[...] das geliebte Vatterlandt / der HochEdlen Teutschen Nation, von endtlichen Vndergang errettet werden möchte [...]« LEONHARDT, STRAUB: Friedens Puncten Zwischen der Röm: Kays: Mayest: und der Churfürstl: Durchl: zu Sachsen abgeredet und beschlossen zu Prag den 30. May Anno 1635. Konstanz 1635. S. 4.

wie über den Untergang ›Teutschlands‹ oder des Heiligen Römischen Reichs usw. spekuliert. So schreibt ein Anonymus:

»Schweden hat zwar viel Volck / aber so viel Ort / daß sie an einem Ort kein rechtes corpus formiren können / und wann es gleich nich zu Wege zu bringen / so ist es wie ein Leichnam ohne Seele / das Haupt ist dahin / kein anderes ist bestellet / sehe auch nicht / woher sie ein solches nehmen wollen / deme sich alle andere submitieren sollten / denn es ist fast kein General / der nicht competiret, deßwegen ein Hauffen æmulationes, wird einer hier / der ander dort / etliche an sich hängen / das wird eine Trennung / und lautere Confusion verursachen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>380</sup>

Das schwedische Heer sei kein »rechtes corpus«, es sei wie ein »Leichnam« ohne Seele und Haupt. Ich erinnere an Simplicissimus' Beschreibung der Schlacht von Wittstock, in der er den Fokus darauf legt, ein Bild von Körpern zu zeichnen, die ihre Gliedmaßen verloren haben.

Für das öffentliche Sprechen über Untergang ist es auch wichtig, dass man Frieden immer aus einer bestimmten partikularen Perspektive heraus vollzieht. Dieses Partikulare kann zum Beispiel eine Konfession sein. Wichtig ist also, dass auch immer ein *kollektiver* Bezug besteht. Durch diesen *kollektiven Bezug* wird das Universelle ›partikular‹. Die religiöse Erhöhung des Vaterlandes findet hier ihren Ursprung. Denn auch das Vaterland kann, genauso wie die Konfession, ein partikularer Anker für einen kollektiven Mythos sein, der religiöse Semantik transportiert. Caspar Titschau zieht hier eine Analogie zwischen *Vaterliebe* und *Vaterlandsliebe* und es scheint mir nicht weiter erklärungsbedürftig, dass der Christ seinen Vater liebt. Der Vater muss aber nicht der biologische Vater sein, sondern im abstraktesten Sinne die Quelle aller Fruchtbarkeit. Für den Christen scheint dies Gott zu sein.

»Bey jetzigem jämmerlichen und höchstgefährlichen zustande unsers geliebten Vaterlandes Schlesien / da demselben daß Messer / also zureden / auch an die Gurgel gesetzt ist / hat mich gleicher gestaldt / wie jehnen die Liebe zu seinem Vater / also mich die Liebe zu meinem Vaterlande gezwungen [Hervorh. d. Verf.] [...]«<sup>381</sup>

Ganz im Sinne der Ontologie geht es hier um die Liebe und die Vollkommenheit, welche die Ordnung von Körper und Gliedern in Harmonie vereinen. Alleine schon, weil dies in der Öffentlichkeit kundtgetan werden muss, wird hier eine *offene Zukunft* vorausgesetzt, die ein aktives Gestalten und Modellieren von Zukunft verlangt. Es handelt sich im Kontext der Öffentlichkeit um eine *offene Zukunft*, weil jede einzelne

<sup>380</sup> ANONYMUS: Gegründete ablehnung, Etlicher wider den Pragischen Frieden-Schluß movirter dubiorum Worbey zugleich befindlich, was in wärender Traction, bey einem vnd andern Punct, auff beyden Seiten angeführet, so wol bey Schliessung in Consideration gehalten worden. s.l. 1636. S. 63.

<sup>381</sup> CASPAR TITSCHAU: Loci communes Schlesischer Gravaminum. s.l. 1634. S. [8].

Meinung im Kontext der Öffentlichkeit wiederum eine eigene partikulare Meinung vertritt.

Die Warnung vor dem Untergang und damit vor der *Unordnung* zwischen Körper und Gliedern hängt auch mit dem *Fremden* zusammen, wie bereits gesagt wurde. In folgender anonymer Schrift wird dies noch einmal deutlich: »Denn daß alle Königreich und Länder durch die innerliche Zertrennung und Frembde / insonderheit aber angebotene oder auffgerungene / Hülffe zu grunde gangen / [...].«<sup>382</sup> Es ist kein Zufall, dass man »alle Königreich« betont. Es ist aber ein seltsamer Zufall, dass eine Art ›Xenophobie‹ in einem Atemzug mit Xenophon geäußert wird. Denn der Autor schreibt auch, dass Xenophon, ebenso wie Polybius, Tacitus, Cicero, und Thukydides, gesagt habe: »Helffen die Fremdden einmal / so schaden sie zehn mal wieder: Suchen durch ihre Hülffe nichts als ihren Nutz und Vorthail.«<sup>383</sup> Der Körper ist also nur in Abgrenzung vom Fremden überhaupt erhaltbar. Dringt Fremdes in den Körper ein, impliziert das notwendigerweise ›Untergang‹. Gadamer schreibt in diesem Sinne: »Alles Lebendige nährt sich aus dem ihm Fremden.«<sup>384</sup>

Gerade weil sich der Reichskörper durch die Struktur der Lebendigkeit von Fremden abgrenzt, erfährt er im Kontext der Warnung vor dem Untergang in der Öffentlichkeit eine religiöse Erhöhung. Diese scheint eine soziale Voraussetzung dafür zu sein, dass die Lutheraner den Kaiser als heilsgeschichtlich wichtig erachten. Das Amt des Kaisers ist damit notwendig für die Heilsgeschichte, nicht aber der Fakt, dass der Kaiser ein Katholik ist. Das Amt ist quasi gottgewollt; die Person, die das Amt bekleidet, ist das Schlechte, nicht das Amt selbst. Deshalb kann auch in diesem protestantischen Pamphlet etwa der Kaiser als ›Oberhaupt der Christenheit‹ bezeichnet werden:

»Dann ein solches / daß nemblich die so hoch und thewer beschworne / ernewerte und confirmirte Capitulationes unnd, Pacificationes nicht solten gehalten werden / kann auff seiten der Römischen Keys. Mj. [...] læsæ Majestatis im Herzen nicht gedacht / geschweige dann solcher höchstem Gewalt auff Erden mit der Zungen nachgeredet werden / und / so man keinen gemeinen Mann einen Meineyd zutrawen kann / vieweniger sol es bey dem Oberhaupt der Christenheit /

<sup>382</sup> ANONYMUS: Nothwendige Information. Ob den Itzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit worten oder Wercken beyzupflichten? s.l. 1639. S. [7].

<sup>383</sup> Ebd., S. [7].

<sup>384</sup> Außerdem schreibt er: »Leben bestimmt sich dadurch, daß das Lebendige sich von der Welt in der es lebt und mit der es verbunden bleibt, selber unterscheidet und in solcher Selbstunterscheidung erhält. Die Selbsterhaltung des Lebendigen geschieht ja in der Weise, daß es außer ihm Seiendes in sich selbst einbezieht.« GADAMER: Wahrheit und Methode. <sup>7</sup>2010. S. 257, [238/239]

und dessen Kaeyserlichen Friedliebenden Mund / Hand / Thun und Herzen geschehen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>385</sup>

Man bekennt also *öffentlich*, dass der Kaiser das christliche Oberhaupt ist, womit ihm aber zunächst eine *nur* scheinbare konfessionell-indifferente Gleichgültigkeit beigegeben wird. In der Öffentlichkeit rund um das Wort ›Untergang‹ manifestiert sich nämlich auch der Anspruch, das ›wahre Volk Gottes‹ zu sein.

Der Anspruch, das ›wahre Volk Gottes‹ zu sein, ist zwar universell gedacht, der Anspruch muss aber natürlich an seiner partikularen Verallgemeinerung scheitern. Es zeigte sich schon, dass es in Bezug auf die übergreifende Selbstbeschreibung der ›Evangelischen‹ oder der ›Protestanten‹ keine Eindeutigkeit gibt. Diese soziale Relativität hat auch Rückwirkungen auf den Ausdruck das ›wahre Volk Gottes‹ und der Beschreibung dessen Untergangs. So wird etwa von Johann Fridrich Weissen betont, dass, wenn der eine ›evangelische Teil‹ untergehen solle, auch der andere Teil untergehen müsste, weil sie zusammengenommen letztlich einen Körper bildeten.<sup>386</sup> Das selbsternannte ›wahre Volk Gottes‹ versteht sich damit in seiner Einheit nur als Paradox. Wobei gerade der Bezug auf den Gegner oder auch auf das Fremde wiederum Identität schafft, wie sich bei Andrea Ortelio zeigt: »Die Päbstische Liga / der anti-christliche Hauffen hatten sich einander vereinigt / und einen Bund wider uns gemacht / sie wollten uns ganz außrotten / daß wir kein Volck weren / daß des Namens Israel nicht mehr gedacht würde / [...].«<sup>387</sup>

Es hat sich gezeigt, dass die unterschiedlichsten Dinge und Objekte in der Öffentlichkeit ontologisch erklärt werden können, sei dies nun das ›wahre Volk Gottes‹ oder das Heilige Römische Reich etc. All diese unterschiedlichen Dinge nähren ihre Identität aus der Abgrenzung vom Fremden. Das Problematische dabei ist, dass das Ontologische eine Art universelle Wahrheit unterstellt. Wenn das Heilige Römische Reich

<sup>385</sup> ANONYMUS: Nothwendige Information. Ob den Itzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit Worten oder Wercken beyzupflichten? s.l. 1639. S. [22]. Vgl. auch den nahen ›Kontakt‹ des Kaisers zur göttlichen Sphäre: »Da sich nun insonderheit das hohe haubt selbst zu seinen hochedelen gliedmaßen wiederumb neiget [Hervorh. d. Verf.], der allgewaltige Gott auch gleich ins mittel tridt undt durch seine scheinbarliche hülfe die gemüther zur versönung undt vereinigung disponiret, so faße ich das unzweifeliche vertrauen, Gott werde das das guthe werk, so er angefangen, durch seine mildtreiche guthe hinausführen.« 195. Armin an Kursachsen. 1634 Mai 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Friede von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 421.

<sup>386</sup> JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Tuba receptus, Eine geistliche trewhertzig wolgemeinte Friedens-Posaun Darinnen wolmeinend angezeigt wird, wie die christliche Evangelische Kirchen in teutschland zu erwünschtem Friedenstand und Ruhe [...] gelangen mögen. Franckfurt 1634. S. 15.

<sup>387</sup> M. ANDREA ORTELIO: ChurSächsische Friedensstimme. Meißnische Dank und Friedens Predigt. Leipzig 1635. S. 19.

nun ontologisch beschrieben wird und gleichzeitig das Heilige Römische Reich ›deutscher Nation‹ ist, erscheint es nur als folgerichtig, dass auch das Reich selbst in solch einem universellen Sinne erhöht wird. Der Feind des Reiches – wer auch immer er konkret sei – kann damit zum *christlichen Erbfeind* stilisiert werden. Eben das passiert in folgender anonymer Schrift:

»Und dann endlich / welches eines von den vornehmsten ist / werden hierdurch die Kräfte in Deutschland / dem gewlichen Erbfeind Christliches Namens / dem allerschabhaftten Türcken / wo solcher in Ungarn oder Polen einfallen wolte / zu begegnen / wieder zusammen bracht und verstercket / welches / wie hoch es zu achten sey / wird derjenige wissen / welcher bedencket / wie gefährlich es / wenn dieser Feind seiner Art nach / zu dieser Zeit die gelegenheit in acht nehmen / und das abgemattete Deutschland worzu er dann und ganz europam unter sich zu bringen keine bessere gelegenheit / als solche haben können / anfallen wollen / würde gewesen seyn. Daß also gnugsam zuerkennen / wie dieser Friede die allgemeine Christliche Wohlfahrt angehe [Hervorh. d. Verf.] und verhoffentlich der Weg und die Wort seyn werde / einen gllgemeinen [!sic] Frieden in der Welt / unter allen Königen und Fürsten / sonderlich Catholischen / zu völliger und ewigewärender beruhigung / und zu wiederbringung aller Erbarkeit / einzuführen. Worrauff wir dann alle unsern Fleiß wenden wollen.«<sup>388</sup>

Dieser Erbfeind bedroht nun nicht nur ›Deutschland‹ (weil es das Römische Reich ist), sondern »ganz europam«. Mit ganz Europa hängt aber die allgemeine christliche Wohlfahrt zusammen. Das heißt, dass alle die Partikularitäten, die man benötigt, um das religiös Universelle zu behaupten, schon immer austauschbar waren und sind. Mal ist es das Reich, mal Europa. Hier würde Europa das Partikulare darstellen, durch das das Universelle behauptet wird.

Abschließend lässt sich sagen, dass die Öffentlichkeit den ›Untergang‹ erst wirklich wahrhaftig macht, indem sie ihn durch die unterschiedlichen Meinungen beständig als eine zweite nichtrealisierte Realität wachhält. Die endemische Wahrheit der Öffentlichkeit Meinung macht den Untergang zu einer kontingenten Realität.

<sup>388</sup> ANONYMUS: Des Allerduchleuchtigsten Ferdinandi des Andern, Römisch. Keys. Majestet [et]c. Des zwischen Ihrer Churf. Durchlauchtigkeit zu Sachsen, [et]c. getroffenen Friedens Bewegliche Motiv vnd Allgemeine Nutzbarkeiten Wie solche auß Keyserl. Befehl an eine hohe Person abgeschickt. s.l. 1635. S. 10.

## 6. Konsequenz: Mikro- & Makrokosmos als gesellschaftliche Differenzierung

Was ist die Konsequenz dieser Darstellung der Verwicklung von semantischer und sozialstruktureller Gleichzeitigkeit im Kontext des Prager Friedens für das historische Verständnis jener Zeit? Im Sinne des vormodernen *ganzheitlichen Denkens*, das immer auf die Figur der Vollkommenheit abzielt, scheint es mir wichtig, auf die *reale* Verbindung von Ewigkeit und Welt zu achten.

In Teil B hatte ich die These aufgestellt, dass sich Religion und Herrschaft im Prager Frieden in einem einzigen Sinnzusammenhang manifestieren und man dies analytisch in einem Modell verdichten könne. Dabei habe ich betont, dass sich die Religion nie der Praxis, d. h. der praktischen Komponenten, die den Sinn des Sinns gewissermaßen ›erden‹, entledigen kann. Im Prager Frieden scheinen für diese ›Erdung‹ vor allem die Verhandlung, die Konfession und die Öffentlichkeit ausschlaggebend. Diese drei Systematiken lassen sich aber selbst semantisch durch religiöse Kommunikation kommunizieren. Das bedeutet, dass der universelle Anspruch, der auf den Sinn des Sinns, auf das Großganze schaut, in der Welt immer nur durch partikuläre Einheiten gelebt werden kann, die als harte Sozialstruktur natürlich nie das Universelle darstellen, sondern das Universelle immer nur in ihren Selbstbeschreibungen (Semantiken) behaupten. Alle diese partikulären Systematiken sind für das religiösherrschaftspraktische System ein ›Außen‹. Dadurch wird es überhaupt erst möglich, dass sich das religiösherrschaftspraktische System selbst definiert und seine eigene Zielsetzung reflektiert.<sup>389</sup>

Einleitend zu dieser Fallstudie habe ich bereits gesagt, dass die symbolische Kommunikation nie nur symbolische Kommunikation sein kann. Die *unbekannte Zukunft* des Ontologischen und Symbolischen wird immer durch eine strukturelle *offene Zukunft* dynamisiert. Dies geschieht durch die Konfession, durch die Friedensverhandlung und durch die Öffentlichkeit. Zwar sind diese Systematiken alle Bestandteile des übergeordneten religiösherrschaftspraktischen Systems; dies heißt aber nicht, dass sie sich nicht als Systematiken analytisch voneinander abgrenzen ließen.

Luhmann unterscheidet in seinen evolutionstheoretischen Ausführungen bekanntlich zwischen segmentärer, stratifikatorischer und funktionaler Differenzierung. Diese

---

<sup>389</sup> Vgl. hier: Teil B.



Differenzierungsformen sollen das unterschiedliche Verhältnis der Systeme einer bestimmten historischen Zeit zueinander beschreiben. Für die Vormoderne geht man systemtheoretisch allgemein von stratifikatorischer Differenzierung aus.<sup>390</sup> Hier befänden sich die Systeme in einem Verhältnis zueinander, das dem einer *Schichtung* gleicht.<sup>391</sup> Ich meine aber, dass mit dem Blick auf das Verhältnis der Systematiken des religiösherrschaftspraktischen Systems im Prager Frieden die These der Stratifikation nicht unmittelbar anwendbar ist. Hier ist keine hierarchische Schichtung nach der Art aufeinandergestapelter Bierdeckel erkennbar. Alle Systeme im Kontext des Prager Friedens stehen vielmehr im Sinne eines Mikro- Makrokosmos-Verhältnisses zueinander in Beziehung.

Grob gesagt, handelt es sich um die Vorstellung, dass die Ordnung aller Dinge vergleichbar ist, weil alle Dinge in ähnlicher Weise Bezug zu dem Großenganzen, zu dem Reich der ewigen Ideen haben.<sup>392</sup> Es zeigte sich, dass alle von mir hier besprochenen Systematiken immer wieder durch die Ontologie kommunizieren. Die Struktur der Lebendigkeit (Körper/Glieder) kann dabei den Dingen Lebendigkeit unterstellen. Das ist ein wichtiger Punkt, denn alles, was in der Zeit existiert, muss sich gerade im Vollzug seiner Lebendigkeit an der Ordnung des Großenganzen messen. Am Tag des Jüngsten Gerichts wird schließlich über genau diesen in der Zeit versuchten Bezug zu dem Reich der ewigen Ideen zu Gericht gesessen wird. Das Mikro- Makrokosmos-Verhältnis scheint nun auch die zeitgenössische Beschreibung der eigenen gesellschaftlichen Differenzierungsform zu sein. Eine Erklärung hierfür liefert der Universalgelehrte Cornelius Agrippa von Nettesheim:

---

<sup>390</sup> Nassehi führte eine vierte Differenzierungsform ein, ohne diese aber auf eine gründliche Quellenexegese zu stützen. Vgl.: »Ich schließe dabei an die von Luhmann ausgearbeitete evolutionstheoretische Perspektive an, die drei typische Differenzierungsformen von Gesellschaftssystemen unterscheidet, die sich historisch abgelöst haben. Es sind dies *segmentär differenzierte Gesellschaften* archaischer Kulturen, *stratifikatorisch differenzierte Gesellschaften* der sogenannten Hochkulturen und die *funktional differenzierte Weltgesellschaft* der Moderne [...]. Ich werde mich jedoch nicht ganz an diese Typologie halten, sondern zwischen Luhmanns zweite und dritte Phase eine weitere schalten, weil gerade die Übergangsperiode von der vormodernen stratifizierten zur modernen funktional differenzierten Gesellschaft des 20. Jahrhunderts für die Umstellung der Zeitsemantik von besonderer Bedeutung ist. Mit dieser Einteilung in vier Stufen folge ich zum Teil Bernhard Giesen, der zwischen dem *Rangfolgecode* der mittelalterlichen und dem *Funktionscode* der Moderne einen *normativen Code* als Leitunterscheidung der Gesellschaftsstruktur ausmacht [...], der sich sowohl von der historisch früheren Stratifikation als auch von der historisch späteren Moderne unterscheidet. Es ist dies – um mit Koselleck zu sprechen – die Zeit der Epochenschwelle zur Moderne [...], die weitgehend mit der Aufklärung und der beginnenden Ausdifferenzierung funktionaler Teilsysteme einhergeht.« NASSEHI: Die Zeit der Gesellschaft. 2008. S. 245.

<sup>391</sup> Vgl. zu diesem Ansatz: SCHLÖGL: Hierarchie und Funktion. 2011. S. 47-63.

<sup>392</sup> Vgl. eine ähnlich ,Interpretation bei: BRETSCHNEIDER; u.a: Fraktalität. Raumgeschichte und soziales Handeln im Alten Reich. 2016. S. 703-746.

»Creavit deus etiā hominem ad imaginem suam: nam sicuti imago dei mundus est, sic imago mundi, homo est: hinc putant quidam dictum esse, quòd homo non simpliciter imago dei creatus est, sed ad imaginē, quasi imaginis imago: iccirco microcosmus dictus est, hoc est, minor mundus. [...] Homo itaq; alter mundus uocatus est, & altera dei imago: quia in seipso habet totum quod in maiori mundo continetur. [Hervorh. d. Verf.] [...] Est in ipso æthereu corpusculum, animæ uehiculum, cœlo proportione correspondens. Sunt in ipso platarum uita uegetatiua, animalium sensus, cœlestis spiritus, angelica ratio, mensq; diuina: & omnium horum simul in unum confluentiū uera cōiunctio, & diuina possessio.«<sup>393</sup>

Der Mikrokosmos sei die kleine Welt, der Makrokosmos die große Welt. Eben das spiegelt sich in dem Gegensatz von ›civitas terrena‹ und ›civitas Dei‹ wider. Dieses ständige Widerspiegeln von der kleinen Ordnung in der großen Ordnung und der großen Ordnung in der kleinen Ordnung führt dazu, dass diese Spiegelungen auch in der Kommunikation transportiert werden.

Emblematisch wird dies auch an der typisch lutherischen religiösen Grundierung der Obrigkeit. Die kleine-zeitliche Ordnung und die große-ewige Ordnung wiederholen sich der Form nach auch bei Luther. So beschreibt er in einer Mischung aus ›Soziologie‹ und Theologie das Verhältnis von ›Ober- und Unterperson‹ zueinander. Die Schrift ›Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können‹ ist weit verbreitet und wird auch im Kontext des Prager Friedens rezipiert.<sup>394</sup> Folgendes schreibt Luther dort zu Ober- und Unterperson:

»Widderümb, die oberperson ist gesetzt, das sie sol eine gemeine person sein und nicht alleine für sich selbs, sol anhang haben der unterthanen und das schwerd füren. Denn wenn sich ein Fürst zum Keyser keret als zu seinem oberherrn, so ist er nicht mehr Fürst sondern eine eintzele person ym gehorsam des Keysers, wie alle andere, ein iglicher für sich. Er sich aber zu seinen unterthanen keret als zu seinen unterthanen, so ist er so viel personen, so viel heubter er unter sich und an sich hangen hat. Also auch der Keyser, wenn er sich gegen Gott keret, so ist der nicht Keyser sondern eine eintzele person, wie alle andere für Gott; keret er aber sich zu seinen unterthanen, so ist der so viel mal Kaiser, so viel er unter yhm hat. Also ist auch von allen anden oberkeiten zu reden, das wenn sie sich zu yhrem oberherrn keren, so haben sie keine oberkeit und sind aller oberkeit ausgezogen. Wenn sie sich herunter keren, so werden sie mit aller oberkeit gezieret.«<sup>395</sup>

<sup>393</sup> HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM: De occulta philosophia. s.l. 1533. S. 284-285. Vgl. zum Kontext der Wirklichkeit des Okkulten: PRIESNER: Über die Wirklichkeit des Okkulten. 2011. S. 305-346.

<sup>394</sup> Vgl. etwa: »Solchen Brieff hat lutherus allbereit vor 100. Jahren geercket / und deutlich außgesprochen: Daß / ob schon die Obrigkeit mit dem Unterthanen wegen der Religion unrecht handelte / so gebührete doch dem, der uber sie nichts zugebieten hat / im geringsten nicht / ihr die Gewalt zuwehren oder zunehmen / Es würde sonst alle Reich und Regimente zerrüttet werden und eytel Confusion erfolgen.« ANONYMUS: Nothwendige Information. Ob den Jtzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit Worten oder Wercken beyzupflichten? s.l. 1639. S. [18].

<sup>395</sup> MARTIN LUTHER: Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können. 1526. In: WA 19. 652-653. 25-32 & 1-5.

Luther sagt hier eigentlich, dass sich das Verhältnis von Ober- zu Unterperson immer wieder in den unterschiedlichsten Kontexten wiederhole. Auf oberster Stufe –stratifikatorisch gesprochen – stehe der Kaiser als Unterperson zur Oberperson Gott. Würden man hypothetisch den Kaiser ›wegdenken‹, würde sich zeigen, dass dann jegliche Obrigkeit direkt Unterperson zur Oberperson Gott wäre. Würden wir Obrigkeit wegdenken, sähen wir etwa, dass der ›Vater‹ direkte Unterperson zu Gott wäre. Was ich damit sagen will, ist, dass wir auf die reine Logik von Verhältnismäßigkeiten schauen sollten. *Die Ordnung der Systematiken ist immer relativ zu Gott.* So können schließlich Lutheraner und Calvinisten den Papst aus der hierarchischen Ordnung verdammen und sich selbst trotzdem in ein Mikro- Makrokosmos-Verhältnis stellen.<sup>396</sup> Dass sich das Verhältnis von Ober- und Unterperson in den verschiedensten sozialen Systemem wiederholt, liegt also daran, dass die Welt zu Zeit des Prager Friedens durchgehend durch das Mikro- Makrokosmos-Verhältnis differenziert ist. Mit anderen Worten: Es ist eine höchst paradoxe Ordnung und die inhärente Ordnung einer Paradoxie lässt sich nicht als ›Schichtung‹ begreifen, schlicht weil jeder Bestandteil der Ordnung selbst auf das Großganze der Ordnung und auf alle anderen Bestandteile angewendet werden kann. Dies ist aber mehr ›Relativität‹ denn ›Schichtung‹. Das folgende Schema soll diese Relativität verdeutlichen. Sei es das religiösherrschaftliche System, die Konfession, die Verhandlung oder die Öffentlichkeit immer spiegelt sich in deren Selbstbeschreibungen das Mikro- Kosmos-Verhältnis wider. Das bedeutet, alle vier Systematiken können jeweils in ihren Selbstbeschreibungen für sich behaupten, den Sinn des Sinns zu transportieren.

Tabelle 2: Mikro- &amp; Makrokosmos im Prager Frieden

Mikro- & Makrokosmos im Prager Frieden
<p><b>Das religiösherrschaftspraktische System:</b></p> <p>»Und demnach nunmehr durch die <u>güettigkeit</u> Gottes alß eines Gottes deß fridens, einigkeit und ordnung die beschwerliche kriegsübung und waß derselbigen mehr anhengig, welche <u>zwischen haubt und glideren und dan unter den glidern selbst entstanden</u>, widerumb auf vorgesezte maß beigelegt, auch durch genuegsame erklerung der begührende respect gegen IhreKsl. Mt. widerumb redintegriert und die gemüther allerseits versöhnet, [...] [67] Gestalt dan die Ksl. Mt. allerseits chur-, fürsten und stände des Hl. Röm. Reichs mit recht und gerechtigkeit, nach inhalt der fundamentalgeseze und anderer lobl. Reichsconstitutionen, dises vertrags, auch sanftmueth und guete regieren und denselben Ksl. freundschaft, hulde, gnade und guetes erweisen und meneighlich bei <u>gleich und recht</u>, darinnen doch <u>jedeß reichs grundtfest und glücksee- ligkeit</u> [Hervorh. d. Verf.] besteht, verbleiben lassen dun schützen wöllen.«</p> <p>490. Kaiserliches Hauptvertragsprojekt. präs. 1634 Oktober 7. In: BIERHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1260-1261.</p>
<p><b>Konfession:</b></p>

<sup>396</sup> In diesem Sinne schreibt auch Stollberg-Rilinger, dass Kaiser und Papst neben Gott die Quelle aller Legitimität gewesen seien. Ich meine, dass dies zu kurz gegriffen ist. In der Familie ist der Vater die Absolutheit des Körpers und seiner Glieder, im Kurfürstentum Sachsen ist der Kurfürst die Absolutheit des Körpers und seiner Glieder. Das Ausschlaggebende ist hierbei, dass alle – trotz der Rangunterschiede – *Väter* sind. Vgl.: STOLLBERG-RILINGER: Des Kaisers alte Kleider. <sup>2</sup>2013. S. 93.

<p>»Und ist gantz alber / thöricht unnd unbesonnen gehandelt / <u>daß ein Theil vor dem andern bey den bekandten</u> öffentlichen Feinden zu haben / und ohne Gefahr <u>deß einen Theils</u> Untergang zu sehen / vermeinen möchte / ann allen Verständigen wissend / was sich das eine so wol als <u>das ander Theil der Evangelischen</u> / zu dem gemeinen Bapstlichen und Antichristlichen Feind zuversehe / ihre Proceduren sind vor Augen / daß / <u>wann der eine Theil Vormittag wandern müssen / der andere Theil Nachmittag ohnfehlbar gefolget</u> [Hervorh. d. Verf.] / und daß man sie bisher mit einem Holz verbrennet.«          JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Tuba receptus, Eine geistliche trewhertzig wolgemeinte Friedens-Posaun Darinnen wolmeinend angezeigt wird, wie die christliche Evangelische Kirchen in teutschland zu erwünschtem Friedenstand und Ruhe [...] gelangen mögen. Franckfurt 1634. S. 15.</p>
<p><b>Verhandlung:</b></p> <p>»Nechsten diesen haben die herren Kaißerlichen vorgeschlagen, ob es nicht bequemer, daß die <u>bewusten beireceß allesamt in ein corpus möchten gebracht und volnzogen werden</u>, damit sowohl E. Kfl. Dt. alß Ksl. Mt. Der vielfaltigen unterschriefften und besigelungen geübriget bleiben, <u>das gantze wergk in die enge gebracht und in zweien corporibus, deren eines die publica, das andere E. Kfl. Dt. privata und beireceß begreiffe, eingerichtet werde. Und aber wir hierinnen einen schlechten unterschied verspüren, alß haben wir auch dießes zu E. Kfl. Dt. gnedigsten resolution stellen wollen</u> [Hervorh. d. Verf.].«          319. Relation der kursächsischen Gesandten. 1635 Mai 18. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Friede von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 723.</p> <p>»[...] dann ein Legat der Mund seines Herrn oder Fürsten / und dessen Stell Vertreter genennet wird.«          ANONYMUS: Etlliche Fragen Und deren Beantwortung auff ieißigen Krieg gerichtet. 1637. S. 20.</p> <p>»Die Gesandten seynd bey <u>iedermänniglich</u> / auch den Feinden / <u>der Völker Rechte nach heilig</u> / und mag sich niemand an ihnen vergreifen / noch denselben schaden. <u>Deroselben zugefügte Unbilligkeit rechet die ewig mehrende Krafft der Gerechtigkeit</u> [Hervorh. d. Verf.].«          Ebd., S. 19.</p>
<p><b>Öffentlichkeit der Friedensverhandlung:</b></p> <p>»Zum sechsten so seindt 18 theologi vermög ihrer gegebenen guettachten der mainung, dz E. Ksl. Mt. solchen frieden wohl eingehen können. <u>Und ob zwar thails derselben es hypothesi reden, nemblich, wan die (information), so ihnen ubergeben worden, sich in facto also befindt</u>, so reden doch thails, denen der sachen beschaffenheit bekandt, <u>absolute und ist besagte hypothesi nit aus dem luft genommen, sondern die warheit derselben ist menniglich bekandt</u>, das auch der memaine man in E. Ksl. Mt. erbkonigreich und landen umb nichts hohers alß den lieben frieden schreien und seufzen thutt. <u>Vox autem populi vox Dei</u> [Hervorh. d. Verf.].«          124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. (Korrespondenzen). Bd. 2. 1997. S. 230.</p>

Im religiösherrschaftspraktischen System ist das Ontologische das, was die Ordnung eines *jeden* Reiches beschreibt. Es ist aber nicht gleichzusetzen mit dem tatsächlichen Heiligen Römischen Reich. Der religiösherrschaftspraktische Sinnzusammenhang ermöglicht vielmehr erst die religiöse Erhöhung des Reiches. Dies ist aber immer relativ, weil der religiösherrschaftspraktische Sinnzusammenhang auch dazu genutzt werden kann die Konfession, die Verhandlung oder die Öffentlichkeit so zu erhöhen, dass diese unterschiedlichen Systematiken jeweils für sich in ihren Selbstbeschreibungen den Sinn des Sinns beanspruchen können.

Auch die Konfession beschreibt sich selbst ontologisch, wobei niemand sagen würde, dass das Reich eine Konfession sei, nur weil das Reich mit der gleichen Differenz beschrieben werden kann. Auch wir als wissenschaftliche Beobachter können nicht sagen, dass Konfession mit dem Religiösherrschaftspraktischen gleichzusetzen ist. Die Konfession ist ein ›Außen‹, das es dem religiösherrschaftspraktischen System überhaupt erst erlaubt, sich in seiner eigenen Zielsetzung zu reflektieren. Anders als das reine Religiösherrschaftspraktische setzt die Konfession den *Wert-für*.

Auch die Verhandlung wird durch Ontologie beschrieben. Das geht soweit, dass selbst die einzelnen Schriftstücke mit dieser Differenz beschrieben werden. Einzelne

Schriftstücke sind Glieder eines Körpers. Wenn der Verhandlung selbst also durch Ontologie *Lebendigkeit* unterstellt wird, ist es nur folgerichtig, dass die Unterhändler »der Völker Recht« nach heilig sind. Sie sind ›Mund‹, also Glieder eines Körpers und wie Grotius sagt: Was man zum Schutz des Körpers tut, ist mit Recht geschehen.<sup>397</sup> Der Schutz von Leben ist somit ein naturrechtliches Faktum und alles, was ›lebt‹, kann diesen Schutz beanspruchen. Auch die Verhandlung ist nun für das Religiösherrschaftspraktische ein ›Außen‹, das dazu dient, Risiko in die Ontologie einzuspeisen.

Ferner ist auch die Öffentlichkeit ontologisch beschreibbar. So wird in dem Gutachten kaiserlicher Räte betont, dass es verschiedene Hypothesen gebe, die alle wiederum auf Informationen beruhen. Hier lässt sich von Teilen oder Gliedern sprechen. Entscheidend ist die Textstelle: »absolute [...] hypothesis nit aus dem luft genommen, sondern die warheit derselben ist menniglich bekindt«. Neben den Hypothesen gibt es also eine *allgemeinste* Wahrheit. Die Wahrheit der Öffentlichkeit kann man als das Großganze verstehen, das die miterlebte Verweisung in das Unbestimmbare repräsentiert. Auch hier ist aber klar, dass die einzelne *partikulare* Hypothese immer davon ausgehen kann – da es die eine Sichtweise »Vox autem populi vox Dei« gibt –, dass sie die Wahrheit sei. Auch die Öffentlichkeit ist damit ein ›Außen‹, das es der Ontologie des religiösherrschaftspraktischen Systems überhaupt erst erlaubt, zeitliche und eigene Zielsetzungen zu vollziehen und zu reflektieren. Die Wahrheit ist schlicht deshalb wahr, weil sie »menniglich bekindt« ist. Die Öffentlichkeit produziert eine universelle Wahrheit *sui generis*, die sich in der individuellen Meinung der Individuen manifestiert und damit gewissermaßen potenziert. Damit zeigt sich, dass selbst eine strukturell angelegte universelle Wahrheit immer kontingent ist. Gerade deshalb kann gesagt werden: »[...] warheit derselben ist menniglich bekindt«.

## 7. Zwischenfazit: Die Liebe der Friedfertigen

Abschließend lässt sich an dieser Stelle fragen, was ›friedfertig‹ und was ›Liebe‹ für Semantik und Sozialstruktur des Prager Friedens bedeuten, denn man sah immer wieder, dass gerade die ›Liebe‹ die perfekte und harmonische Ordnung im Kontext der ontologischen Symbolik darstellt. Was heißt ›Liebe‹ und ›Frieden‹ im Sinne eines historisch-analytischen Blicks auf die Quellen des Prager Friedens, wenn man sie als Ausfluss einer spezifischen sozialen Ordnungsvorstellung liest?

---

<sup>397</sup> Vgl. hier: Teil C, 5.1.

»Fridbegirig und fridfertig sein. Das ist ein kennzeichen der wahren kinder Gottes. Seelig sind die fridfertigen, denn sie werden Gottes kinder heissen, [...]«<sup>398</sup> Hoënegg betont in einem Gutachten zum Friedensschluss also, dass das Friedfertige das Merkmal der ›wahren‹ Christen sei. Mir ist wichtig zu betonen, dass ›friedfertig‹ oder ›Frieden‹ im Prager Frieden zunächst nichts mit einem ›Wert‹ gemein haben. *Im Prager Frieden sind alle Beteiligten zunächst tatsächlich friedfertig*. Wie ist das zu verstehen?

Erst die Konfession macht aus ›friedfertig‹ und ›Frieden‹ einen Wert. Weil aber grundsätzlich alle Menschen zunächst Christen sind, seien sie nun ›wahre‹ oder ›falsche‹ Christen, liegen ›friedfertig‹ und ›Frieden‹ schon immer im Bereich des Ontologischen vor. Wenn das Ontologische nun per Definition das Christliche ist, ist das Ontologische auch per Definition friedfertig und deshalb begreift sich die Welt des Prager Friedens in ihren eigenen Strukturen als friedfertig. Dies bedeutet nicht, dass damit Kriege und Grausamkeiten obsolet werden. Wie auch, wenn die Welt durch und durch christlich-eschatologisch strukturiert ist? Hoënegg sagt im eigentlichen Sinne dasselbe wie Grotius:

»Denn wenn alle Christen sind und christlich leben, werden sicherlich keine Kriege mehr sein. [...] In beiderlei Sinn kann daraus gegen die rechtliche Zulässigkeit der Kriege nicht gefolgert werden, solange es noch Menschen gibt, welche die Friedfertigen nicht in Frieden lassen, sondern ihnen Gewalt antun.«<sup>399</sup>

Kriege würden zwangsläufig solange existieren, bis alle Menschen Christen seien und christlich leben. Deshalb gebe es in einer *eigentlich* friedfertig zu denkenden Welt Kriege und Gewalt. Solange aber nun die ›wahren‹ Friedfertigen – die Christen – immer wieder von Unfriedfertigen angegriffen würden, seien Kriege unumgänglich – schließlich muss man sich wehren dürfen.

Der große und wichtige Unterschied zu heute ist, dass sich im Prager Frieden natürlich jeder Mensch als Christ begreift – es gibt keine Alternative. Die Welt ist deshalb alternativlos. Für den Prager Frieden gibt es nur die christliche Welt. Damit sind alle Semantiken und Strukturen christlich bestimmt.

Heinz Schilling betont, dass 1648 die religiöse Wahrheitsfrage nicht zur Disposition gestellt wurde.<sup>400</sup> Adaptiert und mit Blick auf den Prager Frieden denke ich, dass sich diese Einschätzung radikaler formulieren lässt. Die religiöse Wahrheitsfrage hätte

<sup>398</sup> 183. Gutachten Hoës. 1634 Januar 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 404.

<sup>399</sup> HUGO GROTIUS: Drei Bücher vom Recht des Krieges und Friedens. I, 2, VIII, 1. In: SCHÄTZEL (Eintl. & Übers.) 1950. S. 71.

<sup>400</sup> SCHILLING: Konfessionelle Religionskriege in der Frühen Neuzeit. 2008. S. 148.

überhaupt nicht in einer radikalen Art und Weise zur Disposition gestellt werden können, da sie Voraussetzung allen Kommunizierens ist. Um die religiöse Wahrheitsfrage überhaupt zur Disposition stellen zu können, müsste man aber auch die ontologische und religiöse Ordnung der Welt selbst als nur eine mögliche, das heißt, kontingente Beschreibung der Welt akzeptieren; das wiederum ist im Prager Frieden unmöglich, weil sie die einzig gültige Weltbeschreibung ist.

Heinz Schilling zitiert Hugo Grotius: »Wer den Frieden unter den Christen sichern will, der ist verpflichtet, die Dogmen aufzugeben, die den politischen Frieden zerstören. Es ist wichtiger ein guter Bürger als ein guter Christ zu sein.«<sup>401</sup> Das von Schilling angeführte Zitat gilt es mit der Eschatologik in ›De Jure Belli ac Pacis‹ zu vergleichen. Wenn Grotius betont, dass es wichtiger sei, ein guter Bürger als ein Christ zu sein, muss das nicht zwangsläufig eine Trennung des Politischen und des Religiösen widerspiegeln. Was Grotius eigentlich verhindern will, ist konfessionelles Denken. Er warnt vor den Dogmen. Damit sagt er implizit, dass Konfessionen unvereinbare Werte setzen, die sich nicht aufeinander abbilden lassen. Aus dieser Diagnose heraus gilt es für Grotius sozusagen den Frieden für die ›wahren‹ Friedfertigen – also *für die Christen* – zu sichern, damit eines Tages Kriege obsolet werden. Sind Kriege eines Tages obsolet, steht damit der Jüngste Tag für die Welt bevor. Bei Grotius könnte Frieden *für die Christen* überhaupt erst zu einem Wert werden, wenn die Welt Grotius' sich einer tatsächlichen unchristlichen Welt aussetzen könnte. Das lassen aber die gesellschaftlichen Strukturen seiner Zeit nicht zu. Die Welt ist unzweifelhaft die Schöpfung des christlichen Gottes.

Wenn Grotius also sagt, dass man den Frieden *für die Christen* sichern muss, ist das aus seiner *Individualität* heraus *universell* gemeint. Dass die herrschaftspraktische tatsächliche Umsetzung mit kollektiven Eschatologien verbunden sein muss, steht auf einem anderen Stern. Grotius wird in seiner christlichen Standortbestimmung nicht

---

<sup>401</sup> Zit. nach ebd., S. 148. Dort Zit. nach: POSTHUMUS MEYJES: Hugo Grotius as an Irenicist. 1984. S. 63. Im originalen Wortlaut lautet es: »Paci Christianorum studentis officium et hoc est, demoliri dogmata, quae pacem civilem perturbant. Prius est, bonum civem esse, quam bonum Christianum.« ›Irenicist‹ scheint mir dann auch keine Kategorie zu sein, mit der man Grotius beschreiben könnte. Wenn das universelle Christentum per se durch Friedfertigkeit gekennzeichnet ist, hat das zunächst nichts mit einem Wert, sondern mit einer allgemeinen universellen Art von Weltvoraussetzung gemein. Grotius könnte nur zum ›Irenicist‹ werden, wenn es ihm gelänge, seine Welt völlig ohne Christentum zu beschreiben, um so als Beobachter zweiter Ordnung das Christentum abstrahiert von sich selbst beobachten zu können. Es ist aber stark daran zu zweifeln, dass das Grotius wirklich möglich gewesen wäre.

umhinkommen, sich von vermeintlich ›falschen‹ Christen abzuwenden, womit er gezwungen ist, sich an irgendeiner Form von Mitgliedschaft zu orientieren. Dies kann auch durch die Ablehnung einer Mitgliedschaft geschehen. Dieses ablehnende Verhalten in Bezug auf Mitgliedschaft dient nun dazu, sich in der eigenen moralischen Integrität zu erhöhen. Gerade der Prager Frieden, so Grotius, würde schließlich die ganze Christenheit in Gefahr stürzen.<sup>402</sup> Der ›wahre Christ‹ ist bei Grotius also eigentlich trotzdem und paradoxerweise der ›wahre Konfessionelle‹. Gerade wenn man nun aber mit Grotius von ›falschen‹ und ›wahren‹ Christen ausgehen muss, beginnt die Eschatologie von Neuem.

Axel Gotthard fragt: »Was dachten die Entscheidungsträger über den Frieden?«<sup>403</sup> Er beschreibt gleichsam zur Beantwortung der Frage, wie die Fürsten ihren Söhnen oftmals friedliche Regierungsjahre wünschten und sie auch meistens zur Friedfertigkeit ermahnten.<sup>404</sup> Ich meine, dass die Frage Gotthards nicht nur nicht beantwortbar ist,<sup>405</sup> sondern mit Blick auf die historische Eigentümlichkeit der Welt des Prager Friedens gar nicht gestellt werden kann, wenn man die Frage aus der historischen Realität heraus formulieren möchte, so wie sie sich durch die Quellen offenbart. Die Wünsche der Fürsten an ihre Söhne friedfertig zu sein, sind *nicht* gleichzusetzen mit der Aufforderung: »Führe keine Kriege, lebe gewaltlos.« Semantisch und sozialstrukturell kann sich die Frage Gotthards nicht stellen, da die Welt des Prager Friedens sowieso schon per se friedfertig – da christlich – ist.

Gerade weil die Christen die Welt als durchgängig korrumpiert erachten, befindet sie sich in einem ständigen Untergangsprozess. Dass die Welt zur Zeit des Prager Friedens per se nur *unvollkommen* sein kann, zeigt auch der Pamphletautor Georg Pahlen: »Die Natur hat gleichsamb zum Friede Luft und Liebe: Zum Zanck aber mercklichen abschew / dann sie lehret / daß der Mensch zu einer Gemeinschaft und Einigkeit geboren sey.«<sup>406</sup> Die vielen verschiedenen Menschen sind also dazu geboren worden, um eine Gemeinschaft und Einigkeit darzustellen, dies ist gleichsam der Zweck

<sup>402</sup> »Is vaesana Saxonis consilia et processus referet. Incredibile est, quae consilia hic agitentur in perniciem nostram, ac, nisi divina benignitas ea averterit, non nobis solum, sed toti christianitati maximum dabunt malum.« Grotius an Oxenstierna. 19. Juni 1635. In: dbnl. <http://bit.ly/1QjmwD>. (Auf-ruf: 19.04.2015).

<sup>403</sup> GOTTHARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 44.

<sup>404</sup> Ebd., S. 44-45. Vgl. dort: Anm. 88.

<sup>405</sup> Da man nie direkten Einblick in das psychische System eines Menschen bekommen kann.

<sup>406</sup> GEORG PAHLEN: Brevia Joco-Seria Kurtz Ernstlich Scherz Zur Respective Ermannung und Wahr-nung Über die lateinischen Wörter: I. Pax – Friede II. Lis – Zank III. sedetio – Aufruhr [...]. s.l. 1636. S. [8].



menschlichen Zusammenlebens. Grotius sagt: »Siebtens wird eine Stelle aus dem Jakobusbrief beigebracht: Woher kommen die Kriege und Schlachten unter euch? Kommen sie nicht aus euren Begierden, die in euren Gliedern Gewalt haben?«<sup>407</sup> In diesem Sinne kann ein wirklicher Friede nur erreicht werden, wenn alle Teile eines Gesamtganzen in perfekter Harmonie zueinander stünden. Wo Glieder sind, da muss auch ein Körper sein. Das menschliche Zusammenleben ist damit ontologisch strukturiert. Das denkbar perfekte Verhältnis dieser Differenz ist die *Vollkommenheit*. Der Mensch muss deshalb versuchen, in seiner *Unvollkommenheit* die *Vollkommenheit* zu erreichen. Gerade diese Ordnungsstruktur beinhaltet die Wurzel eines gefährlichen Egalitarismus, wenn die angestrebte Harmonie und Vollkommenheit auch noch mit Liebe gleichgesetzt wird.

Das Problem ist nämlich, dass diese Liebe letztlich universell gedacht ist und damit einen universellen Wahrheitsanspruch erhebt. Dieser kann direkt zu einer Form von ›totalitärer‹ Liebe führen. Gefährlich ist es deshalb, weil dieser egalitäre Universalismus in zeitlichen-partikularen Einheiten, wie etwa dem Heiligen Römischen Reich, Konfessionen usw., tatsächlich ausgelebt werden muss. Wenn etwas Partikulares universelle Wahrheit beansprucht, bekommt es immer einen unleugbaren, lästigen ›totalitären‹ Beigeschmack.

Gerade weil Liebe ontologisch und damit als etwas ›Lebendiges‹ beschrieben werden kann, kann auch kränkelnde Liebe mit ärztlichen Mitteln behandelt werden. Auch das trägt einen großen Teil dazu bei, dass aus dieser christlichen Liebe im eigentlichen lebensweltlichen Sinne – ob gewollt oder ungewollt – Konflikt entsteht. So sagt Luther:

»Obs nu wol nicht scheint, das würgen und rauben ein werck der liebe ist, derhalben ein einfeltiger denckt, Es sey nicht ein Christliches werck, zyme auch eyn Christen nicht zu thun: So ists doch ynn der warheit auch ein werck der liebe. Denn gleich wie ein guter artzt, wenn die seche so böse und gros ist, das er mus hand, füs, ohr odder augen lassen abhawen odder verderben, auff das er den leib errette, so man sihet das glied, das er abhewet scheint es, er sey ein gewlicher, unbarmherziger mensch. So man aber den leib ansihet, den er will damit erretten, so findet sichs ynn der warheit, das es ein trefflicher, trewer mensch ist und ein gut, Christlich (so viel es an yhm selber ist) werck thut. Also auch wenn ich dem krige ampt zu sehe, wie es die bösen strafft, die unrechten würget und solchen jammer anrichtet, scheint es gar ein unchristlich werck sein und aller dinge widder die Christliche liebe.«<sup>408</sup>

<sup>407</sup> HUGO GROTIUS: Drei Bücher vom Recht des Krieges und Friedens. I, 2, VIII, 16. In: SCHÄTZEL (Einlt. & Übers.) 1950. S. 75. Lat.: »Iacobi locus qui septimo affertur IV, I Vnde bella et pugnae inter vos? Nonne es voluptatibus vestris qua militant in membris vestris?« HUGO GROTIUS: De Jure Belli ac Pacis. I, 2, VIII, 16. 1646. S. 30.

<sup>408</sup> MARTIN LUTHER: Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können. 1526. In: WA 19. 625-626, 26-31 & 1-6.

Der Prager Frieden ist in diesem Sinn gleichsam der Versuch eines Psychologen, eine tief gestörte Liebesbeziehung und Partnerschaft zu kitten. Selbstverständlich sind sich die Psychologen über die richtig anzuwendende Therapie uneinig. Einig scheint man sich hingegen darin zu sein, dass man bei Leibesbeschwerden am besten das ›kranke‹ Glied abschneidet, wie der Bischof von Wien betont:

»Sollte aber geihn anderes mitl. Sein, das ganze corpus zu conservieren als durch abschneidung aines glids [Hervorh. d. Verf.], und mahñ alsdann versichert sein khan, das durch dergleichen abtrennung das ubrig sicherlich rhalten werden khan, zaigt alsdan die vernunft selbst, was in dergleichen emergentien zu thun oder zu lassen sei.«<sup>409</sup>

Im Prager Frieden ist die Liebe dazu da, »das Gute im Lande der Lebendigen«<sup>410</sup> zu befördern, wie Johann Fridrich Weissen schreibt. Leben ist damit Sterben. Der Prager Frieden kann deshalb ebenso sterben wie der sächsische Geheimrat Nikolaus Gebhard von Miltiz sterben.<sup>411</sup> Selbstverständlich ist es ein semantischer Tod. Der Mensch und die Welt des Prager Friedens gleichen damit den kranken mittelalterlichen Menschen Huizingas, die schon zu lange mit zu starken Arzneien behandelt worden sind.<sup>412</sup> Wenn nämlich ›Leben‹ mit der Differenz Glieder/Körper beschrieben wird, ist ausnahmslos alles, was damit beschrieben werden kann, der Agonie ausgesetzt. Denn alles, was lebt, muss ausnahmslos untergehen.

Was bedeutet nun ›Frieden‹ im Kontext dieses Todeskampfes, der Agonie? Der Frieden wird im Krieg gemacht und der Krieg wird im Frieden gemacht. Das eine kommt in der Zeit nicht ohne den Antagonismus des anderen aus. Jemand könnte nun sagen, dass der ›Friede‹ das Leben – oder der Tod – sei und der Krieg der Tod – oder das Leben. Es ist mühselig, Krieg und Frieden voneinander zu scheiden. Sei es der Frieden im Krieg oder der Krieg im Frieden, für den Menschen des Prager Friedens, der alles ontologisch und damit als etwas ›Lebendiges‹ beschreiben kann, geht es letztlich um das Leben im Tod, das Leben des Todes und um den Tod des Lebens.<sup>413</sup> Der Prager Frieden ist Agonie.

<sup>409</sup> 26. Der Bischof von Wien an Trauttmansdorff. 1634 Juni 25. In: In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 33.

<sup>410</sup> JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Tuba receptus, Eine geistliche trewhertzig wolgemeinte Friedens-Posaun Darinnen wolmeinend angezeigt wird, wie die christliche Evangelische Kirchen in teutschland zu erwünschtem Friedenstand und Ruhe [...] gelangen mögen. Frankfurt a. M. 1634. S. 33.

<sup>411</sup> BERNHARD COMENIUS: Vortrab Der Leichbestattung Des vnseligen Pragischen Friedenschlusses Worbey Gustav Friederich vnd der Landgraff von den Todten wieder herfür kommen. s.l. 1640. Vgl. auch die lateinische Ausgabe aus Rotterdam: DERS.: Prodomus Exequiarum Funestae Pacificationis Pragensis: Nec non Gvstavvc, Fridericvs & Landgravivs Redivivi. Roterodami 1639.

<sup>412</sup> HUIZINGA: Herbst des Mittelalters. <sup>11</sup>1975. S. 309.

<sup>413</sup> Hier habe ich Unamuno adaptiert. Er schrieb: »¿Y la paz?« [...] Pero es que esa paz se da en la guerra y la guerra se da en la paz. Y esto es la agonía. Alguien podrá decir que la paz es la vida – o

## Teil D: Sozialstrukturelle Typologien im Prager Frieden

Es hat sich gezeigt, dass im Kontext des Prager Friedens unterschiedliche sozialstrukturelle Systematiken an der ontologisch-symbolischen Kommunikation zerren, die durch das religiösherrschaftspraktische System transportiert wird. Das hat den Effekt, dass neben der *unbekannten Zukunft*, die dem Symbolischen innewohnt, gleichzeitig immer auch eine *offene Zukunft* existiert. Es ist wichtig zu betonen, dass alle unterschiedlichen sozialstrukturellen Systematiken immer gleichzeitig in der Kommunikation auftreten.

Im Folgenden soll es darum gehen, die Typologien der unterschiedlichen hier beobachteten sozialstrukturellen Systematiken in Bezug auf den Prager Frieden herauszustellen. Es folgt also eine Darstellung und Analyse der einzelnen grundlegenden Funktionen der hier im Prager Frieden beobachteten harten Sozialstrukturen.

### 1. Das Religiösherrschaftspraktische: »Da leichtlich E. Kfl. Dt. zartes und enges gewissen einen anstoß bekommen könnte«

Entscheidungen im religiösherrschaftspraktischen System sind durch unterschiedlichste harte Sozialstrukturen normiert. Hoënegg warnt: »Da dann leichtlich E. Kfl. Dt. zartes und enges gewissen, so sie haben, einen anstoß bekommen könnte.«<sup>1</sup> Ich hatte gezeigt, dass das Gewissen die Funktion hat, die Abweichungen vom ›Gesetz‹ aufzudecken. Es handelt sich hierbei um das Naturrecht. Der Steuersünder hat beispielsweise gerade deshalb Gewissensbisse, weil er der Obrigkeit die Geldmittel vorenthält, die diese benötigen, um die Guten gegen die Bösen verteidigen zu können. Im diesen Sinne hat also auch die Steuer bei dem prominenten Zeitzeugen des Prager Friedens, Grotius, einen eschatologischen Hintergrund. Die Referenz auf das Gewissen im Kontext des Prager Friedens scheint so fundamental zu sein, dass sie in fast jeder Quelle zu finden ist.

---

la muerte – y que la guerra es la muerte – o la paz –, pues es casi indiferente asimilarlas a una o a otra, respectivamente, y que la paz en la guerra – o la guerra en la paz – es la vida en la muerte, la vida de la muerte y la muerte de la vida, que es la agonía. UNAMUNO: La agonía der cristianismo. 1986. S. 29-30.

<sup>1</sup> 306. Gutachten Hoës. 1635 Mai 3. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 694.

Das zeigt, dass es im religiösherrschaftspraktischen System immer darum geht, die Gesetzmäßigkeit einer bestimmten Ordnung – die ontologisch und christlich ist – zu verwirklichen. Wichtig ist mir zu betonen, dass es im religiösherrschaftspraktischen System noch keine Wertekonflikte geben kann, wie hier noch ausführlich erläutert wird.

Das religiösherrschaftspraktische System besitzt eine spezifische Funktion: *Es geht um die Bereitstellung der Bedingung der Möglichkeit zu kollektiv bindenden Entscheidungen unter ständiger Berücksichtigung des Unbestimmbaren.* Wie etablieren sich aber die Grenzen des Systems? Schließlich ist nicht jegliche Kommunikation reine Symbolik.

### 1.1. Das Religiösherrschaftspraktische ist individuell/universell & egalitär

»El cristianismo es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana.«<sup>2</sup> Miguel de Unamuno betont hier, dass das Individuelle im Christentum nicht vom Universellen trennbar ist. Auch Barbara Stollberg-Rilinger macht auf das Universelle aufmerksam, wenn sie von ›Spaltung‹ spricht:

»Eine Spaltung war in der politisch-religiösen Symbolordnung des Reiches nicht vorgesehen, obwohl sie selbstverständlich vorkam. Hartnäckige und unversöhnliche Abweichungen konnten nur als Häresie, als Verbrechen gegen die göttliche und zugleich weltliche Majestät gedeutet werden.«<sup>3</sup>

Eben dieser universalistische Egalitarismus liegt auch dem Prager Frieden vor. Die Welt kann nur der monotheistischen Schöpfungslehre unterworfen sein, weshalb eine ›echte‹ religiöse Pluralität schwer denkbar ist. Es kann nur *eine* wahre Religion geben und der Rest sind eben Sekten und Abspaltungen, die entweder die ›wahre‹ Wahrheit des Großenganzes leugnen oder noch nicht erkannt haben.

Es zeigte sich, dass die *Wertung des Universalismus* im Auge des Betrachters liegt, besser gesagt, sie liegt im konfessionellen Auge. Vor der Konfession liegt aber das ontologische sozialstrukturelle Grundmuster, das ich das religiösherrschaftspraktische System nenne. Das Religiösherrschaftspraktische ist der Grund dafür, dass etwa das ›Heilige Römische Reich‹ konstruiert werden kann. Das Reich hat damit die Möglichkeit, zu einem Symbol zu werden, zu einer ›magischen Begriffskreatur‹, zu einem

<sup>2</sup> UNAMUNO: la agonía del cristianismo. 1986. S. 23.

<sup>3</sup> STOLLBERG-RILINGER: Des Kaisers alte Kleider. <sup>2</sup>2013. S. 96.

›god-term‹. In diesem Sinne schreibt Stollberg-Rilinger: »Obwohl die diesseitige Ordnung – in Folge des Sündenfalls – notwendigerweise unvollkommen war, blieb sie doch in allem auf die vollkommene jenseitige Ordnung bezogen.«<sup>4</sup> Im Religiösherrschaftspraktischen wird also über einen *diesseitigen und nützlichen Praxisbezug* symbolisch kommuniziert, um das *Ewige* (also das Vollkommene) in der *Zeit* (also in der Unvollkommenheit) abbilden zu können.

Das Religiösherrschaftspraktische konstruiert und behauptet seine Symbole über ein ›Außen‹. Dieses ›Außen‹ ist der Praxisbezug und kann den Namen verschiedenster diesseitiger Ordnungen tragen – wie etwa: ›Heiliges Römisches Reich‹, Augsburgerische Konfession etc. Aber auch das ›Heilige Römisches Reich‹ wiederum kann sich in seiner Identität nur über ein ›Außen‹ behaupten – wie etwa: ›Deutsche Nation‹. Das Individuelle/Universelle und verschiedenste Partikularitäten als spezifische kollektive Fixpunkte, die eine kollektive Mythenbildung erlauben, bilden somit gemeinsam einen inhärenten Sinnzusammenhang. Deshalb hatte ich herausgearbeitet, dass Eschatologie nicht nur individuell/universell ist, sondern auch immer ganz lebensweltlich an unterschiedliche Kollektive gebunden wird.

In seiner kultursemiotischen Studie zum Problem des Anderen bei der Eroberung Amerikas beschreibt Tzvetan Todorov den grundsätzlichen christlichen Egalitarismus in treffender Art und Weise:

»Der Egalitarismus des Christentums ist untrennbar mit seinem Universalismus verknüpft: Da Gott allen gemäß ist, sind auch alle Gott gemäß; in dieser Hinsicht gibt es weder zwischen Völkern noch zwischen Individuen Unterschiede. Paulus hat gesagt: ›Da ist nicht Griechen, Jude, Beschneidung, Vorhaut, Ungriechen, Skythe, Knecht, Freier, sondern alles und in allen Christus« (*Kolosser*, 3, 11) [...]‹ Das Christentum kämpft nicht gegen die Ungleichheiten (der Herr bleibt der Herr, und der Knecht Knecht, so als sei dies ebenso natürlicher Unterschied wie der zwischen Mann und Frau), sondern erklärt sie angesichts der Einheit aller in Christus als unerheblich.«<sup>5</sup>

Mit dem Paradigma des Religiösherrschaftspraktischen beschreibe ich in Anlehnung an Todorov den Umstand, dass in jeder herrschaftspraktischen Entscheidung zwangsläufig ein fundamentaler Egalitarismus vorliegen muss, der sich über die Partikularität des ›Heiligen Römischen Reiches‹ erhebt. In diesem Egalitarismus kann es keine religiösen Werte geben, schlicht deshalb, weil es keine Gegenwerte innerhalb des Weltbildes gibt. Ein Wert kann aber nur existieren, wenn es auch einen Gegenwert gibt. Macht kann deshalb nur eschatologisch verstanden werden. Entscheidungen, die im

---

<sup>4</sup> Ebd. S. 93.

<sup>5</sup> TODOROV: Die Eroberung Amerikas. 1985. S. 130-131.

Kontext von Herrschaft getroffen werden, sind im Prager Frieden immer religiös. Herrschaft und Religion konstituieren sich gegenseitig und gleichzeitig. In folgender Relation kaiserlicher Gesandter wird deutlich, wie das Symbolisch-Egalitäre über die Praxis – also über einen Bezug zu einem ›Außen‹ – behauptet wird.

»Durch die gnadt Gottes, E. Ksl. Mt. höchst vernünftige regierung, der Kgl. Mt. zu Hungarn und Böheimben höchstpreußlichen valor, magnanimitet und erlangte victorien ist nunmehr der früdt geschlossen, verhoffentlich zu Gottes ehr, E. Ksl. Mt., dero höchstgesegneten haußes, der christenheit und deß Hl. Römischen Reichs dienst und conscervation. Die Teusche nation ist obligiert, E. Ksl. Mt. immehrweden [!] dankh zu sagen. Gott wolle E. Ksl. Mt. dißben früdten zur seeligkhait, zu langem leben, geruheigem alter, frölicher zeit nach so vil traurigen, trübseeligen, mühesamben fällen und sorge, ewig wehrender glori in der welt, der Kgl. Mt. zu Hungarn und Böheimben zu unsterblichen lob ihrer heroischen magnanimitet nächst E. Ksl. gedeien lassen. Wir können in unserm gewissen sagen, daß Gott diß werkh regiert hat und daß Gott solches nicht umb unßerer geringen vigilantz, sorgfalt und treu, sondern umb E. Ksl. Mt. verainigung mit Gott zue dißem endt hat gelangen lassen [Hervorh. d. Verf.]«<sup>6</sup>

Die kaiserliche Regierung entspreche der Vernunft – also der menschlichen *Natur* –, das Kaiserhaus sei das höchstgesegnete der Christenheit und diene deshalb der Erhaltung des Heiligen Römischen Reichs. Der immer feiner und spezifisch werdende Praxis- und Nützlichkeitsbezug wird deutlich, wenn gesagt wird, dass die »Teusche nation« dem Kaiser zu Dank verpflichtet sei. Das Heilige Römische Reich als universeller heilsgeschichtlicher Faktor wird nun als »Teusche nation« beschrieben. Außerdem habe Gott »diß werkh regiert«, damit der Kaiser eine Vereinigung mit Gott finden könne. Über die Praxis in der Zeit muss also die symbolische Harmonie der Ordnung in Hinblick auf die Vollkommenheit wiederhergestellt werden.

Wenn man nun als Gegenargument zu meiner These hervorbrächte, dass der Verweis auf »Teusche nation« eine Art von Missbrauch der Religion aus ›propagandistischen Zwecken sei, schlosse man meiner Meinung nach die Augen davor, dass sich Religion immer an empirisch fassbare soziale Systematiken bindet, um sich selbst erst in ihrer Zielsetzung definieren zu können.

Auch bei Kurmainz und Kurköln zeigt sich, dass beide Akteure zwischen ›civitas Dei‹ und ›civitas terrena‹ stehen:

»Und wann mann den von den Chursachsichen proponierten fridenspuncten recht nachdenkt, wurd sich gewißlich ein anderß nit befinden, alß daß darin mehrernteilß solche sachen begriffen, welche nit allein statum et harmoniam Imperii, sondern sogar auch das gewissen undt also neben der zeitlichen auch die ewige wohlfahrt concerniren thuen [Hervorh. d. Verf.]«<sup>7</sup>

<sup>6</sup> 173. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 Mai 28. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 380.

<sup>7</sup> 349. Kurmainz und Kurköln an den Kaiser. 1634 Oktober 2. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 791.

Weil man scheinbar mit dem Gewissen die ewigen göttlichen Ideen abtasten kann, und alles gewissenhaft ablaufen sollte, tangieren alle zeitlich getroffenen Entscheidungen die ›ewige wohlfahrt‹. In den Kölner Considerationes steht in diesem Sinne geschrieben:

»[...] , so weiß man dennoch nicht eigentlich, waran man ist und wie lang der prophanfriedt bei diesen leüthen gehalten werden wurd; und nicht vermüthlich, wo interim pax ecclesiae nicht gemacht, quod externa pax plane mundana consistere possit [Hervorh. d. Verf.].«<sup>8</sup>

Die Paradoxie von individuell/universell manifestiert sich, wenn Kurköln Zeugnis davon gibt, dass es letztlich um den ›Weltfrieden‹ gehe. ›Untergang‹ als Ausdruck, der den Übergang, also die ›magna commutatio‹ von Zeit zu Ewigkeit beschreibt, kann im christlichen Individuum immer nur mit einem universellen Bezug kommuniziert werden.

Die erlebbare Unsicherheit der Zeit, die zu der Frage nach dem Sinn des Sinns führt, lässt kursächsische Gesandte in einer Relation daran zweifeln, ob ein ›allgemeiner Frieden‹ überhaupt Erfolg haben könne. Eben weil der Mensch nur vor dem Ende der Zeit entscheiden kann, liegt letztlich alles in Gottes Hand.

»[...] , allgemeinen friede, dadurch das Hl. Röm. Reich beruhiget würde, abgehandelt und geschlossen werden möchte, welche aber zu leisten oder gewiß zu versprechen, weder in unserer nach in einiges menschen, sondern allein in Gottes handen bestehet; und E. Kfl. Dt. dero hocherleuchtem verstande nach selbst zu ermeßen, daß bei jetziger zeit und beschaffenheit das Reich zu allgemeinner beruhigung auf einmal zu bringen, nicht wohl möglich sein will [Hervorh. d. Verf.].«<sup>9</sup>

Gerade die Unsicherheit der Zeit und der Praxisbezug sind aber wiederum der Grund dafür, dass sich die kontingenten Möglichkeiten der religiösherrschaftspraktischen Kommunikation selbst begrenzen. Das Religiösherrschaftspraktische begrenzt und definiert sich selbst in seinen Zielsetzungen, indem es sich an die zu lebende Praxis bindet. Aber es gibt weitere Schranken, welche die Kontingenz in der zwangsläufig zu lebenden Praxis begrenzen.

## 1.2. Kontingenzformel: Praxis, Gott & Fortuna

In Hinblick auf die Semantik Alteuropas beschreibt Luhmann, wie sich die Kontingenz der allgemeinen ontologisch-christlichen Ordnungsvorstellung begrenzt:

<sup>8</sup> 363. Kölner Considerationes. Ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 829.

<sup>9</sup> 313. Relation der kursächsischen Gesandten. 1635 Mai 11. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 708.

»Die Ordnung der Teile zum Ganzen entspringt den Zwecken Gottes. Man kann sich also von jeder Ganzheit aus, in die man eingeschlossen ist, auf den religiösen Sinn des Gesamtunternehmens Schöpfung beziehen. Die Schöpfung [...] ist [...] die sinngebende Form der Welt, deren andere Seite den Namen Gott führt. Natura, id est deus, und die Teilhabe an dieser ordinata concordia ist natürliche Einsicht, ist Vernunft.«<sup>10</sup>

Zunächst beschreibt Luhmann hier nichts anderes als den schon angesprochenen Egalitarismus. Nach Luhmanns Meinung ist Gott also in allen Systemen Alteuropas dafür verantwortlich, dass kommunikative Möglichkeiten überhaupt begrenzt sind. Gott ist gewissermaßen die Grenze der Kontingenz, der sich alle sozialen Systeme bedienen müssen. Dies wird in der Theorie durch das Wort ›Kontingenzformel‹ ausgedrückt.<sup>11</sup> Was Luhmann nicht beachtet, ist die schon erwähnte fundamentale Rolle der *Praxis*. Gerade da, wo ein spezifischer Praxisbezug aufhört, bildet sich eine Grenze. Das heißt: Es ist nicht das Gleiche, wenn eine Konfession gleichermaßen durch die ontologische Logik wie das Reich selbst beschrieben wird. Auch wenn das Reich und die Konfession beide ontologisch beschreibbar sind, grenzen sie sich voneinander ab, schlicht deshalb, weil es sich um zwei völlig unterschiedliche Praxisbezüge handelt.

Mein Argument ist nun, dass im Bereich der Praxis und des Nützlichkeitsbezuges Gott und Fortuna (oder das Glück) in unterschiedlicher Art und Weise Kontingenz einschränken.

1. Das religiösherrschaftspraktische System begrenzt sich zunächst selbst, wenn es sich in der Praxis als Reich oder Konfession usw. manifestiert, denn Reich und Konfession sind nicht das Gleiche. Dies ist der konkrete Praxisbezug, der immer spezifische Nützlichkeitsabwägungen impliziert.
2. Nun folgt eine weitere Begrenzung und hier werden Gott und Fortuna wichtig. Wenn sich nämlich etwa eine beliebige Konfession selbst ontologisch beschreibt, muss sich auch diese Selbstbeschreibung (Semantik) erneut in ihren kontingenten Möglichkeiten begrenzen. Diese Aufgabe übernehmen nun Gott und Fortuna.

Im Prager Frieden ist es mehr als auffällig, dass Gott und Fortuna als zwei ›magischen Begriffskreaturen‹<sup>12</sup>, immer dann auftauchen, wenn es um die Unsicherheit der Zeit,

<sup>10</sup> LUHMANN: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 2. 92015. S. 923.

<sup>11</sup> Vgl.: OBERDORFER: »Der liebe Gott sieht alles« – und wir schauen ihm dabei zu. 2001. 1. S. 71-86.

<sup>12</sup> »Quantum fortuna in rebus humanis posit, et quomodo illi sit occurrendum«. Das Schillernde der ›fortuna‹ – daß sie Begriff und Figur ist – kommt in den unterschiedlichen Übersetzungen zum Vorschein. Der alte Ziegler gibt die Überschrift mit den Worten wieder: ›Wieviel in den menschlichen Dingen das Glück vermag, und wie man ihm widerstehen kann.‹ Der neuere Zorn hingegen schreibt: ›Was Fortuna in den Dingen dieser Welt vermag, und wie man ihr begegnen soll.‹ Richtig ist gewiß



also um die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare geht. Man bedient sich diesen ›Begriffskreaturen‹ augenscheinlich dann, wenn man an die Grenze aller kontingenten Entscheidungsmöglichkeiten – *innerhalb eines spezifischen Praxisbezuges* – stößt. Das zeigt sich an folgendem Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte:

»Aniezo, da der konig in franckreich auch gebrochen, ist des feindts macht umb sovil grosser worden, bei welchen umstandten Christus der Herr selbst ein regeln gibt, was zu thuen seie, dum Lucae 14 dicit: Quis rex iturus committere bellum, non sedens prius cogitat, so possit cum decem millibus occurrere ei, qui cum viginti millibus venit ad se? (Lukas 14, 31.) [...] Und ob man zwar fürs zehende sagen möchte, Gott der Herr sei mächtig, er werde E. Ksl. Mt. in dero gerechten sachen beistehen, so sein doch dessen iudicia unerforschlich. Es seindt auch heilige konig gewesen, und so in der zahl der heiligen austrucklich begrieffen sein, die doch die widerwertige fortunam in dem kriegswesen erfahren, wie zlesen ist von dem hailigen konig ludovico in Franckreich, der zwe expeditionen in Syriam zu eroberung des hailigen landts angestellt; ist dannoch in der ersten geschlagen und selbst gefunden worden, in der andern aber ist er an der pest gestorben. Auf miracula zu bawen, ist t(em)erarius. Und sollten E. Ksl. Mt., welches Gott gnediglich verhütten wolle, noch einmal die widerwertigkeit des glücks erfahren, were es nit allein menschlicherweis zu reden, umb dz umb dz Hailige Romische Reich, sondern alle dero-erbkonigreich und lender geschehen [Hervorh. d. Verf.].<sup>13</sup>

Es wird mit Lukas gesagt, dass ein König bevor er gegen einen anderen König Krieg führe, abwägen müsste, ob man mit 10000 Männern gegen 20000 Männer bestehen könne. Die Urteile Gottes seien grundsätzlich unergründlich. Es wird auf den 6. Kreuzzug (1248 bis 1254) von Ludwig IX. von Frankreich verwiesen. Obwohl es sich um einen ›heiligen König‹ gehandelt habe, sei der Kreuzzug fehlgeschlagen. Er habe erst eine Schlacht verloren und sei schließlich an der Pest gestorben.

Zeit und Raum sind hier völlig vermischt. Es wird der 6. Kreuzzug mit dem 7. Kreuzzug (1270) örtlich und räumlich durcheinandergewürfelt.<sup>14</sup> Es zeigte sich schon, dass in der symbolischen Kommunikation das Raum-Zeit-Kontinuum keine Wirkung hat, weil es nämlich um das Erkennen ewiger Wahrheiten geht. Mit dieser Symbolik

---

beides, doch scheint in diesem Fall die neuere Version die Bedeutung besser zu treffen, indem sie die Person der Göttin einführt, wo dort nur ein Neutrum stand. Daß dem Wort und Begriff des ›Glücks‹ zugleich Personalität zukommt, macht sogleich der erste Satz dieses Kapitels vollkommen deutlich, wo nämlich den Fatalisten die Ansicht in den Mund gelegt wird, die Dinge dieser Welt würden derart ›vom Glück und Gott regiert, daß die Menschen mit aller Klugheit nichts daran ändern könnten‹. So sonderbar uns die Kombination ›dalla fortuna e da Dio‹, der heidnischen und der christlichen Macht, auch anmuten (und so spöttisch sie möglicherweise gemeint sein) mag, in jedem Fall läßt ihre Nachbarschaft mit Gott an der Fortuna eine höhere Lebendigkeit erkennen. Fortuna ist eine vormalige Göttin (die übrigens immer etwas bläßlich war, ohne viel mythologische Farbe), wiederbelebt in der humanistischen Epoche in der Weise der Allegorie. Abermals muß ich Walter Benjamins glückliche Prägung gebrauchen, sie ist eine ›magische Begriffskreatur‹. Gerade die Fortuna (und die Venus) figuriert bei Benjamin als Beispiel jener ›allegorischen Verwandlung des Pantheons in eine Welt magischer Begriffskreaturen‹. [Hervorh. d. Verf.]« STERNBERGER: Drei Wurzeln der Politik. Bd. 1. 1978. S. 225. BENJAMIN: Ursprung des deutschen Trauerspiels. 1978. S. 201.

<sup>13</sup> 124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. 1635 März 1 ff. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 231.

<sup>14</sup> Ludwig IX. war als *primus inter pares* eine moralisch-christliche Instanz. Er starb auf dem 7. Kreuzzug (1270) in Tunesien, wahrscheinlich an einer Seuche.

wollen die kaiserlichen Räte zeigen, dass man nie auf Wunder bauen sollte, denn selbst Heilige unterlägen der Zeit und der Undurchsichtigkeit des Glückes. Auch der Kaiser muss gewissermaßen immer mit der »widerwertigkeit des glücks« rechnen. Gleichzeitig kann er aber auch mit Gott rechnen. Fortuna und Gott begrenzen also die Kontingenz, ohne dass sich sagen ließe, sie seien dasselbe. Wenn sie nicht dasselbe sind, sich aber beide auf Kontingenz beziehen, müssen sie unterschiedliche Funktionen haben, wie sich in folgendem kaiserlichen Protokoll zeigen lässt:

»Der churfürst wolt für seinen sohn im erzstift Magdeburg alles dahin gerichtet haben, das er dessen würklich quoad religionem et politiciam genießen könnte, aber Ihre Ksl. Mt. sollten für ihren herrn sohn im stift Halberstett gleichsamb nicht eines canonicats mehr mechtig sein. Man sollte doch etwas discretion erscheinen lassen und nicht gedenken, daß Ihre Ksl. Mt. so ohnmechtig weren, daß sie alles eben also müesten eingehen, wie mans da fürschiere; sonderen sie theten viel umb friedens willen, auß hoffnung, solchen durch die tractaten zu erlangen; wann es nicht sein khönte, würden sie entlich die sache Gott befehlen und den außgang warten müeßen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>15</sup>

Hier betonen die Kaiserlichen, dass der Kaiser selbstbewusst sein und sich nicht alle Forderungen gefallen lassen solle. Wenn der Frieden nicht erreicht werden könne, werde man alles Gott anbefehlen und den Ausgang abwarten.

Das Glück scheint Gott nun immer dann zu ersetzen, wenn es explizit um das Unheimliche und Unglückliche der Zeiterfahrung geht. Hans Georg von Arnim-Boitzenburg sagt auch: »Denn des Senecae lehre stehet mir sthets vor augen: Crede obsequenti fortunae parcius: levis est dea.«<sup>16</sup> Man solle also nicht auf eine frivole und leichtsinnige Göttin setzen. Mit der Referenz auf das Glück wird das mögliche und gänzliche Missglücken der Entscheidung thematisiert.<sup>17</sup> Wie unterscheidet sich nun diese Funktion der Fortuna von der Funktion Gottes?

Glückseligkeit erlangt der Mensch erst in Ewigkeit. Ob eine getroffene Entscheidung in der Zukunft also zu der erhofften Harmonie und Vollkommenheit führt, wäre eigentlich erst ersichtlich, wenn man sich selbst in der Ewigkeit befände. In diesem Sinne kann also auch das gänzliche Missglücken der Entscheidung mit Gott thematisiert werden. Gott hat aber anders als Fortuna die Funktion, dem Scheitern selbst eine universelle und ewige Wahrheit zu unterstellen, der man insbesondere noch etwas Positives abgewinnen kann. Es zeigt sich also, dass es immer darum geht, den Möglich-

<sup>15</sup> 524 Kaiserliches Protokoll. 1635 April 6 u. 7. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1432-1433.

<sup>16</sup> 195. Armin an Kursachsen. 1634 Mai 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 422.

<sup>17</sup> Luhmann sagt dazu: »Auch Unglück wird in diesem Sinne temporalisiert und gesehen als ein vor-eiliger Versuch, zu früh glücklich zu sein.« LUHMANN: Soziologie der Moral. <sup>3</sup>2012. S. 105.

keitsraum der Kontingenz durch Gott oder Fortuna innerhalb eines spezifischen Praxisbezuges zu begrenzen. Gott und das Glück übernehmen dabei unterschiedliche ›Aufgabenfelder‹. Diese Felder lassen sich folgendermaßen kontrastieren:

Tabelle 3: Gott & Fortuna. Magische Begriffscreaturen

Gott † Fortuna	
Wahrheit	Nützlichkeit
Ewigkeit	Zeit
Wunder	Unglück
<i>unsichere Zukunft</i>	
<i>Kontrafaktizität</i>	

Die Tabelle erklärt sich wie folgt: In Gott liegen immer die Wahrheit, die Ewigkeit und die Wunder. Gottes Wille ist aber unerforschbar, weshalb man auch paradoxerweise nicht auf zukünftig auftretende Wunder bauen sollte. Der Bezug auf Wunder, etwa eine Schlacht als ›Gottesurteil‹, ist nur aus der Retroperspektive möglich. Gerade Gott begrenzt damit den zukünftigen Glauben an Wunder. Kontingenz wird eingegrenzt, indem eine Retroperspektive eingenommen wird.

Bei allen herrschaftspraktischen Entscheidungen geht es immer auch um das möglicherweise auftretende Unglück. Gerade weil sich die religiösherrschaftspraktische Entscheidung in der Zeit bewähren muss, kann sie zwangsläufig nur Sünde sein. Schließlich kann in der Zeit schlichtweg keine vollkommene Entscheidung getroffen werden. Fortuna ersetzt deshalb Gott in dem Moment, in dem man nicht mehr an Wunder glauben kann, sondern auf das Scheitern und die Abwesenheit Gottes hingewiesen wird.

Gott und das Glück sind damit sich gegenseitig ergänzende Kontrafaktizitäten im Horizont einer generell unsicheren Zukunft. Fortuna steht als ›magische Begriffscreatur‹ repräsentativ für die Zeit und Gott für die Ewigkeit. Da sich aber beide Sphären nicht voneinander trennen lassen, konstituieren sie sich gegenseitig.

## 2. Die Konfession: »Weil es ein confessionalnamen ist, so losset sich mit demselben nit scherzen«

Diese nun schon wiederholt zitierte Mahnung Hoëneggs<sup>18</sup> beinhaltet zwei wichtige Aspekte, die es erlauben, das Phänomen Konfession zu kategorisieren:

1. Konfessionen tragen etwas zur Schau. Gerade deshalb ist die Semantik (die Selbstbeschreibung) wichtig, weil sie als ›*Schauseite*‹ die Werte nach außen darstellt und behaupten will.
2. Ich betonte, dass der Wunsch nach einer ›*strictissima significatione*‹ reines Wunschdenken ist. Es zeigte sich, dass es den Menschen des Prager Friedens schwerfällt, klare Trennlinien zwischen den Konfessionen selbst zu erkennen. Das galt vor allem für die Trennung von Calvinisten und Lutheranern aus der Sicht der Katholiken. Semantik ist also immer vieldeutig.<sup>19</sup>

Neben dem nach außen getragenen Wert ist auch die *Mitgliedschaft* eine fundamental wichtige Kategorie und sie wird gerade dann wichtig, wenn man sich der Mitgliedschaft entziehen möchte. Schließlich kann man sich etwas nur entziehen, wenn man davon ausgeht, dass es dieses Etwas in irgendeiner Art und Weise gibt. Da ich hier versuche, das Phänomen ›Konfession‹ in Hinblick auf den Prager Frieden zu klassifizieren, lohnt sich ein Blick auf die ›Konfessionalisierungsthese‹. Schilling definiert ›Konfession‹ gleich zu Anfang seiner Dissertation über ›Konfessionskonflikt und Staatsbildung‹ folgendermaßen:

»Angesichts ihres weltanschaulichen Ausschließlichkeitsanspruchs und ihrer den politisch-gesellschaftlichen Bereich mit umfassenden Zuständigkeit sind diese *frühneuzeitlichen Konfessionssysteme* in einer religionssoziologischen Typologie systematisch und zeitlich anzusiedeln zwischen den *mittelalterlichen Sekten bzw. Häresien* als partikulare Absplitterungen innerhalb einer staatlich-kirchlichen Einheitswelt und den auf dem Boden einer Trennung von kirchlich-religiöser und staatlich-politischer Sphäre stehenden *modernen Denominationen*, wie sie sich in Nordamerika herausgebildet haben. Indem die frühneuzeitlichen Konfessionskirchen in einer ganz anderen Weise als die spätmittelalterliche *ecclesia universalis* jedes einzelne ihrer Mitglieder geistig, moralisch und disziplinarisch, kurz in seiner ganzen Existenz, forderte, wirken sie intensiver und konzentrierter in die Welt hinein, zeigen sich aber auch andererseits geeigneter, Zwecken und Zielen zu dienen, die jenseits ihrer innersten religiösen Bewegungsgesetzen lagen.«<sup>20</sup>

Zunächst betont er gewissermaßen, dass Konfessionen *partikulare Einheiten* in einer *egalitären* Welt seien. Außerdem könne eine Sozialdisziplinierung in Konfessionen

<sup>18</sup> 306. Gutachten Hoës. 1635 Mai 3. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 693-694.

<sup>19</sup> Vgl.: JÖRGENSEN: Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen. 2014.

<sup>20</sup> SCHILLING: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. 1981. S. 25.

besser greifen als in der alten mittelalterlichen ›ecclesia universalis‹.<sup>21</sup> Der wichtigste Punkt scheint mir nun der zu sein, dass Schilling betont, dass Konfessionen Zwecken und Zielen dienen, die eigentlich jenseits der inneren dogmatischen Überzeugung lägen. Hoënegg spiegelt sich also durchaus in der Kategorisierung Schillings wider. Konfessionen scheinen vor allem zunächst eine schlichte ›soziale Identität‹ zu liefern, die gerade in nach außen getragenen und propagierten Zielen einen Anker findet. Auch das eigentlich theologische Thema ›Transsubstantiationslehre‹ wird zum Beispiel im Prager Frieden dazu genutzt, um konfessionelle Identität zu schaffen und dient weniger dem Zweck der ›tatsächlichen‹ religiösen Wahrheitsfindung.<sup>22</sup> Mit Schilling lässt sich in diesem Sinne betonen: »Wichtiger noch als die interne Festsetzung von Dogma, Ritus etc. war dabei die Abgrenzung nach außen, und zwar gegenüber dem Calvinismus als auch gegenüber dem Katholizismus.«<sup>23</sup> Reinhard schreibt nun:

»Erfüllt ein System seine Aufgabe nicht mehr, weil die Erwartung zu unbestimmt oder zu widersprüchlich werden, ist die wachsende Komplexität nur noch durch Differenzierung zu bewältigen. Es bilden sich Sub-Systeme, Teile, die ebenfalls Systemcharakter haben, ihre eigenen Grenzen stabil erhalten und begrenzte Autonomie besitzen, bis hin zur völligen Verselbständigung. Als daher das umfassende System ›Christenheit‹ der zunehmenden Komplexität der sich wandelnden Welt nicht mehr gewachsen war, reagiert es mit Differenzierung. Diese Ausdifferenzierung konnte jedoch nicht mit einem Schritt zum heutigen Zustand führen; ein Gesellschaftssystem, das ein autonomes Teilsystem Religion neben eben solchen Teilsystemen Familie, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft usf. umschließt, war noch nicht einmal denkbar. Näher lag die Ausdifferenzierung neuer Totalsysteme des bisherigen Typs, aber mit religiöser oder räumlicher Begrenzung. [...] Da religiöses und politisches Handeln nach ihrer Sinnstruktur noch kaum zu trennen sind, hängt die Ausdifferenzierung von Konfessionen aus dem Ganzen aufs engste mit derjenigen von Territorien oder Nationalstaaten zusammen. Daher partizipieren die religiöse wie die politische Organisation beide in gleicher Weise an der ›Sakralisierung von Identität‹, der Verankerung des gleichbleibenden Selbst in nicht hinterfragter, ewig gültiger Transzendenz.«<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Reinhard beschreibt die mittelalterliche Organisation der Kirche wie folgt: »In sozialer Perspektive handelt es sich um Institutionalisierung von Konsens durch Organisation, deren Mitgliedschaft Anerkennung und Erfüllung von Erwartungen voraussetzt, sei es freiwillig oder unfreiwillig. Ein so institutionalisiertes und organisiertes System kann Teil einer Gesellschaft sein, es kann mit ihr identisch sein oder sie und andere durchschneiden. Das System der mittelalterlichen ›Christenheit‹ ist unter diesem Mitgliedschaftsaspekt nahezu allumfassend, denn Kirche und Reich sind zwar getrennte Institutionen, verkörpern aber dasselbe religiös identifizierte Ganze.« REINHARD: Konfession und Konfessionalisierung in Europa. 1997. S. 113.

<sup>22</sup> Vgl.: [...] die erörterung der frag, ob die Calvinisten mit in dem friden begriffen sein sollen oder nit, darzu die in dieser friedenshandlung etlichmahl widerholte wort ungeenderter Ausgurgischer confession nit wenig zrsach geben, item die erörterung, ob die articul von der ubiquitet de praesentia Christi in ciena etc. zu der Augspurgischen confession gehörig undt darin begriffen sein [Hervorh. d. Verf.]. Dieser articul einer, zu geschweigen mehr undt aller, ist gnug, den friden zu brechen, newe krieg undt unruhe im Reich zu erwecken. Zum exempel: Weill die Calvinisten in dieser friedenshandlung irers religionsfreiheit nit versichert, wirt Brandenburg, Pfaltz, Hessne undt andere diese handtlung nit ratificieren, protectores undt defensores suchen undt also die vierte partei oder faction im Hl. Reich entspringen. 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 826-827.

<sup>23</sup> SCHILLING: Das schwedische Kriegsmanifest vom Juli 1630 und die Frage nach dem Charakter des Dreißigjährigen Krieges. 2005. S. 374

<sup>24</sup> REINHARD: Konfession und Konfessionalisierung in Europa. 1997. S. 113-114.

Adaptiert heißt dies: Konfessionen sind Sub-Systeme des Religiösherrschaftspraktischen. Konfessionen versuchen als partikulare Einheiten die Egalität, das *Allgemeine* des Religiösherrschaftspraktischen zu *verallgemeinern*. Dieser Versuch ist eng mit der Organisation von Herrschaft verknüpft. Das zeigte sich etwa, als der sächsische Kurfürst als Medium Gottes beschrieben wurde. Gott schaut durch die kurfürstlichen Augen auf die zeitlichen Geschehen. Deshalb sprach ich auch davon, dass die Form der sozialen Differenzierung der verschiedenen sozialen Systeme eben nicht treffend mit ›Stratifikation‹ beschrieben sein kann, weil es nicht um eine strenge hierarchische Schichtung geht. Ganz im Sinne Luthers kann man untheologisch und vielmehr historisch-sozialwissenschaftlich sagen, dass in den unterschiedlichsten sozialen Systemen immer die *Oberperson* die Person ist, die Gott am nächsten steht und deshalb Verantwortung für die Ineinanderführung von ›civitas Dei‹ und ›civitas terrena‹ trägt. Diese Person zeichnet verantwortlich dafür, dass die Ordnungsstruktur, die ihr untersteht, und die gezwungenermaßen unvollkommen ist, die Möglichkeit hat, dermaleinst in einen vollkommenen Zustand überzugehen. Dies ist aber höchst eschatologisch. Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass der Kaiser im Reich eine höhere hierarchische Position als der sächsische Kurfürst einnimmt, aber eben immer nur *systemrelativ* und nie auf das Ganze gesehen. Die Welt des sächsischen Kurfürsten ist eine andere als die Welt des Reiches und in der Welt des sächsischen Kurfürsten ist eben er die *Oberperson* und nicht der Kaiser.

Folglich liegt ein *Realitätskonflikt* vor. Die eigentlich imaginäre Realität der ›ewig gültigen Transzendenz‹ wird als soziale Realität behauptet und muss in der Herrschaftspraxis tatsächlich in die empirische Realität eingebaut werden. Was tragen nun die Konfessionen funktional dazu bei, dass man bei allen Entscheidungen im Kontext des egalitären religiösherrschaftspraktischen Systems mit all seinen Widersprüchlichkeiten trotzdem eine gesunde Seele behält?

## 2.1. Konfessionelle Indifferenz & Mitgliedschaft

Je stärker sich ein mitgliedschaftsbasiertes System in loseren ›Netzwerken‹ organisiert, desto schwieriger werden Zurechnungen von konkreten Mitgliedschaften.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Kühl beschreibt dies anhand der aktuellen organisationssoziologischen Diskussion rund um die Kategorie ›Mitgliedschaft‹. Hier wird in Bezug auf unsere Gegenwart von einer Auflösung der Organisation gesprochen. Mitgliedschaftsbestimmungen würden immer unspezifischer. Vgl.: KÜHL: Organisation. 2011. 52-53.

Wem fühlt man sich nun eher verbunden? Dem abstrakten Netzwerk ›Christenheit‹ oder der Konfession? Was geschieht, wenn die Personen in dem Netzwerk theoretisch dazu in der Lage wären, in ihrer Mitgliedschaft mal hierhin, mal dorthin zu wechseln?<sup>26</sup> Wer trägt bei dieser Unbestimmtheit die Früchte für die Genesung der Seele; das Netzwerk insgesamt oder die Konfession?

Klassischerweise sagt man, dass Religion als langfristiges Ergebnis der Reformation im 19. Jahrhundert zur Privatangelegenheit geworden sei, »[...] von der nichts weiter abhängt als eben das private Wohlgefühl.«<sup>27</sup> Da ich mit Buber Religion als ein allgemeines anthropologisches Grundbedürfnis auffasse, muss ich davon ausgehen, dass sie nicht einfach ›unbedeutender‹ wird. Religion und ihre Funktionen verlagern sich vielmehr im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung und tauchen in anderen Kommunikationszusammenhängen auf. Religion verschwindet nicht, sie ändert ihre Struktur.

In der Geschichtswissenschaft wird nun schon seit einiger Zeit auf die ›konfessionelle Ambiguität‹ oder die ›konfessionelle Indifferenz‹ Wert gelegt. Gerade dies sei ein fundamentales Charaktermerkmal der Frühen Neuzeit.<sup>28</sup> Emblematisch dafür könnten etwa folgende Zeilen stehen, die Adolf Christoph von Mengersen, geboren 1602, als Wahlspruch in seine Familienchronik eintrug.

Wallfahrt will ich nicht laufen,  
Ablaß will ich nicht kaufen,  
Glaube nicht an Doctor Luther,  
auch nicht an Gottes Mutter.  
Bin auch kein Calvinist,  
sondern leb und sterb auf Jesum Christ.<sup>29</sup>

Ich zweifle nun daran, dass ›konfessionelle Ambiguität‹ oder ›konfessionelle Indifferenz‹ etwas atypisch Frühneuzeitliches ist; wenn die damalige ›konfessionelle Indifferenz‹ eine andere als die heutige wäre, müsste man diese Unterschiede stichhaltig herausarbeiten.<sup>30</sup> Ich möchte darauf aufmerksam machen, dass die Unbestimmtheit konkreter Mitgliedschaften vielmehr konstitutiv für Mitgliedschaften sein kann. Der Organisationssoziologe Kühl schreibt:

<sup>26</sup> So ließen sich auch lutheranische Ritter in katholischen Stiftskirchen bestatten. Vgl.: SCHNETTGER: Reich – Ritterschaft – Reformation. 2015. S. 29-36.

<sup>27</sup> LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft. 2000. S. 289.

<sup>28</sup> Vgl. dazu den Sammelband: PIETSCH; u.a. (Hgg.): Konfessionelle Ambiguität. 2013.

<sup>29</sup> Zit. nach: SCHILLING: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. 1981. S. 208.

<sup>30</sup> Vgl. zur heutigen Situation: »Diese Gefahr, daß der Glaube auf die Logik der ›Erlebnisgesellschaft‹ zugeschnitten wird, besteht gewiß. In der Religionssoziologie wird über eine Zunahme religiöser

»Je fraglicher die Bestimmung von Mitgliedschaft in Organisationen ist, desto stärker wird von allen Beteiligten beobachtet, was zu einer Organisation dazugezählt wird und was nicht. [...] Organisationen können nicht darauf verzichten, das Handeln von Personen unter dem Gesichtspunkt der Mitgliedschaft zu beobachten. [...] [A]uch wenn es ambivalent verortete Personen geben mag, heißt dies nicht, dass die Kategorie der Mitgliedschaft ihren Orientierungswert verliert.«<sup>31</sup>

Im Prager Frieden muss man nicht als *anwesend* gekennzeichnet sein, um religiös zu sein. Es scheint vielmehr wichtig zu sein, dass man innerhalb der für die Zeitgenossen selbst oftmals schwer verständlichen Mitgliedschaftsgrenzen Position bezieht.<sup>32</sup> Luhmann sagt: »Ohne Interaktionsbildung ist der Glaube schwächer und der Informationsstand weniger ausgeprägt. Mit dem Rückzug aus der Interaktion verblassen auch die Motive zur Interaktion.«<sup>33</sup> Es verblassen die Motive zur Interaktion und als Ersatz treten die der Organisation auf den Plan.

Luhmanns Ausführungen zur religiösen Organisation behandeln das Phänomen ›Konfession‹ äußerst stiefmütterlich.<sup>34</sup> Luhmann erklärt, dass es keine Eintritts- und Austrittsregulierungen gebe, die als Motivationsbasis für selektive Mitgliedschaft fungieren könnten. Auch sei etwa die christliche Taufe nicht als eine Eintrittsentscheidung gedacht, sondern als Sakrament, dessen Vollzug zunächst den natürlichen Sündenstand verändere und Heilsaussichten gewähre. Er betont, dass es keine Systemgrenzen gebe, die durch Eintritt, bzw. Austritt überschritten werden können. Deshalb könne man auch nicht von diesen Grenzen die internen Entscheidungen des Systems abhängig machen.<sup>35</sup> Man finde vielmehr:

»[...] eine *im System selbst erzeugte Heilungsgewißheit*, die die Voraussetzung dafür ist, daß Gerechtfertigte und Verdammte unterschieden werden können. Man kann dann zwar niemanden ›entlassen‹, wohl aber jemanden durch Exkommunikation die Heilsaussichten nehmen; und man kann Moralprogramme und Betrituale vorsehen, um die Ungewißheit zu reduzieren und sie durch eine (freilich immer prekäre) Anwartschaft auf Seligkeit oder Verdammnis zu ersetzen.«<sup>36</sup>

---

›Bastelei‹ [...] und religiöser Flickenteppich-Identitäten diskutiert, d. h. höchst subjektiver Verknüpfungen von Elementen aus verschiedenen religiösen Traditionen, [...] all die theologischen Einwände, die hiergegen bereitstehen, sind berechtigt. Ein Glauben dieser Art sprengt schwerlich die Fesseln narzißtischer Selbstzentriertheit, und ein Glauben dieser Art wird auch nur in einzelnen Lebenslagen bemüht werden, wie ein Hobby, zu dem unter dem Druck des Alltags dann doch nie recht Zeit ist.« JOAS: Braucht der Mensch Religion? 2004. S. 26-27.

<sup>31</sup> KÜHL: Organisationen. 2011. S. 53-54.

<sup>32</sup> Schlögl würde sicherlich widersprechen, da er die ›frühneuzeitliche Gesellschaft‹ als Anwesenheitsgesellschaft begreift. Vgl.: SCHLÖGL: Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. 2008. S. 155-224. DERS.: Zeit und Ereignisse in der frühneuzeitlichen Vergesellschaftung unter Anwesenden. 2013. S. 178-200. DERS.: Der Mensch und seine Gesellschaft. 2014. S. 422-440. DERS.: Medien der Macht und des Entscheidens. 2014. S. 7-32. DERS.: Der Raum der Interaktion. 2015.

<sup>33</sup> LUHMANN: Die Funktion der Religion. 1977. S. 301.

<sup>34</sup> Vor allem bezogen auf: LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft. 2000. Und: DERS.: Funktion der Religion. 1977. Aber auch bezogen auf noch ältere Werke wie: DERS. Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution. 1972. S. 15-132. Sowie: DERS.: Religion als System. 1972. S. 11-13.

<sup>35</sup> DERS.: Die Religion der Gesellschaft. 2000. S. 228

<sup>36</sup> Ebd., S. 228.



Adaptiert lässt sich sagen: Die Konfession überzieht die egalitäre Ontologie des religiösherrschaftspraktischen Systems mit *organisierter Wertekommunikation*. Dadurch geschieht Entscheidendes. *Moral und Wert werden von der Person abgekoppelt*. Moralische Integrität findet somit keinen Rückhalt in bestimmten Personen. So verehren nämlich gerade die Lutheraner im Prager Frieden den Kaiser als höchste herrschaftspraktische Gewalt unter Gott. Dennoch entsteht die Ambition einer individuell/universellen gesellschaftlichen Moral und somit eine Kommunikationsform, die alle alten ontologischen Ordnungsstrukturen unterwandert. Zugespitzt gesagt: Das vormals »gottgewollte« Amt des Kaisers verliert immer mehr an tatsächlicher heilsgeschichtlicher Bedeutung und verkommt langsam aber sicher zu reinem Pomp.<sup>37</sup>

Anfangs hatte ich gezeigt, wie Hoënegg 1631 dem Weltuntergang entgegenjubelt. Außerdem hatte ich wiederholt demonstriert, wie Kurköln auf dem Weltuntergang insistiert. In diesen Äußerungen sieht man, dass der Weltuntergang, der immer zugleich individuell und universell ist, zu einem *personen-unabhängigen Wert* wird. Ein Wert benötigt nun immer einen Gegenwert und so wird mit jeder Wertekommunikation eine Front zwischen zwei Parteien gebildet. Man betreibt Exklusion, wenn man wertegestützt kommuniziert. Zu dem religiösherrschaftspraktischen Überbau der Wertekommunikation hat allerdings jeder Zugang, hier herrscht Inklusion. Exklusion und Inklusion sind somit Charakteristika unterschiedlicher Systemebenen.<sup>38</sup> Luhman schreibt dazu:

»Auf der Ebene der gesellschaftlichen [...] Systeme gibt es keine funktional sinnvollen Exklusionsinteressen (es sei denn: mit Bezug auf körperliche oder mentale Unfähigkeiten). Wenn die Differenz von Inklusion/Exklusion als Form verwendet werden soll, müssen deshalb Organisationen gebildet werden, die durch die sie konstituierenden Mitgliedschaftsregeln genau dies können, und zwar legitim können: einige Personen als Mitglieder einzuschließen und alle anderen auszuschließen.«<sup>39</sup>

Herrscht im Religiösherrschaftspraktischen Inklusion, herrscht in der Konfession Exklusion. Es ist klar, dass nicht jeder Glaubende auf die Kanzel darf, »[...] aber andererseits ist Amtsenthebung nicht schon gleich Exkommunikation und selbst amtlich entschiedene Exkommunikation würde [...] nicht sogleich Religiosität zum Verstummen bringen.«<sup>40</sup>

<sup>37</sup> DERS.: Politik, Demokratie, Moral. <sup>3</sup>2012. S. 176.

<sup>38</sup> Vgl. hier: Teil A, 2.1.

<sup>39</sup> LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft. 2000. S. 234.

<sup>40</sup> Ebd., 235.

Ich wiederhole Hugo Grotius, der sagt: »Is vaesana Saxonis consilia et processus referet. Incredibile est, quae consilia hic agitentur in perniciem nostram, ac, nisi divina benignitas ea averterit, non nobis solum, sed toti christianitati maximum dabunt malum.«<sup>41</sup> Der Friedensschluss bringe nicht nur einen *selbst* in Gefahr, sondern die *ganze* Christenheit. Grotius ist dem protestantischen Lager zuzuordnen. Das katholische Kurköln warnt ebenfalls vor der Gefahr, »[...] so darauß der gantzen christenheit und dem Rom. Reich zuwachsen mögte, [...]«<sup>42</sup> Es ist evident, dass hier ein Protestant und ein Katholik das Gleiche sagen. Die propagierte egalitäre Universalität kann sich in der empirischen Realität aber nur über die Grenze der Konfession manifestieren und die gibt eine Wertekommunikation vor, die wiederum mit der Mitgliedschaft verwoben ist. Natürlich sind nicht alle Katholiken der gleichen Meinung wie Kurköln. Der Kaiser ist auch katholisch und will den Frieden unter eben jenen Bedingungen schließen, die Kurköln ablehnt. Es liegt somit auf der Hand, dass die Mitglieder der selben Organisation untereinander nicht die gleiche Meinung teilen müssen, aber dies hat wichtige Folgen für die Mitgliedschaft, wie Luhmann herausarbeitet:

»Die Auffassungen, in denen Mitglieder faktisch übereinstimmen, bleiben vage und unbestimmt. Es handelt sich um mehr oder weniger tautologische Reformulierungen der Mitgliedschaft selbst. [...] Auf den Unterschied von Mitgliedern und Nichtmitgliedern angesprochen, fallen den Mitgliedern der großen Kirchen [...] hauptsächlich Ansprüche an die moralische Lebensführung ein.«<sup>43</sup>

Diese Unbestimmtheit unter den Auffassungen der Mitglieder der einzelnen Konfessionen liegt in der gesellschaftlichen Inklusion des religiösherrschaftspraktischen Systems und der organisationalen Exklusion der Konfession begründet. Auf gesellschaftlicher Ebene ist einerseits funktionsbezogene Inklusion möglich, während andererseits die Konfession genau das, nämlich die Inklusion, wieder zurücknimmt.<sup>44</sup> Seelig können paradoxerweise nur der Protestant *oder* der Katholik, aber nie beide gleichzeitig werden. Die angemahnte Universalität Grotius' oder Kurkölns ist nicht ohne Exklusionsmechanismen verständlich. Das liegt daran, weil in Konfessionen über den Wert ›Weltuntergang‹ *entschieden* werden muss. Und wenn man sich für einen Wert *entscheiden* muss, dann liegt

<sup>41</sup> GROTIUS: Grotius an Oxenstierna. 19. Juni 1635. In: dbnl. <http://bit.ly/1QjmwD>. (Aufruf: 19.04.2015).

<sup>42</sup> 354. Memorial Kurkölns für Wartenberg und andere Gesandte. 1634 November 19. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 799.

<sup>43</sup> LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft. 2000. S. 296.

<sup>44</sup> DERS.: Die Funktion der Religion. 1977. S. 299.

»[...] in der Form der Entscheidung [...] immer das Zugeständnis, daß auch anders entschieden werden könnte. Entscheidungen untergraben daher Wahrheitsansprüche; und dies auch dann, wenn Entscheidungen als Interpretation von Texten ausgegeben wird, die ihrerseits nicht in einer Entscheidung begründet sind.«<sup>45</sup>

Nimmt man an, dass es Konfessionen in erster Linie um Erlösung oder um das Seelenheil geht, fällt auf, dass solche Ziele für Organisationen schwerlich umzusetzen sind. Denn: »Wie soll man feststellen, ob sie erreicht sind oder nicht und woran es liegt?«<sup>46</sup> Organisationen wie Konfessionen kreieren deshalb *Ersatzziele*.<sup>47</sup>

Konfessionen scheinen nun die Möglichkeit zu liefern, in ihrem Namen bestimmte Erklärungen abzugeben. Weil die Auffassungen der Mitglieder untereinander immer vage und unbestimmt sind, entsteht eine paradoxe Situation. Innerhalb der katholischen Verhandlungsparteien des Prager Friedens gibt es diejenigen, die behaupten, die ›wahren‹ Katholiken zu sein, während natürlich auch die ›falschen‹ Katholiken der Meinung sind, die ›Wahren‹ zu sein und beide bezeichnen sich trotzdem als Katholiken. Deutlich wird dies in den ›Kölner Considerationes‹:

»Darauß erfolgt nun, daß die Röm. Ksl. Mt. und die catholische stendt, so disen friden annehmen möchten, die ubrige catholische stendt, welche in irem gewißen, daß dieser fridt erbar, christlich und Göttlich, nit befinden können, mit gewalt zu acceptirung deßerlben, auch wider ir gewißen, würden anhalten müßen.«<sup>48</sup>

Die Autoren der ›Kölner Considerationes‹ sprechen hier als katholische Konfession und warnen vor dem Weltuntergang, obwohl Habsburg dieser Kritik nicht beipflichten würde. Konfessionen können also von den Mitgliedern zu paradoxen *Handlungseinheiten* umstilisiert werden. Als *korporative Personen* können Konfessionen dann nach außen, als Sprachrohr eines fiktionalen Kollektivs, bestimmte Dinge gleichsam als Zielsetzungen des ganzen Kollektivs behaupten. Es handelt sich also immer um Fiktionen, weil die Erklärungen die ›im Namen‹ des Kollektiv nach außen gegeben werden, zwangsläufig gegenteilige Meinungen innerhalb des Kollektivs unterdrücken. In diesem Sinne betont Luhmann:

»Vor allem aber wird Organisation benötigt, um Kollektive mit Kommunikationsfähigkeit auszustatten. Organisationen sind die einzigen Sozialsysteme, die im eigenen Namen verbindliche

<sup>45</sup> DERS.: Die Religion der Gesellschaft. 2000. S. 240.

<sup>46</sup> Ebd., S. 240.

<sup>47</sup> »Einem Pfarrer gelingt es mehr als anderen, Menschen zum Besuch des Gottesdienstes zu bewegen. Und nachdem Mitgliedschaft zur Individualentscheidung geworden ist, kann auch das Vermehren oder doch Halten eines Bestandes an Mitgliedern als Erfolg der Organisation gebucht werden.« Ebd., S. 240.

<sup>48</sup> 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). S. 824.

Erklärungen abgeben, sich also nach außen binden können, weil sie Mitglieder verpflichten können, außenwirksame Entscheidungen des Systems zu akzeptieren.«<sup>49</sup>

Hängt die vereinfachte Selbstdarstellung der Konfessionen nun mit der jeweiligen ›Doktrin‹ zusammen? Man könnte mit dem Historiker Philippe Büttgen sagen, dass die *doctrinae* im Besonderen die Funktion hatten, eine Grenzziehung hinsichtlich der Mitgliedschaft zu ermöglichen. »Das Bekennen einer Lehre stellte fest, wer man war und wo man stand: ein Katholik, ein Lutheraner, ein reformierter Christ. Die *doctrina* umfasste also sowohl die Bildung von Wissen als auch die religiöse Zugehörigkeit.«<sup>50</sup> Luhmann hingegen betont das Gegenteil, nämlich, dass es im Kontext der Entscheidung zur Mitgliedschaft keinen Bezug zur Doktrin gebe.<sup>51</sup> Auch ich sage, dass der Blick Büttgens auf die Doktrin das Problem viel zu eng fasst. Dogmatik und Doktrin haben wenig Einfluss auf die faktische Mitgliedschaftsbestimmung ›katholisch‹, ›lutherisch‹ usw. Was bedeutet das?

Es steht fest, dass innerhalb der Organisationssysteme viel schärfer differenziert werden kann, als es gesamtgesellschaftlich eigentlich haltbar ist.<sup>52</sup> Das gilt gerade in Hinblick auf das gesellschaftliche religiösherrschaftspraktische System, in dem Inklusion an der Tagesordnung ist, während die Mitgliedschaft in Konfessionen scharfe Differenzierung einbringt. Durch die Konfessionalisierung kommt man als Christ also nicht um eine Standortbestimmung herum. Mitgliedschaft spielt eine Rolle, gerade dann, wenn man kein Mitglied sein möchte und sich trotzdem als Christ bezeichnet. Es gibt keine christliche Religiösität ohne Mitgliedschaft. Konfessionen werden somit als praktische Hilfseinrichtungen gegründet, weil man bestimmte Leistungen nicht dem *Zufall* überlassen will, sondern sie verlässlich sicherzustellen versucht. Und gerade deshalb »[...] erscheinen Organisationen als System der Reproduktion selbsterzeugter Ungewißheit [...].«<sup>53</sup>

Konfessionen, so lässt sich nun sagen, haben die Funktion, gesellschaftliche Komplexität zu vereinfachen. Dies ist aber selbst ein paradoxer Vorgang. Natürlich haben Mitglieder auch in Konfessionen unterschiedliche Aufgaben und Funktionen. Es ist

<sup>49</sup> LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft. 2000. S. 235.

<sup>50</sup> BÜTTGEN: Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? 2013. S. 34.

<sup>51</sup> LUHMANN: Die Funktion der Religion. 1977. S. 296.

<sup>52</sup> Die Trennung von *Inklusion* und *Exklusion* hat nun die Konsequenz, »[...] daß es organisierte und nichtorganisierte Religion gibt und daß man für eine soziologische Diagnose den Religionsbegriff abkoppeln muß von den Selbstbeschreibungen der religiösen Organisationen [...].« DERS.: Die Religion der Gesellschaft. 2000. S. 241.

<sup>53</sup> Ebd., S. 248.

aber gerade diese Diversität, die Konfessionen für ihr komplexes Innenleben benötigen,<sup>54</sup> um die gesellschaftliche Komplexität zu reduzieren. Das heißt, *die im System der Konfession strukturell angelegte Komplexität soll wiederum paradoxerweise gesellschaftliche Komplexität reduzieren.*<sup>55</sup> Diese angestrebte Reduktion kann immer nur auf der ›Schauseite‹ nach außen getragen werden. Das heißt, die Darstellung, die die konfessionspezifische Öffentlichkeitsarbeit leistet, ist viel einfacher als die interne tatsächliche Struktur.

Mit geht es hier aber nicht um das Innenleben, sondern um die ›Schauseite‹. Diese Außendarstellung scheint nämlich für die Mitgliedschaftsbestimmung der Konfession der zentrale Punkt überhaupt zu sein. Um die Eigenart der konfessionellen Mitgliederbestimmung zu typologisieren, lohnt es sich, das Phänomen ›Bewegung‹ genauer zu betrachten. So beschreibt Schilling Konfessionen als ›Bewegung‹:

»Insbesondere müssen die religiösen und politischen Aktivitäten als Einheit gesehen werden, als Ausdruck einer Bürgerbewegung, der es um die Bewahrung gemeindlich-genossenschaftlicher Verfassungsprinzipien innerhalb der sich gleichermaßen als profan-politisch wie als sakral-religiöse Gemeinschaft begreifenden [...] Gesellschaft ging.«<sup>56</sup>

Die Einheit der »religiösen und politischen Aktivitäten« kann aber nur gefasst werden, wenn gleichzeitig von gesellschaftlicher Inklusion und organisationaler Exklusion ausgegangen wird. Stefan Kühl betont nun den wichtigen Stellenwert der Wertekommunikation für ›Bewegungen‹: »Allgemeiner lässt sich Wertekommunikation als dominierender Kommunikationsmodus beschreiben.«<sup>57</sup> Auch hatte ich schon mit Kühl hervorgehoben, dass es fruchtbar ist, zu analysieren, welchen Effekt die Ambiguität von Mitgliedschaften, also gerade die Schwierigkeit der Mitgliedschaftsbestimmung, für die Kommunikationsform selbst haben.<sup>58</sup> Werte werden in Konfessionen so gefasst, dass sie mobilisierend wirken können. Das heißt, gerade über den Bezug zur Konfession kann Kurköln oder Hoënegg vor dem Weltuntergang warnen, was aber im Umkehrschluss heißt, dass nicht jedes Mitglied der Konfession diese Warnung, die im politischen Kampf als Wert stilisiert wird, für bare Münze nimmt. So schreibt Kühl:

<sup>54</sup> Mit Blick auf moderne »volkskirchliche Organisationssysteme« unterscheidet Luhmann drei Arten von Mitgliedschaft. 1. Rechnerische: Solche, die lediglich Geldleistungen beitragen. 2. Aktive: Solche, die durch ihre Anwesenheit zur Interaktion beitragen. 3. Amtsträger: Solche, die hauptberufliche Arbeitsleistungen beisteuern und dafür ein Gehalt beziehen. Vgl.: DERS.: Die Funktion der Religion. 1977. S. 300.

<sup>55</sup> Ebd., S. 304.

<sup>56</sup> SCHILLING: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. 1981. S. 376.

<sup>57</sup> KÜHL: Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen. 2014. S. 71.

<sup>58</sup> Ebd., S. 71.

»Werte werden in Bewegungen deswegen so gefasst, dass man sie auch mobilisieren kann. Das kann – wie das in religiösen Bewegungen häufig der Fall ist – durch die Dramatisierung eines Wertes als besonders wichtig geschehen.«<sup>59</sup> *Weltuntergang* wird als *Wert* dramatisiert, was den Effekt hat, genau unter diesem Gesichtspunkt Mitglieder wachrütteln zu können.<sup>60</sup> Werte versprechen viel und halten wenig. Der Wert als etwas ›Überschwängliches‹ hat dabei immer die Funktion, ganz handfestes praktisches Interesse zu transportieren und zu verdecken. Wie funktioniert das?

## 2.2. Die Bekenntnismaschine: Gut/Böse, Wert & ›tatsächliches‹ Interesse

›Scheinheiligkeit‹ scheint ein allgemeines Merkmal von organisationsförmigen Systemen zu sein. Stefan Kühl schreibt unter dem Titel ›Die Scheinheiligkeit der Organisation‹: »Die ersten Beschreibungen, die man als Außenstehender von einem Unternehmen, einer Verwaltung, einer Universität oder einem Krankenhaus zu sehen oder zu hören bekommt, wirken häufig seltsam geplättet.«<sup>61</sup> Er erklärt weiter, dass die meisten Journalisten dieser ›Schausseite‹ unterlägen.<sup>62</sup> Auf diese Weise produzieren die Medien automatisch Entrüstungen, die an das Publikum abgegeben, konsumiert und durch den Konsum multipliziert werden. Warum sollte das für Konfessionen im sozialen Kontext des Prager Friedens grundsätzlich anders sein?

Für Organisationen, also für mitgliedschaftsbasierte Systeme, wird in der Organisationssoziologie von einer ›formalen Seite‹ (Verteilung von Beweislasten), einer ›informalen Seite‹ (Tausch und Mobbing) und von der ›Schausseite‹ (Scheinheiligkeit der Organisation) gesprochen. Die ›Scheinheiligkeit‹ drückt sich in *Wertekommunikation* aus. Weil ein Wert immer ein *Wert-für* eine Organisation ist, ist klar, dass mit dem abstrakten Wert auch handfestes und ziemlich *unheilig wirkendes Interesse* transportiert wird.

Auch die Historikerin Katrin Bauer geht der Scheinheiligkeit auf den Leim. Sie schreibt resümierend: »Der Widerstreit zwischen der Herstellung der gerechten Ord-

---

<sup>59</sup> Ebd., S. 71.

<sup>60</sup> Deshalb ist es kein Zufall, dass auch heute noch zwei wichtige deutsche Nachrichtenagenturen konfessionelle Agenturen sind. Es handelt sich um die ›KNA‹ und um die ›EPD‹. Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten Nachrichtenagenturen der ›Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Nachrichtenagenturen‹ in: <http://bit.ly/2a9CISe>. (Aufruf: 25.07.2016).

<sup>61</sup> KÜHL: Organisation. 2011. S. 136.

<sup>62</sup> Ebd., S. 136

nung, die im Krieg verloren gegangen schien, und der Befriedigung der Eigeninteressen zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte des Alten Reichs und so auch durch die Verhandlungen zum Prager Frieden.«<sup>63</sup> Ich hingegen frage: Wie soll es auch anders sein, wenn ein *allgemeines Ziel wie ›gerechte Ordnung‹* in der sozialen Realität tatsächlich *verallgemeinert* werden muss? Selbstverständlich muss die Verallgemeinerung des allgemeinen Ziels über Wertekommunikation laufen und damit ist das allgemeine Ziel der ›gerechten Ordnung‹ immer nur als partikulares Ziel mit entsprechenden Eigeninteressen verständlich und umsetzbar. Mit anderen Worten: Das Streben nach einer ›universell absolut gerechten Ordnung‹ und eine ›Befriedigung der Eigeninteressen‹ ist kein sich abstoßender Widerspruch, sondern ein sich gegenseitig konstituierender.

Auch in der konfessionellen Wertekommunikation liegt Eschatologie vor. Mit Sternberger und Augustinus habe ich betont, dass der Kampf zwischen Gut und Böse an sich eschatologisch ist. Das Besondere ist aber, dass man eigentlich hofft, diesen Kampf einstmals überwinden zu können. Die ›Konfessionen‹ sind also nicht ohne das Kommunikationsmedium Eschatologie denkbar. Beide Antipoden Gut/Böse lassen sich aber im praktischen Leben nicht voneinander unterscheiden. Luhmann beschreibt dies wie folgt:

»[...] das absolut Böse läßt sich vom absolut Guten ohnehin nicht unterscheiden. Das hat ganz einfach formale Gründe. Denn wenn man mit der Unterscheidung von gut und böse beobachtet will, kann man nicht voraussetzen, daß die eine Seite dieser Unterscheidung, nämlich das Gute, zugleich die Unterscheidung selbst legitimiert, die ja auch Böses enthält.«<sup>64</sup>

Es handelt sich um ein Paradox. Vereinfacht gesagt: Man versucht die Welt zu beobachten, indem man sagt: Es gebe Gut und Böse. Was ist aber der Grund dafür, dass man nun genau mit dieser Unterscheidung die Welt beobachtet? Liegt es etwa daran, dass man sich selbst für moralisch besser hält? Woher weiß ich, dass ich moralisch besser bin? Sagt man ›gut‹, muss man ›böse‹ mitmeinen und das Gleiche gilt umgekehrt. Der *Wert* konkretisiert nun das ›Gute‹, er unterstellt einfach, dass das oder dieses eben ›gut‹ sei. »Werte sind *notwendig*, um Entscheidungen einen Rückhalt in Unbezweifeltem zu geben. Entscheidungen bringen diese *Notwendigkeit* aber in die Form der *Kontingenz*.«<sup>65</sup> Da man wertegesteuert *entscheidet*, dass der Prager Frieden etwa

<sup>63</sup> BAUER: Von Pirna nach Prag. 2011. S. 127.

<sup>64</sup> LUHMANN: Politik, Demokratie, Moral. <sup>3</sup>2012. S. 177

<sup>65</sup> DERS.: Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen? <sup>3</sup>2012. S. 244.

den Weltuntergang beschleunigt, ist der Weltuntergang durch die Wertung höchst kontingent, also auch immer anders möglich, selbst in der eigenen Konfession. Werte verlieren also gerade dann ihren Wert, wenn sie tatsächlich benötigt werden.<sup>66</sup>

*Werte* haben auch immer etwas mit *Zwecken* zu tun. »Zwecke mögen in ferner Zukunft [...] im durch Gott geschaffenen Paradies vereinbar sein [...]«,<sup>67</sup> faktisch sind sie für die Konfession aber nie zu erreichen, da es sich immer um konkurrierende Zwecksetzungen handelt und zwar nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch in den Konfessionen selbst ist die Zwecksetzung höchst heterogen. Selbstverständlich werden mit den Zwecken partikulare Interessen verfolgt, die eigentlich nicht mit Gott vereinbar wären, aber auch das partikulare Interesse kann sich letztlich in seiner Substanz immer auf den Unterschied gut/böse zurückführen lassen.

Werte dienen außerdem dazu, Akzeptanz in der Umwelt zu erzeugen. Stefan Kühl schreibt: »Deswegen sind Organisationen häufig wahre ›Bekennnismaschinen‹, die sich regelmäßig zu allen möglichen in der Gesellschaft gefragten Werten bekennen, sich in ihren konkreten Handlungen davon aber kaum beeinflussen lassen.«<sup>68</sup> Das kann zu Legitimationsproblemen führen. Je höher die Chance steht – über welchen Wert auch immer – Akzeptanz in der Umwelt zu finden, desto größer werden die Probleme, wenn dieser Erwartungsdruck auch in tatsächliches Handeln umgemünzt werden soll. Schließlich besteht eine gesteigerte Gefahr des Scheiterns. Kühl beschreibt, wie Organisationen dieses Problem lösen:

»[...] Organisationen lösen das Problem dadurch, dass sie in der Regel beides machen - nach außen sich zu einer Vielzahl von attraktiven Werten zu bekennen und nach innen klare Ziele vorzugeben, die bestenfalls nur noch in einer losen Verbindung zu diesen Werten stehen.«<sup>69</sup>

Eben hier liegt die Scheinheiligkeit begründet. In den Quellen sah man, dass die verschiedenen Verhandlungsparteien immer wertgestützt kommunizieren. Der Wert als die ›Schauseite‹ der ›Bekennnismaschinen‹ transportiert aber ganz praktisches und handfestes Interesse. Gerade wenn man aufdecken kann, dass der propagierte Wert nur eine *Entscheidung* ist und damit selbstverständlich *kontingent* ist, tritt das praktische und handfeste Interesse zutage. Das kann mitunter ziemlich peinliche Situationen nach

<sup>66</sup> Ebd., S. 242-243.

<sup>67</sup> KÜHL: Organisation. 2011. S. 58.

<sup>68</sup> Ebd., S. 59. Die Charakterisierung durch Schilling von Konfessionen als ›bürokratisch-institutionelle Organisation und theoretisch- ›ideologisch‹ fundierte Weltanschauungssysteme mit Ausschließlichkeitscharakter‹ gilt es also zu relativieren. Das bedeutet natürlich nicht, dass seine Typologisierung ›falsch‹ ist, sondern nur, dass jegliche Organisation, weil sie Werte produziert, Weltanschauungssysteme mit Ausschließlichkeitscharakter sind. SCHILLING: Konfessionelle Religionskriege in der Frühen Neuzeit. 2008. S. 131.

<sup>69</sup> KÜHL: Organisation. 2011. S. 60.



sich ziehen, die so weit gehen, dass man sich selbst in seiner Selbstdarstellung völlig diskreditiert. Eben das geschah mit Kurköln. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die Kurkölnner die Kontingenz ihrer Wertekommunikation preisgeben, sich damit in eine mehr als heikle Lage bringen und sich selbst der Diskreditierung ausliefern. In dem hier angeführten Kölner Zitat aus einem Memorial für Wartenberg und andere Gesandte habe ich die entscheidenden Passagen durchnummeriert, um die anschließende Zitation zu erleichtern.

»Gleichwoll, wie der laidige, noch wehrende krieg gnugsam bezeugt, offenbar und am tag, daß die [1.] uncatholische g. Passawischen vertrag und religionsfriden (welcher, immassen der nahme selbst mit sich bringt, pro contractu, transactione, foedere aut pace ohnzweiffelich zu halten) in viel weeg gebrochen und denselben vermög bei der handlung übergebener artikel anoch gantzlich zu annulliren und aufzuheben begeren dahero sich dessen zumahl unvehig gemacht, die catholische stende aber darahn wegen obg. Des widrigen thails contravention nach besag natürlicher geistlicher und weltlicher rechten ietz und unßkünftig nicht mehr gebunden, sondern davon allerdings entlediget und in vorigen standt und freiheit, wie sie vor auffgerichteten Passawischen vertrag und religionfriedens gewesen, restituiert und gesetzt sein, Derowegen dan I. Kfl. T., wiewoll dieselbe eines erbaren, sicheren, bestendigen und Gott wollgefelligen fridens nit weniger alß andere stendt von hertzen begirig, auch solchen nach eußersten ihren vermögen zu befürdern genaigt, nit dafürhalten können, dz ermelter Passawischer vertrag und religionfrid mit [2.] gutem und unverletztem gewissen, sonderlich ohn der Päbstl. Hlt. Alß allgemeinen vorstehern der heiligen kirchen bewilligung, bestettigt oder von newen auffgerichtet werden konne, in sonderlicher erwegung, dadurch die widerwertige oder uncatholische bei ihrem irthumb auff ewig und in perpetuum versichert pleiben, die Ksl. Mt. und ihre nachkommen am Röm. Reich, die heilige kirch zu schützen, derselben feinde, und zwar zu der zeit, da es ohn grosse gefahr der catholischen religion beschehen kann, zu dempfen, ainigkeit im glauben zu befurderen, bestendigen frieden und ruhe im Röm. Reich zu stiften (darzu sie gleichwoll vermög der rechten und ihrer geschworenen capitulation obligirt) gantzlich verhindert, derselben die händt gleichsamb gebunden, auch der bischoff und praelaten gaistliche jurisdiction, so ihnen von Gott dem Allmechtigen so hoch anbevohlen und deren sie sich absque culpa deserti gregis nicht begeben können, gleichergestalt iin perpetuum suspendirt und in effectu auffgehoben würde, Alß werden I. Fstl. Gn. ihro hochstes fleißes angelegen sein lassen, der Kgl. Mt. in Ungaren dieße und andere motiven umbstendig zu remonstrieren, [3.] alles unheil, so darauß der gantzen christenheit und dem Rom. Reich zuwachsen mögte, ihro beweglich zu gemüt zu führen und dahin zu disponiren, auff das wegen restabilirung [4.] oder newer aufrichtung des religionsfriedens mit den widerwertigen oder uncatholischen nichts geschlossen sondern, da man ie vor eine notturft ermessen sollte, ohnerachtet der vom Gott dem Allmechtigen wider die feindt seiner heiligen Kirchen verliener, so herlicher und ansehnlicher victori, mit dem widrigen thail von ainigem temporalfriden auff gewisse zeit und maß zu handeln, daß damit nit praecipitirt, sondern solche handlung zu der samptlichen catholischen churfürsten und stende zusammenkunft (ohne deren bewilligung wie I. Mt. selbsten durch ihre commissarios bei dem gegentheil contestiren lassen, dießfalls nichts verbundtlichs zu schliessen) verschoben und remittirt werden möge [Hervorh. d. Verf.]«<sup>70</sup>

Was zeigen die markierten Textstellen, wenn man sie als als Kommunikationen der ›Schausseite‹ der Konfession versteht?

1. Der Passauer Vertrag vom 2. August 1552 gilt als Richtschnur für den Prager Frieden selbst. Der Passauer Vertrag wurde nun aber schon oftmals gebrochen – natürlich durch die ›Unkatholischen‹.

<sup>70</sup> 354. Memorial Kurkölns für Wartenberg und andere Gesandte. 1634 November 19. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 799.

2. Es gilt die Friedensentscheidung mit dem Gewissen abzugleichen. Das Gewissen wird aber durch den Prager Frieden, so wie er bis dato vorliegt, verletzt.
3. Es geht um die *ganze* Christenheit und um das *ganze* Römische Reich. Das impliziert den Weltuntergang.
4. Mit den ›Widerwertigen‹ und ›Unkatholischen‹ soll und kann unter diesen Umständen kein Temporalfrieden geschlossen werden (also ein Frieden auf gewisse Zeit), weil sozusagen die Ewigkeit auf dem Spiel steht.

Zu 1.: Man kann sagen, dass der Passauer Vertrag von 1552 als *Erwartungshorizont* die gegenwärtigen Erwartungen, die in die Verhandlungen zum Prager Frieden gesetzt werden, strukturiert. Die Erwartung in Bezug auf die Zukunft bezieht sich in diesem Sinne auf die Vergangenheit.

Zu 2.: Ich gehe davon aus, dass der Diskurs des Gewissens eine Identitätsarbeit leistet. Die Identität bezieht sich direkt auf das religiösherrschaftspraktische System. Nur wenn die Entscheidung eine Gewissensentscheidung ist, ist sie eine gültige Entscheidung im System und kann damit die Möglichkeit der Bedingung kollektiv bindender Entscheidungen symbolisieren. Für Kurköln ist das Zustandekommen des Prager Friedens eben nicht kongruent mit dem Gewissen.<sup>71</sup> Diese Gewissensbisse beziehen sich direkt auf die individuelle Dimension der Eschatologie. Es geht um das persönliche Seelenheil des Kurfürsten, das augenscheinlich an der zu treffenden Entscheidung hängt. Damit geht es aber auch um die Absolutheit des Todes und um den individuellen Weltuntergang.

Zu 3.: Wenn die ganze Christenheit und das ganze Reich betroffen sind, befindet man sich in der universellen Dimension der Eschatologie. Wobei die ›ganze Christenheit‹ natürlich jeweils durch die Perspektive von Kollektiven wie der katholischen Konfession oder des Reichs als Wert behauptet wird.

Zu 4.: Es wird eine klare konfessionelle Haltung deutlich. Diese Haltung basiert auf Wertekommunikation. Die ›Unkatholischen‹ sind ›widerwertig‹. Frieden an sich erscheint hier als Differenz zwischen den Polen ›Religionsfrieden‹, ›Temporalfrieden‹

---

<sup>71</sup> Deshalb lässt sich auch sagen: »Erinnerungsgehalte des kommunikativen oder sozialen Gedächtnisses müssen nicht Gehalte der individuellen Gedächtnisse repräsentieren, und was von den individuellen Gedächtnissen erinnert werden kann, muß nicht Eingang finden in das soziale Gedächtnis.« SCHÜTZEICHEL: Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann. 2003. S. 204.

und ›Ewiger Frieden‹. Wenn selbst der Temporalfrieden unter diesen gegebenen Voraussetzungen für Kurköln nicht zu verantworten ist, dann schon gar nicht ein ›Ewiger Frieden‹.

Selbstverständlich geht es hier um die *Legitimation von partikularem Interesse durch Beziehung auf Werte*. Das heißt: Kurköln argumentiert durch konfessionelle Wertekommunikation. Dadurch werden bestimmte ursprünglich ›metaphysische‹ Begriffe in *Werte* umgewandelt, wie zum Beispiel das ›Gewissen‹ und ›Gott‹. *Es handelt sich hier funktional um keine metaphysische Bedeutung, sondern um die Frontstellung in einem Kampf um Bedeutung*. Das christliche, das katholische und das unkatholische Gewissen ringen miteinander. Der christliche, der katholische und der unkatholische Gott ringen miteinander. Es geht um Kontingenz. Alles kann so oder so sein.

Die handfesten Interessen werden also durch Wertekommunikation legitimiert. Das hat den Effekt, dass die ›Nichterfüllung‹ des gewünschten Ergebnisses (also das Scheitern der Durchsetzung der partikularen Interessen) zu einem späteren Zeitpunkt wieder auf den Tisch kommen kann - und zwar transportiert durch Wertekommunikation. Werte ermöglichen deshalb die aktive Gestaltung von Zeit. Es geht bei Werten um Verhaltenserwartungen. Man kann nicht das Verhalten selbst festlegen. Man kann nur die Verhaltenserwartung erwartbarer machen, was aber nicht heißt, dass diese erfüllt werden muss. Zukunft wird also selbst in Möglichkeitsbereiche eingeteilt.

Es zeigt sich, dass die Macht, die im ›Hier und Jetzt‹ (also in der Immanenz) ausgeübt wird, immer an der Ohnmacht gemessen werden muss, die man angesichts des Transzendentalen erfährt. Immanente Macht kann man nur in transzendentaler Ohnmacht erfahren und umgekehrt. Entscheidungen müssen also in *gesellschaftlicher Hinsicht* immer die Konsequenzen des Unbeobachtbaren berücksichtigen. Das liegt vor allem an der Öffentlichkeit. Man weiß, dass man von den Anderen unter den gleichen Voraussetzungen beobachtet wird.

Das Medium Eschatologie und seine Differenz immanente Macht/transzendente Ohnmacht wird aber hier erst durch Wertekommunikation in Operativität gesetzt. Wertekommunikation hat immer den Effekt, dass etwas exkludiert wird, ganz gleich,

um welchen auch noch so universell gedachten Wert es sich handelt.<sup>72</sup> Die ursprünglich ›metaphysischen‹ Begriffe wie Gewissen oder Gott werden *positiviert*.<sup>73</sup> Das heißt: Sie müssen gegen andere Wertvorstellungen *durchgesetzt* werden.

Um welche ›handfesten Interessen‹ geht es? Kurköln war an den Verhandlungen nicht als direkter Verhandlungspartner beteiligt. Der Kurfürst will also zunächst eine direktere Partizipation einklagen. Außerdem hat Kurköln unter den Folgen des Krieges stark gelitten.<sup>74</sup> Durch den Prager Frieden möchte er seine eigene Machtgrundlage ausbauen und deshalb argumentiert der Erzbischof und Kurfürst eben gegen den Frieden. Im Laufe der Geschichte dieser Kritik Kurkölns wird deutlich, dass sich die Kölner nicht durchsetzen können. Köln selbst wird klar, dass es unterlegen ist und kann sich schlussendlich nur noch um Schadensbegrenzung bemühen.

Die kaiserliche Seite reagiert auf Köln unter anderem mit dem Verweis, dass die althergebrachten Formalia aufgrund der Zeitknappheit nicht eingehalten werden können. Außerdem erkennt die kaiserliche Seite, dass es Köln auch um ganz ›handfeste‹ partikulare Interessen geht. Dadurch wird die Kontingenz der Wertekommunikation aufgedeckt. Gleichzeitig führt aber auch die kaiserliche Seite eine eschatologische Argumentation in individueller und in universeller Dimension ein. Folgendes liest man in einer kaiserlichen Reaktion auf die ›Kölner Considerationes‹:

»Der Röm. Ksl. Mt., unserm allergnedigsten herrn, ist ein discurs [Kölner Considerationes] eingeschlossen worden, in welchem der author desselben sich dahin bemüehet, zu erweisen, daß die von jetzthöchstbedachter Ksl. Mt. mit Chursachsen obhabende fridenstractaten weder in formalibus dß Heiligen Reichs ordnungen und herkommen gemäß vorgenommen noch auch in materialibus salva conscientia verwilligt werden können. Ob nun zwar von dem authore wohl zu muethmassen, daß derselbige hiebei ein guete intention gehabt haben möge, jedoch weil solcher discurs auch guete catholische herzen irr, die uncatholischen aber, da si dessen nachrichtung erlangen solten, ganz und gar verzweiffelt machen, daß si mit den catholischen chur- und fürsten niemals in weitter tractaten sich einlassen oder darauf trawen werden, verursachen dörften, alß hatt man diese antwort und information in aller khürze den vornembsten argumentis deß authoris entgegensezen wollen. [...] Daß aber von dem authore darvongehalten wirdt, daß die gefahr dazumahl vil grösser alß jezo gewesen seie, darbei man vor unnothwendig, sich lenger aufzuhalten. Dann genuesamb ein jedtweder politico bekannt sein kann, daß man in einem solchen stand sich derzeit befindet, daß, wann (welches Gott verhüeten will) der jezige exercitus, welcher deß feindts macht nit mehr, wie er sich ietzt befindet, zu vergleichen, noch einige widerwertige fortuna

<sup>72</sup> Das heißt, dass Wertekommunikation und Moralisierung immer konfliktsteigernd sind, egal aus welchen guten Gründen man auch immer seinen Wert X in Stellung bringt. Vgl. LUHMANN: Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral. <sup>3</sup>2012. S. 369. DAELE: Von moralischer Kommunikation zur Kommunikation über Moral. 2001. S. 4-22. Vgl. auch: HAGENDORFF: Sozialkritik und soziale Steuerung. 2014.

<sup>73</sup> Schmitt sagt in diesem Sinne: »Wer Wert sagt, will geltend machen und durchsetzen. Tugenden übt man aus; Normen wendet man an; Befehle werden vollzogen; aber die Werte werden gesetzt und durchgesetzt. Wer ihre Geltung behauptet, muß sie geltend machen. Wer sagt, daß sie gelten, ohne daß ein Mensch sie geltend macht, will betrügen.« SCHMITT: Die Tyrannei der Werte. <sup>3</sup>2011. S. 41.

<sup>74</sup> Vgl.: LEWEJOHANN (Hg.): Köln in unheiligen Zeiten: die Stadt im Dreißigjährigen Krieg. 2014.

außstehen sollte, es, menschlich darvon zu reden, um die ganze religion und region der catholischen stände gethan sein wurde. Und zwar vor zeit der aufrichtung deß Passawischen vertrags daß periculum, sovil die Ksl. persohn anlangt, etwas evidentius gewesen sein mag, so sein doch damahlen vil mehr catholische stendt alß iezo gewesen, welche auch in guetten flore und bei dero landt und leith beherschung sich befunden, hingegen die uncatholischen durch die victorias vast consumirt und verderbt [Hervorh. d. Verf.], des Mauritii anschlag auch nit sovil auf einer macht alß unversehen ab- und einfahl und celeritet bestanden.«<sup>75</sup>

Die kaiserliche Seite ist genötigt, an die Kölner Gewissensbisse anzuknüpfen. Natürlich will der Kaiser sich auch seinem Gewissen gemäß entscheiden (denn: *jede* Entscheidung im religiösherrschaftspraktischen System *muss* gewissenhaft sein!). Wichtig ist hier die Öffentlichkeit. Sie ermöglicht eine unbeteiligte Teilnahme eines Publikums. »Der Ablauf des Verfahrens muß für die Unbeteiligten miterlebbar sein. [...] Die Funktion [...] der Öffentlichkeit liegt in der Symbolbildung, in der Ausgestaltung des Verfahrens als eines Dramas, das richtige und gerechte Entscheidung symbolisiert [...].«<sup>76</sup> Gerade wenn die ›Uncatholischen‹ von solchen Plänen erführen, würden die Verhandlungen in Gefahr geraten. Es sei schließlich jedem »politico« klar, dass sich der jetzige Zustand sehr schnell wieder wandeln kann. Deshalb gilt es schnell Entscheidungen zu treffen. Mit Blick auf diese kaiserliche Reaktion lässt sich sagen, dass die kaiserliche Seite eschatologisch kommunizieren muss, was aber auch bedeutet, dass auch damit wiederum handfestes Interesse transportiert wird.

Es entsteht eine Unsicherheit und eine offene Zukunft. Man weiß, dass der andere durch Werte kommuniziert, hinter denen handfestes Interesse liegt, da sich die Werte letztlich auf *Entscheidungen* begründen. Die wahrgenommene Differenz zwischen Wert und Interesse konstruiert einen leeren Raum, in dem ein Kampf um Eschatologie stattfindet. Es wird deutlich, dass es sich bei der Kurkölnler wertgestützten Kritik um etwas Kontingentes handelt. Kurkölns Versuch der Schadensbegrenzung muss in einer peinlichen Situation enden:

»[...] das von mir alle billiche mittel zum frid, etiam cum praesentissimo periculo exterminii catholischer religion, außgeschlagen werden, sondern würd allein dises vermeldt, das mit belaidigung Gottes khein frid sub praetextu alicuius necessitatis khönne eingangen werden. So ist auch meine mainung niemahl gewesen, daß man einischen rechtmessigen friden, daran man gebunden, aufheben solle, sondern es allein dahin verstanden worden, daß bedenklich, den catholischen einen so hoch praeiudicierlichen friden von neuem zu bestettigen. [...] Solte aber die handlung dergestalt moderiert werden können, daß dardurch Gott und das gewissen unbelaidigt bleiben und ein sicherer frid zu erlangen, werde ich solchen so wenig alß einer standt im Reich ausschlagen, sondern mehrers mit begirigem herzen acceptieren [Hervorh. d. Verf.].«<sup>77</sup>

<sup>75</sup> 118a. Kaiserliche Antwort und Informationen betr. die Kölner Considerationes. 1635 nach Februar 16. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 190-192.

<sup>76</sup> LUHMANN: Legitimation durch Verfahren. <sup>2</sup>1989. S. 123-124.

<sup>77</sup> 421. Kurköln an Maximilian. 1635 März 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 956-957.

Das Motto Kurkölns lautet hier sinngemäß: »Natürlich waren wir nie grundsätzlich gegen den Frieden, wir sind keine Brandstifter, so wie uns dies etwa in Folge unserer Kritik von manchen vorgeworfen wurde. Wir wollten lediglich darauf hinweisen, dass alles in Einklang mit Gott und dem Gewissen vonstattengehen sollte. Nicht mehr und nicht weniger. Deshalb wären wir die letzten, die sich einem Frieden verweigern würden.« Kurköln gerät in Rechtfertigungszwang und sieht sich gezwungen, seine ursprünglichen eschatologischen Bedenken in untertäniger und frommer Unschuld wiederholt zu betonen. Mit dieser Reartikulierung soll ihren eschatologischen Bedenken der Wind aus den Segeln genommen werde, den sie ursprünglich aber geradezu herbeigeseht hatten.

Deshalb wirkt durch die eigenproduzierten Unsicherheiten die Eschatologie dynamisierend. Das Weltende ist sich damit immer selbst einen Schritt voraus und gerade deshalb dreht sich die Welt für die Menschen des Prager Friedens weiter. Man kann auch sagen, dass das Weltende individualisiert ist, weil es davon abhängt, in welchem Wertesystem – Konfession – man sich befindet. Es handelt sich um einen individuellen Kampf um das Seelenheil, der durch die konfessionellen Kollektive in der Gesellschaft verankert wird.

In komplexen Gesellschaften sind Werte damit so reichlich vorhanden, dass sie zwangsläufig Konflikte generieren müssen. Komplexe *Entscheidungsprozesse* werden also gerade dann notwendig, wenn Wertebeziehungen quantitativ zunehmen, in Konflikt geraten und anerkannte Interessen dadurch nicht mehr befriedigt werden können.<sup>78</sup> Als »Bekennnismaschinen« stehen hier die Konfessionen parat. Mit der Aktualisierung von Werten werden immer ganz spezifische Interessen mit ins Feld geführt.

In den Entscheidungsprozess werden Zeitperspektiven eingebaut. Wenn nun ein spezifisches Interesse im Entscheidungsprozess unberücksichtigt geblieben ist, bedeutet das nicht, dass das Interesse dadurch eine Delegitimation erfahren muss. Vielmehr kann es als eine Steigerung der Anspruchsberechtigung (ermöglicht durch Wertekommunikation) des »Schlechtweggekommenen« in der nächsten Entscheidungsrunde neu aufgefasst und vorgetragen werden.<sup>79</sup> Im diesen Sinne ließe sich sagen, dass die im

---

<sup>78</sup> LUHMANN: Zeit und Gedächtnis. 1996. S. 323.

<sup>79</sup> Ebd., S. 323-324.

Prager Frieden ›Schlechtweggekommenen‹ letztendlich im Westfälischen Frieden an die Reihe kommen.<sup>80</sup>

### 3. Die Öffentlichkeit der Verhandlung: »Vox autem populi vox Dei«

»Zum sechsten so seindt 18 theologi vermög ihrer gegebenen guettachten der mainung, dz E. Ksl. Mt. solchen frieden wohl eingehen können. Und ob thails derselben es hypothesi reden, nemblich, wan die (information), so ihnen ubergeben worden, sich in facto also befindet, so reden doch thails, denen der sachen beschaffenheit bekandt, absolute und ist besagte hypothesi nit aus dem luft genommen, sondern die warheit derselben ist menniglich bekandt, das auch der gemaine man in E. Ksl. Mt. erbkonigreich und landen umb nichts hohers alß den lieben frieden schreien und seufzen thutt. Vox autem populi vox Dei [Hervorh. d. Verf.].«<sup>81</sup>

18 Theologen befinden, dass der Frieden geschlossen werden könne. Natürlich sind dies Entscheidungen und Entscheidungen sind kontingent. Genau in diesem Sinne wundert sich der Osnabrücker Bischof über die Meinung seiner theologischen Kollegen, er vertritt natürlich eine andere Meinung.<sup>82</sup> Die besagte theologische ›hypothesis‹ – so der Tenor der kaiserlichen Räte – sei nicht aus der Luft gegriffen. Woher kommt sie jedoch und wer verleiht ihr ›Wahrheit‹? Die Quelle bezeugt einen erstaunlichen Befund: Eine eigentlich religiöse Wahrheit, also eine universell gedachte, wird von der ›öffentlichen Meinung‹ getragen: »[...] sondern die warheit derselben ist menniglich bekandt, das auch der gemaine man [...] umb nichts hohers alß den lieben frieden schreien und seufzen thutt. Vox autem populi vox Dei.« Der »gemaine man« verleiht hier dem theologischen Urteil Wahrheit. Was natürlich im Umkehrschluss bedeutet, dass die Stimme des ›gemeinen Mannes‹ – die Stimme des Volkes – die Stimme Gottes sein muss, weil Gott die Wahrheit ist.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Als dauerhafte und *organisierte* Form der Möglichkeit der Reaktualisierung des ›Schlechtweggekommenen‹ könnte man die Etablierung des ›Immerwährenden Reichstages‹ ab 1663 werten. Vgl. SCHNETTGER: Der Reichsdeputationstag 1655-1663. 1996. Friedrich schreibt, dass es mit dem ›Immerwährenden Reichstage‹ eine »Reichsöffentlichkeit« etabliert wurde, die sich immer weiter ausdehnte. Die Grenze zwischen Geheimnis und öffentlicher Sphäre sei gewissermaßen immer wieder überschritten worden. FRIEDRICH: Drehscheibe Regensburg. 2007. S. 534. Vgl. dazu die Anm. in: ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 510.

<sup>81</sup> 124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 230.

<sup>82</sup> Vgl. hier: Teil B, 1.

<sup>83</sup> Vgl. hier in Teil C, 1.4. den Vergleich mit dem Diktum »vox populi, vox bovis«. Dieser Spruch wurde allerdings in keiner hier untersuchten Quelle gefunden. Diese Studie will hingegen nicht vergleichen, wie unterschiedlich ›Öffentlichkeit‹ beschrieben werden konnte. Es soll vielmehr darum gehen, zu analysieren, wie ›Wahrheit‹, ganz unabhängig von einer ihr gegebenen Semantik, durch eine spezifische Öffentlichkeit konstruiert wurde. Das spannende ist nun, dass auch im religiösherrschaftspraktischen System ›Wahrheit‹ konstruiert wird und deshalb müssen beide zwangsläufig kollidieren. Die historische Forschung zum Thema ›Öffentlichkeit‹ ist sehr weit fortgeschritten. Es werden Konzepte von Habermas bis Luhmann genutzt. Hier soll es nun um eine ›Öffentlichkeit‹ in

Wenn im Kontext der öffentlichen Meinung in der Zeit des Prager Friedens über ›Wahrheit‹ gesprochen wird, ist Wahrheit selbst einer höchst paradoxen Struktur ausgeliefert. Wie stellt sich diese dar? In einem anonymen Pamphlet wird betont, dass die Wahrheit selbst oft großen Hass mit sich führe:

»[...] die Wahrheit bringet oft grossen Haß / nicht aber per se oder von sich selbst / dann es läuft wieder ihre Natur und Eigenschaft / in dem sie die schönste Tugend ist / sondern per accidens, und auß anderweit herrührenden Ursachen / weil nemlich böshafftige Leute wegen ihrer Untugend solche nicht leiden können. Das Seligmachende Evangelium / alß es in der Welt angefangen außgebreitet zuwerden / hat mehr Streit / Uneinigkeit und Verfolgung / als Friede / Ruhe un Einigkeit angerichtet / nicht aber per se, sondern per accidens [Hervorh. d. Verf.], [...]«<sup>84</sup>

Zwar bringe die Wahrheit großen Hass, das liege aber nicht an der Wahrheit selbst, da es gegen ihre *Natur* sei, sondern der Ursprung liege in anderen Ursachen begründet. Der Hass sei quasi ein ›accidens‹ der Wahrheit. Was bedeutet das? Akzidentien sind in der abendländischen Tradition das ›Nicht-wesentliche‹ der Substanzen. In der reinen Substanz ist aber die ewige unveränderbare Idee enthalten, also gewissermaßen die wahre Natur der Dinge.<sup>85</sup>

Es gibt die eine, unveränderliche Idee der Wahrheit, die das grundsätzliche Wesentliche, also die wahre Natur der Wahrheit darstellt. Diese grundsätzliche Natur ist in der Sphäre der Ewigkeit angesiedelt. Wahrheit wird nun aber auch immer von Menschen in der Sphäre der Zeit behauptet und in der Zeit kann sich der Mensch dem Wesentlichen gezwungenermaßen nur über Akzidentiell, also ›Nicht-wesentliches‹, nähern. Solch ein Akzidents ist eben, wie es das Pamphlet hier behauptet, der Hass. Hass ist also nichts der wahren Wahrheit Innewohnendes, sondern eine notwendige Konsequenz, mit der man zu rechnen hat, wenn man in der Sphäre der Zeit Wahrheit behauptet. Lässt sich dieser philosophiegeschichtliche Hintergrund auch kommunikationslogisch erklären?

---

Bezug zu der Prager Friedensverhandlung gehen. Zum Überblick über die Forschung vgl. etwa: ARNDT: Gab es im frühmodernen Heiligen Römischen Reich ein ›Mediensystem der politischen Publizistik‹? 2004. S. 74–102. Emmelius (Hg.): Offen und verborgen. 2004. Klose (Hg.): Die Herausbildung moderner Strukturen in Gesellschaft und Staat der Frühen Neuzeit. 2010. SCHWERHOFF (Hg.): Stadt und Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit. 2011.

<sup>84</sup> ANONYMUS: Etliche Fragen Und deren Beantwortung auff ießigen Krieg gerichtet. 1637. S. 11.

<sup>85</sup> Ein einfaches Beispiel liefert der Tisch: Es gibt eine Substanz ›Tisch‹, in der die *ewige und unveränderliche Idee* des Tisches enthalten ist. Diese Idee ist deshalb so abstrakt, weil sie in der Ewigkeit angesiedelt ist. Der Mensch, der in der Zeit leben muss, kann sich der ewigen Idee hingegen nur über ›Nicht-wesentliches‹ nähern. Im Falle des Tisches wäre das etwa: vier Beine, das Material ist Holz, usw. Diese Akzidentien sind aber *keine notwendigen Bestimmungen* der ewigen Idee ›Tisch‹, schlicht deshalb, weil ein Tisch auch drei Beine haben kann und aus anderem Material als Holz gefertigt werden könnte. Es gibt also die unterschiedlichsten Tische, in denen sich aber immer die eine und ewige Idee ›Tisch‹ manifestiert. Das gleiche Phänomen liegt bei der ›Wahrheit‹ vor.



Ich meine ja, denn der Ursprung liegt auch hier in der Kontingenz begründet. Wahrheit kann so oder so sein, je nachdem, wer diese behauptet. Es ist aber ein echtes Problem, wenn die ›Wahrheit‹ per Definition Universalität ausdrückt.<sup>86</sup> Dass etwas so oder so sein kann, ist aber ein alleiniges Charakteristikum der Zeit und nicht der Ewigkeit. Es ist eine einfache Rechnung: Je mehr Meinungen über ein öffentlich diskutiertes Thema, desto mehr Meinungs-Chaos.

Ich hatte schon gezeigt, dass in den Verhandlungen das Wort ›Gerechtigkeit‹ äußerst selten fällt. Es wird vielmehr das Wort ›Billigkeit‹ verwendet. Auch das liegt daran, dass die ›Gerechtigkeit‹, die wahre ›Wahrheit‹ Gottes ist und in der Zeit nie erreicht werden kann. ›Gerechtigkeit‹ ist die ewige Idee. Deshalb gebraucht der Mensch in den Verhandlungen das zeitliche Pendant ›Billigkeit‹. Mit ›Billigkeit‹ wird also der in der Zeit notwendige akzidentielle Charakter der zu erstrebenden ›Gerechtigkeit‹ kommuniziert. Nun heißt es aber, dass die Stimme des Volkes die Stimme Gottes ist. Dies muss bedeuten, dass das, was auch tatsächlich *zeitlich* gemeint und gesagt wird, einen ›Wahrheitsanspruch‹ hat, denn das tatsächlich Gesagte kann nur in der Zeit stattfinden, wohingegen die ›Wahrheit‹ nur im Ewigen verortbar ist.

›Meinen‹ ist im Prager Frieden – in der Gesamtschau – nicht negativ konnotiert, wie etwa im Unterschied zum vermeintlich sicheren Wissen.<sup>87</sup> Es taucht so etwas wie eine Vorstellung auf, dass die menschliche Vernunft (also die ›wahre‹ menschliche Natur) die öffentliche Meinung benötigt, um sich selbst auf ihren Ewigkeitscharakter hin zu überprüfen.<sup>88</sup> Die Wahrheit der Öffentlichkeit ist damit genauso wie die religiösherrschaftspraktische Wahrheit eine universelle Wahrheit. Beide Wahrheiten sind Konkurrentinnen.

<sup>86</sup> Ortega y Gasset beschreibt, wie aus der öffentlichen Meinung, die im eigentlichen Sinne immer auch nur ein partikulares Meinungsspektrum abbilden kann, plötzlich die *Meinung der ganzen Welt* wird. »La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese ›todo el mundo‹ no es ›todo el mundo‹.« ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de las masas*. 2010. S. 80.

<sup>87</sup> Mir ist das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit im Kontext der öffentlichen Meinung wichtig. Ich gehe hier deshalb nicht auf die geschichtswissenschaftliche Forschungsdiskussion zu den Typologien und ›harten Strukturen‹ frühneuzeitlicher Öffentlichkeit und öffentlicher Meinung ein. Vgl. dazu: »Am Anfang des Mediensystems der politischen Publizistik stand das Entstehen der Informationen-Öffentlichkeit im Sinne von Esther-Beate Körber. Während eine politische Öffentlichkeit schon vorhanden war, seitdem es Politik gab, jedenfalls für die daran beteiligten Personen, beförderte die Informationen-Öffentlichkeit die Verbreitung dieser Informationen an ein darüber hinausreichendes Publikum, das nicht aus Herrschaftspersonen bestand.« ARNDT: *Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit*. 2013. S. 506. & KÖRBER: *Öffentlichkeiten der Frühen Neuzeit*. 1998. S. 297.

<sup>88</sup> LUHMANN: *Die Politik der Gesellschaft*. 2000. S. 280.

Wenn man eine persönliche Meinung vertritt, glaubt man solange an die Wahrheit dieser Meinung, bis man von einer anderen Wahrheit überzeugt wird. Es scheint aber zunächst fast unmöglich, eine eigene, individuelle und persönliche wahrhaftige Meinung zu haben, wenn sowieso alle Wahrheit der Wahrheit Gottes unterliegt.<sup>89</sup> Es zeigte sich, dass im Prager Frieden ein heftiger und öffentlich geführter Konflikt stattfindet, in dem mit persönlichen Meinungen um sich geworfen wird, die jeweils für sich einen universellen Wahrheitsanspruch behaupten.<sup>90</sup> Es lässt sich also vermuten, dass eine spezifische Öffentlichkeit<sup>91</sup> in Bezug auf die Prager Friedensverhandlungen bestand. Wie sind also individuelle Meinung und Öffentlichkeit aufeinander bezogen?

### 3.1. Individuelle Meinung & Öffentlichkeit

»Sin opiniones, la convivencia humana sería el caos [...]«<sup>92</sup> Meinungen geben dem Sozialen so etwas wie Ordnung, schreibt Ortega y Gasset. Anhand von Meinungen kann man sich in der Welt verorten. So kann man etwa eine ›katholische‹, eine ›lutherische‹, eine ›kalvinistische‹ Meinung vertreten, was bedeuten würde, dass die universelle Wahrheit in diesen unterschiedlichen Kollektiven begründet ist. Das ist aber nicht ausschließlich der Fall. Nicht umsonst habe ich davon gesprochen, dass Eschatologie in eine individuell/universell und kollektive Dimension unterteilt werden muss. Gerade das Christentum zeigt, dass Religion eine universelle Kraft ist, deren Wurzel sich nur über die menschliche Individualität behaupten kann. Was ist nun das Besondere an der Differenz zwischen individueller Meinung und Öffentlichkeit? Maximilian I. von Bayern schreibt:

»Das nun anfenklichen Ihr Ksl. Mt. und etliche dero rhäte unser ihro iberschickhtes guettachten in negotio pacis wol aufgenommen, hören wir gerne, haben aber dabei nit zu achten, daß es

<sup>89</sup> Deshalb schreibt Ortega y Gasset: »Durante varios siglos ha mandado en el mundo Europa, un conglomerado de pueblos con espíritu afin. En la Edad Media no mandaba nadie en el mundo temporal. Es lo que ha pasado en todas las edades medias de la historia. Por eso representa siempre un relativo caos y una relativa barbarie, un déficit de opinión. Son tiempos en que se ama, se odia, se ansía, se repugna, y todo ello en gran medida. Pero, en cambio, se opina poco.« ORTEGA Y GASSET: La rebelión de las masas. 2010. S. 177.

<sup>90</sup> Vgl. Luhmanns Ausführungen zur Veröffentlichung von Petitionen in Mittelalter und Früher Neuzeit. »Die gesamten Bitt- und Beratungsvorgänge [...] tendieren (mit oder ohne Vertrauensbruch) zur Veröffentlichung, und das, was als Einschränkung der Entscheidungswillkür der Spitze des Staates gedacht war, macht [...] die Willkür der Entscheidung eines bereits öffentlichen Konfliktes erst recht sichtbar.« LUHMANN: Die Politik der Gesellschaft. 2000. S. 277.

<sup>91</sup> Vgl. als Beschreibung einer spezifischen Öffentlichkeit folgenden Aufsatz. Allerdings wird hier mit der Prämisse einer Anwesenheitsgesellschaft gearbeitet: SCHLÖGL: Vergesellschaftung unter Anwesenden in der frühneuzeitlichen Stadt und ihre (politische) Öffentlichkeit. 2011. S. 29-37.

<sup>92</sup> ORTEGA Y GASSET: La rebelión de las masas. 2010. S. 177.

etlichen anderen nit recht gefallen will; dann unser intention ist hierinnen gewest wie noch, solche guetachten nach unserm guetfinden und gewissen und nit nach anderen leüth opion ze geben. Was sie Mitteilungen Richels über den Theologenkonsult angeht, so hat der Kurfürst von anderer Seite gehört, daß jene drei Jesuiten, deren Votum laut Richel von den übrigen zwanzig Theologen abweichen soll [Hervorh. d. Verf.], sich in der Hauptsache keineswegs vom Spruch der übrigen abgesonder haben. Fügt als Beleg bei das aus Wien datierte Schreiben eines Paters an einen anderen Pater.«<sup>93</sup>

Maximilian lässt hier also erklären, dass er zwar gehört habe, dass es bezüglich der Friedensverhandlungen Gegenstimmen zu seiner Position gebe, betont aber, dass er nicht darauf zu achten habe, ob seine Meinung anderen gefalle oder nicht, da er sozusagen nur auf sein *Gewissen* höre. So habe Maximilian erfahren, dass sich drei Jesuiten gegen die Meinung der Mehrheit der Theologen ausgesprochen hätten, als Beleg fügt er schriftliche Beweise an. Es zeigt sich deutlich, dass man persönlich etwas meinen kann und gleichzeitig diese eigentlich persönlich-individuelle Meinung über einen Bezug nach ›außen‹ rechtfertigt, der im strengen Sinne nichts mehr mit der persönlichen Meinung zu tun hat. Die von Maximilian referierten Theologen haben schließlich auch ihre eigene Meinung. Was auch immer nun die persönliche Meinung der drei Theologen sei, die von der Mehrheitsmeinung abweicht, feststeht, dass Maximilian deren Meinung – aus seiner Sicht – in einen abstrakten Raum verlagert, der seiner Meinung nach Legitimation stiftet. Dieser abstrakte Raum scheint durch eine spezifische Öffentlichkeit gebildet zu werden. Diese Öffentlichkeit ist also auch immer als *relativ* zu jeder einzelnen Perspektive zu werten. Die ›Meinung‹ Maximilians ist in dieser Quelle also eigentlich doppelt legitimiert: 1. durch das Gewissen. 2. durch den Verweis auf einen abstrakten Bezug nach einem Außen.

Es zeigt sich aber auch, dass Maximilian zu spüren scheint, dass es eine Diskrepanz zwischen seiner persönlichen Meinung und der Öffentlichkeit dieses abstrakten überindividuellen Raumes gibt. Das liegt daran, weil in diesem abstrakten Raum natürlich auch Meinungen auftreten könnten, die eben nicht die individuelle Meinung Maximilians rechtfertigen. Deshalb sagte ich bereits, dass auch die Wahrheit der Öffentlichkeit höchst kontingent ist. Luhmann erklärt nun Folgendes bezüglich dieser Differenz: »Das Problem ist nur, daß man, wenn die Diskrepanz zutage tritt, die Privatisierung für die Wahrheit hält und nicht [...] die öffentliche Meinung.«<sup>94</sup>

<sup>93</sup> 414. Maximilian an Richel. 1635 März 9. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 940-941.

<sup>94</sup> LUHMANN: Politik, Demokratie, Moral. In: HORSTER (Hg.): Niklas Luhmann. Die Moral der Gesellschaft. 32012. S. 181-182.

Diejenigen, die nun Entscheidungen in den Verhandlungen des Prager Friedens fällen, müssen sich mit genau dieser Diskrepanz auseinandersetzen. Sie sind gleichzeitig Sender und Empfänger im Kontext einer Öffentlichkeit.<sup>95</sup> Deshalb lässt sich mit Arndt betonen:

»Es standen sich daher nicht eine arkane Herrschaftssphäre und eine unwissende Bevölkerung gegenüber, wie manche Quellen suggerieren, obwohl schon die Zeitgenossen es besser hätten wissen können, sondern eher sind dezentralisierte, laufende Berichte über alle Arten von politischen und militärischen Handlungen beobachtbar, während die Herrschaftszentren darüber nachdachten, wie bestimmte Informationen überhaupt noch zurückgehalten werden können.«<sup>96</sup>

Es hat sich schon gezeigt, dass das Gewissen die Funktion hat, die menschlichen Handlungen auf ihre Übereinstimmung mit naturrechtlichen Prinzipien hin abzuklopfen. Das Naturrecht ist die Natur als Schöpfung. Wenn sich nun die persönlich-individuelle Meinung auf das Gewissen stützt, stützt sie sich auf das Naturrecht und damit auf die universelle Wahrheit der göttlichen Schöpfung. In der Gewissensentscheidung manifestiert sich also die individuell/universelle Dimension der Eschatologie.

Wenn man also sagt, dass Religion die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare bestimmbar macht, dann ist die durch das Gewissen begründete individuelle Meinung höchst religiös konnotiert, weil sie dem Unbestimmbaren einen Sinn des Sinns liefert, also Universalität konstruiert.

Johannes Arndt sagt: »Das Mediensystem erwies sich aus politischer Sicht in seiner Ambivalenz zwischen Nützlichkeit und potenziellem Risiko als unverzichtbar.«<sup>97</sup> Im eigentlichen Sinne beschreibt Arndt hier eine Tautologie. Zwischen »Nützlichkeit« und »potenziellem Risiko« besteht aber keine Ambivalenz. »Nützlichkeit« ist immer »riskant«. Denn: wenn etwas dem Einen Nutzen bringt, kann es dem Anderen Schaden zufügen und der Nutzen hängt letztendlich von der eigenverantwortlich getroffenen Entscheidung ab, weshalb Nutzen auch immer *riskiert* werden muss.

Ich hatte bereits gesagt, dass es im Religiösherrschaftspraktischen gerade auch um das tatsächlich praktische Ausleben der religiösen Wahrheit geht. Deshalb korrespondiert die Selbstbeschreibung des Religiösherrschaftspraktischen immer mit dem Widerspruch Wahrheit/Nützlichkeit. Nun lässt sich die Nützlichkeit *analytisch* isolieren.

Es zeigte sich, dass Kurköln aus Gewissensgründen gegen den Frieden ist. Das Gewissen begründet seine Wahrheit in religiöser universeller Wahrheit. Natürlich ist aber

<sup>95</sup> »Fest steht, daß die entscheidenden Eliten Öffentlichkeitsarbeit in Sachen »Krieg und Frieden« jedenfalls manchmal für notwendig hielten.« GOTTGARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 94. Ich sage: Nicht nur manchmal, sondern immer.

<sup>96</sup> ARNDT: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. 2013. S. 258.

<sup>97</sup> Ebd., S. 511.

klar, dass Kurköln ganz handfeste partikulare Interessen verfolgt. Es geht den Kölnern also auch um *Nützlichkeit*. Unter dem Deckmantel der Gewissensentscheidung *riskieren* sie nun, dass die damit verdeckt transportierte *Nützlichkeitsabwägung* auffliegt und scheitert. Das Scheitern wäre dann keine Gefahr, sondern Köln müsste es selbstverständlich auf sein eigenes Entscheidungsverhalten rückführen. Es handelt sich also um Risiko.

Jede Nützlichkeit enthält also Risiko. Außerdem will Nützlichkeit immer kreativ gestaltet werden. Das heißt, die Öffentlichkeit fordert automatisch ein kreatives aktives Gestalten, also eine *offene Zukunft* ein.

Meiner Meinung nach ist das Besondere an der Öffentlichkeit in Bezug auf den Prager Frieden also gerade nicht die vermeintliche Ambivalenz von Nützlichkeit und potentielltem Risiko. Das Besondere scheint mir auch hier die Gleichzeitigkeit von Zeit und Ewigkeit zu sein. Wie stellt sich diese Gleichzeitigkeit dar?

### 3.2. Die spirituelle Kraft von Zeit & Ewigkeit

»Todo mando primitivo tiene un carácter ›sacro‹ [...].«<sup>98</sup> José Ortega y Gasset sagt außerdem, dass Herrschaft die Arroganz einer Meinung sei.<sup>99</sup> Etwas weniger pejorativ ausgedrückt sage ich, dass Herrschaft die Vorwegnahme und Behauptung einer *kontingenten* Meinung ist. Zwischen dieser eigentlich individuellen Meinung der Herrschenden und der Meinung der Anderen liegt damit eine erklärungsbedürftige Differenz. Nach Ortega y Gasset habe jegliche primitive Herrschaftsform einen ›heiligen‹ Charakter. Das Religiöse sei die Form, durch die sich jedes Mal die Kraft, die Idee, das Unveränderliche, ja das Immaterielle und Metaphysische manifestiere.<sup>100</sup> Er beschreibt also die Differenz zwischen individueller und öffentlicher Meinung. Ich denke, dass zur Konkretisierung dieser Differenz erneut der Unterschied Allgemeinheit/Verallgemeinerung, den ich mit Benjamin bereits hervorgehoben habe, hilfreich ist.

Das Allgemeine steht für das Ewige, für die allgemeinste und absolute Idee oder Wahrheit. Die Verallgemeinerung überführt dieses Allgemeine in die Zeit. Da Zeit aber per se nie Ewigkeit sein kann, kann die Verallgemeinerung der Allgemeinheit in der Praxis nur in partikularen ›Stücken‹ gelebt werden. Es bleibt damit zwangsläufig

<sup>98</sup> ORTEGA Y GASSET: La rebelión de las masas. 2010. S. 176.

<sup>99</sup> »[...] mando significa prepotencia de una opinión [...].« Ebd., S. 176.

<sup>100</sup> Ebd., S. 176.

immer ein Überweisungsüberschuss an Sinn übrig. Die Verallgemeinerung kann nicht ohne Allgemeinheit und die Allgemeinheit kann nicht ohne Verallgemeinerung bestehen. In ebendieser Differenz liegt das Religiöse – die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare – begründet.

Ortega y Gasset spricht in diesem Sinne von dem Allgemeinen als ›espíritu de eternidad‹, als Meinung Gottes, und von der Verallgemeinerung als ›espíritu del tiempo‹, als öffentliche Meinung<sup>101</sup>:

»De este modo luchan dos poderes igualmente espirituales que, no pudiendo diferenciarse en la sustancia – ambos son espíritu –, vienen al acuerdo de instalarse cada uno en un modo del tiempo: el temporal y el eterno. Poder temporal y poder religioso son idénticamente espirituales; pero el uno es espíritu del tiempo – opinión pública intramundana y cambiante –, mientras el otro es espíritu de eternidad – la opinión de Dios [Hervorh. D. Verf.], la que Dios tiene sobre el hombre y sus destinos.«<sup>102</sup>

Es entsteht folgende paradoxe Analogie: Zeit/Verallgemeinerung ↔ individuelle Meinung/Öffentlichkeit ↔ Ewigkeit/Allgemeinheit ↔ Meinung Gottes. Individuelle Meinung und öffentliche Meinung sind immer Verallgemeinerung und Allgemeinheit gleichzeitig. Dadurch sind auch Zeit und Ewigkeit gleichzeitig, weil das Individuelle (also das Zeitliche) immer das Universelle (also das Ewige) miteinschließt. Diese Paradoxie offenbart sich in folgendem Pamphlet:

»Was demnach der Friede betreffen thut / haben wir schon lengst vorher gesehen / was die Leut davon reden und halten werden: Dann es werden sich viel boßhaffte unnd unerfahrene Leute finden lassen / denen solcher Frieden gänzlich nicht gefallen wird / auch werden etliche seyn / so es dafür halten werden / als were dieser Friede der Religion nicht allein ihrem begehren ersprießlich genug / sondern nur verdrößlich: Unter welchen den ersten niemand kann zu gefallen seyn / oder einen genügen thun /den andern zwar / stehet es zu verzeihen und zum besten zu halten: die dritten und vierten werden die Wörter und Formalia des Friedens / so halb er nur publicirt wird / von dieser Meynung selbst abhalten [Hervorh. d. Verf.]: Die wir demnach ersucht unnd gebeten haben wollen / daß sie doch ihr judiciren unnd unzeitiges Urtheilen so lange einziehen / und unter dessen stetiglich Uns dafür halten.wollen / daß wir je und allerwege solche Vorsorge wegen der Religion getragen / als so wol Ihre Käys. Mayt. dero tragenden hohen Ampts wegen obliget /<sup>103</sup>

Mache man Frieden, müsse man immer mit der Meinung derjenigen rechnen, die den Frieden ablehnen. Man muss also alles an einer Öffentlichkeit messen. Für die Herrschaftspraxis geht es dann darum, die in der Verhandlung beschlossene Meinung in der Öffentlichkeit umzusetzen oder die Öffentlichkeit davon zu überzeugen. Die Differenz zwischen individueller Meinung und die Wahrheit der Öffentlichkeit ist also

<sup>101</sup> Ich werde im Folgenden in der Übersetzung von ›Öffentlichkeit‹ sprechen, da der Terminus ›öffentliche Meinung‹ zu viel ›Modernität‹ impliziert.

<sup>102</sup> ORTEGA Y GASSET: La rebelión de las masas. 2010. S. 176.

<sup>103</sup> ANONYMUS: Ernstliche bewegende Ursachen unnd allgemeine Nutzbarkeiten deß zwischen Ihre Käyserlichen Mayestät unnd Ihro churfürstl. Durchl. zu Sachsen [et]c. getroffenen Friedens. s.l. 1635. S. 2-3.

*immer* erklärungsbedürftig, verhält sich die Öffentlichkeit zur individuellen Meinung nun zustimmend oder ablehnend. Wie auch immer die Reaktion aus der Öffentlichkeit heraus konkret ausfallen mag, eines ist klar: Man muss in der Entscheidungsfindung im Prager Frieden mit einer Öffentlichkeit rechnen, was bedeutet, dass in jeder Entscheidung, die im Kontext der Verhandlung getroffen wird, die Öffentlichkeit mit-schwingt.

Eine solche öffentliche Meinung könnte nie in einer Anwesenheitsgesellschaft stattfinden. Die so wichtige Reputation des Kaisers liegt nicht in seiner Anwesenheit, sondern gerade in der Sphäre der Abwesenheit, das heißt des Mediensystems begründet. Reputation ist immer mit Schriftlichkeit verbunden, wie sich etwa aus folgendem kaiserlichen Protokoll entnehmen lässt:

»[...] dz man pro salvanda Sua Maiestatis reputatione et justitia, weil die protestierende doch alle ihre solche erklörungen, dorinnen ihrerseits justitia causae defendirt werden will, wurden drucken lassen, auff eine antwort und proposition und medium ulterius agendi com electoralibus gedenken solle.«<sup>104</sup>

Das kaiserliche Prestige muss sich also vor der Öffentlichkeit behaupten. Deshalb gelte es auch »[...] die Schweden weiter von gefehrlicher impresa abzuhalten [...]«<sup>105</sup> und Hessen-Darmstadt betont: »Man müsse sich vorsehen, daß keine böße nachrede dem Hl. Reich zuwachse.«<sup>106</sup>

Neben dieser Verantwortung vor der Öffentlichkeit muss man sich aber gleichzeitig vor Gott verantworten. Das bedeutet, dass man sich vor seinem individuellen *Gewissen* verantworten muss, weil das *Gewissen* das Handeln auf Übereinstimmung mit dem Naturrecht hin überprüft. Das Individuum kann sich aber nur über die Universalität als Individuum begreifen. Der Mensch ist damit ein Wesen der Mitte. Im augustinischen Sinne ist er ein Wesen, das zwischen Zeit und Ewigkeit steht. Wie kontingent und trotzdem real dieser universelle Egalitarismus eigentlich ist, zeigen die ›Kürkölner Considerationes‹:

»Darauf erfolgt nun, daß die Röm. Ksl. Mt. und die catholische stendt, so disen friden annehmen möchten, die ubrige catholische stendt, welche in irem gewißen, daß dieser fridt erbar, christlich und Göttlich, nit befinden können, mit gewalt zu acceptirung deßerlben, auch wider ir gewißen, würden anhalten müßen. In specie wurde der bischoff zu Augspurg müßen gezwungen werden, auf die gaistlice jurisdiction in der ihme anvertrawten diocoes uber soviel hundert, ia tausent seeln, deren er sich niemalß begeben noch auch begeben können, wider sein gewißen zu renun-ciiren und zu versprechen, seine schäfflein auch zu der zeit, da er eß ohne gefahr wol wirt theuen

<sup>104</sup> 458. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juni 30. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1059-160.

<sup>105</sup> 462. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juli 2. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1075.

<sup>106</sup> 260. Hessen-darmstädtisches Protokoll. 1634 November 4. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 574.

können, nit zu weiden nich die irrende durch gebürende mittel auf den rechten weg zu führen und zu leiten. Item der bischoff von Minden neben andern würde müßen gezwungen werden, sein legitimo modo erlangtes munus episcopale den kezern zu resigniren und die ime anvertrawte seelen dem wolf zum raub zu laßen. [...] Ob solches christlich und durch einigen gesuchten schein im gewißen zu verantworten, ob eß auch von einigen christlichen catholicischen Kaisern, solange die christenheit gestanden, erhört worden, dz sich ein Kaiser verobligirrt hette, die catholische zu annemmung sonderlich eines mit den kezern zu irem großen favor und gewißen undergang der catholicischen religion aufgerichteten fridens per arma zu zwingen, a seculo imo nunquam fuit auditum istud [Hervorh. d. Verf.].<sup>107</sup>

Die Autoren fragen, ob alles dem Gewissen zu Recht, also Gott zu Recht zugehe – natürlich nicht. Würde der Frieden nämlich in dieser Form durchgesetzt werden, müsste etwa der Bischof von Augsburg oder der Kurkölnler Unterhändler und Bischof Franz Wilhelm Graf von Wartenberg dazu gezwungen werden, »die ime anvertrawte seelen dem wolf zum raub zu laßen.«

Natürlich könnte man sagen, dass Köln dies nur sagt, weil es unter einem religiösen Deckmantel partikulares Interesse durchsetzen möchte. Das wäre aber zu kurz gegriffen. Auch der Kaiser legitimiert den Frieden mit seinem Gewissen, also mit Gott. Religion muss immer über die Praxis – d. h. die Nützlichkeit – gelebt werden, was noch nicht bedeutet, dass damit Religion gleichzeitig zu einer reinen ›Propagandamaschine‹ verkommt. Die Kölner Kritik ist nur im Kontext des egalitären religiösherrschaftspraktischen Systems denkbar. Der Verweis auf das Gewissen ist eine notwendige gesellschaftliche Erwartungshaltung, an der kein Weg vorbeiführt, ja, die im eigentlichen Sinne schlicht nicht hinterfragbar ist. Jeder, der irgendwie an der Kommunikation im Kontext des Prager Friedens beteiligt ist – seien es Grotius, der Kaiser, die Sachsen, Hessen-Darmstadt, die ausgeschlossenen Schweden oder auch Kurköln –, alle begründen ihre Entscheidung mit dem Gewissen *und* der Wahrheit der Öffentlichkeit.

Im Kontext des Gewissens gerät man aber in Kontakt mit den ewigen und göttlichen Ideen. Es geht somit um die Paradoxie von Individualität/Universalität. Aber auch die Stimme des Volkes kann semantisch als ist Gott beschrieben werden und spiegelt damit ebenfalls die Paradoxie von Individualität/Universalität wider. Die Öffentlichkeit hat damit durchaus etwas Religiöses an sich. Was nicht heißt, dass der Mensch hier mit einer monoperspektivischen *unbekannten Zukunft* konfrontiert wäre. Das *Allgemeine* der ewigen Meinung in der *Verallgemeinerung* durch die Zeit kann sich nur auf eine *offene Zukunft* stützen. Verallgemeinerung kann nur in der Zeit und deshalb im

<sup>107</sup> 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 824-825.



Kontext des Horizontes einer *offenen Zukunft* stattfinden, die ein kreatives und aktives Gestalten von Zeit einfordert.

Das Drama ist unumgänglich. Die einzige Objektivität ist die Ungewissheit, der Rest ist subjektiv. Das Individuelle versucht immer die Objektivität des Universellen im Praktischen durch Nützlichkeitsabwägungen zu leben.

#### **4. Die Verhandlung: »Wolten gleichwol gehrn, das disen tractaten dermahl ain end gemacht und alles zu ainem richtigen schluss gebracht wurte.«**

Der Bischof von Wien charakterisiert das Grundgerüst, die soziale Struktur der Verhandlung treffend: »Wolten gleichwol gehrn, das disen tractaten dermahl ain end gemacht und alles zu ainem richtigen schluss gebracht wurte.«<sup>108</sup> Folgende fundamentale Informationen lassen sich extrahieren:

1. Es gibt einen wie auch immer gearteten ›Willen‹, eine Absicht oder einen Vorsatz der Verhandlung.
2. Alles soll einmal zu einem ›richtigen‹ Ende gebracht werden.
3. Zwischen dem ›Wollen‹ und dem ›Ende‹ entsteht enormer Zeitdruck und damit eine Beschleunigung der Kommunikation. Zwischen dem ›Wollen‹ und dem ›Ende‹ spannen sich außerdem eine informelle Seite, eine formelle Seite und eine Schauseite der Verhandlung auf.

Aus diesem Dreiklang bildet sich eine spezifische Mitgliedschaft. In der Friedensverhandlung riskiert man nicht nur thematisch die unterschiedlichsten Verhandlungspunkte (wie Amnestiefragen, Besitzregelungen etc.), sondern man riskiert als Mitglied – welche Rolle man auch immer konkret einnimmt – die Mitgliedschaft selbst.

Verhandlungen sind somit eine Art Verfahren<sup>109</sup> mit ›Exit-Option‹. Der Historiker Matthias Köhler benutzt diesen Ausdruck, um zu beschreiben, dass die unterschiedlichen Verhandlungsparteien potentiell immer wieder selbstständig aus der Verhandlung ausscheiden können; und zwar wann sie wollen. »Wer glaubt, bessere Optionen zu haben, als ein vorgeschlagenes Abkommen zu unterzeichnen, kann jederzeit sein

---

<sup>108</sup> 69. Der Bischof von Wien an Trauttmansdorff. 1634 Oktober 4. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 105.

<sup>109</sup> Vgl.: LUHMANN: Legitimation durch Verfahren. <sup>2</sup>1989. Die Unterschiede der ›Herrschaftsvermittlung‹ durch Verfahren in der Frühen Neuzeit werden zunehmend erforscht. Vgl. als Überblick: BRAKENSIEK: Zur politischen Kultur im frühneuzeitlichen Europa. 2008. S. 9-22. Vgl. auch: STOLLBERG-RILINGER (Hg.): Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. 2010.

Glück außerhalb der Verhandlung suchen [...]»<sup>110</sup> Zwar besteht diese ›Exit-Option‹ grundsätzlich, doch gerade das Risiko von der Verhandlung ausgeschlossen zu werden wiegt schwer. Neben den hier genannten Charakteristika spielen die Schriftlichkeit und die Mündlichkeit eine fundamentale Rolle für die Struktur der Verhandlung. Folgender Brief gibt einen Eindruck davon:

»Berichtet, daß mit den herrn Kaiserlichen commissariis wir in dieser stund in den privatis auf ein ende kommen. Seind gestern, Sonnabends, und heut, Sontags, vor- und nachmittags und des nachts auf 3 stunden beisammengesessen, haben grosse muh mit ihnen gehabt, zwar nicht alles, dochein guhtes erlangt. Und ist die zeit zu kurtz, schrifdtlich zu referiren; würd, gelibts Gott, mündlich beschehen, morgen oder ubermorgen. Jetz ist man occupirt in rectificirung der Abschied und in dem anfang in publicis. [...] Gehet die hisige ietziige tractation, wie dieselbe von Seiner Fstl. Gn. [=dem Landgrafen Georg von Hessen-Darmstadt] zu einem guhten versuch gefihrt würd, zu Kfl. Dt. zu Sachsen guhter satisfaction und belibung, so werden Seine Fstl. Gn. sich dessen so hoch erfrewen, alß ob sie eine gnadenstimmen vom hohen himmel gehört hetten. Würd aber die expedition zu Ihrer Kfl. Dt. und dero gehaimer herrn rhäte hochvernünftigen wohlgefallen nichts allerdings hinausgehen, so haben diselbe nach wie vor ein freie hand, darinn zu thun oder zu lassen, waß denselben gefällig. Dan alles gehet gantz unverfänglich. [...] Ein weiter stuck der articul in publicis übersende ich hirmit [fehlt]. Hab daß ubrige, weil weder tag noch nacht ruh ist, biß noch zu nicht fertigen können. Wir haben doch noch genug am vorigen, schon abgefassten zu negotiiren. Ich bitte, wan diese ietz mitkommende articuli revidirt seind, meinem gn. fürsten und herrn oder mir diselbe sambt den verbesserungen wider zuzuschicken, ie eher, ie liber, dan wir geben ohngern nach, daß die Kaiserlich herrn commissarii auß unß warten. Seind nunmehr so fern und tief im werk, daß wir ohngern einige stund feiern wollten. An scribenten mangelts unß. Der herr vatter helfe ohnbeschwert befördern, daß auf einen tag zween oder drei nich ein par fertige, vertraute scribenten herüberkommen mögen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>111</sup>

Es zeigt sich, dass der Zeitdruck enorm hoch ist, gerade weil er selbst konstruiert ist. Kommunikation erlebt eine Beschleunigung. Die Friedensverhandlung erfüllt damit die Funktion, »[...] eine einmalige verbindliche Entscheidung zu erarbeiten [...]«<sup>112</sup> um sich dadurch von vornherein selbst in ihrer Dauer zu begrenzen. Paradoxerweise wird in dem Brief gesagt, dass die Zeit zu kurz sei, um *schriftlich* zu referieren, weshalb man *mündlich* verhandeln solle. Trotzdem wird darauf verwiesen, dass bestimmte Dokumente ausgetauscht werden müssten, um überhaupt zu Entscheidungen zu gelangen. Schließlich wird unumwunden gesagt, dass es an Schreibern fehle und der »herr vatter« helfen solle und neue Schreiber schicken möge. Damit liegt ein *Konflikt zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit* vor.

<sup>110</sup> KÖHLER: Verhandlungen, Verfahren und Verstrickung auf dem Kongress von Nimwegen 1676-1679. 2010. S. 414.

<sup>111</sup> 248. Wolff an Tüntzel. 1634 Oktober 15. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 552-553.

<sup>112</sup> LUHMANN: Legitimation durch Verfahren. <sup>2</sup>1989. S. 41.

Welche Sicherheit gibt es aber überhaupt noch, wenn grundsätzlich immer die ›Exit-Option‹ offensteht?<sup>113</sup> Ich meine, dass hier die Unterscheidung von Risiko/Gefahr fundamental ist. Risiko betrifft das, was man auf seine eigenen Entscheidungen zurückführen und Gefahr das, was man als fremdverschuldet abtun kann. Risiko und Gefahr scheinen in der Verhandlung des Prager Friedens unterschiedlich verteilt zu sein.

In Bezug auf Verfahren wie Visitationen, Supplikationen, Berichte und Enquêtes spricht Stefan Brakensiek davon, dass einerseits die Unsichtbarkeit der internen Entscheidungsfindung dem Fürsten einen Nimbus von Huld und Gnade verliehen habe. Andererseits habe aber auch ebendiese Invisibilität der Entscheidungsfindung die Verfahren einem Manipulationsverdacht ausgesetzt. Die Legitimation durch Verfahren sei eine prinzipielle Option gewesen, ein Bild von einem gnädigen, gerechten und legitimen Fürsten zu zeichnen, aber auch genau das gegenteilige Resultat sei möglich gewesen. Deshalb möchte Brakensiek die Frage nach der ›Legitimation durch Verfahren‹ weder eindeutig positiv noch eindeutig negativ beantworten.<sup>114</sup> Aber auch mit Blick auf heutige politische Verfahren müsste man eingestehen, dass diesbezüglich eine große Unsicherheit herrscht, die daher rührt, dass die Beobachter der Verfahren wenig Einsicht in die tatsächliche Entscheidungsfindung haben. Damit wäre auch heute die Legitimation durch Verfahren nur eine Option, aber nicht die ausschließliche. Wollte Brakensiek also dieses ›Sowohl-als-auch‹ der ›Legitimation durch Verfahren‹ als Charakteristikum für die Frühe Neuzeit herausstellen, müsste er auch erklären, was der Unterschied zu unserem heutigen ›Sowohl-als-auch‹ sein könnte. Er tut es aber nicht.

Ich plädiere deshalb dafür, darauf zu achten, woher dieses ›Sowohl-als-auch‹ kommen könnte. Ich denke, es rührt im Fall des Prager Friedens von der der Friedensverhandlung typischen Dokumentenstruktur und deren Konfrontation mit Mündlichkeit. Dokumentenstruktur wird hier verstanden als der Gesamtkomplex aller Dokumente, die im Laufe der Verhandlung irgendwie zirkulieren und produziert werden (es handelt sich also um Schriftlichkeit). Diese Dokumente und ihr Zusammenprall mit Mündlich-

---

<sup>113</sup> Köhler fragt: »Welche Sicherheit gibt es dann, dass sich ein Souverän auch an sein Wort gebunden fühlt?« KÖHLER: Verhandlungen, Verfahren und Verstrickung auf dem Kongress von Nimwegen 1676-1679. 2010. S. 415. Mit erscheint die Frage zu kurz gegriffen. Auch die Unterhändler müssen nämlich in unterschiedlicher Art und Weise zu den getroffenen Entscheidungen Farbe bekennen. Um eine frühneuzeitliche Friedensverhandlung zu beschreiben, müssen wir also vor allem die generellen Aspekte der atypischen ›Mitgliedschaft‹ einer Verhandlung herausarbeiten.

<sup>114</sup> BRAKENSIEK: Legitimation durch Verfahren? 2010. S. 372-373.

keit sind der Grund dafür, dass Risiko und Gefahr unterschiedlich verteilt werden, dabei aber nie absolut sind. Der Fürst hat genauso wie der Unterhändler am Verhandlungstisch mit dem Widerspruch Risiko/Gefahr zu kämpfen.

#### 4.1. Schriftlichkeit & Mündlichkeit am Beispiel der Amnestie

Angelika Menne-Haritz unterscheidet im Kontext von Verwaltungsentscheidungen den monokratischen vom kollegialen Prozess. In *monokratischen Entscheidungsprozessen* wird die Einheit des Prozesses durch eine Hierarchie festgelegt. Als Dokumente sorgen etwa Instruktionen dafür, dass von ›oben‹ nach ›unten‹ Eingaben zum Umsetzen in den Prozess eingegeben werden. In *kollegialen Prozessen* hingegen sei die mündliche Debatte gemeinsamkeits- und legitimationsstiftend, »[...] weil Schweigen die Abwesenheit von Widerspruch und damit Zustimmung bedeutet.«<sup>115</sup> Bezüglich der Schriftlichkeit hätten beide Prozesse eine Gemeinsamkeit: Sie würden Schriftlichkeit nicht innerhalb eines Entscheidungsprozesses zur Entscheidungsfindung selbst einsetzen. »Sie wird genutzt, um entweder das, was von ihm von außen gleichzeitig zu sehen ist, im Protokoll zu beschreiben oder das Ergebnis vorher zu definieren und es anschließend zu begründen.«<sup>116</sup>

Die Verhandlung des Prager Friedens scheint nun ein Zwitter beider Prozessarten zu sein. Die Schriftlichkeit und die Mündlichkeit in der Verhandlung des Prager Friedens hebt nämlich die Widersprüche zwischen monokratischer und kollegialer Entscheidungsfindung zum einen auf, zum anderen wird der Widerspruch aber nicht beseitigt oder neutralisiert, sondern genutzt und gleichzeitig negiert.<sup>117</sup> Dies soll im Folgenden beispielhaft an der Frage der Amnestie gezeigt werden.

Natürlich gibt es im Prager Frieden wichtige monokratische Elemente. So zirkulieren beispielsweise unterschiedliche Instruktionen oder Plenipotenzen (Autorisationen für die Unterhändler, in bestimmten *Sachlagen* selbständig mit genügender Absicherung von ›oben‹ zu entscheiden). Das heißt, solche Schriftstücke dienen nicht einer Entscheidungsfindung, sondern dem Gegenteil, denn eigentlich haben sie eine Entscheidung schon festgelegt, die nur noch umgesetzt werden soll.<sup>118</sup> Es ist aber mehr

---

<sup>115</sup> MENNE-HARITZ: Schließung und Öffnung der Verwaltungsentscheidung. 1999. S. 143.

<sup>116</sup> Ebd., S. 145.

<sup>117</sup> Ebd., S. 145. Menne-Haritz beschreibt dies in Bezug auf den Entscheidungsprozess ›Vorgang‹.

<sup>118</sup> In Schriftstücken wie Plenipotenzen sind oftmals weniger konkret formuliert und bieten den Unterhändlern deshalb Spielräume an, was einen nicht-monokratischen Entscheidungsprozess unter Umständen fördern kann.

als auffällig, dass auf monokratische Eingaben wie Plenipotenzen nicht zwangsläufig monokratische Entscheidungsprozesse folgen müssen. Die Eingabe wird nie eins zu eins umgesetzt und das liegt an der Mündlichkeit.

Der Kaiser möchte die Amnestie nicht im Sinne Kursachsens ausweiten. Der ganze Friedensschluss scheint von der Frage der Amnestie abzuhängen. Ein fundamentales Problem in dem Entscheidungsprozess zur Amnestiefrage ist nun die lange fehlende Plenipotenz der kursächsischen Unterhändler. So wollen die kaiserlichen den kursächsischen Unterhändlern die Ausarbeitungen zu den Amnestiebestimmungen solange nicht übergeben, bis diese nicht eine den kaiserlichen Unterhändlern ebenbürtige Plenipotenz vorweisen können. Dies ist zunächst ein Problem eines ›klassischen‹ monokratischen Entscheidungsprozesses. Auf eben dieses Problem machen die hessen-darmstädtischen Gesandten Kursachsen aufmerksam:

»In dem amnistipuncten tragen die herrn Kaiserliche gesandte bedenken, etwas auszuhändigen, es sei dan die plenipotenz vorhin zu stell. Sagen vielfältig, solange keine plenipotenz zur stell sei, hielten sie es vor ungewiss, ob auß dem fried noch etwas werden möchte. Kähme aber E. Ksfl. Dt. plenipotenz, so sollte der schluß in einer einigen stund gemacht sein.«<sup>119</sup>

Entscheidend ist hier, dass der Mediator Darmstadt im Konflikt vermittelt. Der Mediator ist damit nicht nur *Konfliktlöser*, sondern gerade auch *Konfliktgestatter*. Weil es Darmstadt als Mittler gibt, sind Konflikte möglich, die selbst, wie sich noch zeigen wird, mit Vertragsschluss noch nicht endgültig bereinigt sind. Trotzdem ist der Frieden geschlossen.<sup>120</sup> Der Entscheidungsprozess kann hier also nur über den Mediator laufen. Würde Darmstadt in seiner Funktion als Mediator scheitern, würde es außerdem seine Mitgliedschaft in der Verhandlung riskieren. Der sächsische Hof reagiert auf Darmstadt und stellt seinen Unterhändlern endlich den kaiserlichen Unterhändlern gleichwertige Plenipotenzen aus. So schreibt Kursachsen an seine Gesandten:

»Nun hat es bei uns ganz keinen zweiffel, daß euch zu den erregten difficulteten bei gedachter unserer instruction, vollmacht und erfolgten schreibens durch die Keiserlichen gesandte anlaß gegeben. Seind sonst der gedanke, euch gnugsamb wissend sein werde, daß bei uns und unsern in Gott ruhenden hochgeehrtesten vofahren christmildester gedechtnuß, den gesandten illimitirte vollmachten zu ertheilen, nit hergebracht. Versehen uns auch gnedigst, ir werdet mit unserer bißhero geführten friedliebenden, gerechten intention, daß alle bemühung nicht zu einen unbeständigen, sondern recht beständigen, allgemeinen frieden anzuwenden und hierinnen überall nichts zu verseümen, der event aber dem ewigen, Allmächtigen Gott in gutem, christlichen vertrauen heimzustellen, unterthenigst einigk sein. Achten es auch dafür, daß euch ohne fernere unterrichtung euren uns bekanntden guten qualiteten nach, was der ehre Gottes, churfürstlichen nahmen, religion- und prophanfrieden zu nahe treten möchte, gnugsam bekandt sein. Aber wie dem, weil wir wol sehen, do mann sich hierinnen nicht bequemet, was uff solchem fall daruas

<sup>119</sup> 314. Die hessen-darmstädtischen Gesandten an Kursachsen. 1635 Mai 11 u. 12. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 713.

<sup>120</sup> Wir könnten auch sagen, das Darmstadt als Mediator den Konflikt zwischen Kaiser und Kursachsen *institutionalisiert*. Vgl. hier: Teil B, 1.

vor schändliche inconvenientien und grosse unheil entstehen dörfte, so thuen wir euch eine andere plenipotenz, der Keiserlichen überall gleich, hiermit gnedigst zusenden [Hervorh. d. Verf.].<sup>121</sup>

Die kursächsischen Unterhändler zeigen ihre neuen Plenipotenzen nun den Kaiserlichen vor. Die Kaiserlichen sind zufrieden und resümieren: »Und ist daß ganze werkh also gestelt, daß nunmehr der schlusß in unßern handten stehe.«<sup>122</sup> Die Verhandlungen können nun also scheinbar abgeschlossen werden. Wichtig ist hier anzumerken, dass die Unterhändler und *nicht* die Fürsten in diesem Moment die *Verantwortung* der Entscheidung tragen. Der Schluss liege in ihren Händen, wie sie selbst sagen. Das bedeutet, dass hier der monokratische Prozess abbricht. Jetzt kommt es auf die Mündlichkeit, auf die Verhandlungsführung am Tisch an. Schriftlichkeit und Mündlichkeit geben sich also die Hand. Doch was wird im Entscheidungsprozess der Verhandlung im Kontext von Schriftlichkeit und Mündlichkeit tatsächlich beschlossen? Was ist funktional wichtiger: einzelne ausgehandelte Punkte oder das abstrakte Ziel der Verhandlung, der »Frieden«?

Vom Tag des Friedensschlusses selbst, also vom 30. Mai 1635, ist in diesem Sinne ein besonders interessantes kursächsisches Protokoll überliefert:

»Es verwundert sich am Ksl. hoff jedermann, daß man in dem friedenswergk so langsam und verzüglich tractire, da doch ein jeder tag und stunde zu gewinnen und nicht zu verspielen, wegen größern unausprechlichen ungemachs, so aller orten vorgienge. Und weil die specification expiendorum von uns ohne deßen nur ad referendum angenommen und nichts darinnen geschlossen würde, hetten wir nicht ursach, die unterschriefft des habtwergks zu verziehen. Sie wollten auf die burgk fahren und ihres orts, waß abgeredet, verichten und unsere ankunft auch erwarten. [...] Herr Dr. Gebhard folgenden inhalts einen kurtzen antrag gethan: Wie uns neben ihnen bekennt, daß die lange zeit gepflogene friedenshandlung durch des Allmächtigen Gottes beistandt vor zwei tagen zu ende und schluß gebracht, heutiger tag zur unterschriefft und besigelung der notuln angesetzt worden, alß wollten sie uns ihre plenipotenz in originali neben den unterschriebenen und ihres orts besigelten friedenschluß ubergeben und sich versehen, wir würden ihnen unsere plenipotenz auch zustellen und unserstheils den schluß gleichfalls vollziehen. Gott der Allmächtige wollte es zu Ksl. Mt., Kfl. Dt. und des gantzen Römischen Reichs wohlstandt und beruhigung gereichen und ausschlagen laßen. Und darmit wollten sie im namen der Hl. Hochgelobten Dreifaltigkeit dieße tractaten geschlossen haben, in welchem namen sie vor einem jar weren angefangen, bihero vollführet und nunmehr geendet worden. [...] Die herren Kaißerliche: Es were nicht möglich und res integra. Wer im schluß sich der vollzieheung weigerte, der schlüge den gantzen frieden auß. In der amnistia were nichts geschlossen, sondern Kfl. Dt. ad referendum heimgestellt. Diesen tag umb 9 uhr haben die herrn Kaißerliche, ehe wir noch auf der reichshoffrathsstuben zusammenkommen, anfangen laßen, die stücke hin und wider zu lösen und unterschiedene salven zu schießen, umb dadurch den friden zu notificiren [Hervorh. d. Verf.].<sup>123</sup>

<sup>121</sup> 316. Kursachsen an seine Gesandten. 1635 Mai 15. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 716.

<sup>122</sup> 165. Relation der kaiserlichen Gesandten. 1635 Mai 18. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 369.

<sup>123</sup> 556. Kursächsisches Protokoll. [1635] Mai 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). S. 1528-1530.

Die kursächsischen Unterhändler berichten, dass man sich am kaiserlichen Hof bezüglich des langsamen ›Verhandlungsmodus‹ der Sachsen wundere, da doch die Zeit äußerst knapp sei. Plenipotenzen seien ausreichend ausgetauscht worden. Im Namen der Dreifaltigkeit könne der Frieden geschlossen werden.

Ich wiederhole: Was beschließt der Friedensvertrag? Beschließt der Friedensvertrag wirklich einzelne konkrete Punkte (z.B. Besitzsicherung, Amnestie usw.) *an sich*? Ich würde sagen, dass das Abstraktum ›Friede‹ funktional wichtiger für die Verhandlung ist als die einzelnen ausgehandelten Punkte. Paradoxe Weise soll das so vieldeutige Konzept ›Friede‹ im Vertrag durch Einzelbestimmungen konkretisiert werden und trotzdem scheinen diese nur sekundäre Wirkung zu haben. Entscheidend bleibt das Abstrakte des ›Friedens‹. Denn so wird gerade die Amnestiefrage, wie das Protokoll bezeugt, nicht endgültig entschieden, sondern »ad referendum heimgestellt.« Damit sind nämlich nicht alle Verhandlungspunkte abgeschlossen und trotzdem wird der Frieden gefeiert und werden vor lauter Freude Salutschüsse abgefeuert.

Was sagt das für die Verhandlung als Ganzes aus? Lässt sich ein einheitlicher Prozess erkennen, der gewissermaßen alle einzelnen Entscheidungsprozesse (wie den der Amnestiefrage, den von bestimmten Besitzregelungen usw.) bündelt?

Die Summe aller Dokumente im Kontext von Schriftlichkeit und Mündlichkeit der Verhandlung bildet eine Art Kette aus kumulierenden schriftlichen Kennzeichen. Dadurch kann jeder nachfolgende Entscheidungsschritt als Reaktion auf eine Beobachtung erkennbar gemacht werden. Außerdem können damit die Entscheidungsgründe selbst festgehalten werden. Gerade der Fakt, dass die Amnestie »ad referendum heimgestellt« wird, zeigt, dass jeder Schritt im Entscheidungsprozess durch das Zusammenspiel von Schriftlichkeit und Mündlichkeit als Reaktion auf eine Beobachtung erkennbar ist.

Weil die Schriftlichkeit in der Verhandlung also immer auf Mündlichkeit reagiert und diese ›geschichtlich‹ aufarbeitbar macht, beinhaltet jede schriftliche Aufzeichnung Schriftlichkeit und Mündlichkeit gleichzeitig. Das hat zur Folge, dass nach Beendigung der Verhandlungen mit dem scheinbar so ›präzisen‹ schriftlichen Vertrag nur noch auf das Ergebnis der Entscheidungen oder auf den Prozess als Ganzes, aber nicht mehr auf seine einzelnen diffizilen Elemente reagiert wird.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> MENNE-HARITZ: Schließung und Öffnung der Verwaltungsentscheidung. 1999. S. 148.

Der Frieden kann, selbst wenn die Amnestiefrage noch offensteht, nur in seiner abstrakten Gesamtheit nach Abschluss der Verhandlungen kommuniziert werden. Wäre das nicht der Fall, könnte der Frieden sich schließlich überhaupt nicht als solcher behaupten und legitimieren. Einfach gesagt: Man kann einen Frieden mit einem noch strittigen Streitpunkt schließen, man kann aber nicht über einen strittigen Streitpunkt entscheiden und gleichzeitig den Frieden ablehnen.

Was hält nun die Verhandlung zusammen? Warum kann die Verhandlung bestehen, obwohl die unterschiedlichsten Positionen aufeinandertreffen und wie im Falle der Amnestie auch noch selbst mit Vertragsabschluss eigentlich unentschieden bleiben? Ich meine, dass für diesen Zusammenhalt die Differenz Risiko/Gefahr ausschlaggebend ist. Meine These ist, dass sich die Differenz von Risiko/Gefahr an den unterschiedlichen Arten von Dokumenten ablesen lässt, die im Laufe der Verhandlung entstehen und zirkulieren.

#### **4.2. Dokumententypologie: Risiko/Gefahr**

In der Verhandlung gibt es keine Mitglieder, die *nur* Risiko oder *nur* Gefahr tragen, was man aber annehmen könnte, weil die Fürsten ihren Unterhändlern schließlich monokratische Instruktionen etc. an die Hand geben. Das Geflecht von Risiko/Gefahr ist komplizierter. Es scheint nun so zu sein, dass gerade die Friedensverhandlung Risiko und Gefahr beständig zwischen den Mitgliedern hin- und herverteilt. In der Verhandlung muss nämlich einerseits jeder alles auf seine eigene Entscheidung zurückführen können; andererseits muss aber jeder auch alle Folgen jeglicher Entscheidung auf ein Fremdverschulden zurückführen können. Dieses beständige Pendeln von Risiko/Gefahr wird vor allem von den verschiedenen Dokumententypen im Kontext der mündlichen Verhandlungsrunden produziert.

Im Folgenden geht es um eine atypische Charakterisierung. Ich habe neun Typen herausgearbeitet, die Risiko und Gefahr jeweils in spezifischer Art und Weise koordinieren. Das heißt nicht, dass sich diese nicht noch genauer oder abweichend unterteilen ließen. Die Charakterisierung soll lediglich dazu dienen, einen Eindruck von der Dynamik der Verteilung von Risiko und Gefahr zu liefern.

1. **Brief:** Alle Arten von Quellen, die oberflächlich keine Art von Instruktion oder Ähnlichem aufweisen. Diese Gattung ist vor allem für eine *informelle Seite* der Verhand-



lung ausschlaggebend. Das heißt nicht, dass keine hierarchische Machtrelation zwischen Sender und Empfänger bestehen könne, sondern nur, dass hier Vermittlungen arrangiert werden, die im Kontext einer *formellen Seite* auf zu viel Schwerfälligkeit stoßen würden. Für Risiko/Gefahr bedeutet dies, dass das Risiko jeder Entscheidung durch die *Nutzung eines formellirrelevanten Raums*, die konkreten Entscheider in der offiziellen Machtstruktur, von dem Risiko der eigenen Entscheidung durch die Delegation von *Vertrauen in den formellirrelevanten Raum* hinein entlastet wird. So wird der schwerfälligere formelle Rahmen umgangen. Würde der Frieden scheitern, könnte man somit denjenigen in Verantwortung ziehen, an den das Vertrauen delegiert wurde. Im diesem *formellirrelevanten Raum* ist nun auch Platz für Tratsch und Informationen, die im Formellen nicht direkt kommuniziert werden sollen oder kommuniziert werden können.

So schreibt etwa der habsburgische Thronfolger an den kaiserlichen Unterhändler Trauttmansdorff, dass es seltsam sei, dass der sächsische Kurfürst sich so lange Zeit lasse, um seine Erklärungen zu den ›privata‹ und ›publica‹ abzugeben. Es taucht die Vermutung auf, dass der Kurfürst es mit dem Frieden nicht ernst meine. In Italienisch (ursprünglich dechiffriert) wird dann auch gefragt, ob es nicht klug sei, Truppen zu verlegen, schließlich mache der sächsische Kurfürst dasselbe.

»Es ist in warheit sehr nachdenklich, wie doch der churfürst intentioniert sein müesse, daß er seine aigentliche erklärung sowol über die privata alß publica so lang zuruckhhölt, da hingegen ich und zuvorderist Ire Ksl. Mt. sehr weit entlegen und gleichwol die subdelegierten mit unseren resolutionen nit aufhalten. Obs etwo ain zaichen sein mechte, daß disseits der fast von meniglich gewünschte werthe fridt lieber befördert und dort weniger vor annemblich gesehen werden wolle, will ich an sein ort gestelt sein lassen. [...] Im übrigen wolt ich gnedigist gern Ewer guetachten haben, obs nit thuenlich wäre, ch' io andasse con una parte della mia armada vero Turenga overo Voitlant, per far' una diversione, poich' il elettore de Sassonia ha praticato il medemo [!] duranti i tratati [Hervorh. d. Verf.]«<sup>125</sup>

Auch der schon eingangs zitierte Satz des Wiener Bischofs steht im Kontext der Logik des Briefes:

»De reliquo verbleiben Ihr Ksl. Mt. noch wie alzeit bei ihren friedfertigen gedanken und lobwürdigen intention, das Röm. Reich durch ainen ehrlichen, billichen und sichern frieden dermahlains zu tranquillieren. Wollten gleichwol gehrn, das disen tractaten dermahl ain end gemacht und alles zu ainem richtigen schluss gebracht wurte. Ihr Ksl. Mt. haben bishero ihrerseits nichts erwinden lassen, was hierzue dienstlich und vortraglich sein können. Das mahnt aber andertheils, da mhan doch in loco, mit denen resolutionibus so langsamb fortfährt und durch dergleichen cunctationes alzeit neuerungen einsträhet, erweckt nit unzeitige gedanken, als wahn zu ainem friedenschlüss schlechter lust aobhanden oder aber derselben anderwärts hero eingeholt werden muiste [Hervorh. d. Verf.]«<sup>126</sup>

<sup>125</sup> 64. Der König von Ungarn an Trauttmansdorff. 1634 September 13. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 100.

<sup>126</sup> 69. Der Bischof von Wien an Trauttmansdorff. 1634 Oktober 4. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 105.

Auch er mahnt an, dass die Zeit knapp sei. Weil Kursachsen gewissermaßen seine ›Schriftlichkeit‹ so langsam produziere, müsse zwangsläufig der Eindruck entstehen, dass Kursachsen den Frieden eigentlich nicht wolle. Diese Art von ›Tratsch‹ ist nur möglich, weil die Kommunikation über Briefe einen *formalirrelevanten Raum* bereitstellt. Es wird sich zeigen, dass die Quantität der Briefe gerade dann steigt, wenn es darauf ankommt, eine konkrete Entscheidung zu fällen. In Momenten, in denen damit hochgradig formelle Entscheidungen anstehen, steigt der Bedarf an informeller Kommunikation rasant an. Briefe entlasten damit eine formelle Seite, um diese überhaupt erst zu ermöglichen.

- 2. Gutachten:** Votum, Erklärung, Conclusorum, Motive, Argumente, Ursachen, Fragen und Hinweiskataloge, Summae, Considerationes, Exempla, Puncta, Replik (als Meinung), Aufsatz, Causae. Alle diese Gutachten sind eine Absicherung der eigenen Entscheidung und werden von einem der Verhandlungspartner in Auftrag gegeben. Gutachten leuchten im Besonderen die zukünftigen möglichen *Gefahren* aus, alles was also nicht auf die eigene Entscheidung rückführbar wäre. Erst dadurch kann überhaupt ein illustriertes Gefahrenbewusstsein entwickelt werden. Wichtig ist auch, dass Gutachten normalerweise *einseitig* eingeholt werden. Das heißt, dass man das eingeholte Gutachten nicht der ›feindlichen‹ Verhandlungspartei offenbart. Der zukünftige Horizont (als Gefahr) wird somit zunächst einseitig ausgemessen.

In einem Brief an Maximilian I. von Bayern wird der Typus Gutachten gewissermaßen charakterisiert:

»Lestlich khan E. Kfl. Dt. ich auch nicht verhalten, daß es wegen deß guettachtens über die Leitmarizische tractation annoch bei den Patres Societatis, deren meinung noch nicht eingelanget, haftet. Sobald sie nun solche überschikken, darumb ich teglich anmahnen lasse, solle in dem werkh ein ganzes gemacht und E. Kfl. Dt. daß begerte guettachten fürderlichist überschriben werden.«<sup>127</sup>

Man wartet also noch auf das Gutachten der Jesuiten. Das Gutachten antizipiert den Kaiserlichen mögliche potenzielle Gefahren. Diesmal aber in einem formellen Rahmen. Die Jesuiten werden durch das Gutachten nämlich auch formell und offiziell in die Verantwortung genommen.

Folgende Textstelle habe ich bereits besprochen. Es geht darum, dass in der konkret zu treffenden Entscheidung nicht die Fürsten, sondern die Unterhändler das Gewissen sozusagen für ihre Fürsten vor Gott verantworten – das heißt: Egal, was kommen mag,

<sup>127</sup> 341. Zollern an Maximilian. 1634 Juli 20. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 767.

das fürstliche Gewissen ist vor Gott abgesichert. Das Risiko der Gewissensentscheidung wird also innerhalb der unterschiedlichen Mitgliedschaftsbestimmungen verteilt.

»Es haben E. Ksl. Mt. gehorsamest deputierte rath in unterschiedlichen sessionibus nit allein der theologorum und der herrn churfürsten eingeschickhte vota, guettachten und discurs, die mit Chursachssen obhabenden friedenstractaten betreffend, von wort zu wort ablesen lassen, sondern auch E. Ksl. Mt. gethane erklärung verstandten, dz weil diß werk wichtig, dero seeleuhail betreffen thette, dz si ihr gewissen darvon entledigen, unser gewissen aber dahin binden und beschweren thetten, dz E. Ksl. Mt. vor dem richterstuel Gottes entschuldiget sein und wir dannhero bei diesem so hochwichtigen werk dziehung einrathen wollten, was wir vor ietzt-bemeltem richterstuel Gottes zu verantworten unß getraweten [Hervorh. d. Verf.].«<sup>128</sup>

In diesem Gutachten bescheinigen die Unterhändler dem Kaiser damit eine Risikoübernahme, die sich direkt auf ihre Mitgliedschaft auswirkt. Im eigentlichen Sinne wird für den Kaiser dadurch die Gewissensfrage zur Gefahr und für die Unterhändler zum Risiko. Das bedeutet, dass das Gutachten hier deutlich seine Funktion erfüllt, indem es Risiko in Gefahr wandelt. Was natürlich im Umkehrschluss bedeutet, dass die Autoren und Adressaten des Gutachtens zur Sünde verdammt sind.

**3. Streitschriften:** Streitschriften, Memoriale, Remonstrationen (Gegeneinwände) und Resolutionen (als Streitschriften). Streitschriften beziehen sich auf schriftlich fixierte, einseitige Standpunkte. Das Besondere ist nun, dass ihr Charakter besagt, dass sie *ausgetauscht werden müssen*, anderenfalls bestünde keine Notwendigkeit einer Streitschrift. Das bedeutet, dass die konkrete mündliche Verhandlung am Tisch die direkte Reaktion auf diese schriftliche Eingabe ist. Der *zukünftige Horizont* wird damit grundsätzlich *geteilt* ausgemessen. Mögliche Risiken werden als *oszillierende Risiken* der Verhandlungspartner verbucht. Das Motto lautet: Schau, wenn ich mich so entscheide, riskiere ich dies und jenes, wenn du dich so entscheidest, riskierst du dieses und jenes.

In folgender Remonstration kaiserlicher Gesandter, die sich an die kursächsischen Gesandten richtet, geht es erneut um die Verzögerung des Friedens durch Kursachsen. Ich hatte schon erklärt, dass die Verhandlungen aufgrund der Kriegssituation von Leitmeritz nach Pirna verlegt werden mussten. Eben das sprechen hier die Kaiserlichen an:

»Schildern ausführlich den Gang der Verhandlungen in Leitmeritz und Pirna bis Anfang September und machen für den schleppenden Verlauf und die Stagnation der Verhandlungen Kursachsen verantwortlich, dessen Resolution sich immer wieder verzögerten und, wenn sie dann erfolgten und eröffnet wurden, keine ausreichende Konzessionsbereitschaft erkennen ließen. Auch die Tatsache, daß der Kurfürst Banér nach Böhmen gefolgt ist und ihm Assistenz geleistet hat, hat die Verhandlungen nicht erleichtert, sondern erschwert und beim Kaiser den Verdacht

<sup>128</sup> 124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. 1635 März 1 ff. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 223.

aufkommen lassen, daß es mit seinem Ernst und Eifer zum Frieden nicht weit her sei [Hervorh. d. Verf].<sup>129</sup>

Das generelle Risiko des Scheiterns wird also nach dem Motto beschrieben: »Schau, wenn ich nun gezwungen bin, den Krieg gegen dich fortzuführen, dann trägst auch du die Verantwortung, das heißt das Risiko, für das Scheitern des Friedens.« Hier eignet es sich nun hervorragend, moralisch zu argumentieren: »[...] wer wolt nicht glauben [...] daß der fried darauf vorlengst im nahmen Gottes geschlossen und dz vielfeltige christenbluetvergießen verhüetet worden were?«<sup>130</sup> Es gibt damit keine Streitschrift ohne Austausch und damit ohne oszillierendes Risiko. So fordern die Kaiserlichen selbst eine schriftliche Antwort des sächsischen Kurfürsten ein:

»Wollen derowegen unß versehen, es werden etwan Sein Kfl. Dt. in dessen allen billicher betrachtung dero fürnemen herrn abgesanthen eine andere und bessere beschließliche erclerung mitgegeben haben, deren eröffnung würd an auch hiemeit erwarten.«<sup>131</sup>

Wie auch immer diese Antwort ausfallen mag, feststeht, dass die Sachsen ihrerseits in ihrer Antwort die Möglichkeit haben, den Kaiserlichen zu zeigen, in welchen Punkten nicht sie selbst, sondern die Kaiserlichen das Risiko des Scheiterns tragen.

- 4. Instruktionen:** Resolution, Memoriale (als Instruktion), Bescheid, Beschluss, Abschied und Dekret. Bei Instruktionen handelt es sich um direkte Anweisungen, die auf ganz konkrete oder auch allgemeine Verhandlungspunkte bezogen werden. Zukunft als Horizont ist hier irrelevant. Es handelt sich um eine einseitige, sachbezogene, schriftliche monokratische Eingabe. Obwohl die Entscheidung von ›oben‹ nach ›unten‹ delegiert wird, behält derjenige, der die Eingabe gemacht hat, wie etwa der Fürst, das Risiko der Entscheidung.<sup>132</sup> Deutlich zeigt sich das im folgenden kursächsischen Bericht:

»Als die Sachsen ihrer Hoffnung auf größere Zugeständnisse Ausdruck gaben, antworteten die Kaiserlichen, sie könnten sich laut ihrer instruction zu einem weittern nicht herauslassen [Hervorh. d. Verf.] und zweifelten, ob Ihre Ksl. Mt. ein mehrer würden nachgeben oder einwilligen können. Mit E. Kfl. Dt. würde mann es nicht so genaw nehmen, aber auf die andern stände könnte man dasienige, was E. Kfl. Dt. gewilliget werden möchte, nicht extendiren lassen [...].«<sup>133</sup>

<sup>129</sup> 488. Remonstration der kaiserlichen Gesandten. ad 1634 September 26. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1225.

<sup>130</sup> Ebd., S. 1227.

<sup>131</sup> Ebd., S. 1227.

<sup>132</sup> Natürlich steht dies im Widerspruch zu der Übernahme der Gewissensbisse der Unterhändler für ihre Fürsten. Aber genau diese Widersprüchlichkeit von Risiko/Gefahr ist das Typische der Kommunikation der Friedensverhandlung.

<sup>133</sup> 202. Relation der kursächsischen Gesandten 1634 Juni 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 445

Die Kaiserlichen verweisen also in der mündlichen Verhandlung auf die monokratische Eingabe der kursächsischen Instruktion. Die Entscheidungskompetenz der kaiserlichen Gesandten ist hier durch die Instruktion begrenzt. Auch im folgenden Zitat aus einem kaiserlichen Protokoll geschieht ähnliches:

»Miltitz respondit: Sie ernnerten sich wohl, daß nunmehr 14 tag fürüber weren, da wir unß quoad ecclesiastica weiter erkhlet. Hettens auch noch selbigen tag Ihrer Kfl. Dt. ohne einige verseumnuß zuegeschickht und dero resolution erwartet. Bekhümmerten sich selbst nicht wenig, daß biß dato nichts erfolgt. Dr. Timaeus hette geschriben, daß er zu Camenz auf Ihr Ksl. Dt. resolution drei tage gewartet, aber auch nichts bekhommen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>134</sup>

Hier zeigt sich, dass gerade die monokratische Eingabe Platz für Schuldzuweisungen lässt nach dem Motto: Wenn ihr euch über unsere Langsamkeit bei der Einforderung von Instruktionen beschwert, dann müsst ihr euch selbst an die eigene Nase greifen. Natürlich bestehen die konkreten Verhandlungen am Tisch nicht allein aus Anschuldigungen, die auf Grund fehlender Instruktionen entstehen. Selbstverständlich wird mündlich heftig diskutiert, weshalb man die normative Wirkung von Instruktionen nicht überschätzen sollte.

**5. Autorisationen:** Pass, Beglaubigungsschreiben, Schirm- und Geleitsbriefe, Vollmachten. Eine Autorisation ist einer Instruktion ähnlich, mit dem wichtigen Unterschied, dass eine Autorisation keine konkrete sachbezogene Anweisung liefert. Die Autorisation bescheinigt allgemein, dass man die Kompetenz hat, in der Verhandlung als Unterhändler aufzutreten. Die Friedensverhandlung ist in Bezug auf ihre Mitglieder auf andere Systeme (Verwaltung der Fürstenhöfe etc.) angewiesen. Das heißt, fremde Systeme ›leihen‹ der Verhandlung bestimmte Mitglieder. Die Mitglieder der Verhandlung zeichnen sich wiederum dadurch aus, dass sie ein *gemeinsames Ziel* verfolgen. Durch dieses Ziel, das an die Mitgliedschaft gekoppelt ist, wird die *gefährvolle* Zukunft entschärft. Die grundsätzliche Gefahr des Scheiterns der Friedensverhandlung wird zum personenbezogenen und damit zum *entscheidungsbezogenen-personellen Risiko* umstilisiert. Das Scheitern des Friedens kann auch das Scheitern der Mitgliedschaft in den unterschiedlichsten sozialen Kontexten nach sich ziehen.

Eben diese Charaktermerkmale werden in dem Interimsrezess vom 24. November 1634 anlässlich der Pirnaer Noteln bescheinigt:

»[...] zu verhoffender erlangung deß lengst gewünschten lieben friedens ganz müehsame götliche handlung gepflogen, unterschiedene aufsätze und vorschläge vergriffen und durch Gottes mildväterlichen beistandt in den puncten selbst ie lenger, ie näher zusammengeruckt [...] [3] Also sollen und wollen ie eheender, ie beßer, und wo nicht zeitlicher, doch aufs lengst am 13.

<sup>134</sup> 466. Kaiserliches Protokoll. [1634] Juli 15. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1093.

Januarii newen calenders anni 1635, es thue sich auch immitelst bei einer oder der andern parthei daß kriegsglück mehren oder mindern, Ihrer Ksl. Mt. und Kfl. Dt. abgesante ganz ohnfeilbar in der stadt Außigk auf die vorige recipocirte sichere geleittsbrieffe und vollmachten mit Gottes gnedigen beistand wieder zusammenkommen [...] zu deren erreichung auch sonders gute hoffnung tragen [Hervorh. d. Verf.]»<sup>135</sup>

Nach der Weihnachtszeit sollen die Verhandlungen fortgesetzt werden, selbst wenn sich das Kriegsglück hierhin oder dorthin wenden werde. Es wird sozusagen ausgemacht und schriftlich festgehalten, dass die jeweiligen Unterhändler ausreichende und grundlegende Autorisationen bei sich tragen werden, ganz gleich, was kommen mag. Damit ist aber auch gesagt, dass man, wenn man als Unterhändler scheitert, seine Mitgliedschaft in der Verhandlung verliert, was wiederum schwerwiegende soziale Folgen nach sich ziehen könnte.

**6. Relation:** Eine Relation ist in gewissem Sinne das Gegenstück zu einer Instruktion. Es handelt sich um die Unterrichtung einer Führungsperson in einer bestimmten Sache, um deren Bescheid zu bekommen, sodass man in ihrem Namen entscheiden darf. Man überträgt das Risiko der Entscheidung in der Hierarchie nach ›oben‹. Die Hierarchie hilft an dieser Stelle den Untergebenen. Eben diese Funktion bezeugen die Kurzsachsen:

»Erachteten vor das zuträglichsste, daß man einen punct nach dem andern abhandelte und zu papir brächte; weüßen man sich aber nicht vergleichen könnte, müste eines und andern theils den herren principaln nottwendig referiret werden.«<sup>136</sup>

Punkt für Punkt wird verhandelt, wo man nicht weiterkomme, solle man sich Gewissheit durch die Delegation der Risiken (und zwar in der Hierarchie nach oben) mittels Relation verschaffen. Deutlich zeigt sich, dass die Entscheidungsfindung immer auf beides, auf Schriftlichkeit und Mündlichkeit angewiesen ist. Schriftlichkeit und Mündlichkeit verweisen beständig aufeinander.

**7. Protokollartige:** Vermerk, Notizen, Zusammenfassungen, Unterrichtungen, Protokolle, Berichte, Spezialprotokolle, Verzeichnisse, Extracte, Niederschrift und Memorial als Memorandum. Bei Protokollartigen handelt es sich um die von jeder Verhandlungspartei einseitig-schriftliche Fixierung von mündlichen Verhandlungsergebnissen. Natürlich ist nicht ausgeschlossen, dass die Protokollartigen zwischen den Ver-

<sup>135</sup> 561 A. Interimsrezeß. ad 1634 November 24. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1544.

<sup>136</sup> 227. Relation der kursächsischen Gesandten. 1634 September 5. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 499.

handlungspartnern ausgetauscht werden. Es handelt sich aber immer um eine einseitige Beobachterperspektive. Weil das Risiko der Entscheidung nur aus einer einseitigen Perspektive fixiert wird. Derjenige, dem die Protokollartigen übermittelt werden, hat außerdem die Möglichkeit, an der Verfahrensgeschichte teilzunehmen. Solche Schriftstücke haben einen stark narrativen Charakter.

»Deßgleichhe haben wir unß der proposition verglichen, die an sie geschehen sollte. Dan obwol in Ihrer Ksl. Mt. memorialn für die Kgl. Mt. begriffen, daß wir unß aller möglichkait nach befließen sollten, daß die Sächsischen den anfang machen und zum ersten die media pacis proponirn möchten, so haben wir doch befunden, daß hierzu von unß ain intratur gemacht und ihnen mit etwaß dazu anlaitung gegeben werden müste, [...] wie dann destwegen von uns baiden, den herrn von Questenberg undt Dr. Gebhardten, ain gewiß concept begriffen, dem herrn graffen von Trautmanstorff fürgetragen und nach reifer erwegung mit denen dabei gehabt erinderungen unanimiter placidirt worden.«<sup>137</sup>

Der Leser dieses Protokolls kann retrospektiv am Geschehen teilnehmen, so als wäre er Teil der Verhandlung selbst. Dadurch wird der Leser selbst mit in die Verhandlungsgeschichte eingeschlossen und ist somit Mitglied der Verhandlung, weil er mit der verhandlungsbezogenen Differenz von Risiko/Gefahr konfrontiert wird.<sup>138</sup>

**8. Propositionen:** Eine Proposition ist ein Vorschlag, der nicht nur innerhalb einer Verhandlungspartei, sondern zwischen den Verhandlungsparteien ausgetauscht wird. Damit werden schriftliche Prämissen in einer formellen Art und Weise potenziell allen Verhandlungsteilnehmern mitgeteilt. Alle Entscheidungsmöglichkeiten und deren Konsequenzen werden damit für alle gemeinsam ausgeleuchtet. Deshalb müssen an dieser Stelle alle Verhandlungsmitglieder, die die Propositionen vorgelegt bekommen, das Risiko der ausgeleuchteten Entscheidungen gemeinsam tragen. In einem kaiserlichen Protokoll wird die Funktion von Propositionen treffend beschrieben:

Dz man pro salvanda Sua Maiestatis reputatione et iustitia, weil die protestierende doch alle ihre solche erklörungen, dorinnen ihrerseits iustitia causae defendirt werden will, wurden drucken lassen, auff eine antwort und proposition und medium ulterius agendi com electoralibus [Hervorh. d. Verf.] gedenken solle.«<sup>139</sup>

<sup>137</sup> 441. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juni 8-15. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 995-996.

<sup>138</sup> Vgl. auch: »Nachdem die Kgl. Wr. Zu Hungarn und Beheimb unß dieser tagen die protocolla, waß zu Leitmariz zwischen den Kaiserischen und kgl. Subdelegirten und den Chursaxischen bei der angestölten fridenshandlung weiter vorgeloffen, in originali communiciren und wir abschriften davon nehmen lassen, alß haben wir solches Euer L. und eich zu dem end überschicken wollen, damit dieselbe und ir ersehen und bei berathschlagung deen diser handlung halber iungatlich zuegesandter Kaiserlicher schreiben in acht nehmen und dero und euer rathliche guettachten desto bösser darüber verfaßen mögen, deßen wir neben widersendung dieser schreiben und acten mit ehistem gewertig.« 339. Maximilian an Zollern und die Geheimen Räte. 1634 Juli 15. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 765-766.

<sup>139</sup> 458. Kaiserliches Protokoll. 1634 Juni 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1059-1060.

Thematisch geht es hier um das ›Prestige‹ des Kaisers. Alles soll scheinbar gerecht zugehen und an diese Forderung ist unabdingbar die Schriftlichkeit gebunden. Das ›Gerechte‹ ist also nur mit Schriftlichkeit vereinbar. Es geht hier um eine Proposition, die quasi die ›Meinung‹ des sächsischen Kurfürsten miteinschließt. Es geht darum, dass nicht nur der Kaiser sein ›Prestige‹ riskiert, sondern, dass in dieses Risiko auch der sächsische Kurfürst miteingeschlossen wird. Auch der Sachse riskiert damit das ›Prestige‹ des Kaisers. Was nicht verwunderlich ist, schließlich verkörpert der Kaiser gerade für die sächsischen Lutheraner eine durch und durch religiösherrschaftspraktische Rolle.

**9. Vertragsartige:** Haupt-, Nebenverträge, Niederschrift, Friedensnotul, Noteln, Waffenstillstand, Rezess. Ausschlaggebend bei einer Friedensverhandlung ist, dass ein Vertrag abgeschlossen wird. Erwartungen werden also nicht emotional, sondern ›funktional‹ stabilisiert. Der Vertrag und jedes einzelne Dokument, das Punkte des abzuschließenden Vertrags vorwegnimmt und tatsächlich vorabgeschlossen wird, dient also einer *Normierung von Erwartungen*. Dadurch ist selbstverständlich nicht das Verhalten anderer hinsichtlich der Befolgung der Norm determiniert. Die Festlegung bezieht sich vielmehr auf die *Verhaltenserwartung*. Die Norm bescheinigt richtiges oder falsches Verhalten. Die festgelegte Norm dient also der kontrafaktischen Stabilisierung von Verhaltenserwartungen.

In der Norm selbst liegt ein Konfliktpotential, denn die Norm wird eigentlich gegen die ›wirklichen‹ Motive derjenigen festgelegt, deren Verhalten in der Folge der Norm unterworfen wird. Die Norm ›gilt‹ nun, gleichgültig, ob sie befolgt oder gebrochen wird. Der Vertrag und alle Vertragsartigen symbolisieren also zum einen das übergeordnete Ziel der Verhandlung und repräsentieren zum anderen geschaffene *Tatsachen*. *Risiko wird gemeinsam beschlossen* und die Entscheidung, die zum Risiko führt, ist keine parteibezogene, sondern eine, die die ganze Verhandlung umfasst. »Nach Beendigung des Prozesses mit der präzisen schriftlichen Formulierung der Entscheidung kann nur noch auf das Ergebnis oder auf den Prozeß als Ganzen, nicht mehr auf seine Elemente reagiert werden, auch wenn [...] einzelne Elemente Anlaß zu neuen, anderen Prozessen sein können.«<sup>140</sup>

In einer Relation steht geschrieben: »Dann am füglichsten, erstlich zwischen Ksl. Mt. und E. Kfl. Dt. nach billigen dingen ein vertrag zu machen, und hernach die andern

---

<sup>140</sup> MENNE-HARITZ: Schließung und Öffnung der Verwaltungsentscheidung. 1999. S. 148.



stände darzuzuziehen sein wollten.«<sup>141</sup> Nach ›billigen‹ Dingen schließen also der Kaiser und Kursachsen einen Vertrag. Mit der präzisen schriftlichen Fixierung kann damit nur noch auf das Ergebnis oder auf den Verhandlungsprozess als Ganzes verwiesen werden, schließlich sollen andere Stände »hernach« dazugezogen werden. Die Amnestiefrage könnte beispielsweise ein Anlass zu neuen und anderen Prozessen sein; das ändert aber nichts an der Tatsache, dass mit dem Ende der Verhandlung immer auch auf das Ergebnis und auf den Prozess als Ganzes – also auf das Abstraktum ›Frieden‹ – und nicht nur auf seine einzelnen Elemente (wie z.B. die Amnestiefrage) reagiert werden kann. Aber das ist wiederum der Grund dafür, dass der Frieden so brüchig ist.

### 4.3. Eine Dokumentenstrukturanalyse

Im Folgenden wird die quantitative Verteilung der unterschiedlichen Dokumenttypen im Kontext von Risiko und Gefahr und der Verhandlungsgeschichte analysiert.<sup>142</sup> Anhand der im vorangehenden Kapitel aufgestellten Dokumenttypen habe ich die Quellen aus der Edition von Kathrin Bierther durchgezählt und in Relation zu ihren Veröffentlichungsdaten der Jahre 1634 und 1635 gesetzt. Dadurch erhält man ›Fieberkurven‹ der Verhandlung, die die quantitative Verteilung widerspiegeln. Aus dieser quantitativen Relationierung lassen sich Erkenntnisse hinsichtlich der Verteilung von Risiko und Gefahr im Laufe der Verhandlung darstellen, wenn man davon ausgeht, dass unterschiedliche Dokumenttypen, auf verschiedene Art und Weise Risiko und Gefahr konstruieren. Die unterschiedlichen Diagramme bilden immer die Fieberkurve eines bestimmten Dokumenttyps in Relation zu der Fieberkurve der Gattung ›Brief‹ an. Diese Darstellung ist sinnvoll, da die Gattung ›Brief‹ die quantitativ ausschlaggebendste ist. Durch diese Gegenüberstellung in den Diagrammen lassen sich die Fieberkurven leichter interpretieren.

Die ›Autorisationen‹ (Dia. 1a) weisen eine relativ gleichmäßige Bewegung auf. Eine Ausnahme ist die Nullphase von Mitte September 1634 bis Mitte November 1634. Diese Phase kann dadurch zustande gekommen sein, dass die Schlacht von

---

<sup>141</sup> 214. Relation der kursächsischen Gesandten. 1634 Juli 17. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 464.

<sup>142</sup> Im ›Anhang‹ der Arbeit finden sich unterschiedliche Diagramme, auf die sich die folgende Analyse stützt. In der Analyse werden Querverweise zu den Diagrammen gegeben – z.B. Dia. 1a – das Jahr 1634 ist immer mit a und das Jahr 1635 ist immer mit b gekennzeichnet. Es wurden alle Quellen aus der Edition von BIERTHER in zeitlicher Relation gesetzt.

Nördlingen geschlagen wurde. Sie steht gewissermaßen am Anfang der Nullphase. Das Ende der Nullphase markieren die Pirnaer Noteln vom 24. November. Der 24. November schließt die erste Etappe der Verhandlungen ab, wie wir vor allem an den ›Vertragsartigen‹ sehen können. Es ist selbstredend, dass die Quantität der Autorisationen gering ist. Dennoch ist die ›Autorisation‹ eine der wichtigsten Dokumentengattungen der Verhandlung. Sie selbst manifestiert eine *formelle* Mitgliedschaft und zeichnet dieser Mitgliedschaft den Rahmen aller möglichen Kommunikationen der Verhandlung vor. Die Unterhändler, die die Verhandlungen am Tisch und im Gespräch führen, sind somit in ihrer Entscheidung an bestimmte monokratische Autorisationen gebunden. Hier ist also scheinbar die Qualität viel höher als die quantitative Verteilung einzuschätzen. Das zeigt sich gerade im Jahr 1635 (Dia. 1b), hier verläuft die Quantität der ›Autorisationen‹ in gleichmäßigen niedrigen Wellenbewegungen und bricht nie völlig ein. ›Autorisationen‹ laufen also während der Verhandlung ständig im Hintergrund mit.

Die Gattung ›Brief‹ (hier kann man jedes Diagramm zur Hilfe nehmen) zeigt eine gleichbleibend hohe Quantität, generell ist sie die am häufigsten auftretende Dokumentenart. Anders als ›Autorisationen‹ können Briefe ohne signifikante monokratische Hierarchie grundsätzlich von jedem an jeden verschickt werden. Der Quantität nach sind sie die wichtigsten Dokumente. Briefe scheinen immer dann relevant zu werden, wenn konkrete normierte Entscheidungen anstehen. Sie bilden damit neben einer Art *formellen* Seite einen *informellen Raum*. Briefe sind aber selbst – anders als die ›Autorisationen‹ – hohen quantitativen Schwankungen ausgesetzt. In der ersten wichtigen Verhandlungsrunde im November 1634 korreliert die Gattung ›Brief‹ mit einer hohen Zahl an ›Vertragsartigen‹ (Dia. 2a). Das liegt daran, dass die hohe Zahl vorgefertigter, aber noch nicht endgültig beschlossener ›Normen‹ eine erhöhte Entlastung durch *informelle* Kommunikation erfordert. Zu Beginn der zweiten Verhandlungsrunde (Dia. 3b) im Februar 1635 nähern sich die Gattungen ›Brief‹ und ›Gutachten‹ außergewöhnlich stark an. Hier zeigt sich, dass ein *formelles* Ausloten der möglichen Gefahren durch den Dokumententyp ›Gutachten‹ entsteht. ›Gutachten‹ sind in gewissem Sinne Bestandteil eines formellen ›Dienstweges‹. Diese *formelle Gefahrenpräsentation* zeigt den einzelnen Verhandlungsparteien die potentielle Gefahr auf. ›Gutachten‹ nehmen im März 1635 stark ab (Dia. 3b), bis sie schließlich ungefähr gleichbleibend, bis zum endgültigen Abschluss der Friedensverhandlung im Juni 1635, abfallen. In der ›heißen‹ und finalen Phase der Verhandlungen Mitte März 1635, in

der die ›Gutachten‹ einbrechen, schnellen die ›Briefe‹ in die Höhe. In dieser Phase wird ein gesteigertes Risikobewusstsein ›produziert‹. Das heißt, die Verhandlungspartner werden sich der möglichen Folgen ihrer potentiellen Entscheidungen bewusst und um diesen hohen ›Stressfaktor‹ auszugleichen, nimmt die informelle Kommunikation über ›Briefe‹ zu. Konkret heißt das, dass Vermittlungen, ›Überredungen‹, ›Nebensächlichkeiten‹ etc. nun in besonderer Quantität und Qualität an der Tagesordnung sind, die nicht von der formellen und ›dienstlichen‹ Kommunikation getragen werden können.

Das Gleiche gilt für Vermittlungen im Vorfeld des eigentlichen Beginns der Verhandlungen; so schnellen die ›Briefe‹ gerade am Anfang der Verhandlung im Mai 1634 in die Höhe. Der eigentliche endgültige Vertragsabschluss – der 30. Mai 1635 – sticht aus der Grafik nicht besonders hervor. Das liegt daran, dass andere ›Vertragsartige‹ schon Mitte April 1635 (Dia. 2b) die abschließende Normierung durch den Vertrag des Prager Friedens vorbereiten. Zur gleichen Zeit nimmt die informelle Kommunikation schlagartig ab. Das ist darauf zurückzuführen, dass an diesem Punkt Erwartungen im hohen Maße *formell normiert* werden.

So lässt sich schlussfolgern, dass nicht der abschließende und endgültige Vertrag für die vertragliche Normierung ausschlaggebend ist, sondern gerade die Summe der Vertragsartigen im Vorfeld des alles abschließenden Friedensvertrages.

Die ›Protokollartigen‹ haben im Juli 1634 ein erstes Hoch (Dia. 4a). Das kann daran liegen, dass die Verhandlungen nach Pirna verlegt werden. Die Stimmung ist äußerst angespannt und die Unterhändler ermöglichen den Fürsten und Beratern, die an den Höfen verweilen, eine intensive Teilnahme an der Verhandlungsgeschichte. Die angespannte Stimmung wird damit zur Entlastung breit gestreut – d. h. verteilt. Einerseits entlasten die ›Protokollartigen‹ die Unterhändler in den tatsächlichen Verhandlungen, andererseits haben die Fürsten und Berater an den Höfen, durch die gesteigerte Teilnahme und durch die Narrativität der ›Protokollartigen‹, die Möglichkeit, mehr Einfluss zu gewinnen und an der Verhandlungsgeschichte teilzunehmen. Mit der Schlacht bei Nördlingen am 6. September fallen die ›Protokollartigen‹ ab. Gerade in der Vorphase der Pirnaer Noteln vom 24. November schnellen sie aber wieder in die Höhe. Die Fürsten und Berater, die nicht unmittelbar an den Verhandlungen teilnehmen, können somit die Geschichte der Verhandlung miterleben. Dadurch werden Risiko und Gefahr zwischen den Mitgliedern beständig verteilt. Zum eigentlichen endgültigen

Vertragsabschluss schnellen die ›Protokollartigen‹ in die Höhe (Dia. 4b) und sind quantitativ die wichtigste Dokumentenart.

›Instruktionen‹ sind einer hohen quantitativen Schwankung unterworfen (Dia 5a und 5b). Ihr Gegenstück, die ›Relation‹, verhält sich entsprechend (Dia 6a und 6b). Ihre Kurven verlaufen nahezu gleichförmig. Vor dem ersten wichtigen Höhepunkt der Verhandlungen im November 1634 befinden sich beide im September 1634 – zum Zeitpunkt der Schlacht bei Nördlingen – auf einem Höhepunkt, um dann auf der Spitze der ersten großen Normierungswelle (Pirnaer Noteln) wieder einzubrechen. Allgemein zeigt sich daran, dass ›Instruktionen‹ und ›Relationen‹ quantitativ immer dann wichtig werden, wenn ein tatsächlich normierter Entschluss getroffen werden muss. Die Unterhändler am Verhandlungstisch können sich damit im Vorfeld *formell* von Risiko entlasten. Das gleiche Phänomen lässt sich Mitte Mai 1635 beobachten, also kurz vor Abschluss des Prager Friedens selbst.

Am 30. Mai 1635 erfolgt die Unterzeichnung des Hauptvertrages des Prager Friedens, das bedeutet, dass das endgültige Ziel ›Frieden‹ selbstverständlich eine qualitative Wertigkeit besitzt, die man in einem Graphen nicht eins zu eins abbilden kann, aber gerade aus der Differenz zu Instruktion und Relation erkennt, da beide Kurven Mitte Mai 1635 ansteigen (Dia 5b, 6b). Das Risiko des abschließenden Vertrages muss nämlich letztlich auch von den Fürsten und ihren Beratern, also alle diejenigen, die nicht an den tatsächlichen Verhandlungen teilnehmen, gestemmt werden. Sogleich lässt sich das aber wieder relativieren, weil sich zeigte, dass die Unterhändler in den tatsächlichen Verhandlungen gerade ihr Gewissen für das ihrer Fürsten riskieren.

Die Verhandlung ist damit so angelegt, dass das Verhalten der Beteiligten hinsichtlich der Verteilung von Risiko und Gefahr nicht strikt determiniert ist, aber in eine bestimmte funktionale kommunikative Perspektive gerückt wird. Jede Kommunikation, ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, geht durch die Differenz von Schriftlichkeit und Mündlichkeit in die Geschichte der Verhandlung ein. Schritt für Schritt wird eine Konstellation von Fakten aufgebaut, die durch ihre verhandlungsbezogene Historie charakterisiert sind. Die ohnehin undurchsichtigen Intentionen der Verhandlungspartner werden für die Verhandlung völlig ausgeschaltet. Man kann sich nur noch auf das berufen, auf das man sich schon berufen hat, und das muss durch diese Tatsachenproduktion nicht unbedingt die eigentliche ursprüngliche undurchsichtige Intention sein.

Bei ›Streitschriften‹ und ›Propositionen‹ fällt auf, dass sie eine höhere Dynamik an Bewegung im Jahr 1634 verzeichnen (Dia, 7a, 7b, 8a, 8b). Hinsichtlich beider zeigt sich, dass ›Streitschriften‹ eine durchgehend geringe Quantität aufweisen. Nur Mitte Mai 1635 heben sie sich geringfügig von den ›Autorisationen‹ ab (Dia 8b, 7b), ansonsten liegen sie im Jahr 1635 auf der gleichen Kurve wie die ›Propositionen‹. Woran kann das liegen?

›Streitschriften‹ und ›Propositionen‹ haben das gemeinsame Merkmal, dass beide allen Verhandlungsteilnehmern mögliches Risiko formell vor Augen führen können. An bestimmten Verhandlungshöhepunkten kann die Anzahl der ›Streitschriften‹ und ›Propositionen‹ ansteigen (vgl. Juni 1634, September 1634, Mai 1635). Mitte Mai 1635 steigt die Zahl der ›Streitschriften‹, wohingegen die Zahl der ›Propositionen‹ eine Nullstelle erreicht. ›Streitschriften‹ und ›Propositionen‹ zeichnen sich nun also anders als zum Beispiel ›Gutachten‹ oder auch ›Instruktionen‹ und ›Relationen‹ dadurch aus, dass eine gemeinsame Perspektive gepflegt wird, da das Risiko allen vorgehalten werden kann. Eine ›Streitschrift‹ ohne Streit wäre sinnlos. Sie ist deshalb darauf ausgelegt, dass man sie austauscht und den Gegner dadurch gerade nicht exkludiert, sondern inkludiert, weil man auf die ›Streitschrift‹ selbst natürlich eine Antwort erwartet. Außerdem signalisiert man ungewollt, dass man bereit ist, diese Antwort zu überdenken. Konflikte sind damit höchst integrative Systeme. Ähnliches passiert bei der ›Proposition‹, auch hier wird eine Antwort erwartet. ›Streitschriften‹ und ›Propositionen‹ sind nun der Quantität nach relativ unbedeutend. Das liegt daran, dass *eine gemeinsame risikoreiche Perspektive* schwer einzuhalten ist, da das Ziel der Verhandlung ja eigentlich erst noch bevorsteht. Solange nun die Verhandlung nicht abgeschlossen ist, kann auch kein einheitlich beschlossenes Risiko generiert werden. Das heißt, dass es logischerweise noch keine gemeinsame Entscheidung gibt. Diese wird erst durch den Vertrag festgelegt und erst mit der vertraglich festgesetzten Entscheidung kann man sich mit einem gemeinsamen Risiko konfrontiert sehen.

Deshalb sind auch monoperspektivistische Dokumente – Dokumente, die aus einer partikularen Sicht geschrieben sind und nicht an den Gegner übergeben werden – innerhalb der Verhandlungsgeschichte viel häufiger auffindbar. Sie geben der jeweiligen Verhandlungsseite *Selbstvergewisserungen*, die für die erst noch zu findende *gemeinsame Erwartungshaltung* zum Frieden zunächst unfunktional wären, weil sie sich nicht aufeinander abbilden ließen und trotzdem unabdinglich sind, um den eigenen Standpunkt überhaupt begründen zu können. Im Vollzug der Verhandlung können die

schriftlich fixierten Standpunkte – also die Selbstvergewisserungen – in ›Streitschriften‹ und ›Propositionen‹ als bestimmte fixierte *Tatsachen* mündlich am Verhandlungstisch immer wieder neu aufgegriffen werden. Das heißt, die ursprüngliche *schriftliche Selbstvergewisserung* wird *mündlich* langsam, aber sicher in den Status einer *gemeinsamen Erwartungshaltung* überführt.

Zusammenfassend deutet sich also an, dass die verhandlungsförmige Kommunikation von Schriftlichkeit zwingenderweise Mündlichkeit benötigt. Durch das Zusammenspiel von Schriftlichkeit und Mündlichkeit beinhaltet Risiko immer gleichzeitig Gefahr und Gefahr Risiko. Die Schriftlichkeit als eine Art verhandlungsternes Prognoseinstrument impliziert eine Diagnose, die die Vergangenheit der Verhandlung in eine mögliche Zukunft der Verhandlung überführt.<sup>143</sup> So ist das Zukünftige durch die Schriftlichkeit immer schon durch die schriftlich fixierte Vergangenheit gewährleistet. Vereinfacht gesagt: *Die Verhandlung antizipiert beständig eine zukünftige mögliche Vergangenheit.*

#### **4.4. Informelle Seite, formelle Seite, Schauseite & Risiko/Gefahr**

Es hat sich gezeigt, dass die unterschiedlichen Dokumente verschiedene ›Seiten‹ der Verhandlung bedienen. Diese verschiedenen ›Seiten‹ spannen sich zwischen dem propagierten ›Wollen‹ und dem propagierten ›Ende‹ – d. h. dem Ziel der Verhandlung – auf:

1. Die formelle Seite ist der Versuch eine monokratische Entscheidungsordnung durchzusetzen. Also Eingaben, die von ›oben‹ nach ›unten‹ weitergeleitet werden.
2. Die informelle Seite zeigt, dass die monokratische Logik zwangsläufig scheitern muss. Es ist nicht der Fürst, der alleine entscheidet, sondern alle, die an der Verhandlung beteiligt sind, entscheiden mit, weshalb sich sagen lässt, dass die Verhandlung überhaupt erst als eine Art ›Einheit‹ Entscheidungslegitimität schafft. Im Informellen kann gelästert werden, hier können Geheimnisse ausgetauscht werden, kurz gesagt: Hier wird die formelle Seite umgangen. All dies ermöglicht aber auch denjenigen, die nicht direkt an den Verhandlungen teilnehmen, die Geschichte der Verhandlung mitzuerleben,

---

<sup>143</sup> Vgl.: KOSELLECK: *Vergangene Zukunft*. 82013. S. 33.

wobei sie sich selbst als Teil und damit Mitglied der Verhandlung konstruieren können. Weil sich die Verhandlung gerade über die informelle Seite eine eigene Geschichte konstruiert, verleiht auch die Verhandlungsgeschichte der Verhandlung selbst Legitimität.

3. Die Schauseite transportiert das Abstraktum ›Frieden‹ sowohl nach außen als auch nach innen.

Die formelle Seite versucht also prinzipiell eine monokratische Entscheidungsordnung durchzusetzen, wie sich im folgenden Brief des Kaisers an Kurmainz zeigt:

»[...] , daß die chur- und fürsten entweder in der persohn oder durch subdelegirte denselben beiwohnen möchten, [...] auch ihre abgesandten mit gnuugsamer vollmacht an unsern Ksl. hoff abordnen wollen, damit wir unß mit denselbigen mündtlich underreden und vergleichen und hernacher unsere commissarien zu fernerer vortsetzung der tractaten mit Chursachsen desto besser instruieren können.«<sup>144</sup>

Der Kaiser schreibt, dass die Kurfürsten entweder persönlich oder per Vertretung am Kaiserhof mit ausreichenden Vollmachten erscheinen sollten, damit an den Friedensverhandlungen teilgenommen werden kann. Der Kaiser könnte dadurch wiederum seine Unterhändler in den konkreten Friedensverhandlungen besser instruieren.<sup>145</sup> Besser lässt sich keine monokratische Entscheidungsstruktur beschreiben. Dass dies in der ›Realität‹ der Verhandlung völlig anders aussieht, hat sich schon gezeigt.

Da die Verhandlung mit dem Ziel oder Ende ›Friedensvertrag‹ einen festen Endpunkt hat, obliegt es der formellen Seite auch diese strikte Zeitspanne zu stabilisieren. Ein Mittel hierfür sind Geiseln. So sollen nämlich vornehme Geiseln ausgetauscht werden, die erst wieder rückgeführt werden, wenn alles zu einem guten Ende gebracht wurde. Gerade Misstrauen soll damit verhindert werden. Ein hessen-darmstädtisches Fragment eines Hauptvertragsprojekts schreibt Folgendes zu Geiseln:

»LXXXI. Welcher standt etwas restituirt haben will und hingegen auch etwas zu restituiren und widerauszuraumen schuldig ist, soll namhafte \*\*\* geisel von vornehmen, vermöglichen leuthen gen Pirna stellen, welche zu Pirna solang in ehrlicher verwahrung und verwachung bleiben sollen, biß den Keiserlichen undt Chursächssischen commissariis gebürende urkundt wuklich beschehener ausraumung vorgebracht werde. LXXXII. Solches soll also gehen zu verhütung alles mißtrauens, darmit nicht etwa, wann einer bona fide seine inhabung aushändigen und eben einen gleichen von dem andern erwarten thäte, iemandt gefährdet undt also anstatt verhoffter beruhigung ein anfang zu neuer weiterung gelegt werde.«<sup>146</sup>

<sup>144</sup>103. Der Kaiser an Kurmainz. 1634 Dezember 16. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 152-153.

<sup>145</sup> Auch wenn der Kaiser oder ein sonstiger Fürst seinen Unterhändlern mitteilt, dass er sein Vertrauen in sie setze, sind wir mit einem monokratischen Entscheidungsprozess konfrontiert: »Dixit etiam Imperator ista formalia: Ich stelle mein vertrauen auff euch (unß abgesanten meinende) daß ihr ewer eidt und pflicht bedenken undt alles eiffrig in acht nehmen werdet.« 124. Fragment eines Gutachtens kaiserlicher deputierter Räte. 1635 März 1 ff. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 236.

<sup>146</sup> 495. [Hessen-darmstädtisches Hauptvertragsprojekt, Fragment]. [1634 Oktober nach 13]. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1304.

Das Beispiel der Geisel zeigt auch, dass die formelle Seite schon an sich selbst scheitern muss. Ein tatsächlich einzuhaltender monokratischer Entscheidungsprozess wäre in einer Friedensverhandlung nie einzuhalten. Um Abweichungen vom monokratischen Entscheidungsprozess zu ermöglichen, fordert die formelle Seite selbst Geiseln, weil sie ›weiß‹, dass die Monokratie nie durchgehalten werden kann. Es werden immer Diskussionen existieren, die von den monokratischen Eingaben wegführen. Dadurch tritt die informelle Seite zutage.

Die informelle Seite ist das eigentliche Herz der Verhandlung. Hier wird klar, dass die Monokratie nie aufrechtzuerhalten ist. Von diesem Charakterzug der informellen Seite gibt Kurköln Zeugnis: »So befündet man auch, das die subdelegierte in iren fürschiegen und bewilligen vil zu weit gangen.«<sup>147</sup> Deutlich wird hier, dass neben dem monokratischen Entscheidungsprozess eine informelle Seite ausschlaggebend ist. Kurköln beschwert sich nicht nur über die fehlende Einhaltung der monokratischen Vorgaben, es verfällt in eine Art ›Klatsch und Tratsch‹ über die Unterhändler. Es ist offensichtlich, dass die Unterhändler im Kontext dieser Lästerei nicht anwesend sind. Das bedeutet, dass Kurköln den direkten Konflikt mit den Unterhändlern vermeidet, indem es den dafür bestehenden Anlass vor Dritten zum Thema macht.<sup>148</sup> Gerade die informelle Seite liefert also die Möglichkeit, Dinge zu sagen, die man im Formellen so nie sagen könnte.

Auf der informellen Seite geht es aber auch darum, die Verhandlung als Geschichte miterleben zu können. Es entsteht eine Art Narrativität der Verhandlungen, die sich mehr auf den Alltag, denn auf die konkreten Verhandlungsinhalte stützt. So kündigt der Bischof von Wien für den Fall einer erfolgreichen Verhandlung dem kaiserlichen Unterhändler Trauttmansdorff ein Fest an:

»Hier ist man erfreut, daß die Friedensverhandlungen begonnen haben. Wan die 3 puncta Lausnytz, Magdenburg und Halberstat so bald mögten zu erörtern sein, als die 2 vasl pier und ains wein könten ausgetrunken werden, wurde mahn zweifelsfrei ehist zum end kommen.«<sup>149</sup>

Innerhalb der informellen Seite unterliegt die Ankündigung des Bischofs der gleichen Logik von Schriftlichkeit und Mündlichkeit wie etwa eine Instruktion zur Frage der Amnestie. Beide, die Instruktion zur Amnestie oder die Ankündigung eines Festes,

<sup>147</sup> 348. Kurkölnener Votum. 1634 Oktober 1. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 784.

<sup>148</sup> KIESERLING: Kommunikation unter Anwesenden. 1999. S. 306.

<sup>149</sup> 24. Der Bischof von Wien an Trauttmansdorff. 1634 Juni 21. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 30.



erfolgen schriftlich und werden mündlich weiterkommuniziert, um neuen Anlass für weitere Schriftlichkeit zu liefern. Die Instruktion würde aber zur formellen und der Brief des Bischofs würde zur informellen Seite der Verhandlung zählen.

Die Ankündigung des Festes hat nun den Effekt, dass sich eben eine Narrativität des Alltags parallel zu den Berichten über konkrete Verhandlungsinhalte aufspannt. Auch die kursächsischen Gesandten geben ihrem Fürsten davon Zeugnis, dass sie während der Verhandlungen ein durchaus geselliges Leben führen: »Gestern abend hat Herr Wolf von Wresowitz, Jägermeister des Königreichs Böhmen, den kursächsischen Gesandten einen schönen Hirsch von vierzehn Enden präsentieren lassen.«<sup>150</sup>

Es spannt sich also eine Erzählung auf, die den Rezipienten in eine bestimmte Stimmung versetzt und ihn damit emotional an die gesamte Verhandlung bindet. Auf die letztliche Entscheidung zum Frieden haben die Geschichten aus dem Alltag natürlich keinen Einfluss. Für die Stabilisierung und die Legitimation der laufenden Verhandlung sind sie aber fundamental. Diese Narrativität wird durchaus implizit reflektiert. So wird zum Beispiel von einer »geschichtserzählung, die zur substantz der fridenshandlung nicht dienlich«<sup>151</sup> sei, berichtet. Aus analytischer Sicht muss man der Quelle natürlich widersprechen. Es kommt aber doch auf die Geschichten aus dem Alltag an! Gerade sie sind ausschlaggebend dafür, dass Zusammenhalt und Legitimität in der Verhandlung für die Verhandlung selbst erzeugt werden.

Im krassen Kontrast zur formellen und zur informellen Seite steht nun die Schauseite. Gerade diejenigen, die keine Einsicht in den tatsächlichen Entscheidungsprozess der Verhandlung haben, reproduzieren die Schauseite der Verhandlung selbst. So wird die Verhandlung etwa ontologisch durch die ›Struktur der Lebendigkeit‹ beschrieben.

<sup>150</sup> 211. Relation der kursächsischen Gesandten. 1634 Juli 9. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 461.

<sup>151</sup> »Welches zwar bei etlichen das absehen schöpfen wollen, indem darin eine außführliche erzählung dessen enthalten, was mit der königlichen Dennemarckischen interposition allenthalben vorgangen und diselbe nunmehr ausgelassen, es würde Kgl. Mt. zu Dennemarck disreputirlich sein. Jedoch ist dafür geachtet, weil deß Pirnischen exemplars eingang eine blosse geschichtserzählung, die zur substantz der fridenshandlung nicht dienlich, auch sonst in dergleichen tractaten under hohen häubtern sich nach aller müglichkeit der kurtze zu befleissigen sei, über dises E. Kfl. Dt. neben Churbarandenburg verwichener zeit zwischen Ksl. Mt. und dem könige zu Dennemarck auch interposition gepflogen, derselben aber doch in dem Lübeckischen hernach aufgerichtetem vertrag ohn einige E. E: Kfl. Dt. beederseits disreputation mit einigem wort nicht erwehnet, das der eingang im Kaiserlichen exemplar ohne bedenken stehenbleiben könnte.« 303. Gutachten kursächsischer Räte und Hofmeister. 1635 Mai 2. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 676.

In einem anonymen Pamphlet heißt es: »[...] dann ein Legat der Mund seines Herrn oder Fürsten / und dessen Stell Vertreter genennet wird.«<sup>152</sup> Außerdem wisse man:

»Die Gesandten seynd bey iedermänniglich / auch den Feinden / der Völker Rechte nach heilig / und mag sich niemand an ihnen vergreifen / noch denselben schaden. Deroselben zugefügte Unbilligkeit rechet die ewig mehrende Krafft der Gerechtigkeit.«<sup>153</sup>

Die zechenden Unterhändler sind also ›heilig‹. Auch in dem Entscheidungsprozess, der für die Öffentlichkeit unsichtbar bleibt, sind sich die trinkenden Unterhändler ihrer ›heiligen‹ Aufgabe bewusst. Die Verhandlungen selbst konnten nämlich nur durch die Kraft der Trinität fortgesetzt werden, wie die Kursachsen bezeugen:

»[...] [von] Leütmaritz hinab nach Prina verlegt werden möchte, dieselben auch solches bewilliget und von der Ksl. Mt. zu desto mehrer contestirung der[o] geneigter friedfertiger propension allergnedigst retificirt worden, ist man in solcher angefangenen handlung im nahmen der Hochheiligen Dreifaltigkeit fortgeschritten, darüber vielfaltig und oft publice und privatim zusammenkommen und alle und iede puncta zur fleissigen handlung gezogen.«<sup>154</sup>

Die wahre Verantwortung über den Abschluss des Abstraktums ›Frieden‹ obliegt hier nicht den Mitgliedern der Verhandlung, sondern Gott selbst, wie es in einem anderen Vertragstext heißt.

»[...] zu verhoffender erlangung deß lengst gewünschten lieben friedens ganz mühsame götliche handlung gepflogen, unterschiedene aufsätze und vorschläge vergriffen und durch Gottes mildväterlichen beistandt in den puncten selbst ie lenger, ie näher zusammengeruckt [...]«<sup>155</sup>

Hier ließen sich Assoziationsketten bilden.<sup>156</sup> Denn wenn man schon von »Gottes mildväterlichen beistandt« parliert, dann liegt das Sprechen von Landesvater und Vaterland nicht fern. Das universell gedachte Religiösherrschaftspraktische manifestiert sich auch hier über den partikularen Bezug, über ein ›Außen‹. So lässt sich mit Taubes sagen: »Die ptolemäische Erde hat den Himmel über sich, und alles, was auf ihr geschieht, ist Abbild des Urbildes: Symbol.«<sup>157</sup> Auch die Verhandlung kommt deshalb ohne Eschatologie nicht aus. Die Verhandlung besteht wegen der Eschatologie, um die *unbekannte Zukunft* mit einer funktional *offenen Zukunft* zu dynamisieren.

Es zeigt sich also, dass alle drei Seiten – die formelle, die informelle und die Schauseite – wichtige Funktionen im Kontext der Verhandlung übernehmen. Wobei die in-

<sup>152</sup> ANONYMUS: Etliche Fragen Und deren Beantwortung auff ießigen Krieg gerichtet. 1637. S. 20.

<sup>153</sup> Ebd., S. 19.

<sup>154</sup> 493. Kursächsisches Hauptvertragsprojekt, Fragment. ad Oktober 12. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1286.

<sup>155</sup> 561 A. Interimsrezeß. ad 1634 November 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 4. (Vertragstexte). 1997. S. 1544.

<sup>156</sup> Hier handelt es sich nicht um eine Interpretation, sondern um ein Gedankenexperiment, das zeigen soll, welche semantischen Anschlüsse denkbar sein könnten.

<sup>157</sup> Taubes: Abendländische Eschatologie. 2007. S. 119.

formelle Seite – funktional – die wichtigste zu sein scheint. Gerade weil es diese informelle Seite gibt, können einerseits ›unrealistische‹ monokratische Entscheidungsprozesse eingefordert werden und andererseits religiöse Bilder propagiert werden, die selbstverständlich nur möglich sind, weil diese ›klischeebeladenen‹ Ansprüche durch die informelle Seite abgedeckt werden. In der Verhandlung stehen sich also die strikte Anweisung von ›oben‹ nach ›unten‹, das Erzählen über den Alltag und der Verweis auf Gott direkt funktional gegenüber; alle drei kämen ohne die jeweils anderen nicht aus.

Nicht nur der Verweis auf Gott in der Schauseite, auch die Schriftlichkeit stellt eine Gefahr für die Verhandlung dar. Gottes Zukunft ist unbekannt, also grundsätzlich nicht auf menschliche und zeitliche Entscheidungen rückführbar. Hier herrscht deshalb Gefahr. Wenn Schriftlichkeit zukünftige Vergangenheiten vorgibt, steht man aber vor der gleichen Logik. Die Zukunft ist unbekannt; man weiß aber, was auf Grundlage der Schriftlichkeit folgen wird. Auch hier ist die Zukunft eine Gefahr und im Grunde genommen nicht mehr auf individuelle Entscheidungen rückführbar, weil Zukunft festgeschrieben ist und als unbeeinflussbar erlebt wird. Dabei ist der Aspekt der Mündlichkeit nicht zu missachten. In und mit der Mündlichkeit wird immer das Risiko produziert. Das schriftlich Festgehaltene, Gottes Willen usw. werden mündlich auf die Waagschale geworfen. Aus der Gefahr wird ein Risiko, also eine Zukunft, für die man sich in einem mündlichen Akt bewusst und aktiv gestaltend entscheiden muss. Die letztliche Normierung kann damit kein Verhalten, sondern nur eine Verhaltenserwartung festlegen. Eine Verhaltenserwartung geht aber immer mit einer *offenen* Zukunft einher.

Zukünftige Vergangenheit wird also beständig antizipiert. Diese beständige Aktualisierung und Präsenz der eigenen Vergangenheit kann aber für die Verhandlung ein Störfaktor sein. »Erst wenn man die Abschließung der Vergangenheit akzeptiert, kann man an die Gestaltung der Zukunft gehen, wobei sowohl die Entscheidung über den Abschluß als auch die Planung nur in der Gegenwart stattfinden können.«<sup>158</sup> Nach dem Abschluss der Verhandlungen werden alle Akten bestimmten Archiven übergeben. Das bedeutet, dass der verhandlungstypischen Schriftlichkeit, die verhandlungsspezifische Vergangenheit konstruiert hatte, ihr Einfluss auf die Zukunft genommen wird. Was nicht heißt, dass man sich in neuen Entscheidungslagen nicht auf die Archive

---

<sup>158</sup> MENNE-HARITZ: Schließung und Öffnung der Verwaltungsentscheidung. 1999. S. 153.

stützen würde. Die Schriftlichkeit und damit die Vergangenheit stehen damit im Zweifelsfall immer als vermeintliche Tatsachenlieferanten zur Verfügung.<sup>159</sup>

All die unterschiedlichen Dokumenttypen – als akkumulierende Aufzeichnungen – sind damit unverzichtbar, weil sie die eigene Vergangenheit der Verhandlung und damit die Basis für das sich ständig weiterentwickelnde interne Verhandlungsgedächtnis bilden. Dieses Gedächtnis ist unabhängig von den individuellen Gedächtnissen der beteiligten Personen. Die Aufzeichnungen erlauben nämlich eine dauerhafte, wiederholte Wahrnehmung, die alles Schriftliche interpretieren kann und dabei in Reaktion darauf neue Unsicherheiten erzeugt. Die Schriftlichkeit enthält deshalb Anlässe für neue Entscheidungen und die daraus resultierenden Reaktionen.<sup>160</sup>

Es zeigt sich, dass die Friedensverhandlung innerhalb des religiösherrschaftspraktischen Systems eine eigene Subsystematik darstellt, die den Zweck verfolgt, die *unbekannte Zukunft* des religiösherrschaftspraktischen Systems zu dynamisieren. Das heißt, dass die Verhandlung im eigentlichen Sinne paradoxerweise gerade auf der Ebene ihrer Schauseite eine *offene Zukunft* impliziert, obwohl das Religiöse und Symbolische eigentlich mit einer *unbekannten Zukunft* einhergehen müsste. Die Beobachter der Verhandlung und die Mitglieder selbst sehen nämlich, dass man sich auch immer anders hätte entscheiden können. Eben das bezeugt der Bischof und Kurkölnler Unterhändler von Wartenberg:

»Dieseß aber ist woll zu verwundern, daß ettliche hiehige gaistliche und theologi behaupten dürfen, daß sogar auch die vorige friedenspuncten der catholischen kirchen undt anbewanten stände zu großem nutzen undt vorthieill geraichig, [...]«<sup>161</sup>

Die Zukunft kann in der Verhandlung also so oder so sein. Die Kontingenz wird deshalb aktiv gestaltet. Es handelt sich damit um eine *verhandlungstypische offene Zu-*

<sup>159</sup> Diese ›flapsige‹, aber wirksame Argumentationsweise nutzen etwa die Sachsen: »Alle vernünftigen und weltweise, erfahrene leüth thun in dergleichen fällen solches ebenermaßen gut, heilsamb und nothwendig erachten. Es ist an ihm selbst mehr nicht denn billich, auch iederzeit in weit geringeren dingen, wie solches E. Kfl. Dt. archiven mit mehrerem bezeugen [Hervorh. d. Verf.], also herkommen. Churfürst Moriz zu Sachsen [...] hat stracks nach dem 2. Augsut [!] anno 1552 beschlossenen Passawischen vertrage den 24. eiusdem iztberührten jahres alhier zu Dreßden einen landtag gehalten und dero getreuen landtständen, was alda vorgangen, berichten und furtragen laßen. Zudem bringt solches das gnedigste versprechen, welches E. Kfl. Dt. nach dem exempel der höchstgeehrten vofahren ihrer getreuen landschaft gethan, außdrücklich mit sich und können getrewe rätthe und diener ein anders auch nicht rathen.« 277. Kursächsische Räte an Kursachsen. 1634 November 27. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2 (Korrespondenzen). 1997. S. 610-611.

<sup>160</sup> Vgl. die Zusammenfassung des Verfahrenstyps ›Vorgang‹ bei: MENNE-HARITZ: Schließung und Öffnung der Verwaltungsentscheidung. 1999. S. 152.

<sup>161</sup> 432. Wartenberg an Kurköln. 1635 April 18. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 975-976.

*kunft*. Gerade in der Verhandlung können die Zeitgenossen empirisch und real die Widersprüchlichkeit der Zeit erleben, weshalb man davon ausgehen kann, dass gerade dieses Erleben das Bedürfnis nach Religion weckt.

## **Schlussbetrachtungen: Wenn das Ende als Anfang kommt**

Die Fallstudie will zeigen, dass sich Religion und Herrschaft im Prager Frieden als ein kommunikativer Sinnzusammenhang lesen lassen. Dieser Sinnzusammenhang, oder auch System, grenzt sich von anderen kommunikativen Systemen dadurch ab, dass er sich selbst immer mit einem ganz spezifischen herrschaftspraktischen Bezug – Praxisbezug, Nützlichkeitsabwägungen – in seiner Zielsetzung determiniert. Gezeigt werden sollte also, dass gerade bei einer historischen Analyse der Phänomene Religion und Herrschaft immer auch die praktische Umsetzung selbst eine wichtige konstituierende Funktion besitzt. So geht es in der *Selbstbeschreibung* – also der Semantik – des religiösherrschaftspraktischen Systems immer um den konstitutiven Widerspruch von Wahrheit und Nützlichkeit.

Ich habe mit Todorov deutlich gemacht, dass das religiösherrschaftspraktische System einen egalitären Universalismus voraussetzt. Die Eschatologie als symbolisch generalisierendes Kommunikationsmedium liefert als grundlegende Paradoxie die notwendigen Kontingenzen, auf deren Grundlage immer neu entschieden werden muss. Der Blick auf die ›letzten Dinge‹ kann also schon aus seiner kommunikativen Logik heraus nie zu ›Hemmungen‹ in der Entscheidungsfindung führen. In der Eschatologie kommt das Ende immer als Anfang. Die symbolische *unbekannte Zukunft* der Ontologie braucht immer auch eine operative *offene Zukunft* eines bestimmten Praxisbezuges.

Bevor ich nun abschließend ein eigentliches Fazit meiner Fallstudie ziehe, möchte ich drei inhaltlich wichtige Punkte schemenhaft, gleichsam als Thesen, akzentuieren.

1. Im Prager Frieden kann es keine religiösen Werte geben.
2. Weil es keine religiösen Werte gibt, kann man auch von keiner religiösen Heuchelei ausgehen, schließlich gründet religiöses Heucheln auf Werten.
3. Der Krieg, den der Prager Frieden beenden will, ist nur zu verstehen, wenn man sich deutlich vor Augen hält, dass er ein durch und durch ›religiösherrschaftspraktischer‹ Krieg ist. Gerade das schließt scheinbare ›unheilige‹ Zwecke und Motivationen der Akteure aber nicht aus. Man kann nicht von einem

›Religionskrieg‹<sup>1</sup> sprechen, weil dies eine religiöse Pluralität voraussetzen würde. Nur in religiöser Pluralität können Religionen gegeneinander Krieg führen. Im sozialen Kontext des Prager Friedens existiert eine solche aber nicht, weil die Welt per se nur als religiöse Ordnung vorliegt. ›Religiöse Pluralität‹ würde voraussetzen, dass die Unterhändler des Prager Friedens einen grundlegenden Abstand zur monotheistischen Schöpfungslehre hätten gewinnen können. Sie hätten in der Lage sein müssen, akzeptieren zu können, dass Welterklärungsmodelle mit einer eigenen gültigen ›Wahrheit‹ existieren, die die ›Welt‹ auf völlig andere Art und Weise als die des christlichen Monotheismus erklären. Das ist im Prager Frieden allerdings nicht der Fall. Jeder, der den Universalismus des Großenganzes in anderer Art und Weise interpretiert als der vermeintlich ›wahre‹ Christ, kann konsequenterweise nur ein Sektierer oder Spalter des Großenganzes sein.

Der eschatologische Wunsch wäre nun, diese Spaltung so zu überwinden, dass wirklich alles zu dem harmonischen Großenganzes zurückfindet. Dieser Wunsch wurzelt, wie in Teil A gezeigt, in einem grundlegenden kommunikativen Phänomen, nämlich der Entscheidung. Da jede Entscheidung immer nur eine mögliche Auswahl aus einer großen Fülle an unterschiedlichen Auswahlmöglichkeiten darstellt, kann keine Entscheidung vollkommen sein. In Eschatologie liegt damit auch der Wunsch verborgen, die Unvollkommenheit der zeitlichen Entscheidungen so zu überwinden, dass man in einen Zustand völliger Unvollkommenheit gelangt, in dem Entscheidungen, so wie sie der Mensch kennt, eigentlich aufhören müssten zu existieren.

### **1. Im Prager Frieden gibt es keine religiösen Werte**

Im Prager Frieden gibt es keine Religion als eigenständigen und für den Menschen frei auswählbaren ›Sinngenerator‹ neben vielen anderen, so wie wir es aus unserer gegenwärtigen Gesellschaft kennen. Religion ist kein Sinnangebot unter vielen, Religion *ist*

---

<sup>1</sup> Somit bin ich radikaler als Burkhardt. Er schreibt: »Die neuzeitlichen Religionskriege sollten nicht vorschnell als ›Konfessionskriege‹ bezeichnet werden. Es sind vielmehr *Kontessionsbildungen* [sic!] - oder Konfessionalisierungskriege, in denen das mehrkonfessionelle Ergebnis gerade in Frage gestellt wird und erst am Ende steht.« BURKHARDT: Art. Religionskrieg (Begriff). In: TRE online. <http://bit.ly/2cxcpaB>. (Aufruf: 06.09.2016). Auch hier wieder mein Einwand: Wenn man das Wort ›Religionskrieg‹ verwendet, muss man zwangsläufig von religiöser Pluralität – d. h. einen Markt an unterschiedlichsten institutionalisierten religiösen Angeboten zur Befriedigung des menschlichen Bedürfnisses nach Transzendenz – ausgehen.

der Sinn<sup>2</sup>. Die Welt ist für den Menschen des Prager Friedens die monotheistische Schöpfung. Die Welt ist das Großganze, das aus Teilen besteht, die wiederum das Großganze widerspiegeln. Der eschatologische Wunsch wurzelt darin, diese Paradoxie zu überwinden. Was ist nun das radikal ›Andere‹ und Historische des Prager Friedens in Vergleich zu ›religiösen‹ Werten von heute?

Man könnte sagen, die christliche Religion will dem Menschen helfen, den ›Frieden‹, also die Ruhe in Ewigkeit, zu finden. Stimmt das aber? Ist es nicht so, dass der Mensch ›Frieden‹ ausschließlich in der *Zeit* verwirklichen kann? Menschen und auch die Menschen des Prager Friedens suchen nicht per se *den* Frieden. Dass es kein absolutes und vollkommenes Streben sein kann, liegt an der *Zeit*: *Zeit* ist immer Unvollkommenheit. Menschen suchen den Frieden in Zeiten des Krieges, sie suchen den Krieg in Zeiten des Friedens; sie suchen die Freiheit in Zeiten der Tyrannei und suchen die Tyrannei in Zeiten der Freiheit.<sup>3</sup> Wer das Gute sucht, meint das Böse mit, wer das Böse sucht, meint das Gute mit. Somit gibt es kein vollkommen Gutes oder Böses in der *Zeit*.

Im religiösherrschaftspraktischen System müssen paradoxerweise Meinungen durchgesetzt werden, die immer auf der Grundlage der egalitären Ordnung des religiösherrschaftspraktischen Systems operieren. Ich hatte schon mit Todorov gesagt, dass der ursprüngliche Egalitarismus des Christentums untrennbar mit seinem Universalismus verbunden ist. Deshalb kämpft das Christentum im Prager Frieden auch nicht etwa gegen Ungleichheiten. Herr bleibt Herr, Knecht bleibt Knecht, so als ob dies ein ebenso vermeintlich natürlicher Unterschied wäre wie der zwischen Mann und Frau. Das Christentum erklärt alle die Unterschiede angesichts der Einheit aller in Christus als letztendlich unerheblich.<sup>4</sup>

Aus diesem Grund formulierte Luhmann so treffend: »Es ist, wie es ist.«<sup>5</sup> Das heißt: Die Ordnung des Seins spiegelt sich nicht nur in den einzelnen Dingen, sondern auch in der Gesamtschau von allem wider. Auch wenn es ist, wie es ist, heißt das aber nicht

<sup>2</sup> Zum Problem des religiösen Sinnangebots vieler Religionen nebeneinander: SCHMIDT: Religiöser Pluralismus als Problem der Rechtfertigung von Überzeugungen religiöser Akteure. 2012. S. 341-362.

<sup>3</sup> »Los hombres buscan la paz, se dice. Pero ¿es esto verdad? Es como cuando se dice que los hombres buscan la libertad. No, los hombres buscan la paz en tiempo de guerra y la guerra en tiempo de paz; buscan la libertad bajo la tiranía y buscan la tiranía bajo la libertad.« UNAMUNO: La agonía der cristianismo. 1986. S. 37.

<sup>4</sup> Vgl. hier: Teil D, 1.1.

<sup>5</sup> LUHMANN: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 2. <sup>9</sup>2015. S. 898.

automatisch, dass es keine Kontingenz geben könnte. Natürlich können die unterschiedlichsten Werte, auch im Prager Frieden, ›so oder so‹ sein. Die Werte liegen aber nicht im egalitären religiösherrschaftspraktischen Bereich. Wo liegen sie dann?

Ich hatte Konfessionen mit der organisationssoziologischen Kategorie der ›Bekennnismaschine‹ charakterisiert. Und eines steht fest: »Je mehr Werte, desto mehr Chaos auf der Ebene des Entscheidens.«<sup>6</sup> Die Werte im Prager Frieden liegen und werden im Konfessionellen begründet. Die Konfessionalisierung ermöglicht Werte, die auf organisationssoziologische Phänomene (Schauseite usw.) rückführbar sind. *In dem Moment, in dem es der Gesellschaft gelang, herrschaftspraktisches Entscheiden von religiösen Kategorien zu trennen, konnte sich Religion in ganz neuer Art und Weise an die Konfession binden. Erst in modernen Gesellschaften kann man sagen, dass Religion mit Konfession enger verbunden ist als Religion mit Politik.* Aber gerade das könnte der Grund dafür sein, dass in modernen Gesellschaften das Bedürfnis entsteht, in politischen Ideologien Ersatzreligionen zu finden, eben weil die monotheistische christliche Religion im politischen Entscheiden nicht mehr verankert ist. Was nichts daran ändert, dass in bestimmten politischen Konstellationen die Funktion der Religion – die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare – aufgefangen wird. So kann auch moderne Politik eschatologisch und religiös sein. Ich verweise auf Sternberger, der von der ›bolschewistischen Kirche‹ spricht.<sup>7</sup> Und so ist ohne Zweifel, wie der Frühneuzeit- und Mittelalterspezialist Gow betont, auch die Ankündigung George Bushs Jr. zum Irak-Krieg tief eschatologisch konnotiert.<sup>8</sup>

»My fellow citizens, the dangers to our country and the world will be overcome. We will pass through this time of peril and carry on the work of peace. We will defend our freedom. We will bring freedom to others and we will prevail. May God bless our country and all who defend her.«<sup>9</sup>

Die Rhetorik – nicht aber die gesellschaftliche Struktur – ist nicht weit vom Dreißigjährigen Krieg entfernt. Außerdem handelt es sich um die Aussage eines evangelikalen Christen, weshalb auch hier Mitgliedschaft eine Rolle spielt, auch wenn dies nicht explizit gesagt wird.<sup>10</sup> Die moderne Grammatik hätte durch eine frühneuzeitliche ersetzt

<sup>6</sup> DERS.: Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen? 2012. S. 243.

<sup>7</sup> STERNBERGER: Drei Wurzeln der Politik. Bd. 1. 1978. S. 412.

<sup>8</sup> Gow: Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? 2008. S. 10-12.

<sup>9</sup> OFFICE OF THE PRESS SECRETARY (Hg.): Operation Iraqi Freedom. In: The white house. President George. W. Bush. (19 März 2003). <http://bit.ly/2awshaO>. (Aufruf: 04.08.2016).

<sup>10</sup> »Es ist zu bedenken, daß nach dem 11.9.2001 (›9/11‹) in den USA die Angst vor weiteren Angriffen eines Feindes, der hauptsächlich nicht politisch, sondern religiös definiert wird, zu Haß und zu Gewalt gegen Muslime und Farbige geführt hat, sowohl im Inland wie auch im Ausland, und zwar



werden müssen und schon hätte man die Aussage ohne Umschweife in den Quellenbestand des Prager Friedens einordnen können.<sup>11</sup> Im Egalitarismus des Religiösherrschaftspraktischen kann sich der Mensch nur als Teil der christlichen Schöpfung begreifen. Es gibt keine Alternative.

Ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte zeigt etwa, dass Kopernikus dazu beitrug, den Menschen aus diesem Egalitarismus herauszureißen. Die Sonne dreht sich nicht mehr um den Menschen, der Mensch dreht sich um die Sonne, der Mensch dreht sich um das ›Lebenspendende‹, er dreht sich um das Göttliche. Der Mensch hat nicht mehr die Himmelsphären und die Mechanik der Himmelsgewölbe über sich. Der Mensch sitzt selbst auf dieser Mechanik; oder er glaubt es zumindest. Fischer schreibt dazu:

»Die dem Menschen durch Kopernikus zugewiesene Randposition heißt zugleich, dass unsere Art nicht länger ›im Schlamm und Kot der Welt, [...] im niedrigsten Stock des Hauses, am weitesten vom Himmelgewölbe entfernt‹, untergebracht ist, wie es der französische Essayist Michel Montaigne (1533-1592), ein Zeitgenosse von Kopernikus, ausgedrückt hat. Die heliozentrische Wende hat uns Menschen in engere Tuchfühlung mit den Göttern gebracht [...].«<sup>12</sup>

Früher saßen die Götter auf den Schalen der Himmelsgewölbe. Mit dem Christentum saß im äußersten Rand Gott, der unbewegte Bewegter des Aristoteles, der alles in Bewegung setzte. Die Bewegung, ausgelöst durch einen ›Schnipser‹ des göttlichen Fingers, durchlief mechanisch alle Himmelsgewölbe, bis sie schließlich auf die Welt traf.

Auch im Prager Frieden sitzt der unbewegte Bewegter am äußersten Rand. Die Konfessionalisierung entfremdet aber den Menschen von der monotheistischen Schöpfung. Der Mensch entfernt sich von dem Inneren des Schalenmodells, mit dem gleichzeitigen paradoxen Wunsch, zu diesem ursprünglichen Platz – von dem er sich immer mehr und mehr entfernt – zurückzukehren. Der Mensch erhebt sich mit der Konfession also

---

explizit in der Form eines Kreuzzugs, der ausgerufen wurde gerade von einem evangelikalen Machthaber – also gibt es bereits einen gegenwärtigen Parallellfall oder Beispiel für die Ausführung von religiösen Angstvorstellungen im Bereich der Taten. [...] Also gilt es m.E. sowohl auf dem Gebiet der wissenschaftlichen wie auch auf dem der politischen Auseinandersetzung das hochriskante Gefahrenmoment ›eschatologisches Gedankengut‹, wo immer möglich, nicht zu übersehen, öffentlich zu machen und auf seine Gefahren hinzudeuten.« GOW: Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? In: BRANDES; u.a. (Hgg.): Endzeiten. 2008. S. 12.

Gerade in Bezug auf zeitgenössische Kriege sieht Gotthard eine rhetorische Rückkehr zum ›Gerechten Krieg‹. GOTTHARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 171. Anm. 264. Vgl. auch ebd., S. 363: »George Bush Jr. weiß außerdem seit dem 11. September 2001, daß »God is not neutral.«

<sup>11</sup> Vgl. etwa folgende Aussage: »Und kan ein treuer redlicher Christlicher Patriot bey diesen von Gott uns zugeschiekten verenderungen / der sein Leib und Leben / sein Gutt und Blut zur Ehre Gottes / und defension der Religion und seines Vaterlandes auffsetzet / und im Nahmen Gottes / weil es sich ja nicht anders gebühret / dasselbe in die Schantze giebet / auch schon gar verlohren hat / oder verlohren schätzt / solches so geschwinde erhalten oder wiederbekommen / als es ein anderer Heuchler Laodiceer der weder kalt noch warm ist / und dadruch sich zu conserviren vermeint verlieren kann.« CASPAR TITSCHAU: Loci communes Schlesischer Gravaminum. s.l. 1634. S. [134].

<sup>12</sup> FISCHER: Die Verzauberung der Welt. 2015. S. 132. Vgl.: LAUSTER: Die Verzauberung der Welt. 2015.

gewissermaßen selbst in die Sphäre des Göttlichen, obwohl er doch gerade dieser ewigen Sphäre in der ›Zeit der Menschen‹ fernbleiben muss. Er wird sein eigener Schöpfer. Die Paradoxie schließt sich durch die Lehre des Christentums, da das Ziel jeglichen menschlichen Strebens schließlich die Überwindung der ›Zeit der Menschen‹ ist. Eben darum besteht ein anthropologischer Konflikt im Dreißigjährigen Krieg. Die Verhandlungsteilnehmer des Prager Friedens sind gefangen zwischen Zeit und Ewigkeit. Die Entfremdung des Menschen und die vom Menschen gemachte Verzauberung der Welt beginnen mit dem gesteigerten konfessionellen Wertekonflikt. Was Wertekonflikt bedeutet, zeigt sich in diesem Schreiben Kursachsens an seine Gesandten:

»Dann soviel die erbliche abtretung und einreumung beeder marggraffthumbe Ober- und Niederlausitz antrifft, haben wir zu bedenken, das fürstenthumber und lande vor einen unaestimlichen schatz zu achten, so mit golde nicht zu bezahlen, ingleichen das unser territorium, hoheit, bottmeßigkeit, lande und gränzen dardurch uff etliche meil weges dilatiret und erweitert, diese marggraffthum und darinn befindliche städte uns sehr wol gelegen und, welches das vornembste ist, die reine, gesunde und unverfelschte lehr Göttliches worts sampt dem rechten gebrauch der heiligen, hochwürdigen sacramenten darinnen vermittelt Göttlicher gnaden conserviret und uf die posteritet gebracht, dargegen die einführung Pöpstlicher verdampfter greul und irtumbe verhütet und abgewendet werden könnte, worauf wir vornehmlich unser absehen führen [Hervorh. d. Verf.].«<sup>13</sup>

Es handelt sich um konfessionelle Wertekommunikation auf Basis des religiösherrschaftspraktischen Systems. Thematisiert wird das ganz handfeste Problem der Abtretung der Ober- und Niederlausitz; gleichzeitig wird als vornehmste Anliegen genannt, die ›wahre‹ Lehre und den ›wahren‹ Gebrauch der Sakramente gegen die päpstlichen Gräueltaten zu verteidigen. Die »abtretung« korrespondiert mit dem religiösherrschaftspraktischen Egalitarismus; schließlich kann man nur von einem Großenganzen Teile abtreten. Deshalb unterliegt ja auch der ›Untergang‹ derselben Semantik. Es gilt »[...] die hochedle Teuzsche nation, unser geliebtes vaterlandt, vor endlicher zertrennung und untergangk [...]« zu bewahren, wie Kursachsen an anderer Stelle schreibt.<sup>14</sup> Deshalb gilt es »[...] durch hinwegreumung der hochverderblichen separationen und trennungen vermittelt Gott wolgefelliger harmoni, einträchtigkeit und zusammensetzung [...]«<sup>15</sup> den altradierten Zustand zu konservieren, wie es in einer Instruktion Kursachsens an seine Gesandten heißt. In einem kaiserlichen Protokoll lautet es folgerichtig und ganz pragmatisch: »[...] doch dergestalt, wann unterdeß die spaltung nicht

<sup>13</sup> 214a. Kursachsen an seine Gesandten. 1634 Juli 18. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 466.

<sup>14</sup> 225. Kursachsen an seine Gesandten. 1634 September 2. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 491.

<sup>15</sup> 196. Instruktion Kursachsens für seine Gesandten. 1634 Juni 9. In: BIERATHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 424.

verglichen würde, daß alßdan andere hundert jahr darzue bewilliget, und da auch in derselben zeit man zum vergleich nicht khommen khönte ein ewiger friede damit gemacht sein sollte.«<sup>16</sup> Ich denke, dass in der Zusammenstellung dieser Zitate mehr als deutlich wird: Es gibt hier keine religiöse Pluralität. Es gibt nur eine konfessionelle Pluralität.

Es zeichnet sich das immergleiche Muster ab: Aus welcher konfessionellen Perspektive heraus auch die ›Spaltung‹ des Egalitären bedauert wird, immer hat diese Wertung Rückwirkungen auf die Person, die diese Wertung vornimmt. »Die moralische Kommunikation wirkt also auf den zurück, der sie riskiert.«<sup>17</sup> Sie betrifft nicht nur bestimmte zu sanktionierende Verhaltensweisen, sondern die Person als Ganzes. Dadurch wirkt sich die konfessionelle Wertekommunikation auf nahezu alle Rollen der Person aus.

Da durch konfessionelle Wertekommunikation die ganze Person betroffen ist, ist es nur verständlich, wenn sich manche Menschen mit einer *scheinbaren* ›konfessionellen Indifferenz‹ bekleiden. Die ›konfessionelle Indifferenz‹ soll quasi davor schützen, dass die Wertekommunikation Rückwirkungen auf die ganze Person hat. Schließlich will man sich mit der Betonung konfessioneller Indifferenz von aller Mitgliedschaftsbestimmung fernhalten. Dieser Versuch ist aber zum Scheitern verurteilt, weil auch das Negieren jeglicher Mitgliedschaft nur unter der Voraussetzung von Mitgliedschaft funktionieren kann. So sagt Hugo Grotius, dass der Prager Frieden das ganze Christentum ins Verderben stürze, und auch Adolf Christoph von Mengersen lebt und stirbt ›nur‹ auf Jesus Christus.<sup>18</sup> Dies sind aber nur verzweifelte Versuche, sich aus dem Griff der Mitgliedschaftsbestimmung durch die Konfessionen zu befreien. Grotius ist kein Katholik. Seine Warnung vor dem möglichen Verderben des ›universellen‹ Christentums ist deshalb als konfessionelle Wertekommunikation zu verstehen. Religion muss immer in der Praxis gelebt werden. Es kann sich in der Zeit nie um das ›universelle Christentum‹ handeln, weil die Konfession automatisch *verallgemeinert* und das Universelle automatisch ins *Partikulare* überführt. Um mit Benjamin zu sprechen: Das *Allgemeinste* kann immer nur *verallgemeinert* werden und die *Verallgemeinerung* ist immer Ausdruck eines kollektiven Mythos. Die Verallgemeinerung ist der konfessionelle Wert, der durch das Individuum gelebt wird.

---

<sup>16</sup> 474. Kaiserliches Protokoll. [1634] Juli 29. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1130.

<sup>17</sup> LUHMANN: Politik, Demokratie, Moral. <sup>3</sup>2012. S. 188.

<sup>18</sup> Vgl. hier: Teil D, 2.1.

## 2. In den Verhandlungen des Prager Friedens gibt es keine religiöse Heuchelei

»Sie sagen Christus und meinen Kattun.«, schreibt Fontane und klagt damit die geheuchelte Religiösität des viktorianischen Englands an.<sup>19</sup> Ist der folgende kaiserliche Vorwurf an die Adresse Kursachsens gleichzusetzen mit Fontanes Diagnose? »Die Sächsische fridenstractationen halte ich nuer vor ein spiegelffechtung.«<sup>20</sup> Heucheln also die Sachsen lediglich ihre Bereitschaft zu Friedensverhandlung?

Ich würde sagen: Nein. Das soll aber nicht heißen, dass Heucheln nicht möglich ist. In der Analyse zeigte sich immer wieder, dass man in der Herrschaftspraxis immer religiös kommuniziert, was nicht ausschließt, dass partikulares Interesse zur Debatte steht. Religion muss immer praktisch gelebt werden. Alle herrschaftspraktischen Entscheidungen im Prager Frieden sind religiös. Wenn das konsequent weitergedacht wird, heißt das, dass die Teilnehmer der Prager Friedensverhandlungen auch keine Religiösität heucheln können. Das liegt daran, weil sie ihrer Religion gegenüber noch keine Beobachterposition zweiter Ordnung einnehmen können. Sie können die Wahrheit ihrer Religion nicht als ein mögliches und wählbares ›Wahrheitsangebot‹ auffassen.<sup>21</sup>

In einer per se sündigen Welt ist es natürlich viel leichter, die Kriterien, die festlegen, wie man sich verhalten sollte, als das konkrete Verhalten selbst zu ändern. Daraus resultiert, wie Luhmann sagt: »Wenn das Verhalten den Kriterien folgen soll, müssen die Kriterien dem Verhalten folgen.«<sup>22</sup> Auch hier handelt es sich wieder um ein Paradox. Wie lässt sich das Paradox nun praktisch leben? Wie kann ein Verhalten Kriterien folgen, wenn auch die Kriterien dem Verhalten folgen sollen?

<sup>19</sup> »Fontane war von 1855 bis 1859 Presse-Agent der preußischen Regierung in London gewesen und hat das Englandbild Preußens stark geprägt. In Fontanes Alterswerk *Der Stechlin* (1897) berichtet ein Pastor Lorenzen, der als die ›ethisch-politische Zentralfigur‹ des Romans gilt, er habe England lange verehrt. Inzwischen sehe er aber, dass die Engländer nur noch Profit und Kommerz betrieben. Lorenzen schließt mit dem Wort: »Und dabei so heuchlerisch; sie sagen ›Christus‹ und meinen Kattun.« Fontane trägt in den Worten der Romanfigur die Einschätzung vor, dass die englische Politik durch die enge Verbindung eines christlichen Selbstverständnisses mit einer wirtschaftlich orientierten Interessenpolitik geprägt sei.« BORMANN: »Sie sagen Christus und meinen Weltherrschaft«. 2013. S. 86.

<sup>20</sup> 20. Der Kaiser an Trauttmansdorff. 1634 Mai 30. In: BIERTHER (Bearb.): *Der Prager Frieden von 1635*. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 26.

<sup>21</sup> Eine Arbeit die sich auch mit ›Heuchelei‹, allerdings nicht mit religiöser ›Heuchelei‹ beschäftigt ist: NEU: *Die Erschaffung der landständischen Verfassung*. 2013.

<sup>22</sup> LUHMANN: *Politik, Demokratie, Moral*. <sup>3</sup>2012. S. 178.

Es gibt zwei Möglichkeiten, diese Paradoxie zu brechen. Zum einen können die Kriterien ›einfach‹ als *Wert* festgesetzt werden, zum anderen steht die *Heuchelei* bereit. Die Heuchelei benutzt einen Wert, um Interesse durchzusetzen, das selbst eigentlich nicht im strengen Sinne ein Wert sein kann. Beide, Wert und Heuchelei, setzen damit das paradoxe Verhältnis von Verhalten und Kriterium im ›praktischen Leben‹ um. Luhmann sagt ferner, Heuchelei sei eine langfristige Investition in Moralität.<sup>23</sup> Was heißt das?<sup>24</sup>

Heuchelei wird immer dann gefördert, wenn öffentliche Kommunikation erkennbar ist und wenn das, was gesagt wird, damit verstärkt von einem ›Außen‹ beobachtet wird. »Heuchelei stellt sich [...] automatisch ein, wenn Darsteller einem moralischen Reinigungsritual unterworfen werden, gleichviel ob Gott oder ob die Öffentlichkeit als Beobachter fungieren.«<sup>25</sup>

Der Vorwurf der Heuchelei entsteht dann, wenn man jemandem in Bezug auf ein solches ›Außen‹ vorhalten kann, er würde seine Handlung nur unter dem Deckmantel eines *Wertes* vollziehen. Das bedeutet, dass der Kritiker, der den Vorwurf der Heuchelei erhebt, im eigentlichen Sinne auf die Kontingenz des Wertes aufmerksam macht. Er macht darauf aufmerksam, dass kein Wert absolut ist. Was der Kritiker dabei aber nicht merkt, ist, dass sich seine Kritik ebenfalls auf kontingente Werte stützt. Es hat sich hier schon gezeigt, dass Werte nicht nur kontingent sind, eben weil man sich für sie *entscheiden* muss, sondern dass sie auch gerade deshalb ganz handfestes und partikulares Interesse transportieren. Heuchelei und Wert sind also zwei Möglichkeiten, die Paradoxie von Kriterium und Verhalten aufzulösen.

Wer fungiert nun im Prager Frieden als Beobachter, als ›Außen‹, ja als Ermöglicher für Heuchelei? Auf der einen Seite ist es Gott, auf der anderen Seite die Öffentlichkeit. Es hat sich allerdings herauskristallisiert, dass die Öffentlichkeit des Prager Friedens oftmals als die Stimme Gottes beschrieben wird, strenggenommen bliebe in diesem Fall also nur Gott als Beobachter übrig. Nun ist es nicht etwa so, dass man wählen könnte, an Gott oder nicht an Gott zu glauben. Die Welt ist ganz selbstverständlich Gottes Schöpfung, weshalb auch jede religiösherrschaftspraktische Entscheidung immer in diesem egalitären religiösen Bereich angesiedelt ist. Ein atypischer Beleg schlechthin ist die Gewissensfrage. Das Gewissen klopft jede Entscheidung auf ihre

---

<sup>23</sup> Moral ist hier verstanden als die Summe aller vorhandenen Werte einer Gesellschaft.

<sup>24</sup> LUHMANN: Politik, Demokratie, Moral. <sup>3</sup>2012. S. 179.

<sup>25</sup> Ebd., S. 181.

Übereinstimmung mit dem ›Naturrecht‹ – d. h. mit der Schöpfung – ab. Es ist klar, dass jeder Fürst im Prager Frieden, sei er Befürworter, Gegner oder neutral, sagen kann, dass seine Entscheidung eine *gewissenhafte* Entscheidung sei. So urteilt der kur-sächsische Hofprediger Hoënegg ganz anwendungsbezogen: »Ohne verletzung des gewissens [...] den edlen Frieden widerzubringen [...] den krieg länger aus ihrem beutel zu führen und zu continuieren [...].«<sup>26</sup> Der Krieg könne nicht ohne Verletzung des Gewissens fortgeführt werden und außerdem fehle es schlicht an den nötigen finanziellen Mitteln. Die Gewissensentscheidung steht also in einem unmittelbaren Sinnzusammenhang mit einer ganz praktischen Nützlichkeitsabwägung. Ist der Verweis auf die Knappheit des Geldes im eigentlichen Sinne nun eine religiöse Heuchelei? Schließlich könnte man Hoënegg unterstellen, dass er nur für den Frieden sei, weil die Geldmittel knapp geworden sind, die man benötigen würde, um den Krieg fortzusetzen. Ist der lutherische Prediger ein religiöser Heuchler?

Nein, ist er nicht. Es handelt sich um die grundsätzliche egalitäre Logik des religiösherrschaftspraktischen Systems, das nie ohne Praxisbezug (oder auch Nützlichkeit) auskommt. Es geht nämlich nicht nur um ›Wahrheit‹, wie etwa der Historiker Haag betont,<sup>27</sup> es geht um *Wahrheit und Nützlichkeit* als sich gegenseitig konstituierender Widerspruch. Dies ist nichts Konfessionsspezifisches, weil sich dieselben argumentativen Konstellationen schließlich auch in katholischen und kalvinistischen Quellen wiederfinden lassen. Was ermöglicht es aber nun diesen unterschiedlichen Positionen, also dem Befürworter, Gegner oder Neutralen, der jeweils anderen Position *Heuchelei* zu unterstellen?

Die Antwort ist schnell gefunden: *Die konfessionelle Wertekommunikation ermöglicht den Vorwurf der Heuchelei*. Das ist meiner Meinung nach das spezifisch Vormoderne des Prager Friedens. Nicht die Religiosität an sich – weil sich jeder Mensch im religiösen Kosmos verordnet –, sondern der *konfessionell-kontingente Wert* ist ausschlaggebend.

Auf Basis des egalitären religiösherrschaftspraktischen Systems kann es keine Alternative zu dem beständig eschatologisch erwarteten Wandel aller zeitlichen Ordnung geben. Eben hier liegen die Gefahr und die Sprengkraft begründet. Gerade deshalb ist ja auch der Zweifel an dem egalitären Prinzip gleichzusetzen mit dem Zweifel an der

---

<sup>26</sup> 183. Gutachten Hoës. 1634 Januar 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 403.

<sup>27</sup> Vgl. hier: Teil B.

universellen Ordnung. Auch die Moral gehört in diesem Sinne zur universellen Schöpfung. Der Zweifel an der Moral ist somit auch ein Zweifel an der universellen Ordnung der Dinge der Welt. Damit kommt auch konsequenterweise die Angst vor dem ›Ende aller Dinge‹ auf, weil man an der grundsätzlichen Ordnung der Dinge selbst zweifelt.<sup>28</sup>

Konzentriert man sich darauf, was ›Neutralität‹ eigentlich bedeutet, zeigt sich deutlich, dass nicht die Religion, sondern nur die Konfession als Medium der Heuchelei zur Verfügung steht. Es gibt keine Neutralität in moralischen Dingen, weil das Christentum egalitär-universell ist. So heißt es etwa in einem anonymen Pamphlet:

»Nicht weniger seyn uns schädlich und hinderlich die Neutralisten / die auff beyden seiten Wasser tragen / und sich also damit überladen / daß sie recht in Bad geführt werden / ia sie meynen / sie wollens sehr klüglich angreifen / daß sie ungeschlagen davon komen.«<sup>29</sup>

Hier zeigt sich, dass diejenigen, die sich neutral verhalten, sich gewissermaßen selbst aus der egalitären Ordnung des religiösherrschaftspraktischen Systems ausgrenzen. Im eigentlichen Sinne steht nämlich hinter dem Vorwurf der Neutralität die Warnung vor der selbstverschuldeten Ausgrenzung aus der universellen religiösherrschaftspraktischen Ordnung. Man kann aber der universellen Ordnung der Welt nicht neutral gegenüberstehen, eben weil es sich um eine universelle Wahrheit handelt. Die universelle Wahrheit kann aber nur über die Konfession als *Wert behauptet und durchgesetzt* werden, was sich bei Caspar Titschau zeigt:

»Und kan ein treuer redlicher Christlicher Patriot bey diesen von Gott uns zugeschickten veränderungen / der sein Leib und Leben / sein Gutt und Blut zur Ehre Gottes / und defension der Religion und seines Vaterlandes auffsetzet / und im Nahmen Gottes / weil es sich ja nicht anders gebühret / dasselbe in die Schantze giebet / auch schon gar verlohren hat / oder verlohren schätztet / solches so geschwinde erhalten oder wiederbekommen / als es ein anderer Heuchler Laodiceer der weder kalt noch warm ist [Hervorh. d. Verf.] / und dadurch sich zu conserviren vermeint verlieren kann.«<sup>30</sup>

Es handelt sich im eigentlichen Sinne um einen ›redlichen konfessionellen Patrioten‹. Die konkrete Konfession spielt dabei aber eine Nebenrolle. Viel wichtiger ist, dass die

<sup>28</sup> Auch Kant sagt noch: »Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu sein (welches sich wohlzutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auktorität bewaffnet würde): so müßte, weil in moralischen Dingen keine Neutralität [Hervorh. d. Verf.] [...] Statt findet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermutlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) obzwar kurzes Regiment anfangen: als dann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.« KANT: Das Ende aller Dinge. [1794]. In: WEISCHDEL (Hg.): Immanuel Kant. 1975. S. 190.

<sup>29</sup> ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in Acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634. S. [30].

<sup>30</sup> CASPAR TITSCHAU: Loci communes Schlesischer Gravaminum. s.l. 1634. S. [134].

*mögliche Mitgliedschaft* in dieser und in jener Konfession funktionale Konsequenzen hat. Die Quelle zeigt auch, dass dem Heuchler vorgeworfen wird, sich im eigentlichen Sinne aus dem notwendigen eschatologischen Kampf zwischen Gut und Böse herauszuhalten. Kalt und Warm sind hier Synonyme zu Böse und Gut. Im eschatologischen Kampf gibt es aber keine Neutralität. Entweder man ist gut *oder* böse und darüber entscheidet wiederum der konfessionelle *Wert*. Dem Heuchler wird vorgeworfen, keinen Standpunkt zu haben. Dieser hängt immer davon ab, in welcher Art und Weise man sich selbst einer bestimmten Konfession zuordnet oder wie man durch Dritte als Mitglied einer solchen gebrandmarkt wird.

Der eigentliche Wunsch nach vollkommener Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit ist in der Welt nie zu erreichen. Der Wunsch bestätigt also nur den Versuch, das zu verhindern, was in jeder Entscheidung noch möglich bleibt, aber nicht gleichzeitig verallgemeinert werden kann. Die Eschatologie verweist genau auf dieses Problem. Die Eschatologie will die ›Zeit der Menschen‹ in eine Sphäre überführen, in der es schlicht keine alternativen Wahlmöglichkeiten – d. h. Kontingenzen – gibt. Diese Sphäre nennt sich Ewigkeit, Vollkommenheit, Gerechtigkeit.

Die Moral der Gesellschaft in der Zeit des Prager Friedens setzt sich aus konfessionellen Werten zusammen und nicht aus religiösen, weil Religion die ›Weltvoraussetzung‹ per se ist. In dem Kampf zwischen Gut und Böse muss man gezwungenermaßen unter dem universellen Dach des Religiösherrschaftspraktischen eine *konfessionelle Stellung* beziehen.

### 3. Wie lässt sich von Religionskrieg in einer per se religiösen Welt sprechen?

»Der Krieg war kein Religionskrieg, wie man noch heutzutage von befangenen Protestanten hören muß, die Religion wurde nur gelegentlich zum Vorwand genommen, sondern er war ein Krieg gegen das Haus Habsburg, welches damals in 2 Linien die span. und österreich. Monarchie beherrschte.«<sup>31</sup>

Mit der Leitung der Redaktion von ›Herders Lexikon‹ durch den katholischen Altphilologen Johannes Bumüller war die katholisch-konfessionelle Wertekommunikation im 19. Jahrhundert Programm. Der Krieg sei kein Religionskrieg, so wie es die Protestanten behaupten würden, sondern ein Krieg gegen Habsburg gewesen. Es tut sich

<sup>31</sup> JOHANN GOTTFRIED VON HERDER (Hg.): Herders Conversations-Lexikon. Bd. 2. 1854. S. 446-448.



der Verdacht auf, dass der Autor dem Krieg den Charakter ›Religionskrieg‹, den ihm die »befangenen Protestanten« geben, nur abspricht, weil er betonen will, dass der Krieg sich vornehmlich gegen das natürlich *katholische* Haus Habsburg gerichtet habe. Selbstverständlich betont er nicht, dass Habsburg katholisch ist. Die Aussage, der Dreißigjährige Krieg sei kein Religionskrieg gewesen, ist damit an dieser Stelle selbst konfessionell bestimmt. Kann man überhaupt als Wissenschaftler die analytische Kategorie ›Religionskrieg‹ für eine Epoche bilden, wenn die Welt bis in ihre innersten Grundfesten einer universell wirksamen religiösen Ordnungsvorstellung unterliegt?

In der Forschung wird häufig auf scheinbar christliche Symbolik, wie etwa den Marienkult, geschaut, wenn es um die Frage nach der Rolle von ›Religion‹ geht. Außerdem habe ich in der Einleitung meiner Studie gezeigt, dass die Forschung oft den universellen Anspruch und die eigentlich fassbare partikulare Ausformung des Prager Friedens gegeneinander ausspielt. Mir hingegen war es wichtig, zu zeigen, dass solche Differenzen wie Zeit/Ewigkeit oder Böse/Gut gerade erst durch ein ganz grundsätzliches kommunikationslogisches Phänomen begründet werden. Es handelt sich dabei um das Phänomen der Entscheidung. Da jede Entscheidung zwangsläufig unrealisierte Entscheidungsoptionen offenlässt, entsteht das Bedürfnis, nach einer Situation, in der diese Widersprüchlichkeit in eine gänzliche Vollkommenheit überführt werden wird. Deshalb pflanzt sich Eschatologie selbst beständig fort.

Natürlich ist die Frage nach dem ›Religionskrieg‹ dennoch nicht unbegründet. So schreiben etwa die kursächsischen Gesandten:

»§ NUN HABEN [WIR] ZWAR hielten sie dürchauß vor höchst bedenklich, alldieweil derselbe bloß uf die religion gienge, die Augspurgische confession vor die alleinseligmachende, ware religion achtete, dadurch die catholische gleichsamb verworfen und nidergedrückt würde. Wir tractieren ja nicht einen glaubens- oder religionsfrieden, sondern einen politisschen frieden, sonsten würden sie ihrer religionswarheit sich auch annehmen und dieselbe entgegensetzen müssen, darauß ein religionsdisputat, worzu diese handlung nicht angestellet, erfolget. Wie E. Kfl. Dt. ihr den weg des gewißens nicht könnte verschrenken laßen, also könnte es Ksl. Mt. in ihrem gewißem der catholischen religion wegen auch nicht thun [Hervorh. d. Verf.]«<sup>32</sup>

Es wird deutlich, dass über den Status der vermeintlich »alleinseligmachenden« Religion diskutiert wird. Gleichzeitig betonen die kursächsischen Gesandten, dass der sächsische Kurfürst *und* der Kaiser jeweils keine Entscheidung gegen ihr Gewissen fällen könnten. Der Grund hiefür liegt scheinbar darin begründet, dass man mit dem Gewissen das Naturrecht, ja die immerwährende Ordnung, aufrufen kann. In der praktischen Gewissensentscheidung wird also behauptet, dass man sich auf die Ordnung

<sup>32</sup> 227. Relation der kursächsischen Gesandten. 1634 September 5. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 499.

des Großenganzen, des Universellen beruft. Dabei ist aber klar, dass jede Konfession von sich selbst behauptet, dass sie die ›wahre‹ Religion sei. Deshalb kann selbst die Gewissensentscheidung nur durch die konfessionelle Brille gelesen werden. Gerade weil man aber nicht über die »religionswarheit« entscheide, handele es sich um einen politischen Frieden. Heißt das für uns Historiker, dass es sich damit um einen ›rein politischen‹ Krieg handelt? Gotthard fragt: »Ging es in Böhmen um die ›Religion‹ oder um die ›Region‹? Eine Abhandlung zeigt ihr Thema schon im Titel an: ›Wohlgegründete Antwort Vnd Wiederlegung Zweyer Jesuwitischen und jhrem Spaniolisirten Anhang Fragen, Ob der Bömische Krieg, vor ein Religion oder Region Krieg zu achten sey.«<sup>33</sup> Wenn nun das legitime wissenschaftliche Ziel darin bestünde, eine Geschichtsschreibung entlang der Quellsprache zu schreiben, dann könnte man von einem ›politischen Krieg‹ und damit einem rein ›politischen Frieden‹ sprechen.

In meiner vorliegenden Fallstudie habe ich allerdings eine andere analytische Herangehensweise gewählt, um die Frage nach dem Sinnzusammenhang von Religion und Herrschaft zu diskutieren. Ich bin dabei mit Luhmann davon ausgegangen, dass Religion die Funktion einer miterlebten Verweisung ins Unbestimmbare liefert. Meine These ist nun, dass sich die Frage - Religionskrieg oder nicht - mit Blick auf die historisch-sozialen Strukturen des Prager Friedens gar nicht stellt, sondern sich vielmehr erübrigt. Woran liegt das?

Zunächst lässt sich in der Rückschau sagen, dass der immer wieder auftauchende Verweis auf das Gewissen in nahezu allen Entscheidungen tief ›religiös‹ ist; schließlich überprüft das Gewissen das christliche Naturrecht auf die Rechtmäßigkeit der Entscheidung. Hier nun mein ›Einspruch‹: Die Gewissensentscheidung kann nicht ›religiös‹ sein, weil sie ›religiösherrschaftspraktisch‹ ist. Ich lege Wert auf dieses Kompositum, weil es meiner Meinung nach der historischen Wirklichkeit des Prager Friedens besser entspricht, wenn man Religion, Herrschaft und die Praxis in einem Atemzug nennt, anstatt diese Sphären voneinander zu trennen. Es ist nämlich mehr als deutlich geworden: Egal welche Partei welche Meinung und Position vertritt, *das Gewissen kann die Entscheidung immer rechtfertigen*. Die Gewissensentscheidung bezieht sich zwangsläufig auf ganz pragmatische Abwägungen. Deshalb ist auch die Gewissens-

---

<sup>33</sup> GOTTHARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 309.

entscheidung, die die Entscheidung immer auf ihre Übereinstimmung mit dem *Naturrecht* überprüft, nie ohne *Praxisbezug und Nützlichkeitsabwägung* denkbar. Deshalb spreche ich nicht von Religion, sondern von dem ›Religiösherrschaftspraktischen‹.

Nun scheint es einzelne Motivationsgründe der Akteure und Kriegsparteien zu geben, die nicht ursprünglich ›religiös‹ sind, wie etwa der Wunsch nach einer Vergrößerung des eigenen Besitzstandes. Deshalb sagt Repgen, dass der Dreißigjährige Krieg etwas mit Religion zu tun habe; man könne aber nicht allein mit dem Stichwort ›Religionskrieg‹ die Gründe der einzelnen Akteure, die zum Krieg führten, hinreichend erklären.<sup>34</sup> Repgen fasst hier Religion mit Samthandschuhen an. Er kann seine Aussage in dieser Form eigentlich nur treffen, wenn er davon ausgeht, dass die gelebte Praxis nichts mit dem Phänomen Religion zu tun hat. Allerdings ist die Gewissensentscheidung, wie sich eben gezeigt hat, ›religiösherrschaftspraktisch‹, weil hier das Naturrecht an ganz pragmatische Nützlichkeitsabwägungen gekoppelt wird. Das bedeutet, dass die Motivation, den eigenen Besitz zu erweitern, auch tendenziell immer mit einer Gewissensentscheidung begründet werden kann, weil die Ordnung aller Dinge auf religiösen Sinn rückführbar ist. Das heißt selbstverständlich nicht, dass dies in jeder uns überlieferten Kommunikation genau so zu sehen sein müsste.

In dem Zitat der sächsischen Gesandten zeigte sich, dass das Gewissen, das ›scheinbar‹ nur die individuell/universelle Dimension der Eschatologie bedient, nie ohne den Bezug zu dem wahrheitsstiftenden Kollektiv der entsprechenden Konfession auskommt. Das egalitäre Religiösherrschaftspraktische und die konfessionelle Wertung kommen selbstverständlich gleichzeitig vor, man kann sie aber analytisch deutlich voneinander trennen. Der kollektive Mythos hilft der Paradoxie von Individualität und Universalität eine konkrete Entscheidung zu fällen. Dabei fällt auf, dass sich Religion und Herrschaft selbst analytisch nicht trennen ließen. Deshalb kann es sich bei dem Dreißigjährigen Krieg, so wie ihn die Quellen des Prager Friedens präsentieren und nach dem Verständnis von Religionskrieg in dieser Analyse, um keinen Religionskrieg handeln, weil die Welt sowieso nur religiös verständlich ist. Ich erinnere deshalb noch einmal an Grotius, der erklärt, dass Kriege zwangsläufig existieren müssten, solange noch nicht alle Menschen Christen, also Friedfertige, seien.<sup>35</sup> Ich habe gezeigt, dass

---

<sup>34</sup> REPGEN: Was ist ein Religionskrieg? 1986. S. 335. S. 336.

<sup>35</sup> Vgl. hier: 1. Einleitung & Konzeption.

dies keine alleinige persönliche Meinung des Zeitzeugen des Prager Friedens ist, sondern, dass sich hinter dieser Aussage eine tiefverwurzelte soziale Ordnungsvorstellung verbirgt, die ich analytisch als das ›Religiösherrschaftspraktische‹ bezeichne.

Reppen sagt: »Der Terminus ›Religionskrieg‹ ist brauchbar als ein Typusbegriff. Er ist anwendbar (nicht als Motivations-, sondern) als Legitimationstyp einer Reihe frühneuzeitlicher Kriege, insbesondere des 16. Jahrhunderts.«<sup>36</sup> Wenn die Typologie ›Religionskrieg‹ tatsächlich von der Art und Weise abhängen würde, wie in den Quellen Krieg *gerechtfertigt* wird, übergeht man die Frage, ob es sich hierbei wirklich lediglich um ein ›Legitimations- oder Motivationsproblem‹ handelt. Ich sage deshalb aufbauend auf Reppen, dass wir als Historiker gerade nicht nur die ganz lebensweltlichen, in den Quellen überlieferten Legitimations- und Motivationsgründe listen und kategorisieren sollten, da vor der Entscheidungsfindung natürlich das spezifische historische *Weltbild* liegt, das die allgemeine Ordnungsvorstellung widerspiegelt, innerhalb der die Entscheidung letztlich getroffen werden muss. Und da im Prager Frieden das *Weltbild* und damit die allgemeine Ordnungsvorstellung per se christlich-ontologisch ist, können auch nur auf Grundlage dieser Folie Legitimations- und Motivationsgründe genannt werden. Das Widersprüchliche der Zeit ist schließlich für die Akteure real erfahrbar, weshalb auch die göttliche Wahrheit ständig real erfahrbar ist.

Diese Ordnungsvorstellung findet der Christ des Prager Friedens in einem kommunikativen Phänomen widergespiegelt. Es handelt sich um die Entscheidung. Man sehnt sich nach einem Zustand, in dem man *vollkommene Entscheidungen* treffen kann, also immer in Harmonie mit dem Allgemeinen und Vollkommenen des Großenganzes kommuniziert. Es ist aber klar, dass dem Menschen in der Zeit nichts anderes übrig bleibt, als den Bezug zum Großenganzes durch *Unvollkommenes* herzustellen, da jede in der Zeit getroffene Entscheidung zwangsläufig andere noch mögliche Entscheidungsoptionen offenlässt. Eine zeitlich getroffene Entscheidung ist deshalb immer unvollkommen. Aber gerade dieser sich gegenseitig konstituierende Widerspruch von Unvollkommenheit und Vollkommenheit (oder Nützlichkeit/Wahrheit) zeigt, dass jede scheinbar noch so religionsferne Entscheidung in eine ›rein‹ religiöse Entscheidung überführt werden kann.

---

<sup>36</sup> REPPEN: Was ist ein Religionskrieg? 1986. S. 337.

Der *naturrechtlich-religiöse* Gewissensbiss etwa hat deshalb nichts mit Legitimations- oder Motivationsproblematiken zu tun. Vielmehr muss man sagen: *Die Menschen des Prager Friedens können nur gewissenhaft entscheiden*. Sie sind sozusagen die gewissenhaftesten Menschen, die man sich nur vorstellen kann. Sie haben schlichtweg keine andere Möglichkeit, als gewissenhaft zu sein. Legitimations- oder Motivationsproblematiken stellen sich aber erst dann ein, wenn man auch verschiedene Legitimations- oder Motivationsmöglichkeiten hätte, aus denen man wählen könnte. Das ist aber *auf der Ebene* des Religiösherrschaftspraktischen unmöglich, weil es hier um einen Egalitarismus geht, so wie ich ihn mit Todorov beschrieben habe. Alles ist gewissenhaft; selbst wenn man eine Gewissensentscheidung gegen seine Glaubensbrüder trifft, wie sich in den ›Kölnern Considerationes‹ zeigt, kann man paradoxerweise immer noch sagen, dass das ganz im Sinne der ›wahren‹ Religion, also eigentlich der Konfession ist:

»Darauf erfolgt nun, daß die Röm. Ksl. Mt. und die catholische stendt, so disen friden annehmen möchten, die ubrige catholische stendt, welche in irem gewißen, daß dieser fridt erbar, christlich und Göttlich, nit befinden können, mit gewalt zu acceptirung deßerlben, auch wider ir gewißen, würden anhalten müßen.«<sup>37</sup>

Hier wird das moderne Drama der Entfremdung bezeugt. Das Drama besteht darin, dass dem modernen Menschen als einzige Objektivität eine unaufhörlich gesteigerte Ungewissheit bleibt – der Rest ist subjektiv.<sup>38</sup> Stand der Mensch vor der Konfessionalisierung inmitten der Schöpfung, wird er durch die Reformation ihrer Mitte entrissen. Eine doppelte Sehnsucht entsteht: die nach dem ›wahren‹ Standpunkt in der zeitlichen Schöpfung und die nach der Wahrheit in Ewigkeit. Ersterer wurde verloren, zweiterer ist immer noch nicht erreicht. Das Ende kommt als Anfang.

<sup>37</sup> 363. Kölner Considerationes. ad 1634 Dezember 24. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 824.

<sup>38</sup> »Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, daß Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird.« HEIDEGGER: Nietzsches Wort »Gott ist tot«. <sup>6</sup>1980. S. 255, [239-240].

### Das Ende: Die heimliche Macht der Eschatologie

»Sollte aber geihnn anderes mitl sein, das ganze corpus zu conservieren als durch abschneidung aines glids, und mahnt alsdann versichert sein khan, das durch dergleichen abtrennung das ubrig sicherlich rhalten werden khan, zeigt alsdan die vernunft selbst, was in dergleichen emergentien zu thun oder zu lassen sei [Hervorh. d. Verf.].«<sup>39</sup>

Die Welt ist alt und krank. Die Patientin benötigt einen Arzt.<sup>40</sup> Die Diagnose des Wiener Bischofs ist symptomatisch für die Semantiken und Sozialstrukturen im Kontext des Prager Friedens. Die Diagnose selbst liegt auf der Ebene der imaginären Realität der Kommunikation. Daneben gibt es auch noch die ›harten‹ Sozialstrukturen der Systeme, die auf der empirischen Realitätsebene der Kommunikation liegen. Dazu zählen etwa Anwesenheit, Mitgliedschaften, aber auch symbolisch generalisierende Kommunikationsmedien wie die Eschatologie.

Der Ausgangspunkt für das gesamte Spektrum der historischen Erkenntnisse, die meine Arbeit liefern kann, ist die Feststellung, dass das Symbolische, das Ontologische, allem als Ordnungsmuster zu Grunde gelegt werden kann. Analytisch kann man hier von der Differenz das Großganze/Teile sprechen. Die ›Struktur der Lebendigkeit‹ (Körper/Glieder) haucht dieser Ordnung Leben ein. Folgerichtig kann man einer lebendigen Ordnung alles unterstellen, was mit Lebendigkeit zusammenhängt, und alles, was lebt, muss untergehen, muss sterben. Sterben ist in der christlichen Tradition aber keine Nichtung, sondern ein Zustandswechsel. Das Reich wird hier als lebendiger Körper beschrieben. Es wird gemahnt, dass man gemäß der Vernunft entscheiden solle, das heißt: gemäß der ›wahren‹ menschlichen Natur. Nun fängt das Spiel von vorne an, denn woher weiß man, dass man gemäß der ›wahren‹ Natur des Menschen entscheidet? Die konfessionelle Logik bietet eine schnelle Lösung des Problems.

Der Tod spielt eine ungleich höhere Rolle für alle lebensweltlichen Entscheidungen als heute. Wenn Religion nun im Besonderen nach dem Sinn des Sinns fragt, ist damit die Frage nach dem Sinn des Todes impliziert. Deshalb betone ich auch für den Prager Frieden mit dem Klassiker Huizinga: »Alles war darauf angelegt. Ein Traktat über die Vier letzten Dinge: Tod, Gericht, Hölle und ewiges Leben [...].«<sup>41</sup>

<sup>39</sup> 26. Der Bischof von Wien an Trauttmansdorff. 1634 Juni 25. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 2. (Korrespondenzen). 1997. S. 33.

<sup>40</sup> So beschreibt z.B. auch Gotthard, wie das Schwinden der Monarchien als Zeichen des Alterns der Welt aufgefasst wurde. GOTTHARD: Der liebe vnd werthe Fried. 2014. S. 308.

<sup>41</sup> HUIZINGA: Der Herbst des Mittelalters. <sup>11</sup>1975. S. 309.

Geschichtswissenschaftliche Erkenntnis ist immer auch eine geschichtsschreibende Erkenntnis. Wir Historiker streiten um die Rahmenbedingungen der Sicherung, Überlieferung und *gegenwärtigen* Beschreibung historischer Wirklichkeiten. Wir betreiben also eine höchst konstruktivistisch arbeitende Wissenschaft. Meiner Meinung nach sollte sich deshalb jede Historikerin und jeder Historiker der Standortgebundenheit ihrer oder seiner Interpretation stellen, weil gerade die Reflexion der eigenen erkenntnistheoretischen Hintergründe eine gesicherte historische Erkenntnis ermöglicht. Wenn ich sage, dass ich Historiker bin, ist damit selbstverständlich eine ›harte‹ Sozialstruktur aktiviert. Ich bin Historiker heißt: Ich ordne mich als Mitglied einer bestimmten Gruppe zu; was wiederum bedeutet, dass von dieser Standortbestimmung meine wissenschaftliche Erkenntnis abhängig ist. Wissenschaftliche Erkenntnis kann deshalb nie soziale Identität ausblenden.

Der von Brunner und Gerhard starkgemachten Bezeichnung ›Alteuropa‹ soll mit der Schlussbetrachtung meiner Studie ein bescheidener Aufwind verliehen werden. Gerade in jüngster Zeit wenden sich manche Forscherinnen und Forscher dieser Kategorie wieder verstärkt zu.<sup>42</sup> Damit möchte ich selbstverständlich nicht leugnen, dass es in der langen Übergangsphase von Mittelalter zu Neuzeit signifikante Änderungen gab, die wir auch als solche aufwerten sollten. Ich will aber betonen, dass ungebrochene Kontinuitäten existieren, die über lange Zeit hinweg ähnliche Funktionen besetzen. Dieses Phänomen liegt etwa vor, wenn Kant davon spricht, dass es in moralischen Dingen – und eigentlich sagt er damit: in christlichen Dingen – keine Neutralität gebe. Der Prager Frieden erscheint, isoliert betrachtet, als in ein starkes ›mittelalterliches‹ Weltbild eingelagert, wobei wir Kant selbstverständlich nie als ›mittelalterlichen‹ Menschen und den Prager Frieden nie als einen Friedensvertrag eines mittelalterlichen Krieges bezeichnen wollten. Deshalb unterstütze ich die Epochenbezeichnung ›Alteuropa‹. Mit Febvre sage ich ferner in Bezug auf den Prager Frieden freimütig: »Daher ist die Annahme, der Unglaube der Menschen im 16. Jahrhundert sei (soweit überhaupt vorhanden) auch nur im Entferntesten mit dem unseren vergleichbar gewesen, kindlich und absurd.«<sup>43</sup>

Nun könnte man vielleicht denken, dass ich mit dem Starkmachen des ›Alteuropakonzepts‹ auf eine eher grob gehaltene Generalisierung abstelle. Ich meine aber,

---

<sup>42</sup> JASER (Hg.): *Alteuropa – Vormoderne – Neue Zeit*. 2012.

<sup>43</sup> FEBVRE: *Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert*. 2002. S. 401.

dass genau das Gegenteil der Fall ist. Wenn ich von ›Alteuropa‹ spreche, will ich nämlich gerade das Historisch-Spezifische des Prager Friedens hervorheben. Ich plädiere dafür, synchrone Studien anzufertigen, die gewissermaßen ›historisch-Momenthaftes‹ abbilden. Erst der Vergleich einzelner synchron angelegter Fallstudien zeigt, wie Kontinuitäten weiter existieren und in welcher Form sich Veränderungen und gänzliche Brüche ergeben. Wenn ich nämlich sage, dass der Prager Frieden ›ziemlich mittelalterlich‹ anmutet, will ich damit nicht leugnen, dass eine andere Studie mit anderen methodischen Werkzeugen über die gleiche Zeit und über einen anderen Gegenstand, oder über den Prager Frieden selbst, vielleicht etwas erstaunlich ›Modernes‹ diagnostizieren würde.

Warum habe ich nun die systemtheoretische Methode angewendet? Die Gegebenheit, dass wir kommunizierende Lebewesen sind und dass deshalb unser sozialer Kontext nur durch Kommunikation erschließbar ist, scheint mir auf der Hand zu liegen. Das Soziale ist Kommunikation. Da Kommunikation aber immer per se aus einer doppelten Realitätsebene (imaginäre und empirische Realität) besteht, gibt es keine Eindeutigkeit. Im Sozialen geht es deshalb immer um einen Kampf um Bedeutung. Mit anderen Worten: Das soziale Miteinander basiert auf Relativität und der Mensch versucht sich dieser beständig zu entziehen, indem er ›universelle Wahrheiten‹ konstruiert. Ich habe mit Fokussierung der kommunikations- und systemtheoretischen Bestandteile Luhmanns Theorie diese soziale Relativität gleichsam als erkenntnistheoretische Voraussetzung zugrundegelegt. Ich meine, dass die Theorie Luhmanns die soziale Relativität und ihre Funktionalitäten tiefenscharf abbilden kann, eben weil das Theoriedesign die Relativität widerspiegelt.

Wenn ich mit Luhmann von einer doppelten Realitätsebene spreche, spiegelt sich dies anthropologisch gesehen im Menschen wider, schließlich ist der Mensch per se ein Lebewesen, das auf Transzendenz angewiesen ist. Deshalb wiederhole ich Buber: »Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.«<sup>44</sup> Es steht fest, dass jede ›eindeutige Formulierung‹ ein hohes Maß an Fiktionalität benötigt. Es steht außerdem fest, dass der Ausdruck ›ganze Welt‹ eine so hohe Zahl an Vieldeutigkeiten beinhaltet, dass der Sand am Meer nicht ausreichen würde, diese Masse an Bedeutungen quantitativ zählbar zu machen. Auch Werte können heute wie damals nie absolut sein. Werte unterliegen selbstverständlich der Kontingenz.

---

<sup>44</sup> BUBER: Das dialogische Prinzip. <sup>5</sup>1984. S. 7.



Benjamin schreibt dazu passend: »Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.«<sup>45</sup> Wenn ich sage, dass das Soziale per se relativ ist, stehe ich selbst im Zeitgeist eines Relativismus. Vielleicht ist doch nicht alles so relativ, wie ich es voraussetze; das wiederum müsste man erst einmal zeigen.<sup>46</sup> Bis dato denke ich, dass man von keiner anderen Annahme ausgehen kann, und gerade deshalb wird die Geschichtswissenschaft niemals an einen endgültigen Schlusspunkt gelangen. Vielleicht wird sich diese Ansicht einmal radikal ändern, aber dazu müssten wir selbst den ›Blinden Fleck‹ des Relativismus überwinden, um sehen zu können, was wir nicht sehen können. Ich glaube aber nicht, dass uns diese Möglichkeit gegeben ist.<sup>47</sup>

Ich möchte betonen, dass es mir hier nicht um eine historiografische Darstellung der Geschichte des Prager Friedens ging. Mein Anliegen war, als Historiker Eschatologie als kommunikatives Phänomen für frühneuzeitliche Herrschaftspraxis – die nur in Verbindung mit Religion zu denken ist – zu verstehen.

Abschließend möchte ich meine These der ›heimlichen Macht der Eschatologie‹ zementieren. Es zeigte sich, dass Eschatologie einem grundsätzlichen kommunikativen Realitätskonflikt unterliegt. Realität baut immer auf einer empirischen und einer imaginären Realität auf, weil bei allem sinnvoll Kommunizierten immer ein Sinnüberschuss übrigbleibt. Auf Grundlage dieser zwiefältigen Realität lassen sich unterschiedlichste Differenzen beobachten. Eschatologie hat nun die Funktion, beide Realitätsebenen einzuhegen, um diesen Realitätskonflikt für das Künftige zu überwinden. Dies lässt sich folgendermaßen darstellen:

---

<sup>45</sup> BENJAMIN: Über den Begriff der Geschichte. 2010. S. 78.

<sup>46</sup> »Ich glaube [...], daß man, wenn man sich der Relativität und folglich der Willkürlichkeit eines Merkmals unserer Kultur bewußt wird, damit bereits zu seiner Veränderung beiträgt; und daß die Geschichte (nicht die Wissenschaft, sondern ihr Gegenstand) nichts anderes ist als eine Reihe solcher unmerklicher Veränderungen.« TODOROV: Die Eroberung Amerikas. 1985. S. 301.

<sup>47</sup> Vgl. zur Diskussion über den Relativismus der Systemtheorie: WEFER: Kontingenz und Dissens. 2004. S. 232-237. Stegmaier bringt den Relativismus der Systemtheorie auf den Punkt: »Sofern alles Denken und Handeln mit Orientierung beginnt und jede Orientierung unvermeidlich von einem Standpunkt ausgeht und an ihn gebunden ist, gibt es zum so verstandenen ›Relativismus‹ keine Alternative, es sei denn den Absolutismus, das Bestehen auf einem absoluten, nicht mehr in Frage zu stellenden Halt. Doch auch ein solcher Absolutismus wäre dann wieder nur die eine Seite einer Unterscheidung, so dass zwischen beiden entschieden werden kann, und so wird auch jeglicher Absolutismus wieder ›relativ‹ im Sinn der Anhängigkeit von einer kontingenten Entscheidung von einem bestimmten Standpunkt aus.« STEGMAIER: Orientierung im Nihilismus. 2016. S. 48. Der Anspruch ist aber nun der, dass nicht die Theorie den Relativismus per se ermöglicht, sondern, dass das Soziale selbst immer relativ ist. Der Relativismus der Systemtheorie wäre also eine empirische Schlussfolgerung auf die beobachtete Relativität des Sozialen.

Tabelle 4: Die Realitätsverdopplung

Kommunikative Realität	
empirische Realität	imaginäre Realität
Eschatologie	
<i>immanente Macht</i>	<i>transzendente Ohnmacht</i>
Zeit	Ewigkeit
Unvollkommenheit	Vollkommenheit
Verallgemeinerung	Allgemeinheit
partikular	universell
möglich	unmöglich
das Böse	das Gute
Das Religiösherrschaftspraktische	
das Teil/das Großganze	das Großganze/das Teil
Die Struktur der Lebendigkeit	
das Glied/der Körper	der Körper/das Glied

Das symbolisch generalisierende Kommunikationsmedium Eschatologie ist damit Ursache für verschiedenste Systematiken, die die *ewige Wahrheit* angesichts der *zeitlichen Nützlichkeit* umsetzen. *Die erlebte Eschatologie in der Entscheidungssituation symbolisiert ein Überwinden der kommunizierten Gegenwart in Hinblick auf die ›letzten Dinge‹.* Das Religiösherrschaftspraktische fragt nach dem Sinn hinter dem Sinn jeder herrschaftspraktischen Entscheidung. Hier wird immer nach dem Absoluten, nach dem *Allgemeinsten* gesucht, was zwangsläufig eine Paradoxie herbeiführen muss. *Das Religiösherrschaftspraktische ist damit eine kommunikative Funktion, die auf das Medium Eschatologie reagiert. Weil die Gegenwart als korrumpiert kommuniziert wird, folgt automatisch eine ›Forderung‹ nach einer Funktion, die der erlebten Korruption, also der erlebten Sinnlosigkeit, eine universell bestimmbare Sinnhaftigkeit unterstellt. Das Besondere ist nun, dass dieser Anspruch gleichzeitig die Bedingung der Möglichkeit ist, allgemein bindende Entscheidungen überhaupt zu formulieren.*

Der analytische Ausdruck des ›Religiösherrschaftspraktischen‹ beschreibt damit, dass in jeder partikularen Entscheidung die Universalität selbst reflektiert wird. Deshalb ist das Teil im Großganzen und ist das Großganze selbst ein Teil. Die ›Struktur der Lebendigkeit‹ verleiht dieser Ordnung das Antlitz der Agonie.

Haag schreibt: »Dabei fungiert Wahrheit unter der Bedingung theologischer Letztlegitimation von Politik als diskursives Regulativ: als eine Prozedur, mittels derer die

Operation zulässig/unzulässig ausgeführt werden kann.«<sup>48</sup> Ich betone, dass man überhaupt nicht von einer theologischen ›Letztlegitimation von Politik‹ sprechen kann, da jede Entscheidung, mutet sie noch so ›unheilig‹ an, durch Eschatologie in den grundsätzlichen religiösen Sinn der immerwährenden Ordnung überführt werden kann. Die Wahrheit konstituiert das Nützliche und das Nützliche konstituiert die Wahrheit. In der ›Zeit der Menschen‹ liegt in diesem Sinne zwangsläufig ein Sinnüberschuss vor. Mit dem Tod wäre dieser natürlich zunächst passé. Deshalb grübelt der Mensch darüber nach, was nach dem Sinnüberschuss kommen mag, was also der Sinn des Sinns eigentlich sein könnte. Eine mächtige sprachliche Hilfe ist hier die ›Struktur der Lebendigkeit.‹ Es zeigte sich, dass sich die unterschiedlichsten Dinge als Körper mit Gliedern beschreiben lassen.

Die ›Struktur der Lebendigkeit‹ taucht auch heute noch als politische Rhetorik auf. Willy Brandt formulierte etwa in der Hoffnung auf eine mögliche Wiedervereinigung der beiden getrennten deutschen Staaten: »Jetzt wächst zusammen, was zusammengehört.«<sup>49</sup> Auch hier ist die ontologische Differenz das Großganze/Teile ausschlaggebend. Der große Unterschied zur Zeit des Prager Friedens ist, dass es reine Rhetorik ist und nur als Rhetorik Bedeutung hat. In der Zeit des Prager Friedens ist Ontologie aber die grundlegende soziale Ordnungsvorstellung. Hier ist die ›Struktur der Lebendigkeit‹ keine reine Rhetorik, weil man die Welt im Sinne des ›Symbolismus‹ Huinzigas versteht. Beschreibung und Beschriebenes fallen zusammen. Die heimliche Macht der Eschatologie ist damit eine zweifache:

1. Eschatologie wird als untersuchenswerte Kategorie von der Forschung zu oft unterschätzt, weil man bislang noch nicht untersucht hat, in welchem grundlegenden kommunikativen Phänomen (Entscheidung) die Eschatologie selbst verankert ist, sondern meist lediglich Motivlagen und zeitgenössische Theorien kategorisiert.
2. Eschatologie hat immer einen Praxisbezug und somit auch mit Nützlichkeit zu tun, ohne, dass man diesen Bezug aber direkt sprachlich zum Ausdruck bringen kann.

Gerade dieser zweite Punkt, der eigentlich eine empirische Beobachtung ist, kann helfen, die Unterschätzung der Eschatologie durch die Forschung besser zu verstehen.

---

<sup>48</sup> HAAG: Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter – system- und diskurstheoretische Überlegungen. 1997. S. 194.

<sup>49</sup> Vgl.: ROTHER: Gilt das gesprochene Wort? 2000. S. 90-93.

Wenn man nämlich apriori voraussetzt, dass Eschatologie nur etwas mit einer absoluten Wahrheit zu tun hat, negiert man im eigentlichen Sinne, dass jegliche Spielart von Religion auch in der Zeit gelebt werden muss. In der ›Zeit der Menschen‹ kann es aber keine absolute Wahrheit geben. Deshalb sind ›Zeit und Ewigkeit‹, ›Partikulares und Universelles‹, ›Wahrheit und Nützlichkeit‹ keine sich abstoßenden Widersprüche, sondern sich gegenseitig konstituierende Paradoxien.

Religion ist der Sinnüberschuss in jeder sinnvollen Entscheidung und das wird im Prager Frieden in jeder Entscheidung transportiert. Die Paradoxie der Entscheidung, soll überwunden werden. Der Sinnüberschuss, der Sinn des Sinns, blickt letztendlich immer auf die Grenzen der Welt und damit auf eine grundsätzliche Veränderung der Dinge. »Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.«<sup>50</sup> Das ist die Agonie des Christentums im Prager Frieden: der Untergang als Wandlung und das Ende als Anfang.

Nachdem du sterblich bist / erwarte ich auch / daß du sterbliche Dinge erduldest: Du wilst ein Göttlich Leben führen / da du doch ein Mensch bist.<sup>51</sup>

•

Das das wort *erblich* bei den stiftern, welche Ihr Kfl. Dt. vorhin gehabt und auf ewig begehren, nicht de forma, sondern allein de tempore verstanden werde, das ist das nicht hierdurch die stifter auß der geistlichen fundation in einige temporalitet und allodium verkheret werden.<sup>52</sup>

•

---

<sup>50</sup> Mat 10, 39.

<sup>51</sup> ANONYMUS: Etliche Fragen Und deren Beantwortung auff ießigen Krieg gerichtet. 1637. S. 65.

<sup>52</sup> 480. Kaiserliches Protokoll. 1634 August 30. In: BIERTHER (Bearb.): Der Prager Frieden von 1635. Bd. 3. (Verhandlungsakten). 1997. S. 1180.

## Anhang & Bibliographie

### Abkürzungen

AfR	Archiv für Reformationsgeschichte
AHG NF	Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, Neue Folgen
Angermion	Angermion. Yearbook for Anglo-German Literary Criticism, Intellectual History and Cultural Transfers / Jahrbuch für britisch-deutsche Kulturbeziehungen
DA	Deutschland Archiv
dbnl	digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren
GG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HJb	Historisches Jahrbuch
IASL	Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur
JbKG	Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte
JMH	The Journal of Modern History
NDB	Neue Deutsche Biographie
STh	Summa Theologiae
SoSy	Soziale Systeme
TRE Online	Theologische Realenzyklopädie Online
WA	Weimarer Ausgabe
Zeitsprünge	Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte

### Abbildungs- und Tabellenverzeichnis

#### Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Dimensionen der Selbsttranszendenz.....	52
Abbildung 2: Das Soziale.....	55
Abbildung 3: Die Paradoxie des Mediums Eschatologie.....	57
Abbildung 4: Medium & System .....	61
Abbildung 5: Semantische & operative Differenzierung.....	71
Abbildung 6: Öffentlichkeit & die Wahrheit Gottes.....	136

**Tabellenverzeichnis**

Tabelle 1: Wahrheit & Nützlichkeit.....	69
Tabelle 2: Mikro- & Makrokosmos im Prager Frieden.....	227
Tabelle 3: Gott & Fortuna. Magische Begriffskreaturen .....	243
Tabelle 4: Die Realitätsverdopplung.....	322

**Quellenverzeichnis**

ANONYMUS: Abdruck deren zwischen der Königl. May. und Cron Schweden Rath ReichsCantzlern gevollmächtigten Legaten in Teutschland [...]. s.l. 1635.

ANONYMUS: Abdruck des Frieden-Schlusses von der Röm. Kays Mayst. und Churfürstl. Durchl. Zu Sachsen zu Praag angerichtet. Leipzig 1635.

ANONYMUS: Astrologisches Natur gemässes Prognostikon, darinnen zuersehen Was auf das 1635 Jahr, nicht allein in genere, sondern auch in specie, I von Kriegswesen zu halten II In welche Länder sich das Kriegswesen hinspielen möchte [...]. s.l. 1635.

ANONYMUS: Bedenken von dem Krieg und Friedstand. Welcher dem andern vorzuziehen unnd was man darbey in acht zu nehmen: Sonderlich bey gegenwertiger Friedens-Traction. s.l. 1634.

ANONYMUS: Consilium politico-apocalypticum pro commodo statuum germaniæ protestantium public scriptum. s.l. 1631.

ANONYMUS: Der Teutschen Planet, Das ist: Notwendige Betrachtung der frembden Kriegswaffen in Teuschlandt darinnen, Von derselben Gerechtsame vnd Befügñuß, wie auch vermuthlichen Außgang. s.l. 1639.

ANONYMUS: Des Allerduchlechtigsten Ferdinandi des Andern, Römisch. Keys. Majestet [et]c. Des zwischen Ihrer Churf. Durchlauchtigkeit zu Sachsen, [et]c. getroffenen Friedens Bewegliche Motiv vnd Allgemeine Nutzbarkeiten Wie solche auß Keyserl. Befehl an eine hohe Person abgeschickt. s.l. 1635. S. 7.

ANONYMUS: Discursus Über nachfolgende zwey Fragen: I. Ob nicht die von der Röm. Käys. Mayst. dem H. Röm. Reich vor höchstnöthig und heilsam befundene Friedens Tractaten und darauff abgeredete Puncten auch von den Catholischen Ständen anzunehmen so wol auff allen Fall propter tranquillitatem Imperii publicam dieselbigen hieran zu acquiesciren schuldig seyn und was sie ihres theils hierzu anbewegen soll? [...] s.l. 1635.

ANONYMUS: Ernstliche bewegende Ursachen unnd allgemeine Nutzbarkeiten deß zwischen Ihre Käyserlichen Mayestät unnd Ihre churfürstl. Durchl. zu Sachsen [et]c. getroffenen Friedens. s.l. 1635.

ANONYMUS: Etliche Fragen Und deren Beantwortung auff ießigen Krieg gerichtet. 1637.

ANONYMUS: Gegründete ablehnung, Etlicher wider den Pragischen Frieden-Schluß movirter dubiorum Worbey zugleich befindlich, was in wärender Traction, bey einem vnd andern Punct, auff beyden Seiten angeführet, so wol bey Schliessung in Consideration gehalten worden. s.l. 1636.

ANONYMUS: Gewechselte Schreiben, Acten vnd Tractaten Zwischen Der Königlichen Würde Vnd Hochlöblichen Cron Schweden An einem Vnd dann Churfl. Zu Sachsen Anders Theils, Vor vnd seythero des am 10./20. May Anno 1635 zu Prag geschlossenen Frieden. s.l. 1636.

ANONYMUS: Neue Zeitung Vom Thyringischen SchwanenZug- und Flug: Das ist: Warhaffte und eigentliche Erzehlung Von den Schwanen die sich dieß 1635. Jahr haben in Thyringen sehen lassen s.l. 1635.

ANONYMUS: Nothwendige Information. Ob den Itzigen Reichsfeinden So lange sie sich wieder das Haupt oder die Glieder des Heil. Röm. Reich feindselig erweisen mit worten oder Wercken bezupflichten? s.l. 1639.

ANONYMUS: Pirnische und Pragische Friedens-Pacten zusamt angestelter Collation und Anweisung der discrepantz und Unterscheidts zwischen denenselben. s.l. 1636.

ANONYMUS: Schwedischer See Hund, das ist, Wie der ungeheure See Hund, so den 13. Martii Anno 1634 in der Elbe bey Dressden sich sehen lassen, endlichen aber zwischen Meissen und Dressden den 20. Martii gefangen und erschlagen worden Ein Vorbot unnd Vorbild gewesen der allerschrecklichsten, Barbarischen, unchristlichen, unnd Tyrannischen Verwüstung und Verheerung des Kurfürstenthums Sachsen, so die Schwedischen See Hunde verübet, und was es endlichen mit ihnen für einen Ausgang gewinnen werde: Jedermänniglich zur Nachrichtigung in etwas beschrieben. Leipzig 1637.

ANONYMUS: Vindiciæ Pacificationis Pragensis oder Rettung deß zwischen der Röm. Kayserl. Myst. Und Churf. Durchl. Zu Sachsen zu Praag in Böhmen den 20/30. May. 1635 auffgerichteten Friedens. s.l. 1635.

ANONYMUS: Vindiciæ Secundum Libertatem Germaniæ Contra Pacificationem Pragensem. Das ist Rettung Der alten Teutschen Freyheit gegen dem schädlichen und schändlichen Pragerischen Friedens-Unfrieden: Den Vindiciis Pacificationis Pragensis, so ein getrewer Chur Sächsischer Patriot in Druck außgesprenget Entgegen gesetzt Durch Einen getreuen Teutschen Patrioten. Stralsundt 1635.

AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. In: PERL, CARL JOHANN (Übers.). Bd. 1 & 2. Paderborn; u.a. 1979.

DERS.: Confessiones, Bekenntnisse. In: FLASCH, KURT; Mojsisch (Hgg. & Übers.). Stuttgart 2009.

BERNHARD COMENIUS: Prodomus Exequiarum Funestæ Pacificationis Pragensis: Nec non Gvstavvc, Fridericvs & Landgravivs Redivivi. Roterodami 1639.

DERS.: Vortrag Der Leichbestattung Des vnseligen Pragischen Friedenschlusses Worbey Gustav Friederich vnd der Landgraff von den Todten wieder herfür kommen. s.l. 1640.

BIBEL: Alle Zitate aus der Bibel – wenn nicht anders angegeben – beziehen sich auf die Lutherbibel von 1984. Online: <http://bit.ly/2c5BdYg>. (Aufruf: 05.09.2016.)

BIERTHER, KATHRIN (Bearb): Die Politik Maximilians I von Bayern und seiner Verbündeten 1618-1651. Zweiter Teil. Zehnter Band. Der Prager Frieden von 1635. Bearbeitet von Kathrin Bierther. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Wien 1997. Bd. 1. (Erschließungsband), Bd. 2. (Korrespondenzen), Bd. 3. (Verhandlungsakten) Bd. 4. (Vertragstexte)

BROCKHAUS, F. A. (Hg.): Blätter für literarische Unterhaltung. Bd. 1. Leipzig 1845.

CRUSIUS, MICHAEL: Nachdenckliche Propheceyhung auff das Jahr nach Christi Geburt MDCXXXV. s.l. 1635.

DANTE ALIGHIERI: Monarchia. In: FLÜELER, CHRISTOPH; IMBACH, RUEDI (Einlt. & Übers.) Stuttgart 1989.

ERASMUS VON ROTTERDAM: Das Lob der Torheit. Encomium moriae. GAIL, ANTON J. (übers. & hg.). Stuttgart 2014.

GEORG PAHLEN: Brevia Joco-Seria Kurtz Ernstlich Scherz Zur Respective Ermannung und Warnung Über die lateinischen Wörter: I. Pax – Friede II. Lis – Zank III. sedetio – Aufruhr [...]. s.l. 1636.

GRIMMELSHAUSEN: Der abenteuerliche Simplicissimus. Darmstadt 1981.

HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA VON NETTESHEIM: De occulta philosophia. s.l. 1533.

HERMANN DE WERVE: Prognosis Astromantica, Darinnen: Wie hoch der Adler Monatlich in diesem jetzt noch lauffenden Jahr 1634. Kommen und wie weit er seine wiederumb gewachsene Federn in das Römische Reich ausbreiten möchte zu sehen. s.l. 1634.

HUGO GROTIUS: De Jure Belli ac Pacis libri tres. Amsterdam 1646. In: *Reproduction of the 1646 Latin edition, which appeared the year after the death of the illustrious author.* Buffalo 1995.

DERS.: De jure belli ac pacis libri tres – Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens: Paris 1625. Hugo Grotius. Nebst einer Vorrede von Christian Thomasius zur ersten dt. Ausg. des Grotius vom Jahre 1707. In: SCHÄTZEL, WALTER (Einlt. & Übers.). Tübingen 1950.

DERS.: Grotius an Oxenstierna. 19. Juni 1635. In: dbnl. <http://bit.ly/1QjmwDD>. (Aufruf:19.04.2015).

JOACHIMUM GERDSON: Copey Dreyer Schreiben den Pragerischen Friede betreffend. s.l. 1636.

JOBST CAMALINO: Deutsche Trewherzige Warnung An alle unnd iede Deutsche hohe unnd niedere kriegs Officirer auch demeynen Soldaten zu Roß und Fuß welche sich



annoch in Schwedische Kriegsdienste wieder die Wolfahrt ihrers Vaterlandes aufhalten; Daß sie endlich in sich gehen von Schwedische Parthey abtreten und dadurch ihr liebes Vaterland zu Friede und ruhe befördern helffen mögen. s.l. 1637.

JOHANN BANNER: Relation, Was vor eine herrliche grosse Victori der Gerechte Gütige Gott am 24. Septemb. dieses 1636. Jahrs bey Wittstock in der Marck Brandenburg bey vorgangenen Haupt-Treffen der Königl: Mayst. zu Schweden unter Conduicte dero Feldt Marschalek Herrn Johann Bannern wider die Chursächsische und Kayserische gesambte Armaden aus Gnaden gesönnet und verliehen. Stockholm 1636.

JOHANN GERHART: Schreiben. Herrn D. Johann. Gerharts Theologi und Professoris zu Iena. An Den Fürstlichen Hessischen Cantzler Herrn Antonium Wolffium in Lateinischer Sprach abgangen. Darinnen diese Frage decidiret wird: Ob ein recht Evangelischer ReichsStand den Pragerischen Frieden mit unverletzten Gewissen annehmen könne [...] : Nunmehr aus dem Latein in Deutsch versetzt [...]. s.l. 1636.

JOHANN GOTTFRIED VON HERDER (Hg.): Herders Conversations-Lexikon. Bd. 2. Freiburg im Breisgau 1854.

JOHANN FRIDRICH WEISSEN: Oraculum Dodonæum non Iophonis arte, sed veritatis Magisterio resolutum: oder Eine unlängst auff Churfürstlicher Durchl. zu Sachsen, wie vorgegeben wird, beschehene Frag, under Herrn D. Hoë Namen gestellete, [...] Frankfurt a. M. 1634.

DERS.: Tuba receptus, Eine geistliche trewhertzig wolgemeinte Friedens-Posaun Darinnen wolmeinend angezeigt wird, wie die christliche Evangelische Kirchen in teutschland zu erwünschtem Friedenstand und Ruhe [...] gelangen mögen. Franckfurt 1634.

KANT, IMMANUEL: Das Ende aller Dinge. [1794]. In: WEISCHEDEL, WILHELM (Hg.): Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden. Bd. 9. Darmstadt 1975. S. 175-190.

LEONHARDT, STRAUB: Friedens Puncten Zwischen der Röm: Kays: Mayest: und der Churfürstl: Durchl: zu Sachsen abgeredet und beschlossen zu Prag den 30. May Anno 1635. Konstanz 1635.

LUDVIG HOLBERG: Allgemeine Kirchenhistorie von der Reformation Lutheri bis auf das Achtzehnte Jahrhundert. Ulm; u.a. 1762.

MARTIN LUTHER: De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. 1520. In: WA 6. S. 484-573.

Ders.: Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können. 1526. In: WA 19. S. 623-662.

MATTHIAS HOË VON HOËNEGG: Der dery und achtzigste Psalm Bey dem von Churfürstlicher Durchleutigkeit zu Sachsen etc. etc. außgeschriebenen Convent, der Evangelischen und protestirenden Churfürsten und Stände In der Kirchen zu S. Thomas, in Leipzig, Den 10. Februarii, Anno 1631. Bey hochansehlicher, und Volckreicher Versammlung erkläret, [...]. Leipzig 1631.

DERS.: Extremum totale romae papalis exidium. s.l. 1631.

- DERS.: Unvermeidliche Rettung Churfürstl. Durchl. zu Sachsen gethaner Gewissens-Frag und darauff erfolgter Antwort Ob die Evangelischen dem Calvinismo zum besten die Waffen ergreifen und in omnem eventum, allein umb des Calvinismi willen den hochnöthigen Frieden im H. Röm. Reich außschlagen hingegen mit den blutigen Waffen fortfahren können und sollen: Wider eine giftige Lästerschrift eines ungenanten Calvinischen Tockmausers die unter dem Titul Oraculum Dodonæum &c. im vergangenen Herbst außgesprenget worden. Leipzig 1635.
- MICHEL DE MONTAIGNE: Die Essais. FRANZ, ARTHUR (Ausg., übertr. und eingel.). Stuttgart 1969.
- M. ANDREA ORTELIO: ChurSächsische Friedensstimme. Meißnische Dank und Friedens Predigt. Leipzig 1635.
- M. PAUL STOCKMANNEN: Lamentationum Clausula, Das ist Danck- und Frewden-Sermon Uber den Friede Welchen die Römische Keyserl. Maj. und Churfürstl. Durchl. zu Sachsen [...] den vergangenen 20. Maii St. Vet. [...] geschlossen/ bekräftiget und vollzogen haben. Leipzig 1635.
- OFFICE OF THE PRESS SECRETARY (Hg.): Operation Iraqui Freedom. President Bush Addresses the Nation. In: The white house. President George. W. Bush. (19 März 2003). <http://bit.ly/2awshaO>. (Aufruf: 04.08.2016).
- SIEGFRIED, CHRISTOPH: Danckbarkeit Des Churfürsten zu Sachsen gegen Schweden Darinnen Vier Fragen erledigt werden. s.l. 1637.
- STELLA JOHANNES: Deploratio Pacis Germanicæ, Sive Dissertatio De Pace Pragensi Tam infauste quam injuste Pragæ Bohemorum 30/20 Maii M.DD.XXXV. Lvtetiæ Parisorum 1636.
- TITSCHAU, CASPAR: Loci communes Schlesischer Gravaminum. s.l. 1634.
- THOMAS VON AQUIN: FUNDACIÓN TOMÁS DE AQUINO (Hg.): [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org). 2000-2013. (Aufruf: 06.09.2016).
- ZEDLER, JOHANN HEINRICH: Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste. Halle; u.a. 1731-1754. (<http://www.zedler-lexikon.de/>) (Aufruf: 06.09.2016).

### Literaturverzeichnis

*Alle bibliografischen Angaben sind in einer Kurzform gehalten. Wenn bei Quellen aus dem Internet keine ›Permanente Links‹ der Herausgeber zur Verfügung gestellt worden sind, wurde die URL mit dem Dienst ›bitly‹ (<https://bitly.com/>) in eine lesbare Form gekürzt.*

- APPEL, ANDREAS; DIRSCHERL, KURT: Das Testament der Zeit – (Post-) Apokalyptische Annäherungen. In: DIES. (Hgg.): Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption. Basel; u.a. 2016. S. 11-18.

- ARNDT, JOHANNES: Gab es im frühmodernen Heiligen Römischen Reich ein ›Medien-system der politischen Publizistik‹? Einige systemtheoretische Überlegungen. In: *JbKG*. 6, (2004). S. 74–102
- DERS.: Herrschaftskontrolle durch Öffentlichkeit. Die publizistische Darstellung politischer Konflikte im Heiligen Römischen Reich 1648-1750. Göttingen 2013.
- AHN, GREGOR; WAGNER, FALK; u.a.: Art. Religion. In: *TRE Online*. <http://bit.ly/1TrkM6A>. (Aufruf: 24.04. 2016).
- BAUER, KATRIN: Von Pirna nach Prag. Die Entstehungsgeschichte des Prager Friedens von 1635. Saarbrücken 2011.
- BECKER, FRANK (Hg.): *Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien*. Frankfurt a. M. 2004.
- BENJAMIN, WALTER: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt a. M. 1978.
- DERS.: Über den Begriff der Geschichte – Abschrift. In: RAULET, GÉRARD (Hg.): *Über den Begriff der Geschichte. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 19. Berlin 2010. S. 69-81.
- BERGHAUS, MARGOT: *Luhmann leicht gemacht*. Köln; u.a. <sup>3</sup>2011.
- BEYER, PETER: Religion, residual problems, and functional differentiation. In: *SoSy*. 3, (1997), 2. S. 219-235.
- DERS.: Religion as Communication. In: *SoSy*. 7, (2001), 1. S. 46-55.
- BIERTHER, KATHRIN: Zur Edition von Quellen zum Prager Frieden vom 30. Mai 1635 zwischen Kaiser Ferdinand II. und Kurfürst Georg I. von Sachsen. In: REPGEN, KONRAD (Hg.): *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*. Münster 1981. S. 1-30.
- DIES.: Einleitung. In: DIES. (Bearb.): *Die Politik Maximilians I von Bayern und seiner Verbündeten 1618-1651. Zweiter Teil. Zehnter Band. Der Prager Frieden*. Bd. 1. (Erschließungsband). München. 1997. S. \*11-\*24.
- BIRELEY, ROBERT: The Peace of Prague (1635) and the Counterreformation in Germany. In: *JMH*. 48, (März 1976), 1. S. 31-70.
- DERS.: *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy*. Chapel Hill 1981.
- DERS.: *Ferdinand II, Counter-Reformation Emperor, 1578-1637*. Cambridge 2014.
- BORA, ALFONS: *Differenzierung und Inklusion. Partizipative Öffentlichkeit im Rechtssystem moderner Gesellschaften*. Baden-Baden 1999.
- DERS.: Zum Soziologischen Begriff des Diskurses. S. 1-3. (Ms. Bielefeld 2005). <http://bit.ly/1S3Cwlz>. (Aufruf: 03.09.2015).

- DERS.: Systems Theory, Discourse, Positionality – Towards a better understanding of the interior architecture of functional differentiation in sociological Systems Theory. (Ms. Bielefeld 2009). <http://bit.ly/1S3Cwlz>. (Aufruf: 03.09.2015).
- BORAH, WOODROW. Rez. zu: Fisch, Jörg: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses. Stuttgart 1979. In: HAHR. 61, (Nov., 1981), 4. S. 728-729.
- BORMANN, LUKAS: »Sie sagen Christus und meinen Weltherrschaft«: Stereotypen im Englandbild des deutschen Protestantismus am Beispiel der Englandschriften von Martin Dibelius und Gerhard Kittel. In: Angermion. 6, (2013). S. 69-97.
- BOSBACH, FRANZ: Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit. Göttingen 1988.
- DERS.: Papsttum und Universalmonarchie im Zeitalter der Reformation. In: HJb. 107, (1987). S. 44-76.
- DERS.: Der französische Erbfeind. In: DERS. (Hg.): Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit. Köln; u.a. 1992. S. 117-139.
- BRAUDEL, FERNAND: Der Alltag. München 1985.
- BRETSCHNEIDER, Falk; Duhamelle, Christophe: Fraktalität. Raumgeschichte und soziales Handeln im Alten Reich. In: ZHF. 43, (2016), 4. S. 703-746.
- BRENDLE, FRANZ: Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647. Münster 2011.
- BUBER, MARTIN: Das dialogische Prinzip. Heidelberg <sup>5</sup>1984.
- BURKHARDT, JOHANNES: Der Dreißigjährige Krieg als Frühmoderner Staatsbildungskrieg. In: GWU. (1996), 6. S. 478-499.
- DERS.: Die Friedlosigkeit der Frühen Neuzeit. Grundlegung einer Theorie der Belizität Europas. In: ZHF. 24, (1997). S. 509-574.
- DERS.: Art. Religionskrieg (Begriff). In: TRE online. <http://bit.ly/2cxcpaB>. (Aufruf: 06.09.2016).
- BURKE, KENNETH: The Rhetoric of Religion. Berkeley; u.a. 1970.
- BUSKOTTE FRANK: Resonanzen für Geschichte. Niklas Luhmanns Systemtheorie aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive. Berlin 2006.
- BÜTTGEN, PHILIPPE: Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der doctrina. In: PIETSCH, ANDREAS; STOLLBERG-RILINGER, BARBARA (Hgg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit. Gütersloh 2013. S. 27-38.

BRAKENSIEK, STEFAN: Zur politischen Kultur im frühneuzeitlichen Europa. In: Essener Unikate. 32, (2008). S. 9-22.

DERS.: Legitimation durch Verfahren? Visitationen, Supplikationen, Berichte und Enquêtes im frühmodernen Fürstenstaat. In: STOLLBERG-RILINGER, BARBARA (Hg.): Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne. Berlin. 2010. S. 363-378.

DAELE, WOLFGANG VAN DEN: Von moralischer Kommunikation zur Kommunikation über Moral. In: ZfS. 30, (Feb. 2001), 1. S. 4-22.

DALLMANN, HANS-ULRICH: Immanenz, Transzendenz, Kontingenz: Luhmann und die Theologie. In: GRIPP-HAGELSTANGE, HELGA (Hg.): Niklas Luhmanns Denken: interdisziplinäre Einflüsse und Wirkungen. Konstanz 2000. S. 105-137.

DERRIDA, JACQUES: Apokalypse. Graz; u.a. 1985.

DUCHARDT, HEINZ: Das Zeitalter des Absolutismus. München 1989. (Neu bearb. und erw. Aufl.: DERS.: Barock und Aufklärung. München <sup>4</sup>2007.)

DERS.: Europa am Vorabend der Moderne 1650-1800. Stuttgart 2003.

DERS.; PETERS, MARTIN (Hgg.): Kalkül – Transfer – Symbol. Europäische Friedensverträge der Vormoderne. 11.02.2006. (Veröffentlichungen des IEG, Beiheft online 1). URN: urn:nbn:de:0159-2008031300.

DÜRBECK, ERNST: Kursachsen und die Durchführung des Prager Friedens 1635. Leipzig 1908.

EICKHOFF, SABINE: Das Massengrab der Schlacht von Wittstock. Ein herausragendes Beispiel schlachtfeldarchäologischer Forschung. In: Militärgeschichte. Zeitschrift für historische Bildung. 2 (2013). S. 4-9.

ELIAS, NORBERT: Über den Prozeß der Zivilisation. Bd. 2. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1977.

EMMELIUS, CAROLINE (Hg.): Offen und verborgen : Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 2004

ENNEN, EDITH: Kurfürst Ferdinand von Köln (1577-1650). Ein rheinischer Kurfürst zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges. In: AHVN. 163, (1961). S. 5-40.

FEBVRE, LUCIEN: Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais. Stuttgart 2002.

FISCH, JÖRG: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedenschlusses. Stuttgart 1979.

FISCHER, ERNST PETER: Die Verzauberung der Welt. Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften. München 2014.

FOUCAULT, MICHEL: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: DERS.: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt a. M. 1993. S. 69-90.

FUCHS, RALF-PETER: Für die Kirche Gottes und die Posterität. In: *Mitteilungen*. 1, (2007). S. 19-27.

DERS.: Gegen die Apokalypse? Zukunftsdiskurse im Dreißigjährigen Krieg. In: LANDWEHR, ACHIM (Hg.): *Frühe neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*. Bielefeld 2012. S. 237-260.

DERS.: Das Wüten des bösen Feindes. Glaubensgegner, Hexen und der Antichrist in der Welt des Theodorus Graminaeus. In: BRANDES, WOLFRAM; SCHMIEDER, FELICITAS (Hgg.): *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*. Berlin 2010. S. 219-234.

DERS.: Ein ›Medium‹ zum Frieden. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges. München 2010.

FREUND, JULIEN. Rez. zu: Fisch, Jörg: *Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses*. Stuttgart 1979. In: *L'Année sociologique*. 30 (1979-1980). S. 314.

FRIED, JOHANNES: *Dies irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*. München 2016.

FRIEDRICH, SUSANNE: *Drehscheibe Regensburg: Das Informations- und Kommunikationssystem des Immerwährenden Reichstags um 1700*. Berlin 2007.

FROHNWEILER, KARL-HEINZ: Die Friedenspolitik Landgraf Georgs II. von Hessen-Darmstadt in den Jahren 1630-1635. In: *AHG NF*. 29, (1964). S. 1-185.

GADAMER, HANS-GEORG: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen <sup>7</sup>2010.

GATZ, ERWIN: Ferdinand. Herzog von Bayern (1577-1650). In: DERS. (Hg.): *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches*. Bd. 3: 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon. Berlin 1990. S. 107-111.

GEHLEN, ARNOLD: *Moral und Hypermoral*. Wiesbaden. <sup>4</sup>1981.

GESTRICH, ANDREAS: *Absolutismus und Öffentlichkeit: politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 1994.

GOLLWITZER, HEINZ: Art. Arnim von Boitzenburg, Hans Georg. In: *NDB*. 1, (1953). S. 372f. Online: <http://bit.ly/1Y3ZeAP>. (Aufruf: 02.06.2016).

GOTTHARD, AXEL: *Das Alte Reich 1495-1806*. Darmstadt <sup>4</sup>2009.

DERS.: *Der liebe vnd werthe Fried*. Köln; u.a. 2014.

GOW, ANDREW: Wie übergeht oder ignoriert man eschatologisches Gedankengut? Und warum? Und wenn man es einmal übergangen oder verkannt hat, was wären dann konkret die Folgen? In: BRANDES, WOLFRAM; SCHMIEDER, FELICITAS (Hgg.): *Endzeiten. Eschatologien in den monotheistischen Weltreligionen*. Berlin; u.a. 2008. S. 1-12.

GURJEWITSCH, AARON: *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. <sup>2</sup>1978.

- DERS.: Das Individuum im europäischen Mittelalter. München 1994.
- GÜRKAN, EMRAH SAFA: Die Osmanen und ihre christlichen Verbündeten. In: IEG (Hg.): EGO). Online: urn:nbn:de:0159-2011081865. (Aufruf: 31.05.2016).
- HAAG, NORBERT: Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter – system- und diskurstheoretische Überlegungen am Beispiel der Lutherischen Erneuerung in Württemberg und Hessen. In: AfR. 88, (1997). S. 166–198.
- HAGENDORFF, THILO: Sozialkritik und soziale Steuerung. Bielefeld 2014.
- HEGEL, G.W.F.: Vorlesung über die Philosophie der Religion I. Bd. 16. Frankfurt a. M. 1969.
- HEIDEGGER, MARTIN: Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM VON (Hg.): Holzwege. Frankfurt a. M. <sup>6</sup>1980. S. 205-264.
- DERS.: Sein und Zeit. Tübingen <sup>19</sup>2006.
- HITZIGRATH, HEINRICH: Die Publicistik des Prager Friedens. Halle 1880.
- HÖLSCHER, LUCIAN: Öffentlichkeit und Geheimnis. Stuttgart 1979.
- DERS.: Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt a. M. 1999.
- HUIZINGA, JOHAN: Der Herbst des Mittelalters. Stuttgart <sup>11</sup>1975.
- HUSSERL, EDMUND: Logische Untersuchungen. Bd. 2. Hamburg 2009.
- JASER, CHRISTIAN (Hg.): Alteuropa – Vormoderne – Neue Zeit. Epochen und Dynamiken der europäischen Geschichte (1200–1800). Berlin 2012.
- JOAS, HANS: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen von Selbsttranszendenz. Freiburg <sup>2</sup>2004.
- JÖRGENSEN, BENT: Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen. Berlin 2014.
- JUNG, ARLENA: Identität und Differenz. Sinnprobleme der differenzlogischen Systemtheorie. Bielefeld 2009.
- KAISER, MICHAEL: Der Prager Frieden von 1635. Anmerkung zu einer Aktenedition. In: ZHF. 28, (2001). S. 277–297.
- DERS.: Ein Klassiker der Forschung. In: dk-blog. 22. März 2016. <http://dkblog.hypotheses.org/870>. (Aufruf: 20.05.2016).
- DERS.: Die Glaubwürdigkeit der Nachrichten. In: dk-blog. 15. März 2016. <http://dkblog.hypotheses.org/866>. (Aufruf: 20.05.2016).
- KALDEWEY, DAVID: Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz. Bielefeld 2013.

KAMPMANN, CHRISTOPH: Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. Stuttgart 2013.

DERS; u.a.: Einleitung. Sicherheit in der Frühen Neuzeit. In: DIES. (Hgg.): Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Köln 2013. S. 12-28.

KAUFMANN, THOMAS: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Tübingen 1998.

KENZ, DAVID EL; u.a.: Guerres et paix de religion en Europe- XVIe - XVIIe siècles. Berlin 2008.

KIESERLING, ANDRÉ: Kommunikation unter Anwesenden. Frankfurt a. M. 1999.

KLOSE, DAGMAR (Hg.): Die Herausbildung moderner Strukturen in Gesellschaft und Staat der Frühen Neuzeit. Potsdam, 2010.

KLUETING, HARM: Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Darmstadt 2007.

DERS.: Luther und die Neuzeit. Darmstadt 2011.

KOSELLECK, REINHART: Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte. In: DERS. (Hg.): Historische Semantik und Begriffsgeschichte. Stuttgart 1978. S. 19-36.

DERS.: Vergangene Zukunft. Frankfurt a. M. 2013.

KÖHLER, MATTHIAS: Verhandlungen, Verfahren und Verstrickung auf dem Kongress von Nimwegen 1676-1679. STOLLBERG-RILINGER, BARBARA (Hg.): Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne. Berlin. 2010. S. 411-440.

KÖRBER, ESTHER-BEATE: Öffentlichkeiten der Frühen Neuzeit. Teilnehmer, Formen, Institutionen und Entscheidungen öffentlicher Kommunikation im Herzogtum Preußen von 1525 bis 1618. Berlin 1998.

KRETZSCHMAR, JOHANN: Gustav Adolfs Pläne und Ziele in Deutschland und die Herzöge von Braunschweig und Lüneburg. Hannover 1904.

KRIPPENDORFF, EKKEHART: Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft. Frankfurt a. M. 1985.

KÜHL, STEFAN: Organisation. Eine sehr kurze Einführung. Wiesbaden 2011.

DERS.: Plädoyer für eine dritte Differenzierungsform. Organisationen, Gruppen, Familien und Bewegungen als unterschiedliche Systeme zwischen Interaktion und Gesellschaft. Bielefeld: Working Paper 4 / 2011 (Readers Digest Variante des Studienbriefs der Euro FH ›Systemtheorie als Mehrebenen-Theorie‹. Hamburg 2010).

DERS.: Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen. Zur Soziologie mitgliedschaftsbasierter Systeme zwischen Interaktion und Gesellschaft. In: ZfS. Sonderheft (2014). S. 65-85.



LANCZKOWSKI, GÜNTER; LEBRAM, JÜRGEN; u.a.: Art. Apokalyptik/Apokalypsen. In: TRE Online. <http://bit.ly/1SQY9Fy>. (Aufruf: 19.04.2016).

LANDWEHR, ACHIM: Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 2014.

LANGER, HERBERT: Frieden und Friedensverträge im Dreißigjährigen Krieg. In: OM. 96, (1991). S. 83-100.

LAUSTER, JÖRG: Die Verzauberung der Welt: Eine Kulturgeschichte des Christentums. München 2015.

LEPPIN, VOLKER: Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548 -1618. Gütersloh 1999.

DERS.: »...mit dem künftigen Jüngsten Tag und Gericht vom sünden schlaff aufgeweckt«. Lutherische Apokalyptik zwischen Identitätsvergewisserung und Sozialdisziplinierung (1548-1618). In: BRANDES, WOLFRAM; SCHMIEDER, FELICITAS (Hgg.): Endzeiten. Eschatologien in den monotheistischen Weltreligionen. Berlin; u.a. 2008. S. 339-350.

DERS.: Das Zeitalter der Reformation. Eine Welt im Übergang. Darmstadt 2009.

DERS.: Martin Luther. Darmstadt 2010.

DERS.: Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten. In: DERS. (Hg.): Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation. Tübingen 2015. S. 31-68

DERS.: Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes. Darmstadt 2015.

LEWEJOHANN, STEFAN (Hg.): Köln in unheiligen Zeiten: die Stadt im Dreißigjährigen Krieg. Köln; u.a. 2014.

LUHMANN, NIKLAS: Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution. In: DERS.; DAHM, KARL-WILHELM; u.a. (Hgg.): Religion – System und Sozialisation. Darmstadt; u.a. 1972. S. 15-132.

DERS.: Religion als System. Thesen. In: DERS.; DAHM, KARL-WILHELM; u.a. (Hgg.): Religion – System und Sozialisation. Darmstadt; u.a. 1972. S. 11-13.

DERS.: Vertrauen. Stuttgart 1973.

DERS.: Macht. Stuttgart 1975.

DERS.: Interaktion, Organisation Gesellschaft. In: Ders.: Soziologische Aufklärung 2. Opladen 1975. S. 9-20.

DERS.: Die Funktion der Religion. Frankfurt a. M 1977.

DERS.: Legitimation durch Verfahren. Frankfurt a. M. 1989.

- DERS.: Soziale Systeme. Frankfurt a. M. 1984.
- DERS.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1989.
- DERS.: Geheimnis, Zeit und Ewigkeit. In: DERS.; FUCHS, PETER (Hgg.): Reden und Schweigen. Frankfurt a. M. 1989. S. 101-137.
- DERS.: Gleichzeitigkeit und Synchronisation. In: Ders.: Soziologische Aufklärung. Bd. 5. Opladen 1990. S. 95-130.
- DERS.: Ökologische Kommunikation: kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen <sup>3</sup>1990.
- DERS.: Quod omnes tangit ... Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas. In: RJ. 12, (1993). S. 36-56.
- DERS.: Zeit und Gedächtnis. In: SoSy. 2, (1996), 2. S. 307-330.
- DERS.: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1996.
- DERS.: Die Realität der Massenmedien. Opladen <sup>2</sup>1996.
- DERS.: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2000.
- DERS.: Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2000.
- DERS.: Soziologie des Risikos. Berlin; u.a. 2003.
- DERS.: Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität. In: DERS.: Soziologische Aufklärung 5. Opladen 1990. S. 47.
- DERS.: Politik, Demokratie, Moral. In: HORSTER, DETLEF (Hg.): Niklas Luhmann. Die Moral der Gesellschaft. Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2012. S. 175-195.
- DERS.: Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen? In: HORSTER, DETLEF (Hg.): Niklas Luhmann. Die Moral der Gesellschaft. Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2012. S. 228-252.
- DERS.: Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral. In: HORSTER, DETLEF (Hg.): Niklas Luhmann. Die Moral der Gesellschaft. Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2012. S. 362-374.
- DERS.: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. 1. & 2. Frankfurt a. M. <sup>9</sup>2015.
- DERS.: Die Gewissensfreiheit und das Gewissen. In: DERS.: Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>2015. S. 334-335.
- MAEDER, PASCAL; MERGEL, THOMAS; LÜTHI, BARBARA (Hgg.): Wozu noch Sozialgeschichte? Eine Disziplin im Umbruch. Göttingen 2012.
- MANN, GOLO: Wallenstein. Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1971.

- MENNE-HARITZ, ANGELIKA: Schließung und Öffnung der Verwaltungsentscheidung. In: SoSy. 5, (1999), 1. S. 137-158.
- MEUMANN, MARKUS; PRÖVE, RALF: (Hgg.): Herrschaft in der Frühen Neuzeit: Umrisse eines dynamisch- kommunikativen Prozesses. Münster 2004.
- DIES.: Die Faszination des Staates und die historische Praxis. Zur Beschreibung von Herrschafts-beziehungen jenseits teleologischer und dualistischer Begriffsbildungen. In: DIES. (Hgg.): Herrschaft in der Frühen Neuzeit: Umrisse eines dynamisch-kommunikativen Prozesses. Münster 2004. S. 11 – 49.
- MÜLLER, TOBIAS; SCHMIDT, THOMAS M.: Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff. Paderborn u.a. 2013.
- MÜLLER, KATRIN: Art. Hüften/Lenden. In: Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft. April 2013. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34986/>. (PL) (Aufruf: 23.05.2016).
- MÜNKLER, HERFRIED: Der Dreißigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, deutsches Trauma 1618 – 1648. Berlin 2017.
- NASSEHI, ARMIN: Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit. Wiesbaden 2008.
- NEU, TIM: Die Erschaffung der landständischen Verfassung. Kreativität, Heuchelei und Repräsentation in Hessen (1509-1655). Köln; u.a. 2013.
- NEUHAUS, HELMUT: Das Reich in der Frühen Neuzeit. München 2003.
- OBERDORFER, BERND: »Der liebe Gott sieht alles« – und wir schauen ihm dabei zu. Theologische Randbemerkungen zu Luhmanns Bestimmung von Gott als »Kontingenzformel«. In: SoSy. 7, (2001), 1. S. 71-86.
- OHLER, NORBERT: Krieg und Friede im Mittelalter. München 1997.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: La Rebelión de las Masas. Madrid 2010.
- PIETSCH, ANDREAS; STOLLBERG-RILINGER, BARBARA (Hgg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit. Gütersloh 2013.
- POHLIG, MATTHIAS: Konfessionskulturelle Deutungsmuster internationaler Konflikte um 1600 – Kreuzzug, Antichrist, Tausendjähriges Reich. In: AfR. 93, (2002). S. 278–316.
- POLLACK, DETLEF: Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns. In: SoSy. 7, (2001), 1. S. 5-22.
- POSTHUMUS MEYJES, GUILLAUME H.M.: Hugo Grotius as an Irenicist. In: The World of Hugo Grotius (1583-1645). Proceedings of the International Colloquium Rotterdam. Amsterdam 1984. S. 58-87.

- PRIESNER, CLAUS: Über die Wirklichkeit des Okkulten. Naturmagie und Alchemie in der Frühen Neuzeit In: JAUMANN, HERBERT (Hg.): Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit: Ein Handbuch. Berlin 2011. S. 305-346.
- REINHARD, WOLFGANG: Konfession und Konfessionalisierung in Europa. In: DERS. (Hg.): Ausgewählte Abhandlungen. Berlin 1997. S. 103-126.
- DERS.: Glaube und Macht: Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung. Freiburg 2004.
- REPGEN, KONRAD: Die römische Kurie und der Westfälische Friede: Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert. 1. Teil: Papst, Kaiser und Reich 1521-1644. Tübingen 1962.
- DERS.: Was ist ein Religionskrieg? In: ZKG. 97, (1986). S. 334-349.
- DERS.: Krieg und Kriegstypen. In: DERS.: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Frieden: Studien und Quellen. Paderborn 1998. S. 21-38.
- ROTHER, BERND: Gilt das gesprochene Wort? – Wann und wo sagte Willy Brandt »Jetzt wächst zusammen, was zusammengehört«? In: DA. 33, (2000), 1. S. 90-93.
- SCHIEFFER, RUDOLF: Iudicium Dei. Kriege als Gottesurteile. In: SCHREINER, KLAUS (Hg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründung militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. München 2008. S. 219-228.
- SCHILLING, HEINZ: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialen Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe. Heidelberg 1981.
- DERS.: Das schwedische Kriegsmanifest vom Juli 1630 und die Frage nach dem Charakter des Dreißigjährigen Krieges. In: HOHLS, RÜDIGER (Hg.) Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte. Stuttgart 2005. S. 370-376.
- DERS.: Konfessionelle Religionskriege in politisch-militärischen Konflikten der Frühen Neuzeit. In: SCHREINER, KLAUS (Hg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründung militärischer Gewaltanwendung. Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. München 2008. S. 127-149.
- SCHINDLING, ANTON: Andersgläubige Nachbarn. Mehrkonfessionalität und Parität in Territorien und Städten des Reichs. In: BUSSMANN, KLAUS; SCHILLING, HEINZ (Hgg.): 1648. Krieg und Frieden in Europa. Bd. 1. Münster; u.a. 1998. S. 465-473.
- SCHLÖGL, RUDOLF: Die Wirklichkeit der Symbole. Zur Einführung. In: DERS.; GIESEN, BERND; OSTERHAMMEL, JÜRGEN (Hgg.), Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften. Konstanz 2004. S. 5-37.
- DERS.: Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit. In: GG. 34, (2008). S. 155-224.

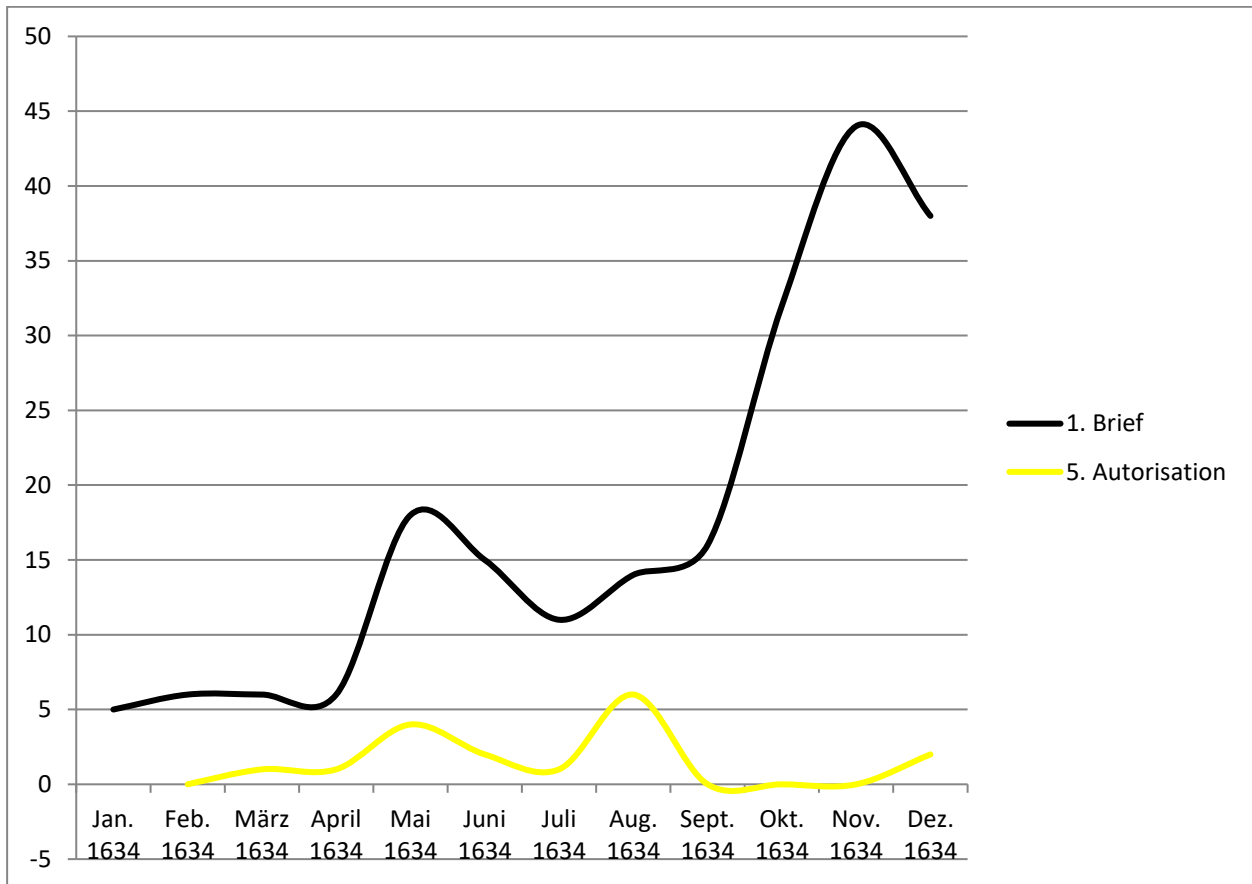
- DERS.: Hierarchie und Funktion. Zur Transformation der stratifikatorischen Ordnung in der Frühen Neuzeit. In: Zeitsprünge. 15, (2011). S. 47-63.
- DERS.: Vergesellschaftung unter Anwesenden in der frühneuzeitlichen Stadt und ihre (politische) Öffentlichkeit. In: SCHWERHOFF, GERD (Hg.): Stadt und Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit. Köln u.a. 2011. S. 29-37.
- DERS.: Zeit und Ereignisse in der frühneuzeitlichen Vergesellschaftung unter Anwesenden. In: KISSER, THOMAS (Hg.): Systemtheorie und Geschichtswissenschaft. Paris 2013.
- DERS.: Anwesende und Abwesende: Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit. Konstanz 2014.
- DERS.: Der Mensch und seine Gesellschaft. Ein Versuch zum anthropologischen Diskurs in der frühneuzeitlichen Gesellschaft unter Anwesenden. In: IASL. 39, (2014), 2. S. 422-440.
- DERS.: Medien der Macht und des Entscheidens. Schrift und Druck im politischen Raum der europäischen Vormoderne. Einleitung. In: DERS. (Hg.): Schrift und Druck im politischen Raum der europäischen Vormoderne. Hannover 2014. S. 7-32.
- DERS.: Der Raum der Interaktion. Räumlichkeit und Koordination mit Abwesenden in der frühneuzeitlichen Vergesellschaftung unter Anwesenden. In: BETTINA HEINTZ, BETTINA; TYRELL, HARTMANN (Hgg.), Interaktion – Organisation – Gesellschaft revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen (Sonderband der ZfS). Stuttgart 2015. S. 178-200.
- DERS.: Begriffe von Religion am Beginn der europäischen Moderne (1700–1850). In: DERS.; KIRSCH, THOMAS G.; WELTECKE, DOROTHEA (Hgg.): Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung. Paderborn 2015. S. 35-52.
- DERS.: Die Seele und die religiöse persona in der Frühen Neuzeit. In: SANDL, MARCUS; u.a. (Hgg.): Religion in der Differenz (in Vorbereitung, 2016).
- SCHMIDT, GERHARD: Art. Döring, David von. In: NDB. 4, (1959). S. 32. Online: <http://bit.ly/1TdADcy>. (Aufruf: 17.05.2016).
- SCHMIDT, MARTIN: Art. Baumgarten, Sigmund Jakob. In: NDB. 1, (1953). S. 660. Online: <http://bit.ly/1rTwiz9>. (Aufruf: 18.05.2016).
- SCHMIDT, THOMAS M.: Religiöser Pluralismus als Problem der Rechtfertigung von Überzeugungen religiöser Akteure. In: GABRIEL, KARL; SPIEB, CHRISTIAN; WINKLER, KATJA (Hgg.). Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. 2012. S. 341-362.
- SCHMITT, CARL: Die Tyrannei der Werte. Berlin <sup>2</sup>1979.
- DERS.: Römischer Katholizismus und politische Form. Stuttgart <sup>5</sup>2008.

- SCHNEIDER, HEINRICH: Die Politik des Kölner Kurfürsten Ferdinand (1577-1650) im Dreißigjährigen Krieg. In: HAAß, ROBERT (Hg.): Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln: Festschrift für Wilhelm Neuss. Düsseldorf 1960. S. 117-136.
- SCHNETTGER, MATTHIAS: Der Reichsdeputationstag 1655-1663: Kaiser und Stände zwischen Westfälischem Frieden und Immerwährendem Reichstag. Münster 1996.
- DERS.: Reich – Ritterschaft – Reformation. In: GENERALDIREKTION KULTURELLES ERBE RHEINLAND-PFALZ (Hg.): Ritter! Tod! Teufel? Franz von Sickingen und die Reformation. Regensburg 2015. S. 29-36.
- SCHOECK, Helmut: Der Neid und die Gesellschaft. Freiburg im Breisgau <sup>5</sup>1977.
- SCHÜTZEICHEL, RAINER: Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann. Frankfurt a. M. 2003.
- SCHWAIGER, GEORG: Art. Franz Wilhelm Graf von Wartenberg. In: NDB. 5, (1961). S. 365. Online: <http://bit.ly/1SW7tMV>. (Aufruf: 08.05.2016).
- SCHWERHOFF, GERD (Hg.): Stadt und Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit. Köln, u.a. 2011.
- SMEND, RUDOLF; WISMANN, HANS; U.A.: Art. Eschatologie. In: TRE online. <http://bit.ly/2c3Zs6W>. (Aufruf: 06.09.2016).
- SPENGLER, OSWALD: Der Untergang des Abendlandes. München <sup>17</sup>2006.
- STEINMANN, KURT (Übers.): Die Apokalypse. München 2016.
- STERNBERGER, DOLF: Drei Wurzeln der Politik. Bd. 1. & 2. Frankfurt a. M. 1978.
- DERS.: Über den Tod. Frankfurt a. M. 1981.
- STICHWEH, RUDOLF: Weltreligion oder Weltreligionen? In: SoSy. 7, (2001), 1. S. 118-124.
- STOLLBERG-RILINGER, BARBARA: Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neuere Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. In: ZHF. 27, (2000). S. 388-405.
- DIES.: Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. In: ZfHF. 31, (2004), S. 489-527.
- DIES. (Hg.): Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne. Berlin 2010.
- DIES.: Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches München <sup>2</sup>2013.
- DIES. (Hg.): Alles nur symbolisch? Bilanz und Perspektive der Erforschung symbolischer Kommunikation. Köln; u.a. 2013.

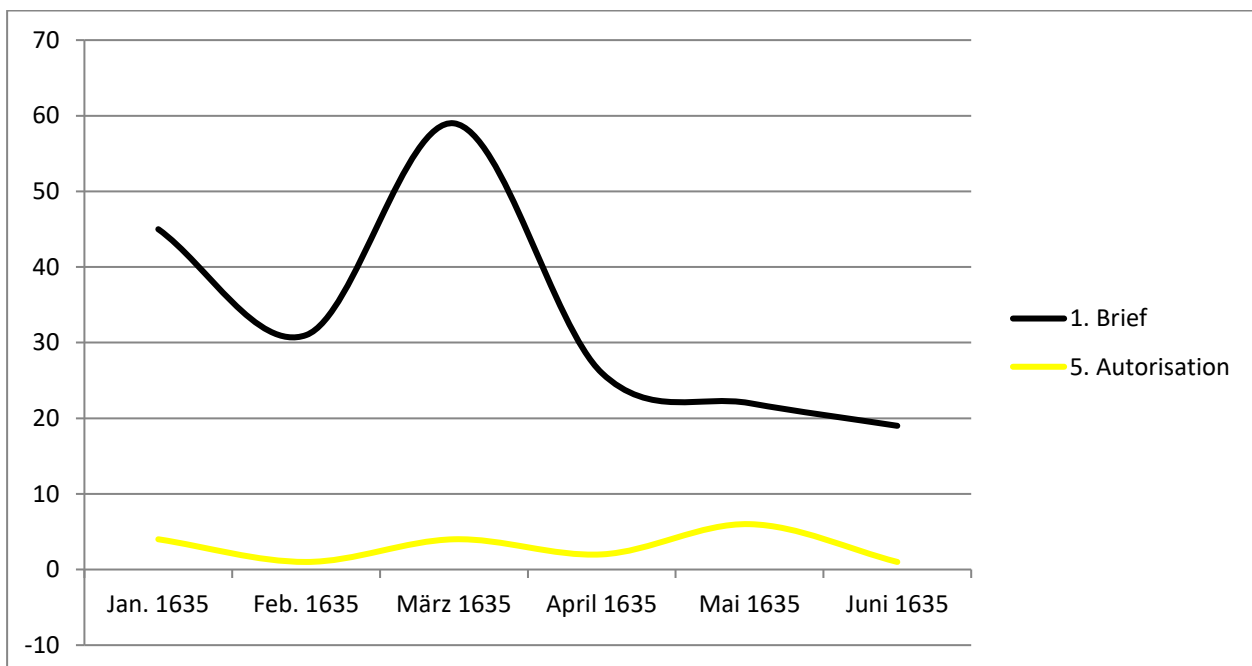
- STOLLEIS, MICHAEL. Rez. zu: Fisch, Jörg: Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses. Stuttgart 1979. In: HZ. 233, (Dez., 1981), 3. S. 636-637.
- STÄHELI, URS: Der Code als leerer Signifikant? Diskurstheoretische Beobachtungen. In: SoSy. 2, (1996), 2. S. 257-281.
- DERS.: Sinnzusammenbrüche. Weilerswist 2000.
- TAUBES, JACOB: Abendländische Eschatologie. München 2007.
- TILLICH, PAUL: Der Mut zum Sein. Berlin 1965.
- TODOROV, TZVETAN: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt a. M. 1985.
- TSCHOPP, SILVIA SERENA: Heilsgeschichtliche Deutungsmuster in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges: pro- und antischwedische Propaganda in Deutschland 1628 bis 1635. Augsburg 1991.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: La agonía der cristianismo. Madrid 1986.
- VOEGELIN, ERIC: Die politischen Religionen. Wien 1938.
- VOGL, MARKUS: Friedensvision und Friedenspraxis in der Frühen Neuzeit 1500-1649. Augsburg 1996.
- WAGNER, ANDREAS: Art. Hand. In: Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft. März 2007. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/40970/>. (Aufruf: 23.05.2016).
- WALLMANN, JOHANNES: Zwischen Reformation und Pietismus. Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie. In: JÜNGEL, EBERHARD (Hg.): Verifikationen: Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag. Tübingen 1982. S. 187-206.
- WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen <sup>5</sup>1972.
- WEDGWOOD, CICELY V: Der Dreißigjährige Krieg. Frankfurt a. M.; u.a. 2011.
- WEFER, MATTHIAS: Kontingenz und Dissens: Postheroische Perspektiven des politischen Systems. Wiesbaden 2004.
- WOLFRUM, EDGAR: Krieg und Friede in der Neuzeit: vom Westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg. Darmstadt 2003.
- WOLTER, MICHAEL: Der Gegner als endzeitlicher Widersacher – Die Darstellung des Feindes in der jüdischen und christlichen Apokalyptik. In: BOSBACH, FRANZ (Hg.): Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters. Köln 1992. S. 23-40.
- WRIGHT, LEONARD: A Study of War. Chicago 1965.

**Diagramme zu Teil D, Kapitel 4.3.**

**Dia. 1a: Brief & Autorisation**

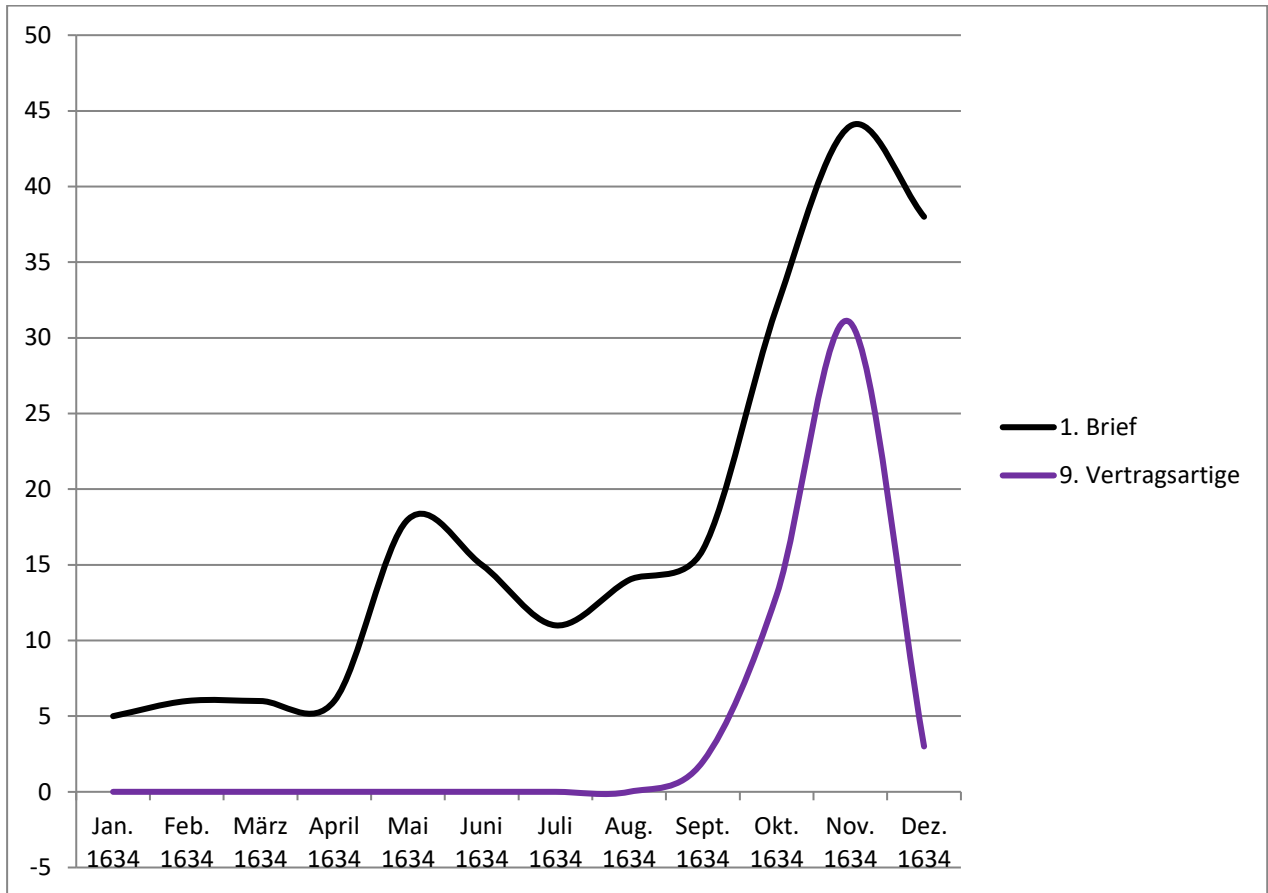


**Dia. 1b: Brief & Autorisation**

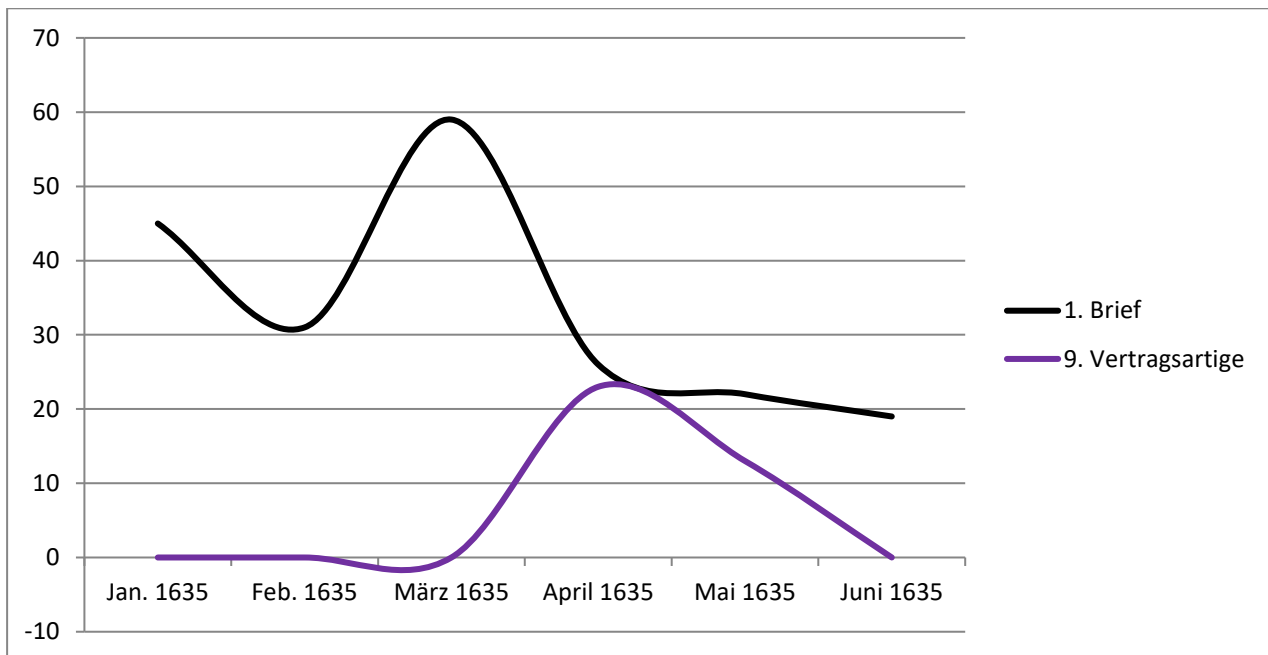




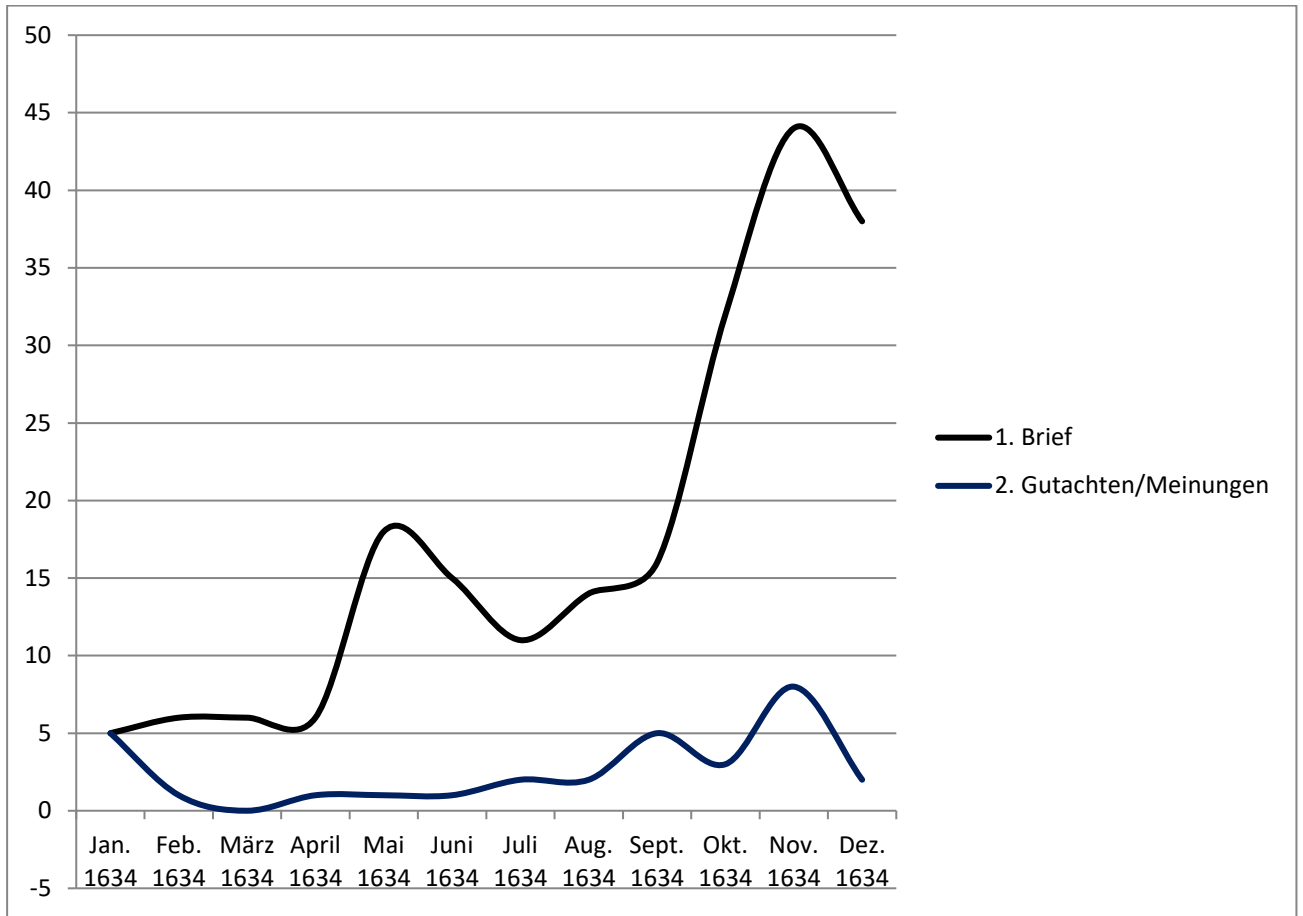
**Dia. 2a: Brief & Vertragsartige**



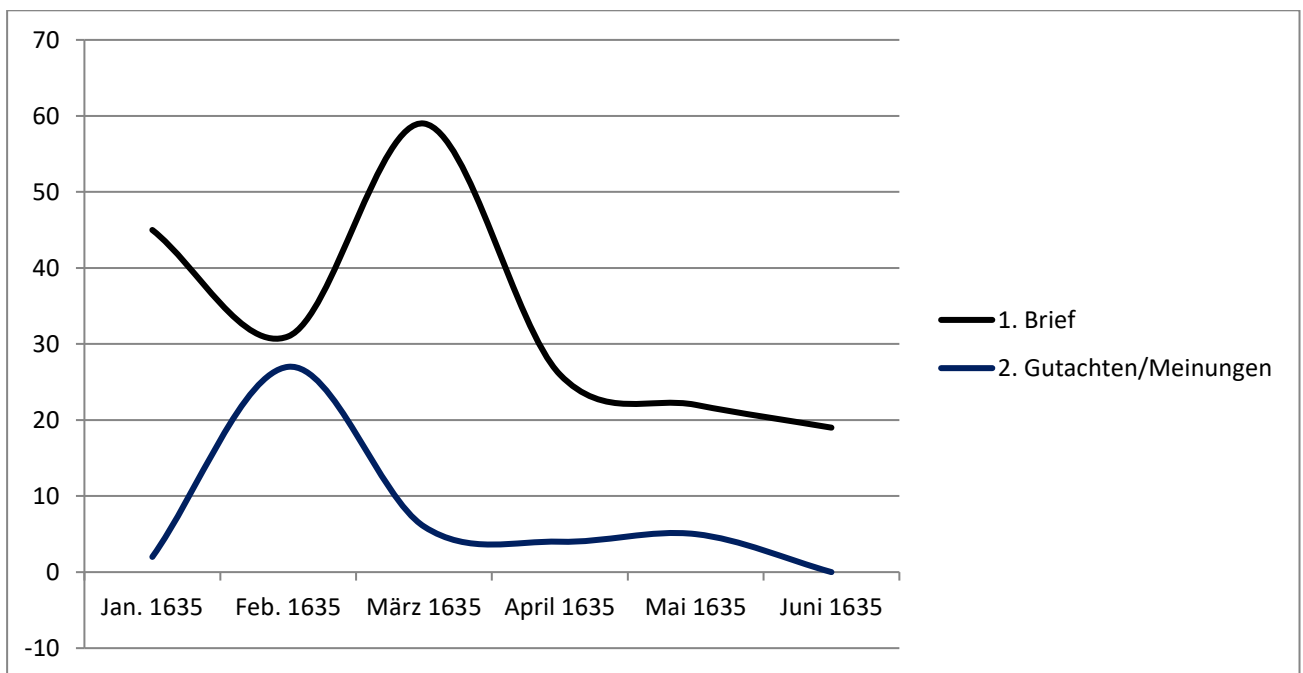
**Dia. 2b: Brief & Vertragsartige**



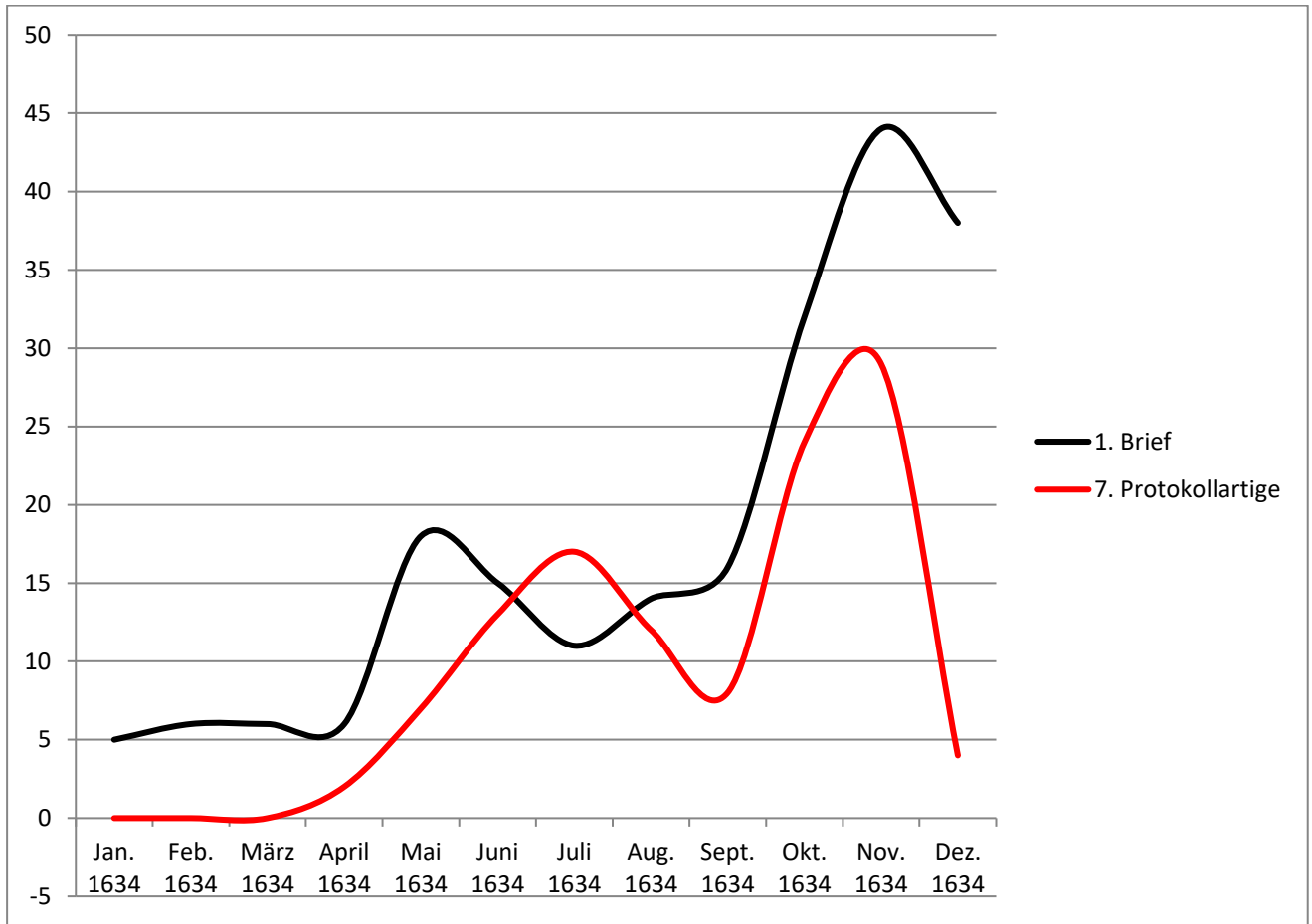
**Dia. 3a: Brief & Gutachten**



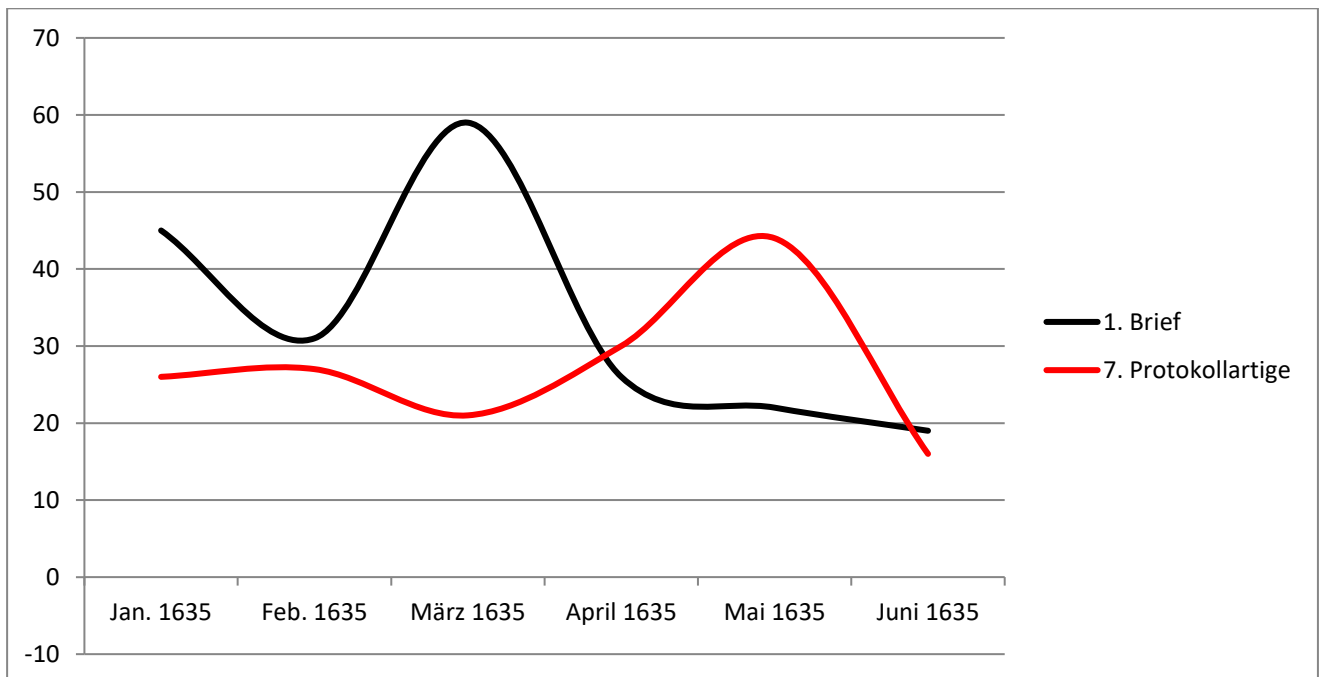
**Dia. 3b: Brief & Gutachten**



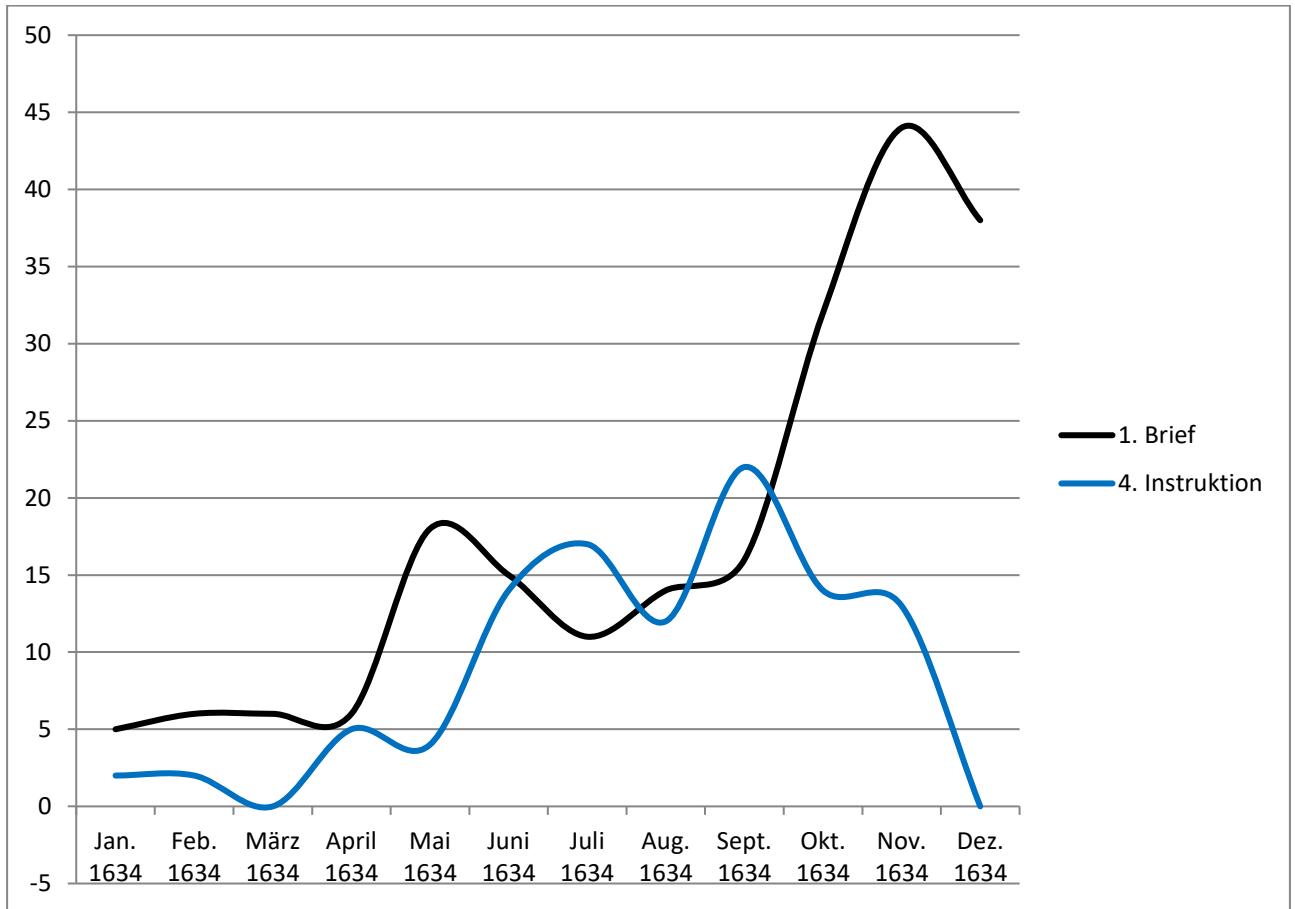
**Dia. 4a: Brief & Protokollartige**



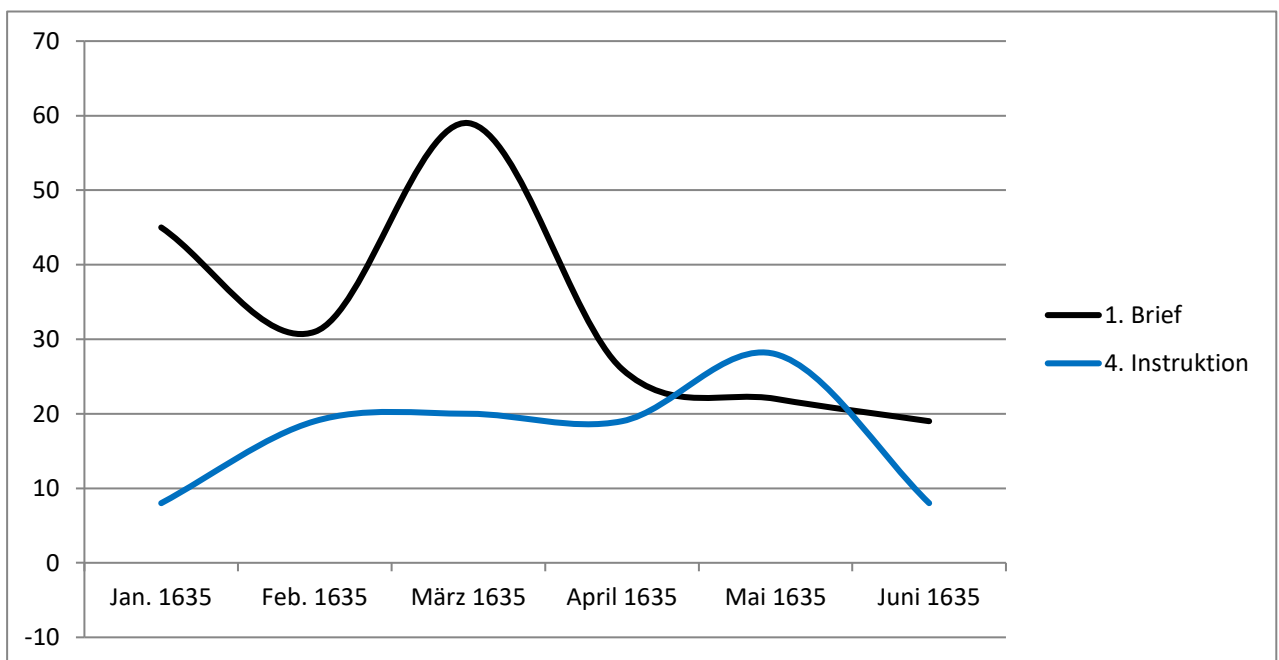
**Dia. 4a: Brief & Protokollartige**



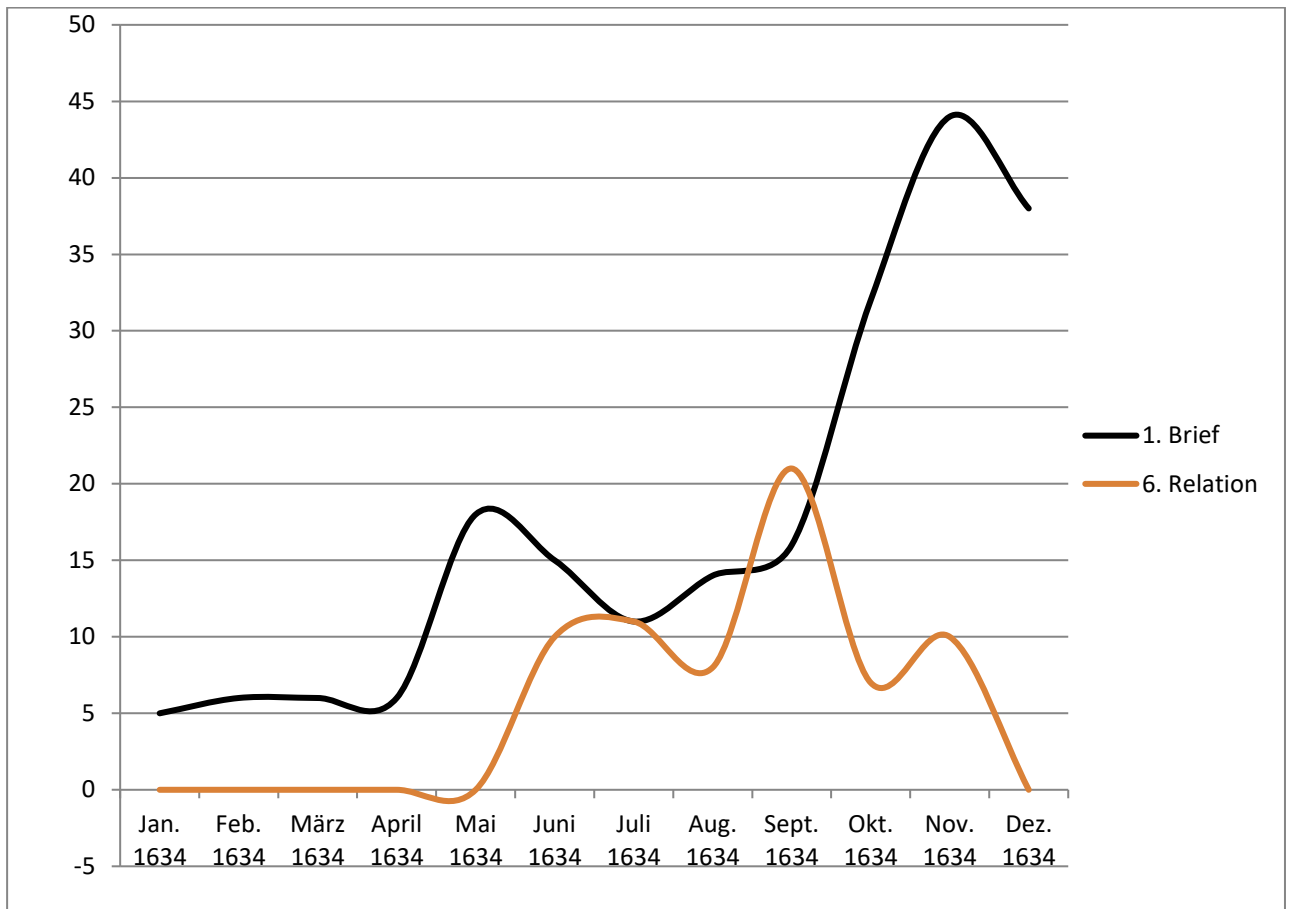
**Dia. 5a: Brief und Instruktion**



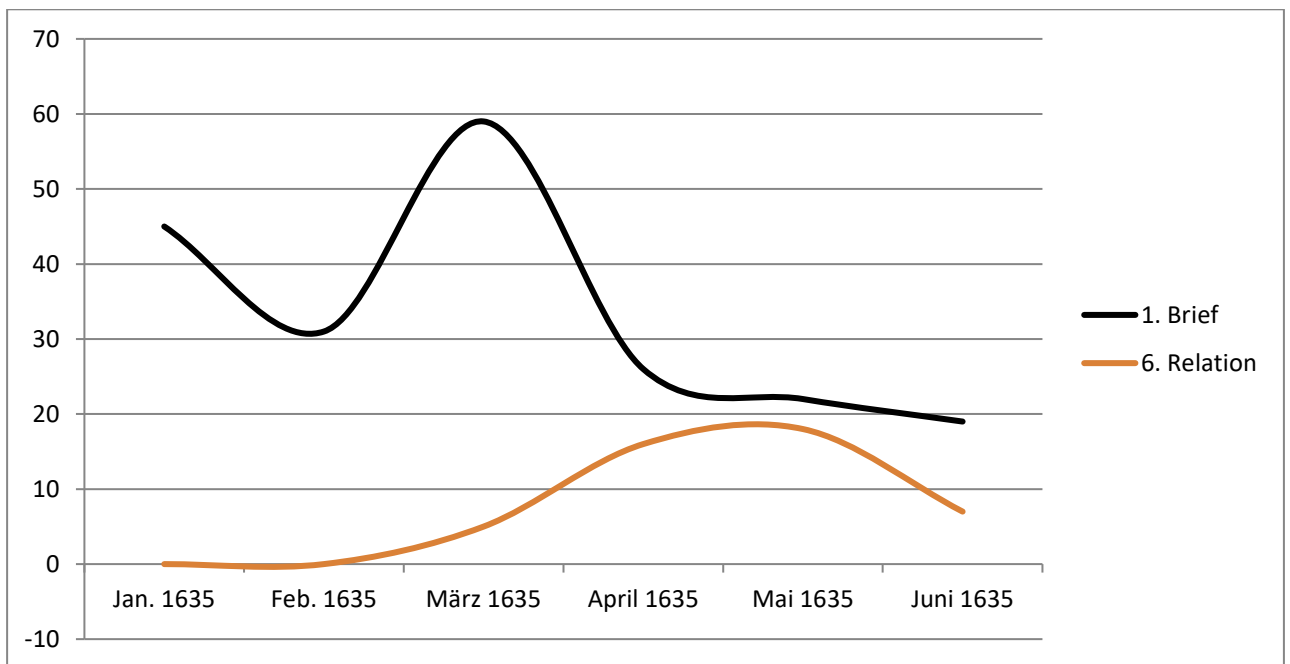
**Dia. 5b: Brief & Instruktion**



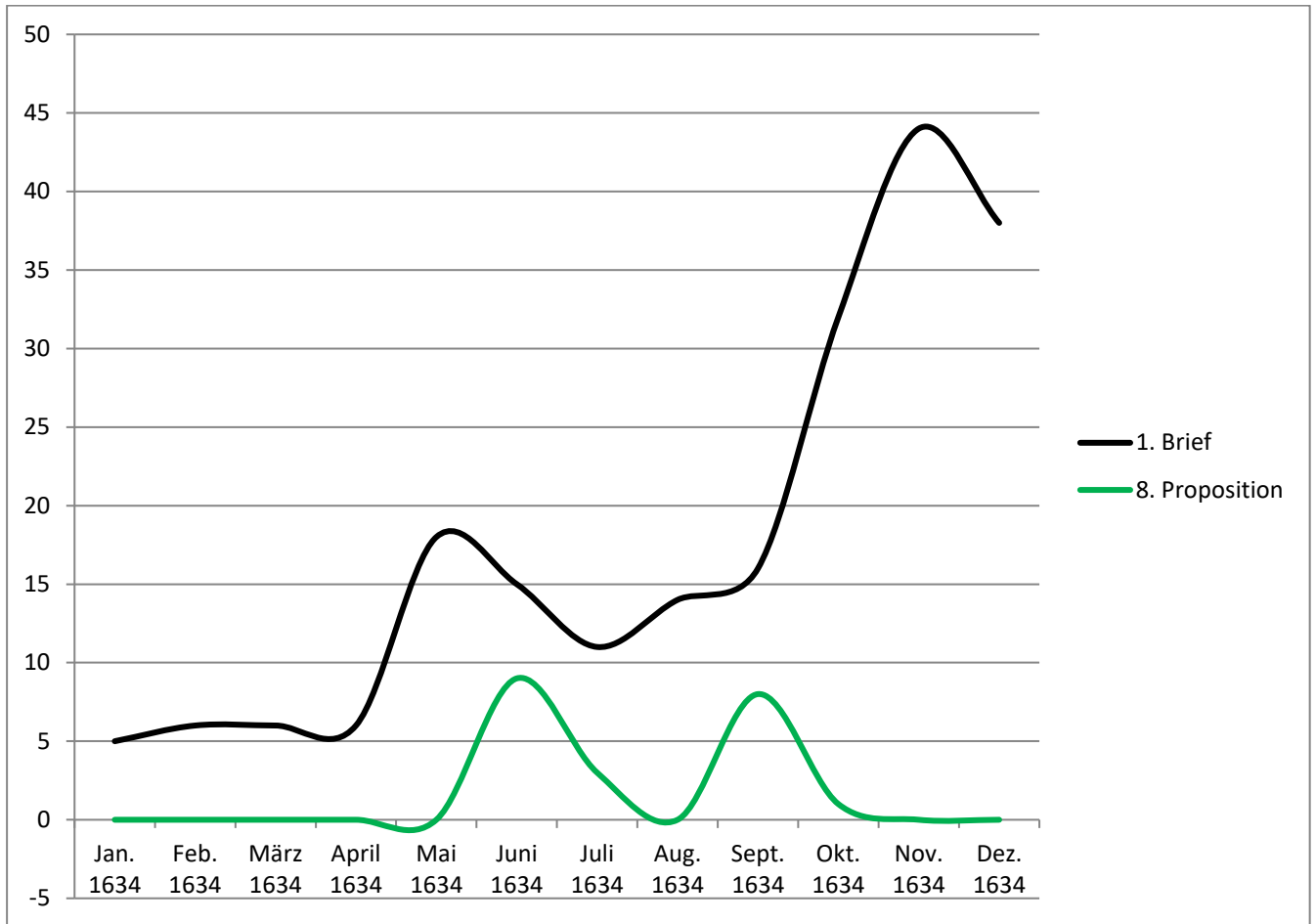
**Dia. 6a: Brief & Relation**



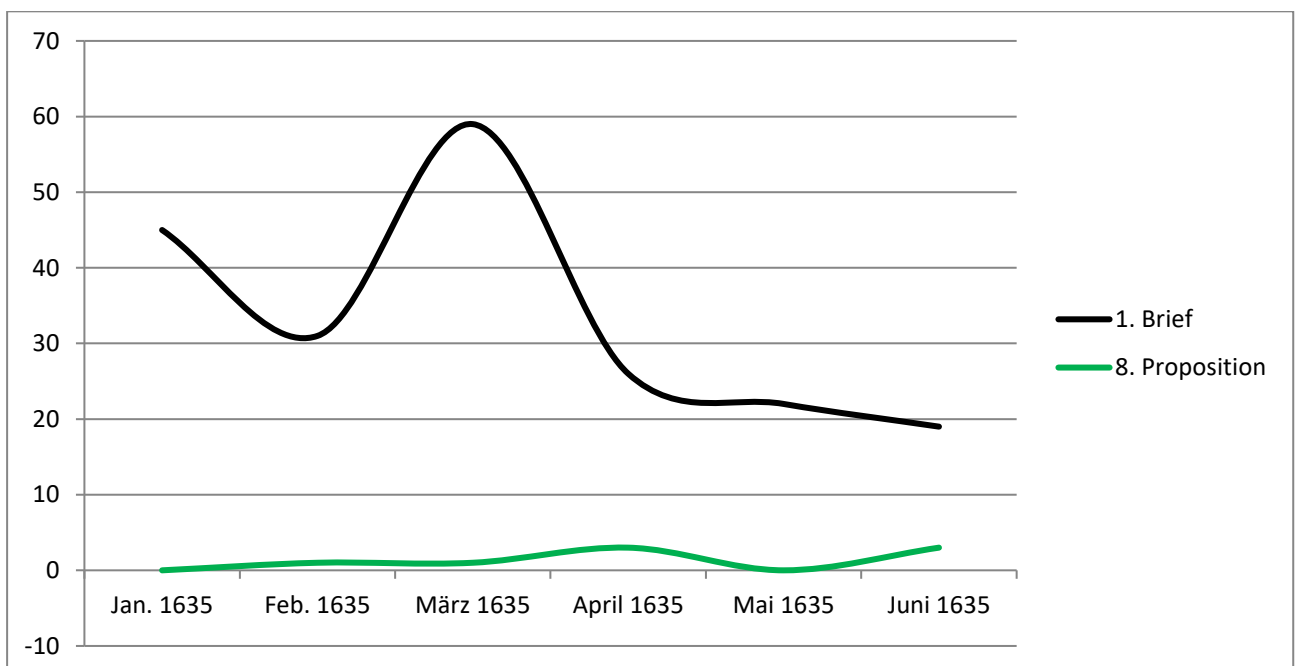
**Dia. 6b: Brief & Relation**



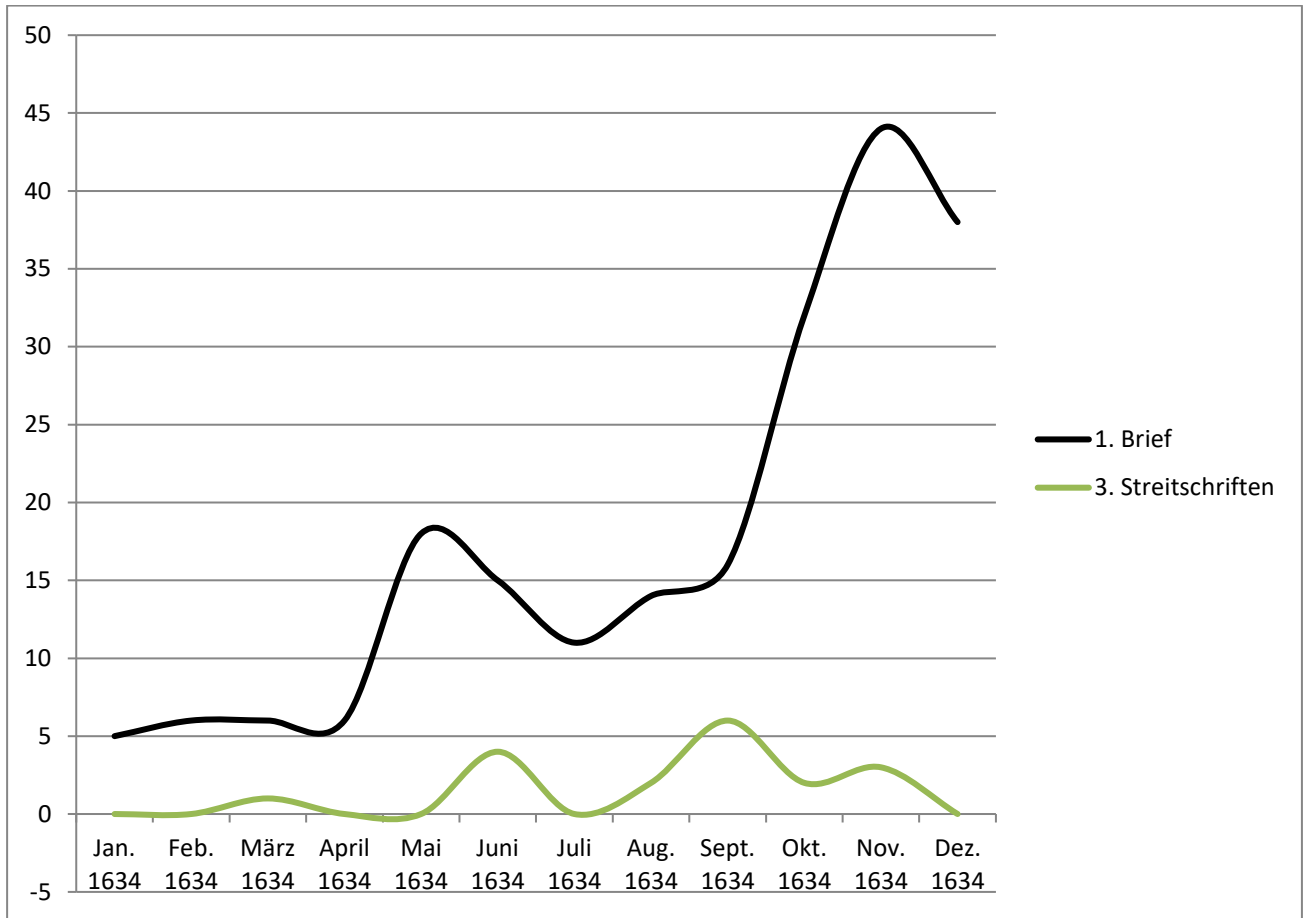
**Dia. 7a: Brief & Proposition**



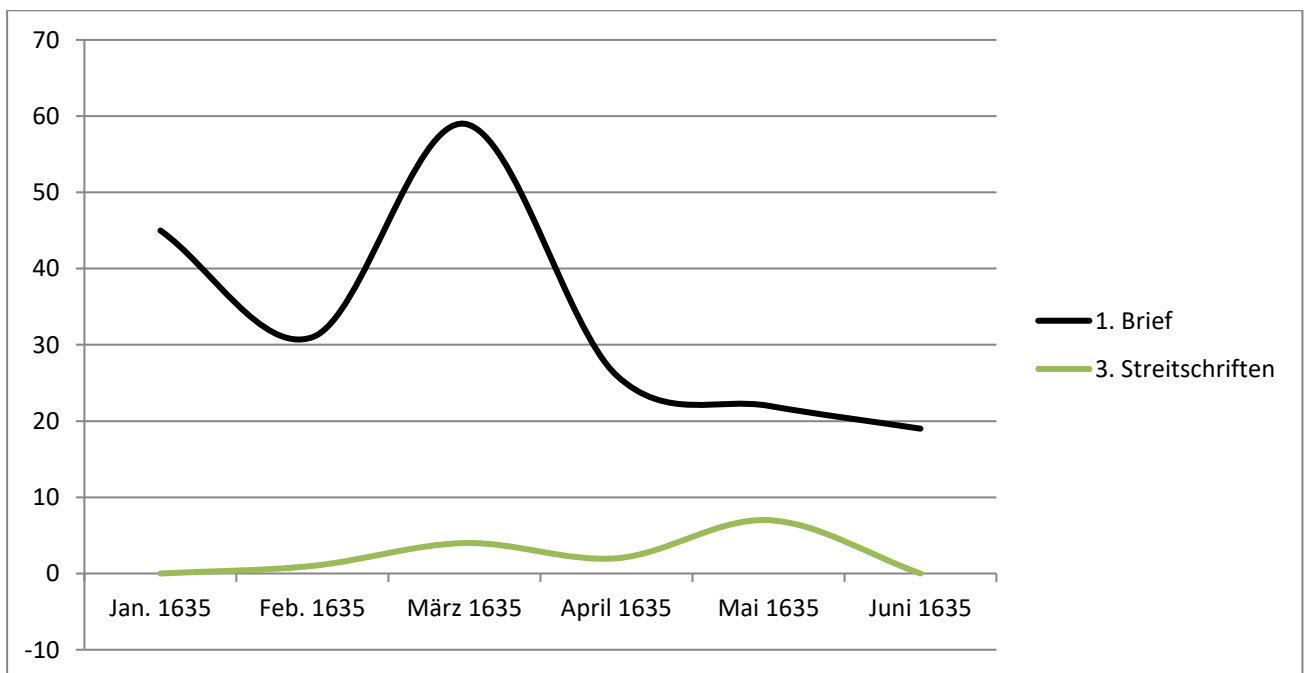
**Dia. 7b: Brief & Proposition**



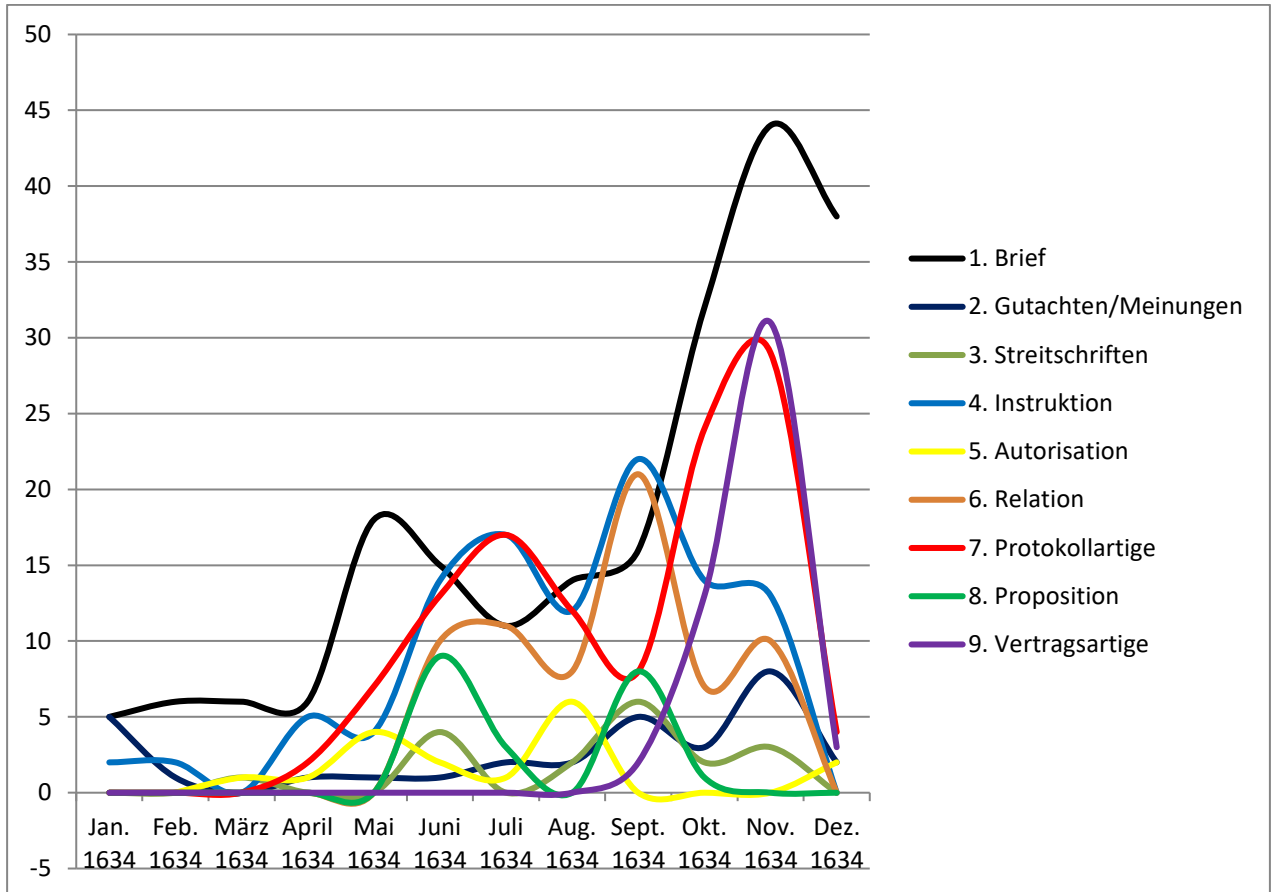
**Dia. 8a: Brief & Streitschrift**



**Dia. 8b: Brief & Streitschrift**



Übersichtsdiagramm für das Jahr 1634





## Übersichtsdiagramm für das Jahr 1635

