

Irene Dingel, Michael Rohrschneider, Inken Schmidt-Voges, Siegrid Westphal und
Joachim Whaley (Hrsg./Eds)

Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit

Handbook of Peace in Early Modern Europe

Handbuch Frieden im Europa der Frühen Neuzeit

Handbook of Peace in Early Modern Europe

Hrsg. von / Edited by
Irene Dingel, Michael Rohrschneider,
Inken Schmidt-Voges, Siegrid Westphal und
Joachim Whaley

Redaktion / Editorial Manager
Volker Arnke

DE GRUYTER
OLDENBOURG

ISBN 978-3-11-058805-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-059131-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-058875-0

Library of Congress Control Number: 2020941981

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Einbandabbildung/Cover Image: Zacharias Dolendo (um 1575–um 1600) nach Jacques de Gheyn d.J. (1565–1629), *Allen Dingen ist der Wechsel eigen (Omnium rerum vicissitudo est)*, 1596/1597.

Kupferstrich, Baltt: 32,2 x 16,5 cm, Inv.Nr. A 11919, Literatur: Kat. Slg. Stuttgart 1997/1998, Nr. 42.9.
Aus: Hans-Martin Kaulbach (HG.), *Friedensbilder in Europa 1450–1815. Kunst der Diplomatie – Diplomatie der Kunst*, Berlin/München 2013, S. 110.

Satz: jürgen ullrich typesatz, Nördlingen
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Die Idee zu dem vorliegenden Handbuch geht auf Siegrid Westphal zurück und wurde im Februar 2017 gemeinsam mit Michael Rohrschneider im Rahmen einer institutionellen Kooperation zwischen dem Osnabrücker *Forschungszentrum Institut für Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit* und dem Bonner *Zentrum für Historische Friedensforschung* weiterentwickelt. In kürzester Zeit gelang es, den Kreis der Herausgebenden um Irene Dingel, Inken Schmidt-Voges und Joachim Whaley zu erweitern. In den folgenden Monaten und Jahren wurden in mehreren intensiven Sitzungen die komplexen inhaltlichen, formalen und personellen Fragen behandelt und weiterverfolgt, die bei der Arbeit an einem solchen Handbuch unweigerlich entstehen. Uns allen ist die ebenso konstruktive wie angenehme Atmosphäre dieser Treffen in bester Erinnerung!

An dieser Stelle möchten wir uns sehr herzlich bei all denjenigen bedanken, die uns bei der Arbeit an diesem Handbuch unterstützt haben. Zuvorderst ist Volker Arnke zu nennen, der den Planungsprozess von Beginn an begleitete und die organisatorische Hauptlast des Projektes getragen hat. Zudem koordinierte er die Abschlussredaktion in Osnabrück, bei deren Durchführung Annika Schmitt, Rieke Schole, Jennifer Staar und Marina Stalljohann-Schemme tatkräftig mitwirkten. Neben diesen möchten wir uns für die redaktionelle Mitarbeit in den Einzelsektionen auch sehr herzlich bei Jonas Bechtold (Bonn), Benedikt Brunner (Mainz) und Sung Hee Lee (Marburg) bedanken. Für die Mitwirkung an der Erstellung der Register danken wir Samuel Arends, Tessa Edwards, Markus Horbach und Torben Tschiedel (alle Osnabrück). Ein besonderer Dank gebührt Joachim Whaley, der neben seinen Herausgeberpflichten auch die zahlreichen Übersetzungen ins Englische vornahm bzw. prüfte und dabei alle Widrigkeiten des „Denglisch“ geduldig ertrug. Auch an Bettina Neuhoff vom Verlag De Gruyter ergeht hohe Anerkennung und herzlicher Dank dafür, dass sie an den Treffen der Herausgebenden teilgenommen und uns stets unterstützt hat.

Schließlich möchten wir uns – last but not least – besonders herzlich bei allen Autorinnen und Autoren bedanken, die sich, unter zum Teil schwierigsten Begleitumständen in Zeiten der Corona-Pandemie, mit uns auf dieses ambitionierte Vorhaben eingelassen haben.

Bonn, Cambridge, Mainz, Marburg und Osnabrück im Juni 2020
Die Herausgeberinnen und Herausgeber

Preface

The idea of this handbook originated with Siegrid Westphal and was developed with Michael Rohrschneider in February 2017 in the context of a collaboration between the Osnabrück Research Centre for Early Modern Cultural History and the Bonn Centre for Historical Peace Studies. Irene Dingel, Inken Schmidt-Voges and Joachim Whaley soon joined the editorial team. Over the following months and years numerous meetings were devoted to deciding the content and form of the project and the list of contributors. We all have very positive memories of the constructive and pleasant atmosphere that characterised those meetings!

We would like to thank everyone who has helped us in producing the handbook. Our greatest debt is to Volker Arnke who played a key role in the planning process from the outset and masterminded the organisation of the project. He also coordinated the editorial team in Osnabrück, in which Annika Schmidt, Rieke Schole, Jennifer Staar, and Marina Stalljohann-Scheme fulfilled valuable roles. We are also grateful to those who assisted in the editing of individual sections, namely Jonas Bechtold (Bonn), Benedikt Brunner (Mainz), and Sung Hee Lee (Marburg). We are also most grateful to Samuel Arends, Tessa Edwards, Markus Horbach, and Torben Tschiedel (all of Osnabrück) for their help in compiling the index. Our special thanks go to Joachim Whaley who, in addition to his editorial duties, also translated the abstracts from German or ‘Denglisch’ into English. Bettina Neuhoff of De Gruyter participated in our meetings and consistently supported our project.

Finally, this ambitious project could not have been realised without the hard work and dedication of authors. Some of them participated under very difficult circumstances in the period of the Corona-Pandemic which has swept the world this year; we admire their professionalism and are grateful for their prompt delivery of their manuscripts.

Bonn, Cambridge, Mainz, Marburg, and Osnabrück June 2020
The editors

Inhaltsverzeichnis / Table of Content

Vorwort / Preface — V

Irene Dingel/Michael Rohrschneider/Inken Schmidt-Voges/Siegrid Westphal/
Joachim Whaley

Einführung / Introduction — XV

Sektion I: **Friedensbegriffe und -ideen** Visions and Ideas of Peace

Hermann Kamp

- 1. Antike und mittelalterliche Grundlagen frühneuzeitlicher Friedensvorstellungen**
(Ancient and Medieval Foundations of Early Modern Ideas of Peace) — **3**

Volker Leppin

- 2. Frieden: Renaissance – Humanismus – Reformation**
(Peace: Renaissance – Humanism – Reformation) — **23**

Friedrich Beiderbeck

- 3. Frieden zwischen religiöser und säkularer Deutung, 1555–1700**
(Religious and Secular Interpretations of Peace, 1555–1700) — **43**

Thomas Schölderle

- 4. Frieden und Utopie**
(Peace and Utopia) — **63**

Thomas Schölderle

- 5. Immanuel Kant und die Friedensvorstellungen im Denken der Aufklärung**
(Immanuel Kant and Peace in Enlightenment Thought) — **87**

Frederik Dhondt

- 6. Peace and Law — 113**

Murari Kumar Jha

- 7. Ideas of Peace and Practice of Peacemaking in Pre-Modern South Asia — 131**

Sektion II: **Friedensordnungen** Peace Systems

IIa) **Innengesellschaftliche Friedensordnungen** Domestic Peace Systems

Duncan Hardy

8. Landfrieden — 151

Anette Baumann

9. Justizwesen
(Justice Systems) — **171**

Karl Härter

10. Frieden als Leitbegriff und Handlungsfeld frühneuzeitlicher Policeyordnungen
(Peace as Guiding Concept and Object of Early Modern Police Ordinances) — **191**

Uwe Tresp

11. Erbeinungen
(Hereditary Alliances) — **209**

Masaki Taguchi

12. Friedensräume. Burgfrieden, Kirchenfrieden, Gerichtsfrieden, Marktfrieden
(Spaces of Peace. Castles, Churches, Courts, Markets) — **227**

Inken Schmidt-Voges

13. Hausfrieden. Eine doppelte Friedensordnung
(Domestic Peace. A Dual System) — **245**

Irene Dingel

14. Religionsfrieden
(Religious Peace) — **267**

IIb) **Inner- und zwischenstaatliche Friedensordnungen** Peace Agreements Within and Between States

Derek Croxton

15. Peacemaking in the Thirty Years War — 293

Gabriele Haug-Moritz

- 16. Waffenstillstand, Anstand und Stillstand**
(Ceasefire and Truce) — 309

Anuschka Tischer

- 17. Zwischenstaatlicher Frieden**
(Interstate Peace) — 321

Martin Espenhorst

- 18. Friedensverträge**
(Peace Treaties) — 343

- IIc) **Friedensordnungen mit außereuropäischen Herrschern bzw. indigenen
Bevölkerungsgruppen**
Peace Treaties with non-European Rulers or Indigenous Peoples

Benjamin Steiner

- 19. Friedensschlüsse mit außereuropäischen Herrschern. Afrika, Mittelmeerraum,
Osmanisches Reich**
(Peace Treaties with non-European Rulers. Africa, the Mediterranean,
the Ottoman Empire) — 367

Peter Borschberg

- 20. Treaties in Asia** — 391

Katherine A. Hermes

- 21. Peace Treaties Between Colonial Powers and Indigenous Peoples in
North America** — 413

Sektion III: **Friedenspraktiken und -prozesse** Peacemaking and Peace Processes

Johannes Burkhardt/Benjamin Durst

- 22. Friedenskongresse**
(Peace Congresses) — 437

Maria-Elisabeth Brunert/Lena Oetzel

- 23. Verhandlungstechniken und -praktiken**
(Negotiating Techniques and Practices) — 455

Michael Rohrschneider

- 24. Friedensvermittlung und Schiedsgerichtsbarkeit**
(Mediating Peace and Arbitration) — 473

Guido Braun

- 25. Verhandlungssprachen und Übersetzungen**
(Languages of Negotiation and Translation) — 491

Volker Arnke

- 26. Akteur*innen der Friedensstiftung und -wahrung**
(Peacemakers and Peacekeepers) — 511

Christoph Kampmann/Horst Carl

- 27. Historische Sicherheitsforschung und die Sicherheit des Friedens**
(Historical Security Research and the Security of Peace) — 529

Axel Gotthard

- 28. Neutralität**
(Neutrality) — 551

Ralf-Peter Fuchs

- 29. Amnestie und Normaljahre**
(Amnesties and Base Years) — 569

Ulrich Niggemann

- 30. Toleranz**
(Toleration) — 589

Niels F. May

- 31. Zeremoniell**
(Ceremonial) — 609

Sektion IV: Friedenskultur: Medien und Vermittlung Peace Cultures: Media and Communication

Renger E. de Bruin/Alexander Jordan

- 32. Friedensfeiern und Gedächtniskultur**
(Celebration and Memory of Peace) — 629

Harriet Rudolph

- 33. Die materielle Kultur des Friedensschließens**
(The Material Culture of Peacemaking) — 649

Eva-Bettina Krems

- 34. Frieden und Friedenssymboliken in der Bildenden Kunst**
(Peace and Symbols of Peace in the Visual Arts) — 675

Sabine Ehrmann-Herfort

- 35. Friedensmusiken**
(Peace Music) — 709

Henning P. Jürgens

- 36. Friedenspredigten**
(Peace Sermons) — 741

Klaus Garber

- 37. Frieden in der Literatur**
(Peace in Literature) — 761

Sektion V: **Frühneuzeitliche Friedensschlüsse** Early Modern Peace Treaties

Alexandra Schäfer-Griebel

- 38. Der Kuttenberger Religionsfrieden 1485**
(The Religious Peace of Kutná Hora 1485) — 781

Hendrik Baumbach

- 39. Ewiger Landfrieden 1495**
(The Perpetual Peace 1495) — 799

Andreas Zecherle

- 40. Erster und Zweiter Kappeler Landfrieden 1529 & 1531**
(The First and Second Peace of Kappel 1529 & 1531) — 817

Armin Kohnle

- 41. Augsburger Religionsfrieden 1555**
(The Peace of Augsburg 1555) — 837

Rainer Babel

- 42. Der Frieden von Cateau-Cambrésis 1559**
(The Peace of Cateau-Cambrésis 1559) — **857**

Christopher Voigt-Goy

- 43. Warschauer Konföderation 1573**
(The Warsaw Confederation 1573) — **877**

Mark Greengrass

- 44. The Edict of Nantes 1598** — **897**

Mihály Balázs

- 45. Die Friedensschlüsse von Siebenbürgen: Wegmarken religiöser Toleranz oder der Konfessionalisierung?**
(The Transylvanian Peace Treaties – Toleration or Confessionalisation?) — **911**

Siegrid Westphal

- 46. Der Westfälische Frieden 1648**
(The Peace of Westphalia 1648) — **929**

Klaas Van Gelder

- 47. Nijmegen, Rijswijk, Utrecht: The Peace Treaties of the Wars of Louis XIV** — **951**

Arno Strohmeyer

- 48. Der Friede von Zsitvatorok 1606 und die Friedensschlüsse der ‚Türkenkriege‘**
(The Peace of Zsitvatorok 1606 and the Peace Treaties of the ‘Turkish Wars’) — **969**

Dorothee Goetze

- 49. Die Friedensschlüsse der Nordischen Kriege 1570–1814**
(The Peace Treaties of the Northern Wars 1570–1814) — **985**

Regina Dauser

- 50. Die Friedensschlüsse der friderizianisch-theresianischen Ära**
(The Peace Treaties of the Era of Frederick the Great and Maria Theresa) — **1001**

Reinhard Stauber

- 51. Friedensschlüsse zwischen Französischer Revolution und Wiener Kongressordnung**
(Peace Treaties from the French Revolution to the Congress of Vienna) — **1021**

Verzeichnis der Autor*innen / List of Authors — 1043

Abkürzungsverzeichnis / List of Abbreviations — 1049

Personenregister / Index of Names — 1055

Ortsregister / Index of Places — 1069

Irene Dingel, Michael Rohrschneider, Inken Schmidt-Voges, Siegrid Westphal und Joachim Whaley

Einführung

Die Historische Friedensforschung will die Chancen und Grenzen der Realisierung des Friedens, aber auch die kulturellen Konstruktionen von Frieden im historischen Wandel in all seinen geschichtlichen Dimensionen untersuchen. Friedensrelevante Gegenstände sind Friedensideen, Friedensprojekte, staatliche und nichtstaatliche Friedensaktionen, Friedensschlüsse und Friedenszustände, aber auch die Faktoren, die Frieden in der Vergangenheit verhindert haben.

Während der zeitliche Fokus bisheriger Arbeiten zur Historischen Friedensforschung vor allem auf dem 19. und 20. Jahrhundert liegt, ist die Frühneuezeitforschung eher unterrepräsentiert. Schwerpunkte sind hier zum einen politik- und diplomatiegeschichtliche Arbeiten, welche beispielsweise die zentralen Friedensschlüsse unter außen- und innenpolitischen Gesichtspunkten untersuchen, zum anderen ideengeschichtliche Arbeiten, die sich mit humanistisch-irenischen Traktaten oder Utopien zum Frieden sowie Friedensrepräsentationen auseinandersetzen.

Zentrale Entwicklungen in der Frühen Neuzeit mit Blick auf das Verständnis von Frieden rechtfertigen es, diese Epoche in einem eigenständigen Handbuch zu bearbeiten. Diese sind:

- Die Reformation und die sich aus der Ausdifferenzierung in verschiedene Konfessionen ergebenden Kriege, die Religionsfrieden notwendig machten.
- Die Verflechtung der konfessionellen Auseinandersetzungen mit innergesellschaftlichen Problemlagen sowie den Konflikten im Kampf um die europäische Hegemonie.
- Die Suche nach neuen Ideen, Konzepten und Modellen, um sowohl innergesellschaftlich als auch zwischenstaatlich den Frieden wiederherzustellen und möglichst dauerhaft zu bewahren.
- Der im Zuge der europäischen Expansion erfolgte Export von Friedensvorstellungen und Formen des Friedensschließens nach europäischem Muster in die außer-europäische Welt und die dadurch bedingten transkulturellen Wechselwirkungsprozesse.
- Die Ausbildung einer spezifischen Friedenskultur, die der Vermittlung wichtiger mit dem Frieden verbundener Werte, Vorstellungen bzw. Visionen und Deutungsmuster diene.

Dabei verfolgt das Handbuch keinen übergreifenden theoriebezogenen Ansatz, sondern geht vielmehr von der semantisch geprägten Vorstellung aus, dass der Begriff „Frieden“ – wie jeder andere historische Grundbegriff – eine kulturelle Konstruktion darstellt und abhängig von bestimmten Zeitströmungen mit immer neuen Deutungs-

gehalten verbunden wurde. Ziel ist es daher, die epochenspezifische Bedeutungsladung, die der Begriff ‚Frieden‘ in der Frühen Neuzeit erfuhr, herauszuarbeiten und dafür die bisherigen Forschungen zum Frieden in der Frühen Neuzeit gebündelt und in knapper Form einem breiten Leserkreis zur Verfügung zu stellen.

Der geographische Fokus liegt auf Europa mit Schwerpunkt auf dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation (1495–1806), in dem viele europäische Staatsrechtslehrer den zentralen Garanten für ein friedliches Europa sahen. Dabei diente ihnen die Reichsverfassung mit dem Westfälischen Frieden als zentralem Reichsgrundgesetz als Modell für die Gestaltung friedlicher Beziehungen unter den europäischen Mächten. Ausblicke in die außereuropäische Welt sollen jedoch zum einen auf die politischen und ökonomischen Verflechtungen verweisen, die mit der europäischen Expansion in der Frühen Neuzeit einhergingen. Zum anderen soll der Blick auf den Transfer von europäischen Friedensvorstellungen in die außereuropäische Welt und die dadurch ausgelösten Konflikte und Missverständnisse gerichtet werden.

Die insgesamt 51 Beiträge verteilen sich auf fünf Sektionen, die sowohl aufeinander aufbauen als auch eng miteinander verzahnt sind. Die erste Sektion widmet sich grundlegenden Friedensbegriffen und -ideen, die für die Frühe Neuzeit prägend waren. Es schließt sich eine Sektion über frühneuzeitliche Friedensordnungen an, die sowohl die innergesellschaftliche und zwischenstaatliche als auch die außereuropäische Perspektive beleuchtet. In der dritten Sektion geht es um charakteristische Friedenspraktiken und -prozesse. Die vierte Sektion widmet sich der frühneuzeitlichen Friedenskultur mit ihren unterschiedlichen Medien und Narrativen. Abgerundet wird der Band mit der Darstellung und Analyse einer Auswahl zentraler Friedensschlüsse der Frühen Neuzeit.

Es liegt in der Natur eines Handbuchs, dass nicht alle Aspekte zum Thema Frieden in der Frühen Neuzeit behandelt werden können. Die Herausgeberinnen und Herausgeber haben sich jedoch darum bemüht, die aus ihrer Sicht wesentlichen Themen der frühneuzeitlichen Friedensthematik abzudecken und dafür ausgewiesene Expertinnen und Experten zu gewinnen.

Sektion I: Friedensbegriffe und -ideen

Das Handbuch beginnt mit einer Sektion zu Friedensvorstellungen und Friedensideen – und dieser Anfang ist bewusst gewählt: denn zu allen Zeiten war das Wissen davon, was mit ‚Frieden‘ gemeint sei, Grundlage für die Wahrnehmung und Deutung des Handelns anderer sowie der Ausrichtung des eigenen Handelns. Was in den verschiedenen Zeiten, Räumen und Kulturen jeweils darunter gefasst wurde, war Gegenstand vielfältiger Konstruktionsprozesse, an denen unterschiedliche Akteure mit unterschiedlichen Hintergründen und Interessen beteiligt waren. Der Blick auf die diversen historischen Konzeptualisierungen und Entwürfe von ‚Frieden‘ verweist daher zum einen auf die eigentümliche Spannung der historischen Bedingtheit von Friedensvor-

stellungen, die im Kern auf universale, unveränderbare Gültigkeit zielten. Zum anderen wird die Vielfältigkeit der Konzeptualisierungsmöglichkeiten von Frieden in ihren unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen deutlich und bietet die Möglichkeit, die fortwährende diskursive Anpassung und Ausrichtung von Friedensvorstellungen zu betrachten und deren je eigenen Rückbezüge auf ‚Autoritäten‘ als Teil sozialer und politischer Konstruktionsprozesse zu untersuchen.

Der Begriff ‚Frieden‘ war und ist Referenzrahmen für ganz unterschiedliche Formen, wie sich Menschen ihren Platz in der Welt und ihr Verhältnis zu dieser Welt und ihren Bewohnern vorstellten. Dieses Weltverständnis konnte die diesseitige wie die jenseitige Welt mit einbeziehen und Frieden ganz umfassend vom göttlichen, für den Menschen unverfügbaren Frieden über den individuellen Seelenfrieden, das Verhältnis zur Natur mit Tier- und Pflanzenwelt bis hin zu politischem Frieden durchdeklinieren, wie etwa bei Augustinus von Hippo (354–430). Oder aber es war das sehr klar abgegrenzte Verhältnis zweier oder mehrerer Gemeinwesen gemeint, das die wechselseitigen Beziehungen zueinander vertraglich regelte, wie etwa in der *Pax Romana*.

Dass beide Aspekte dabei nicht als voneinander getrennte Ebenen zu betrachten sind, sondern in ihrem Kern und ihrer Genese doch immer wieder aufeinander bezogen wurden, wird dann deutlich, wenn man sich dem Bereich von Friedensvorstellungen und -ideen nicht so sehr geistes- und ideengeschichtlich nähert, sondern ihn als Wissensordnung begreift. Viele wissenssoziologische Arbeiten haben die Wechselwirkungen herausgearbeitet zwischen habituellen Prägungen jener Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, die Menschen im Rahmen ihrer Primärsozialisation erfahren, und den Veränderungen und Anpassungen dieser Muster durch biographisches Erfahrungswissen sowie die situationsbezogene Auswahl und Aktualisierung bestimmter, für die Sinnstiftung relevanter Elemente aus diesem Wissensbestand. Neuere Ansätze verknüpfen dabei wissenssoziologische, praxeologische und diskursanalytische Methoden, allen gemeinsam ist die Bedeutung, die sie dabei dem gesellschaftlichen wie auch dem individuellen Wissen zuschreiben, um Praktiken, Handlung und Interaktion zu erklären.

‚Frieden‘ gehört in diesem Zusammenhang in allen menschlichen Kulturen zu den zentralen symbolischen Sinnsystemen, die für die Bewältigung der Welt und ihrer Kontingenz zur Verfügung stehen. Denn im Kern geht es in allen Konzepten nicht nur um die Frage, wie Menschen ihr Verhältnis zur Welt, zur Natur und zu den Mitmenschen gestalten, sondern darum, welche Rolle hierbei Gewalt spielt – spielen soll und spielen darf. Wenngleich das Alltagsverständnis zunächst Szenarien universaler Harmonie vor Augen hat, bildeten diese in der Regel doch nur den Fluchtpunkt einer wie auch immer gedachten letztlichen Durchsetzung von Frieden; den weitaus größten Raum in den verschiedenen Schriften nehmen aber Überlegungen und Konzepte ein, wie sich Frieden und Gewalt zueinander verhalten – welche Formen von Gewalt sind legitim bzw. illegitim, wie kann verhindert werden, dass illegitime Formen von Gewalt den Frieden und damit jene stabile Ordnung zerstören, die den Menschen den Umgang mit Kontingenz ermöglicht?

Dieser Zusammenhang lässt sich in den hier vorliegenden Beiträgen anschaulich nachvollziehen und führt vor Augen, welche Bedeutung die Epoche der Frühen Neuzeit für die Ausformung von Friedensvorstellungen und -ideen in der Geschichte Europas besaß – denn Frieden war immer nur ein, wenn auch zentrales, sinnstiftendes Zeichensystem, das immer wieder mit anderen in Konkurrenz trat, die ihrerseits gewaltbezogen orientiert waren.

Hermann Kamp erläutert anhand der antiken und mittelalterlichen Grundlagen und Kernprozesse der Entwicklung von Friedensvorstellungen sehr deutlich, dass theologische Konzepte insbesondere Handlungsanleitungen für die individuelle Ethik boten, die dann über das friedensethisch ausgerichtete Handeln von Herrschaftsträgern zugleich politische Friedensmodelle beinhalteten; zugleich konkurrierten sie aber – insbesondere in Zeiten fehlender übergreifender politischer Strukturen – mit Normsystemen, die eine Neuverortung in der Welt und ein Aushandeln des Platzes von Akteuren durch Gewalthandeln legitimierten. Im hohen und späten Mittelalter lässt sich daher gut ablesen, wie einerseits theologische Friedenskonzepte die Basis der gemeinsamen Wissensordnung darstellten, die Mittel zur konkreten Problemlösung aber in der Formulierung von Rechtsnormen gesehen wurden – wie dies in der allmählichen Durchsetzung von Rechtsformen in der Gottes- und Landfriedensbewegung zu sehen war.

Wie sehr solche Prozesse aber zugleich auch immer mit Machtfragen und -konflikten verbunden waren, zeigt der Artikel von *Volker Leppin*, der die vielfältigen Friedenskonzepte der Renaissance – wie etwa die von Marsilius von Padua (zwischen 1275/80–ca. 1343) und Dante (1265–1321) – in den politischen Machtkämpfen in Italien verortet. Zugleich wirkten hier Kernprozesse der Frühen Neuzeit wie Verrechtlichung und Staatsbildung auf die Ausdifferenzierung von Friedensvorstellungen und damit verbundenen Friedenstechniken wie im Artikel von *Friedrich Beiderbeck* ausgeführt wird. Er zeigt sehr deutlich, wie die machtpolitischen Auseinandersetzungen innerhalb von Gemeinwesen wie auch zwischen den unterschiedlichen europäischen Mächten durch einen weiteren Kernprozess, die Konfessionsbildungen, nicht nur erschwert, sondern zugleich auch dynamisiert wurden. Auch wenn sich die politischen, im Medium des Rechts verankerten Techniken und Instrumente zur Friedensstiftung und -wahrung rasch ausdifferenzierten, verloren sie nicht ihren Bezug zu den übergeordneten theologischen Referenzrahmen mit ihren ethischen Aspekten – sie waren vor allem in der medialen und diskursiven Präsenz nicht in gleichem Maße vertreten und in erster Linie als implizite Basis im Rahmen des unausgesprochenen Selbstverständlichen verankert.

Die Selektivität, mit der einzelne Elemente aus dem großen Bestand des Friedenswissens in konkreten Situationen aktiviert wurden, spiegelt sich auch in einer besonderen Textgattung, der utopischen Literatur. Als Form experimentellen Denkens kann man in ihren Texten ebenfalls ganz unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und Blickwinkel auf die Problematik von Frieden und Gewalt in idealen Gesellschaften und politischen Ordnungsentwürfen erkennen, wie *Thomas Schölderle* darstellt.

Mit der Aufklärung verstärkte sich die Tendenz hin zu einer vor allem auf die diesseitige weltliche Ordnung ausgerichteten Friedensreflexion. Sie entfaltete sich vor dem Hintergrund der zahlreichen weltumspannenden militärischen Konflikte und knüpfte daher zum einen an die sich ausdifferenzierenden Rechtssysteme an und bezog zum anderen wichtige Impulse aus der Vertragstheorie, wie ebenfalls *Thomas Schölderle* ausführt. Die wachsende Bedeutung von rechtlichen Regelungen als adäquate Instrumente zur Aushandlung von Neuverortungen von Akteuren in der Welt wird hier besonders greifbar, während individuelle ethische Aspekte in den zum Begriff Frieden geführten Diskursen in den Hintergrund rückten – und anders als in den Jahrhunderten zuvor als ‚Privatangelegenheit‘ betrachtet wurden. Diese für die Frühe Neuzeit so charakteristische und für die politische Moderne prägende Betonung des Rechts als Mittel zur Friedensstiftung bei gleichzeitiger Zuspitzung auf die zwischenstaatliche Ebene bettet *Frederik Dhont* in seinen rechts- wie auch ideenhistorischen Kontext ein.

Jede Auswahl von Artikeln für ein Handbuchprojekt bleibt letztlich arbiträr, und so fehlt eine breite Vergleichsebene der Entwicklungen innerhalb der Kulturen Europas mit Friedensvorstellungen und -ideen in außereuropäischen Kulturen, deren Rezeption doch auf verschiedenen Ebenen so wichtig und einflussreich war. Als punktuellen Ausschnitt stellt *Murari Kumar Jha* den auch hier evidenten Konnex von Friedenswissen, -techniken und -praktiken am Beispiel des Mogulreiches auf dem indischen Subkontinent dar.

Diese Sektion lädt dazu ein, die noch vielfach anzutreffende kategoriale Trennung zwischen abstrakten, nicht realisierbar gedachten Friedensideen und konkreten, auf Umsetzung ausgerichteten Friedenspraktiken zu überwinden und die Wissenskulturen, mitsamt ihren nicht nur textlichen, sondern auch künstlerischen Ausdrucksformen, unmittelbar mit den Praktiken zu verbinden. Nur vor dem Hintergrund ihrer Wechselwirkungen lassen sich beide als Formen sozialer und politischer Konstruktion verstehen und die fortwährende Umkämpftheit des Friedens historisch verorten.

Sektion II: Friedensordnungen

Die zweite Sektion baut auf der Sektion über Friedensbegriffe und -ideen auf und behandelt Friedensordnungen auf verschiedenen Ebenen sowie die für die Ausgestaltung und Aufrechterhaltung der Friedensordnungen vorgesehenen Institutionen, Regelungen und Verfahren. Dabei wohnt dem Begriff Friedensordnung immer ein normativer Anspruch inne, der mit zwei zentralen Aspekten verbunden ist, nämlich mit den Fragen, welche Art von Frieden durch welche Ordnung gesichert werden sollte. Ziel ist es dabei immer, die Dauerhaftigkeit und Stabilität der Friedensordnung zu erreichen, die deshalb von allen Beteiligten akzeptiert und durch Mechanismen gegen einseitigen Friedensbruch abgesichert werden muss. Dazu gehörte es auch, die kon-

fliktauslösenden Faktoren auszumachen, Regelungen für sie zu finden und Sorge dafür zu tragen, dass aus ihnen keinesfalls neue Konflikte und Kriege entstehen konnten.

In Anlehnung an Immanuel Kant beginnt Friedensstiftung zunächst im Innern von Gesellschaften, setzt sich dann zwischen den Staaten fort und mündet schließlich in die Ebene der Weltgesellschaft.

Am Beispiel des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation wird der spezifisch frühneuzeitliche Weg deutlich, innergesellschaftliche Friedensstiftung zu betreiben und zu einer Friedensordnung zu finden. Zentral war hierfür die Idee, Frieden durch Recht herzustellen. Das Ringen um den inneren Frieden, der im Mittelalter vor allem durch das ausufernde Fehdewesen gefährdet war, führte gegen Ende des 15. Jahrhunderts zur politischen Verdichtung und einem forcierten Verfassungswandel, in dessen Folge Institutionen geschaffen wurden, die den sogenannten Landfrieden als Nukleus und gedachte Ordnung des Reichs schützen und bewahren sollten. Wie zentral diese Idee sowohl für die Territorien als auch die Reichsebene war, wird von *Duncan Hardy* thematisiert, der die Diskussionen über den Landfrieden vom 13. bis 18. Jahrhundert in den Blick nimmt und zeigen kann, wie diese Idee zur grundlegenden Legitimation der Reichsverfassung auf verschiedenen Ebenen wurde.

Wesentlich war dabei der Gedanke, dass an die Stelle der Selbsthilfe/Fehde zur Durchsetzung von Rechtsansprüchen der Rechtsweg treten sollte. Im Unterschied zu den anderen europäischen Ländern, in denen zur Sicherung des Friedens zeitlich befristete und räumlich eingegrenzte Gottes- und Landfrieden erlassen wurden, suchten Kaiser und Reichsstände einen möglichst auf Dauer angelegten Frieden. Als Ergebnis gilt der auf dem Wormser Reichstag von 1495 beschlossene „Ewige, das heißt unbefristete Landfriede“, zu dessen Durchsetzung und Schutz das Reichskammergericht gegründet wurde. Im Verlauf des 16. Jahrhunderts entwickelte sich der Reichshofrat als zweites Höchstgericht des römisch-deutschen Reiches, so dass hier eine doppelte höchste Gerichtsbarkeit zur Aufrechterhaltung des Rechts und damit der Friedenswahrung existierte. *Anette Baumann* beschreibt, welche Wege im Vergleich dazu in den anderen europäischen Ländern gefunden wurden.

Auf dem Wormser Reichstag von 1495 wurde zudem der Reichstag als zentrale Institution zur Vollstreckung der landfriedensgerichtlichen Entscheidungen und als Kommunikationsforum von Kaiser und Reich etabliert. Er initiierte eine umfassende Reichsgesetzgebung, die der Rechtsunsicherheit entgegenwirken und damit der Sicherung des innergesellschaftlichen Friedens dienen sollte. Dazu gehörten die Policygesetzgebung und die Bemühungen um ein vereinheitlichtes Strafrecht (*Constitutio Criminalis Carolina*). Kaiser Karl V. (1500–1558) gab 1521 eine umfassende Reichspoliceyordnung in Auftrag, die dann vom Reichsregiment erarbeitet und 1530 – über alle konfessionellen Gegensätze hinweg – vom Reichstag verabschiedet wurde. Die Reichspoliceygesetzgebung entstand auf Reichsebene durch den Vergleich von Kaiser und Reichsständen und sollte als Rahmenrichtlinie für die territorialen Policy-normen dienen. Die Policy- und Landesordnungen wurden ebenfalls konsensual auf

den Landtagen zwischen Fürsten und Landständen ausgehandelt, wobei man sich dezidiert an den Reichspoliceyordnungen orientierte. Auch die städtischen Policeygesetze entsprachen diesem Muster. Inwiefern Policeyordnungen schließlich dazu beitragen, den innergesellschaftlichen Frieden aufrechtzuerhalten und welche Mechanismen dazu entwickelt wurden, wird von *Karl Härter* anhand verschiedener Beispiele eingehend erörtert.

Komplementär zum Konzept des Landfriedens bestanden Friedensordnungen, die sich entweder auf einen spezifischen Raum oder Stand bezogen. Für den hohen Adel besaßen beispielsweise sogenannte Erbeinungen einen hohen Stellenwert, die von *Uwe Tresp* thematisiert werden. Dabei handelte es sich um zumeist im 15. und 16. Jahrhundert erfolgte Zusammenschlüsse von Dynastien, die sich gegenseitig Unterstützung, Schutz vor Bedrohung durch Dritte und gute Nachbarschaft zusicherten und damit zur Friedenssicherung beitragen wollten. Zu diesem Zweck waren verschiedene Formen der Mediation und des friedlichen Konfliktaustrags vorgesehen, die auch nach Verabschiedung des Ewigen Landfriedens als Privileg der Reichsstände in Kraft blieben.

Im Mittelalter existierte noch eine ganze Reihe von Räumen, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen Bedeutung und wegen ihrer besonderen Gefährdung durch einen eigenen Frieden geschützt wurden. *Masaki Taguchi* stellt in seinem Beitrag diese unterschiedlichen Friedensräume vor und konzentriert sich vor allem auf den Burgfrieden, der sich in der Frühen Neuzeit durch die Etablierung des Ewigen Landfriedens auf Reichsebene zu einem Vertrag zwischen Adelsfamilien über die Nutzung des gemeinsamen Eigentums wandelte. Auch das Konzept des Hausfriedens, das von *Inken Schmidt-Voges* vorgestellt wird, bezeichnet einen spezifischen Raum, der vor Zugriffen anderer geschützt werden musste. Gleichzeitig war damit ein ethisches Konzept verbunden, das in der Frühen Neuzeit unter Einfluss von Reformation und Konfessionalisierung immer stärker ausgeformt und normiert wurde, weil die Familie als ‚kleinste Einheit des Staates‘ immer größeres Interesse der Obrigkeiten auf sich zog.

Eine besondere Bedeutung kam den Religionsfrieden zu, die in der Frühen Neuzeit im Zusammenhang mit der konfessionellen Pluralisierung als neues Phänomen auftraten und auf die friedliche Koexistenz der Konfessionen bis zu einer erhofften Wiedervereinigung der Christenheit zielten. Entscheidend war der Umstand, dass es nicht um die Klärung der religiösen Wahrheitsfrage ging, sondern um die rechtliche Regelung des Zusammenlebens unterschiedlicher Konfessionen innerhalb eines Gemeinwesens. *Irene Dingel* beschreibt in ihrem Beitrag die vertraglichen Formen und diversen Regelungsbereiche, die im Reich als erweiterter Landfrieden und in Europa in ganz unterschiedlicher Ausprägung für das konfessionelle Miteinander gefunden werden mussten und die letztlich den Weg zur religiösen Toleranz ebneten.

Wie stark innergesellschaftliche, binnen- und zwischenstaatliche Friedensordnungen aufeinander bezogen waren, zeigt sich am Dreißigjährigen Krieg, der sich von

einem regionalen Konflikt immer stärker zu einer europäischen Auseinandersetzung entwickelte, bei der unterschiedliche machtpolitische und religiöse Aspekte eng miteinander verzahnt waren. *Derek Croxton* widmet sich den spezifischen Dynamiken dieses Krieges, aber auch den Bemühungen, den Frieden wiederherzustellen. Dabei kam den Waffenstillständen eine wichtige Rolle zu, waren sie doch ein Instrument der zeitlich befristeten Befriedung, die zu einer dauerhaften Friedensordnung überleiten konnte. Insbesondere im Zusammenhang mit den Konflikten, die mit der zunehmenden konfessionellen Pluralisierung Europas im 16. Jahrhundert entstanden, wurden Waffenstillstände immer wieder eingesetzt, um alternative Wege der Friedensstiftung auszuloten, wie *Gabriele Haug-Moritz* in ihrem Beitrag zeigen kann. Dieses aus dem Mittelalter stammende Instrument verlor dann nach dem 17. Jahrhundert an Bedeutung.

Die Frage des zwischenstaatlichen Friedens in Theorie und Praxis war, wie *Anuschka Tischer* ausführt, mit der Entwicklung des Staatensystems selbst und der Regulierung der zahlreichen Kriege der Frühen Neuzeit eng verbunden. Infolgedessen bildete sich eine internationale Ordnung heraus, deren zentrale Instrumentarien Diplomatie und Völkerrecht waren, die den Umgang der europäischen Staaten miteinander regelten. Immer wieder gab es im Verlauf der Frühen Neuzeit Anläufe, eine europäische Friedensordnung herbeizuführen. Ging es im 16. und 17. Jahrhundert vor allem darum, Mächtehierarchien zu etablieren oder die politische Hegemonie einer Dynastie zu verhindern, bildete sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Idee der *Balance of Power* heraus, wonach der Frieden durch das politische Gleichgewicht in Europa gesichert werden sollte. *Martin Espenhorst* widmet sich in seinem Beitrag den konkreten Friedensverträgen auf europäischer Ebene, die in der Regel von zwei oder mehr Vertragspartnern bzw. ihren Bevollmächtigten und Unterhändlern ausgehandelt und unterzeichnet wurden. Sie wurden schriftlich festgehalten mit dem erklärten Ziel, den Frieden nach einem Krieg wiederherzustellen oder den offenbar bedrohten Frieden präventiv zu bewahren. Um diesen Zweck zu erreichen, enthielten frühneuzeitliche europäische Friedensverträge eine Vielzahl an Regularien, die bestimmten formalen Kriterien unterlagen. Typisch scheint dafür zu sein, dass sich die Struktur der Paragraphen, bestimmte Topoi wie die Amnestie oder die Wiedererrichtung der Freundschaft und spezifische Inhalte wie die Klage über die Grausamkeit des Krieges oder die besondere Rolle der Mediatoren kaum veränderten.

Abschließend behandeln drei Beiträge das Thema der Friedensschlüsse zwischen europäischen Herrschern mit außereuropäischen Herrschern bzw. mit indigenen Bevölkerungsgruppen, wobei die Art und Weise der Friedensschlüsse stark von den jeweiligen Rahmenbedingungen abhängig war. *Benjamin Steiner* behandelt die Friedensschlüsse mit dem Osmanischen Reich sowie mit einigen afrikanischen Herrschern im Mittelmeerraum, wobei das Osmanische Reich den Europäern als starker Akteur in diesem Raum entgegentrat. Steiner verweist jedoch wie *Peter Borschberg*, der die Friedensverträge zwischen europäischen und südostasiatischen Herrschern behandelt, darauf, dass man sich von der eurozentrischen Perspektive auf das Recht

und die Definition von Friedensverträgen lösen und alternative Konzepte der Friedensstiftung in den Blick nehmen müsse. So scheint es keine reinen Friedensverträge nach europäischem Muster gegeben zu haben. Vielmehr handelte es sich bei den Verträgen mit außereuropäischen Akteuren um eine Mischung von Friedens- und Handelsverträgen sowie um Abkommen über die Verteilung von Land, die zum Teil nicht einmal schriftlich fixiert waren und durch besondere Rituale bestätigt wurden. Letzteres zeigt sich vor allem an den Verträgen zwischen kolonialen Mächten und der indigenen Bevölkerung in Nordamerika, wie *Katherine Hermes* am Beispiel zahlreicher Abkommen zeigen kann. Während die indigenen Bevölkerungsgruppen versuchten, ihre Vorstellungen von Recht und Diplomatie gegenüber den kolonialen Herrschern zu bewahren und brüderliche Beziehungen anstrebten, beharrten die Europäer auf den schriftlichen Abmachungen, die eher auf ein hierarchisch-patriarchalisches System der Abhängigkeit der Indigenen von den Kolonialmächten zielten. Nicht zuletzt deshalb wuchsen ihr Widerstand und damit das Konfliktpotential in diesem Raum.

Sektion III: Friedenspraktiken und -prozesse

Die Sektion *Friedenspraktiken und -prozesse* widmet sich einer Vielzahl von Akteuren, Techniken und Leitvorstellungen frühneuzeitlicher Friedensstiftung und -sicherung. Ausgangspunkt ist ein prozessuales Verständnis von Friedensfindung, die im Einklang mit den Ansätzen der Neuen Diplomatiegeschichte (*new diplomatic history*) als spezifische soziokulturelle Praxis aufgefasst wird.

Der für diese Sektion zentrale Begriff ‚Praktiken‘ hat in der jüngeren Frühneuezeitforschung große Beachtung gefunden. Dies gilt neuerdings auch für die historischen Teildisziplinen Diplomatiegeschichte und Geschichte der internationalen Beziehungen, bei denen praxeologische Ansätze mehr und mehr an Bedeutung gewinnen, ohne dass sich allerdings bislang in definitorischer, theoretischer und methodischer Hinsicht ein allgemeiner Konsens herausgebildet hat. Vielmehr ist das Forschungsfeld der Historischen Praxeologie durch die Offenheit und Pluralität ihrer Ansätze und Deutungsangebote gekennzeichnet.

Angesichts der diesbezüglich nach wie vor disparaten Forschungslage kann und soll es nicht Aufgabe dieser Einleitung sein, hier einen neuerlichen Definitionsversuch vorzunehmen. Stattdessen orientiert sich das im Folgenden zugrunde liegende Verständnis von Praktiken an einer weiten Begriffsbestimmung, der zufolge dieser Terminus technicus keineswegs als bloßes Synonym für Handlung bzw. Handeln verstanden wird. Praktiken werden vielmehr in Anlehnung an Dagmar Freist als Bestandteile von übersubjektiven Handlungsmustern bzw. Alltagsroutinen gedeutet, deren Vollzüge in fortlaufender Weise kollektive Wissens- und Deutungsschemata abrufen, bestätigen und/oder gegebenenfalls modifizieren. Ein solcher Ansatz gestattet es, eine akteurszentrierte Herangehensweise (*Volker Arnke*), die das alltägliche Tun und

Sprechen der an Friedensstiftungs- und Friedenswahrungsprozessen beteiligten Personen in den Blick nimmt, mit zentralen Ordnungsvorstellungen und Leitideen ihrer Handlungsweisen und -muster in Bezug zu setzen.

Zum einen weist diese Sektion eine gezielte Auswahl von Themen auf, die in der historischen Forschung traditionell stark beachtet werden, wie z. B. die zahlreichen frühneuzeitlichen Friedenskongresse (*Johannes Burkhardt/Benjamin Durst*) oder auch Friedensvermittlung und Schiedsgerichtsbarkeit (*Michael Rohrschneider*). Zum anderen werden aber auch Bereiche abgedeckt, die gerade in neuerer Zeit zentrale Bedeutung erlangt haben, etwa die im Zuge der kulturalistischen Wende (*cultural turn*) intensiv erforschten und inzwischen vollkommen neu bewerteten Forschungsfelder der symbolischen Kommunikation im Allgemeinen und des frühneuzeitlichen Zeremoniells im Besonderen (*Niels F. May*).

Diese Beiträge zeigen in aller Deutlichkeit die Erkenntnisfortschritte der interagierenden Bereiche Geschichte der internationalen Beziehungen, Neue Diplomatiegeschichte und Historische Friedensforschung auf. So werden ‚klassische‘ Themenbereiche (Amnestie, Neutralität, Sicherheit und Toleranz) durch neue Zugriffsweisen und Fragestellungen um wichtige Perspektiven erweitert (*Ralf-Peter Fuchs, Axel Gotthard, Christoph Kampmann/Horst Carl, Ulrich Niggemann*). Dies hängt zweifellos mit den erwähnten generellen Veränderungen innerhalb der jüngeren Geschichtswissenschaft zusammen, wie z. B. der sogenannten ‚Kulturgeschichte des Politischen‘, deren Ansätze in der internationalen Forschung intensiv rezipiert wurden und innovative Impulse gesetzt haben. Aber auch substantielle Erweiterungen der Quellengrundlage – verwiesen sei beispielshalber auf das Fortschreiten der umfangreichen historisch-kritischen Edition der Akten zum Westfälischen Friedenskongress (*Acta Pacis Westphalicae*) und auf die Online-Publikation *Europäische Friedensverträge der Vormoderne* – haben maßgeblichen Anteil an den deutlichen Erkenntnisgewinnen der letzten Jahre.

Gleichzeitig wird erkennbar, in welchem hohem Maße die gegenwärtige Historische Friedensforschung durch gänzlich neue Paradigmen, Fragestellungen und Erkenntnisinteressen geprägt ist, welche die Diplomatie- und Politikgeschichtsschreibung älteren Stils und deren Fokussierung auf die staatlichen Protagonisten inzwischen weit hinter sich gelassen haben. Stellvertretend hervorgehoben sei in diesem Kontext Hillard von Thiessens Charakterisierung der „Diplomatie vom *type ancien*“, mit der er eine programmatische Abkehr von etatistischen Engführungen vollzogen und – in bewusster Abkehr von dem traditionellen Begriff *Außenpolitik* – die Erforschung der Geschichte der *Außenbeziehungen* postuliert hat. Die in dieser Sektion thematisierten Praktiken körperlichen und sprachlichen Handelns (*Maria-Elisabeth Brunert/Lena Oetzel, Guido Braun*), die dynamischen Aushandlungsprozesse und kommunikativen Strukturen sowie nicht zuletzt die geschilderten Wechselwirkungen von normativen Leitvorstellungen einerseits und politisch-diplomatischer Praxis andererseits lassen die ‚Kunst des Friedensschließens‘ (*l'art de la paix*) auf Grundlage der erwähnten Neuentwicklungen in einem neuen Licht erscheinen, das sehr viel stärker den Erfordernis-

sen eines Disziplinen übergreifenden, integrativen Verständnisses moderner Historischer Friedensforschung gerecht wird als die auf die Haupt- und Staatsaktionen fixierte ältere Historiographie.

Auffällig ist im Hinblick auf die Untersuchungsgegenstände dieser Sektion ferner, dass gerade der Friedenskongress von Münster und Osnabrück (1643–1649) und der Westfälische Frieden (1648) oftmals Referenzcharakter hatten und in vielerlei Hinsicht feste Bezugsgrößen darstellten. Es gibt wohl kaum einen anderen Friedenskongress bzw. Friedensschluss, der die Komplexität, Prozesshaftigkeit und Praktiken frühneuzeitlicher Friedensstiftung und -wahrung so gut zu verdeutlichen vermag, wie „das größte Friedenswerk der Neuzeit“ (Johannes Burkhardt). Auch auf die vor allem durch die *Acta Pacis Westphalicae* gegebene außergewöhnlich gute Forschungs- und Quellenlage ist in diesem Zusammenhang noch einmal ausdrücklich hinzuweisen. Die dort edierten, inzwischen in großen Teilen auch digital verfügbaren Akten (*APW digital*) ermöglichen es, Friedensstiftungsprozesse zum Teil bis in den konkreten Alltag der Akteure hinein nachzuvollziehen.

Darüber hinaus werden anhand der Sektionsbeiträge die Potenziale sichtbar, welche die Historische Friedensforschung in diachroner Perspektive bietet. Es ist kein Zufall, dass gerade der 400. Jahrestag des Ausbruchs des Dreißigjährigen Krieges Anlass für kontrovers geführte Diskussionen war, ob und inwiefern das 17. Jahrhundert eine Analysefolie für die Konfliktlagen der Gegenwart, insbesondere im Mittleren Osten, sein kann. Dies betrifft in ganz augenfälliger Weise die hier behandelten Leitbegriffe Amnestie, Neutralität, Sicherheit und Toleranz, die zweifellos von höchster Gegenwartsrelevanz sind, aber auch die in den Beiträgen beschriebenen Praktiken und Verfahrenstechniken, wie z. B. das bewährte Instrument der Mediation.

Insofern bietet die Historische Friedensforschung zwar keine Werkzeuge und Handlungsanweisungen, die unmittelbar für die Beendigung der Konflikte des 21. Jahrhunderts nutzbar wären. Sie erlaubt es aber, Einsichten genereller Natur über die Bedingungen und Verläufe von Friedensstiftungsprozessen zu gewinnen, was im Idealfall zu einem erhöhten historischen Wissensbestand beitragen und eine gegenwartsbezogene Orientierungsfunktion zur Folge haben kann. Ferner leistet sie, wie die vorliegenden Kapitel zeigen, einen Beitrag zu der grundlegenden Frage, mit welchen Praktiken der frühneuzeitliche Mensch versuchte, die unterschiedlichen Herausforderungen (politischer, konfessioneller, wirtschaftlicher oder auch gesellschaftlicher Art) zu bewältigen, die sich ihm in den Kontexten von Frieden und Krieg nahezu permanent stellten. Dies gilt nicht nur für die technisch-instrumentelle Seite von Friedensfindungsprozessen, sondern auch für die mentalen Bewältigungsstrategien und Dispositionen der Akteure und betroffenen Bevölkerung, die jedoch noch weitergehend als bislang erforscht werden müssen.

Insgesamt gesehen verdeutlicht diese Sektion sehr eindringlich, dass die insbesondere seit den 1970er Jahren vehement in den Vordergrund getretene Frontstellung zwischen Diplomatie- und Politikgeschichte einerseits sowie Sozial- und Gesellschaftsgeschichte andererseits, die treffend mit dem Bild eines „Dialogs der

Taubstummen“ (Wilfried Loth) charakterisiert wurde, gerade unter dem Eindruck des Vordringens von neuen Fragestellungen und spezifischen Erkenntnisinteressen der jüngsten Forschung als obsolet bezeichnet werden kann.

Sektion IV: Friedenskultur – Medien und Vermittlung

Ebenso wie der Krieg bedurfte auch der Friedensschluss einer Begründung, Erklärung und Vermittlung in die Öffentlichkeit, die über den reinen Vertragstext hinausgingen. Die hierzu herangezogenen Medien und eingeschlagenen Vermittlungswege – Friedensfeiern und materielle Objekte, künstlerisches Schaffen und musikalische Performance, Verkündigung, Deutung und Traditionsbildung in Predigt und Literatur – stellen Eckpfeiler einer umfassenden Friedenskultur dar, die den politischen, sozialen und religiösen Frieden zelebrierte, propagierte, erinnerte und festigte. Allen Realisationsformen der frühneuzeitlichen Friedenskultur kam eine wichtige, Werte vermittelnde und wertorientierende, ja sogar, je nach Kontext, eine legitimierende, handlungsleitende und normative Funktion zu. Ein Blick auf die Friedenskultur der Frühen Neuzeit macht deutlich, welch hohen Stellenwert man Friedensprozessen nicht nur in Politik und Diplomatie, sondern auch in der Alltagskultur beimaß, welche Deutungsnarrative man mit Friedensdarstellungen verband, welche Visionen und Sehnsüchte sich mit Vorstellungen eines ewigen Friedens verbanden und welche religiös-ethischen Appelle sich aus dem lange ersehnten Frieden herleiteten. Dazu konnte man auf einen reichen Fundus an Traditionen und Topoi aus jüdisch-christlicher sowie klassisch-antiker Überlieferung zurückgreifen.

Zentral in der Friedenskultur der Frühen Neuzeit waren Feiern und Feste aus Anlass eines geschlossenen Friedens (vgl. *Renger de Bruin/Alexander Jordan*). Sie waren sowohl außenpolitisch – als öffentliche Positionierung in der erreichten Balance der Kräfte –, wie auch innenpolitisch – als Selbstinszenierung der jeweiligen Machthaber – von hoher Bedeutung. Als öffentliche Verkündigung des Friedens, als Ausdruck von Freude und Dankbarkeit mischten sich in ihnen weltliche und religiöse Komponenten, die eine untrennbare Einheit eingingen. Wesentliche Bestandteile aller Friedensfeiern waren Dankgottesdienste, die menschlich verschuldetes Unglück und göttlich gewährten Frieden thematisierten. Medaillen, Gravuren, Druckgraphiken und Maleisen verkündeten den Frieden mit darstellerischen Mitteln und hielten Verhandlungsabläufe in einer Momentaufnahme fest. Zusammen mit einer eigens aus Anlass des Friedens realisierten Architektur bzw. entsprechenden Bauwerken entwickelten sie sich darüber hinaus zu Medien einer effektiven Erinnerungskultur anlässlich von Jubiläen und Gedenkveranstaltungen. Volksfeste, Bankette und Feuerwerke vermittelten den Friedensschluss wirksam in alle Schichten der Gesellschaft.

Hinter all dem stand eine komplexe Dynamik des Friedensschließens und der Friedenssicherung, die sich in dem räumlichen Arrangement von Friedensverhandlungen, dem Umgang mit den Friedensverträgen als materiellen Objekten und der

Herstellung von Friedenssouvenirs als Konsumgüter nachverfolgen lässt (*Harriet Rudolph*). Letzteres steht in engem Zusammenhang mit Friedensfesten und der sich an sie anlagernden Memoria. Objekte und ihr Gebrauch entwickelten aber auch jenseits der Festkultur eine hohe Aussagekraft. In der Diplomatie ging es darum, die völkerrechtliche Gleichheit zu signalisieren, oder aber die Ranggleichheit der Verhandlungspartner – raumbezogen – in Szene zu setzen, selbst wenn diese de facto nicht unbedingt von beiden Seiten akzeptiert wurde. Der objektbezogene Umgang mit Friedensverträgen, der sich in ritualisierten Praktiken des Verlesens, Bindens, Signierens und Siegelns ausdrückte, verlieh den dort niedergelegten Inhalten in sichtbarer sowie erlebbarer Weise Autorität, bestärkte den Geltungsanspruch der Dokumente und vermittelte Sicherheit. Souvenirs und Konsumgüter, wie Gedenkmedaillen, Broschen, Pokale u. v. a. m., hielten den Frieden auch langfristig in allen sozialen Schichten präsent. Die materielle Kultur diente der Herstellung von Konsens und Vertrauen, war aber zugleich so deutungs Offen, dass fortbestehende Unvereinbarkeiten oder Konflikte überspielt bzw. kaschiert werden konnten.

Um Friedensvorstellungen etablieren und Friedensprozesse legitimieren zu können, rekurrierte man auf einen Verständnishorizont, der auf allgemein verbreiteten Vorstellungen, Normen und Werten aufbaute. Dieser Verständnishorizont fußte auf einer Friedenssymbolik, die auf biblische Traditionen sowie auf Topoi der klassischen und der christlichen Antike zurückgriff und eine lange Lebensdauer entfaltete. Bis ins ausgehende 18. Jahrhundert blieb diese Friedenssymbolik lebendig und fand in wechselnden Kontexten Anwendung (*Eva Krems*). Sie bestand aus bildkünstlerischen Topoi, Personifikationen, Allegorien und mythologischen Darstellungen aller Art. Prominent waren z. B. die Vorstellung vom friedlichen Urzustand der Menschen, dem ‚Goldenen Zeitalter‘, ebenso wie die eschatologische Vision Jesajas vom Frieden unter allen Tieren, oder der im Psalter beschriebene Kuss von *Iustitia* und *Pax* sowie das Bild von den Frieden symbolisierenden, geschlossenen Türen des Janustempels. In konkreten Friedenskontexten konnten solche Topoi als künstlerisch in Szene gesetzte Friedenskonzepte herangezogen werden, um politische Leitvorstellungen bzw. politisches Handeln zu legitimieren.

Auch in musikalischen Formen fanden Vorstellungen des Friedens Gestalt (*Sabine Ehrmann-Herfort*). Die Gattungsvielfalt war nahezu unbegrenzt: Friedensmusik begegnete in Kantaten, Serenaden, Oratorien, Opern und reinen Instrumentalkompositionen. Lieder und das Entstehen von Liedsammlungen sowie das häusliche Musizieren belegen, wie weit auch das individuelle Leben von musikalischer Friedensperformanz durchdrungen war. Friedensszenarien fanden sowohl in die geistliche als auch in die weltliche Musik der Frühen Neuzeit auf vielfältige Weise Eingang, wobei auch hier wieder die Interferenz mit der Festkultur deutlich hervortritt. So wurde eine Friedensfeier nicht nur musikalisch in Szene gesetzt, sondern die hier integrierte Musik diente zugleich der Vermittlung und Akzeptanz von Friedensschlüssen. Geistlicher Lobpreis und die Umsetzung aktueller politischer Konstellationen konnten dabei eine Symbiose eingehen. Auch zur Darstellung einer neuen, friedens-

bestimmten Identität spielte Musik eine zentrale Rolle. Sie war Ausdruck von Friedenssehnsucht und Friedensfreude; sie feierte und besiegelte den Abschluss von Friedensverträgen. Zu diesem Zweck wurden nicht nur die typischen und europaweit verstandenen Topoi, Symbole und Allegorien eingesetzt, sondern – parallel dazu – auch besondere Instrumentierungen, Tonarten oder Taktarten, um den Frieden zu repräsentieren.

Neben der darstellenden Kunst und der Musik setzte auch die Friedenspredigt die aus Antike und Christentum stammenden Topoi, Symbole und Allegorien ein. Friedenspredigten etablierten sich vor allem im 17. Jahrhundert, vornehmlich als Teil der im Rahmen von Friedensfeiern gehaltenen Dankgottesdienste (*Henning P. Jürgens*). Als überwiegend protestantische Gattung – katholische und jüdische Predigten traten in ihrer Häufigkeit dahinter zurück – war sie seit dem Ende des Dreißigjährigen Kriegs wichtiger Bestandteil der Friedenskultur. Der Friedenspredigt lagen keine liturgisch festgelegten Predigttexte zugrunde. Vielmehr konnten sich die Prediger auf den gesamten Fundus biblischer Verse und Perikopen stützen, die geläufige, traditionelle Bildsprache verwenden und diese weiterentwickeln. Oft begannen Friedensfeste auf obrigkeitliche Anordnung mit Gottesdiensten, so dass Friedenspredigten – in Kombination mit Friedensliedern – geradezu allgegenwärtig waren: am Hof und im Volk, auf Kongressen und bei Parlamentssitzungen. In gedruckter Fassung erreichten sie nicht nur die Anwesenden, sondern auch ein überregionales Lesepublikum. Inhaltlich zeigten sie eine große Variationsbreite: von Lobpreis bis hin zu Erinnerungen an das im Krieg leidvoll Erlebte, kombiniert mit den für evangelische Predigten typischen Komponenten wie Lehre und Trost, katechetische Unterweisung und ethische Ermahnung sowie durchaus auch Obrigkeitskritik. Standard war die Vorstellung, dass der Krieg als Strafe Gottes für menschliche Schuld und der Frieden als unverdiente Gnade und göttliches Geschenk anzusehen seien. Als Ausdruck von Freude und Dank, als ethischer Appell und als Spiegelung gesellschaftlicher Zustände übten die Predigten eine große Wirkung aus.

Die gesamte Friedenskultur der Frühen Neuzeit fand Fundierung und Überhöhung zugleich in der Literatur (*Klaus Garber*). Wichtig dafür war das Erbe der klassischen, griechisch-römischen Antike, deren Friedenstopoi die Literatur durch alle Epochen hindurch präsent hielt. Sie wurden ergänzt und bereichert vor allem durch jüdisch-christliche Motive. Der Fundus der aus diesen Traditionen stammenden Friedensvisionen diente die gesamte Frühe Neuzeit hindurch als ein Thesaurus, aus dem man in vielfältiger und variantenreicher Weise schöpfen konnte. Die Motive des ‚Goldenen Zeitalters‘ für einen umfassenden, Mensch und Natur integrierenden Frieden, des paradiesischen Friedens, der Wolf und Lamm miteinander versöhnt, sowie jenes Friedens der befriedeten, bukolischen oder arkadischen Welt – all diese Motive konnten in der Literatur miteinander kombiniert, verschmolzen, variiert und weiterentwickelt werden, oft verbunden mit der Klage über den Krieg und der Hoffnung auf das Kommen Christi als Friedensfürst. Erst mit dem Übergang ins 18. Jahrhundert und der aufklärerisch inspirierten Physiko-Theologie rückte die Natur als Leitmotiv in den

Friedensdiskurs ein, bald abgelöst durch die Motive revolutionärer Strömungen, aus denen bzw. an deren Rändern sich die Gedanken von Liebe und Achtung der Menschenwürde als Komponenten des Friedens etablierten.

Der Frieden in der Frühen Neuzeit ging weit über die politisch-diplomatische Dimension hinaus. In einer umfassenden Friedenskultur wurde er legitimiert und verkündet, in seiner jeweiligen Besonderheit gefeiert, Orientierung gebend vermittelt und als Utopie immer wieder in Erinnerung gerufen.

Sektion V: Frühneuzeitliche Friedensschlüsse

In den vorangegangenen Sektionen wurden frühneuzeitliche Friedenskonzepte, verschiedene Gattungen von Friedensabkommen, friedensstiftende Praktiken sowie das Feiern und das Erinnern des Friedens untersucht. In diesem letzten Abschnitt wird nun eine Reihe spezifischer Friedensverträge vorgestellt, die Beispiele für die insgesamt über 2.000 Friedensabkommen darstellen, die in Europa oder von Europäern in der Frühen Neuzeit geschlossen wurden. Es handelt sich um eine Auswahl wirkmächtiger Friedensschlüsse, die schon von Zeitgenossen als besonders bedeutend angesehen wurden. Einige dieser Verträge stellen Präzedenzfälle dar, deren Regeln weithin befolgt wurden und auf die man sich in späteren Verträgen bezog („Referenzfrieden“). Manche spielten zudem eine wichtige Rolle in der Geschichtsschreibung und wurden in nationalen oder europäischen Narrativen verankert – manchmal auch in solchen, die moderne Gelehrte als verzerrt oder sogar mythisch ablehnen.

Zusammengenommen beschreiben die hier untersuchten Friedensschlüsse die thematische Breite der frühneuzeitlichen Friedensstiftung. Sie weisen auf die spezifischen Bedarfe der europäischen Gesellschaften und die Entwicklung der europäischen Gemeinwesen hin. Auch spiegeln sie die signifikanten Auswirkungen reformatorischer Ideen auf die europäische Gesellschaft und Politik seit dem späten 15. Jahrhundert wider und zeigen die Instrumente auf, mit denen religiöse Konflikte bewältigt werden sollten. Zudem dokumentieren sie die Entwicklung dessen, was möglicherweise als erstes europäisches Staatensystem bezeichnet werden könnte. Nicht zuletzt zeigen sie, wie die frühneuzeitliche Friedensstiftung den Grundstein sowohl für die Entwicklung der modernen Verfassungen der europäischen Staaten des 19. und 20. Jahrhunderts als auch für deren Beziehungen untereinander legte.

Natürlich blieben die traditionellen Zielsetzungen mittelalterlicher Politik bis in die Frühe Neuzeit hinein bestehen. Der Wunsch nach innerem Frieden und nach Sicherheit hatte zahlreiche innerstaatliche Friedensabkommen oder Landfrieden hervorgebracht. Diese wurden im späten 15. Jahrhundert ehrgeiziger und ihre Aushandlungen waren oft mit breiteren Debatten über Reformen und die Beziehungen zwischen Herrschern und Ständen verbunden. Dies wird in der Sektion durch den Ewigen Landfrieden von 1495 im Heiligen Römischen Reich (*Hendrik Baumbach*) veranschaulicht, der eine lange Reihe zeitlich begrenzter mittelalterlicher Vereinbarun-

gen fortsetzte, das Reich nun aber in verfassungsrechtlicher Hinsicht auf einen neuen Kurs setzte, indem er nach ewiger Gültigkeit strebte.

In mehreren Artikeln werden die Auswirkungen religiöser Reformationsbewegungen auf die innerstaatlichen Friedensordnungen, auf die traditionellen Vorstellungen vom inneren Frieden („Landfrieden“) und neue Arten des Umgangs mit diesen erörtert. *Alexandra Schäfer-Griebel* präsentiert den ersten Friedensschluss dieser Art, den Religionsfrieden von Kutná Hora. Dieser wurde im März 1485 durch den böhmischen Landtag geschlossen, um den jahrzehntelangen Konflikt zwischen utraquistischen Hussiten und den Anhängern der römischen Kirche zu lösen. Beide Seiten einigten sich darauf, die Beschlüsse des Konzils von Basel anzuerkennen. Die utraquistische Position und der Glaube der römischen Kirche wurden vor dem Gesetz für gleich erklärt. Die Vereinbarung sollte ursprünglich einunddreißig Jahre lang gültig sein; 1512 wurde sie auf ewig erneuert.

Die Vereinbarung über religiöse Pluralität und über den Schutz der damit verbundenen jeweiligen Rechte erwies sich als bahnbrechend und vorbildlich. Diese Prinzipien waren auch der Schlüssel zum Ersten und Zweiten Kappeler Landfrieden von 1529 bzw. 1531 (*Andreas Zecherle*), die den religiösen Konflikt zwischen den Schweizer Kantonen lösten. In noch größerem Maßstab waren die Prinzipien religiöser Pluralität für die Befriedung des gesamten Heiligen Römischen Reiches im Rahmen des Augsburger Religionsfriedens von 1555 (*Armin Kohnle*) grundlegend. Die religiöse Frage spielte auch anderswo eine Rolle, häufig durch die Verschärfung bestehender Spannungen in politischen Fragen. Religiöse Konflikte drohten bisweilen die Politik in einen Bürgerkrieg zu stürzen. In unterschiedlicher Weise war dies in Polen (*Christopher Voigt-Goy*), Frankreich (*Mark Greengrass*) und Siebenbürgen (*Mihály Balázs*) der Fall. Stets jedoch war das Ergebnis ein Frieden, der auf der rechtlichen Anerkennung von zwei oder mehreren Konfessionen oder Glaubensrichtungen beruhte. Wie die französischen und siebenbürgischen Beispiele zeigen, führte eine politisch motivierte Vereinbarung jedoch nicht unbedingt zu religiöser Toleranz. Die Zugeständnisse, die gemacht wurden, waren mitunter widerwillig, gleichsam *faute de mieux*; und sie wurden von Anfang an teilweise von Herrschern untergraben, die entschlossen waren, ihr eigenes Bekenntnis zu begünstigen.

Zwei weitere Friedensverträge dieser Zeit stehen für das weitreichende Thema des Machtkampfes im Europa des 16. Jahrhunderts und der Verteidigung gegen die Osmanen. Der Vertrag von Cateau-Cambrésis 1559 (*Rainer Babel*) beendete die lange Reihe italienischer Kriege (1494–1559), in denen Frankreich gegen Spanien um die Kontrolle über die italienische Halbinsel kämpfte. Auch schloss der Vertrag einen Nebenkrieg zwischen Frankreich und England mit ein. Er besiegelte die Hegemonie der spanischen Habsburger in Italien für die nächsten anderthalb Jahrhunderte. 1606 bildete der Frieden von Zsitvatorok den vorläufigen Abschluss des langen Kampfes der österreichischen Habsburger um die Verteidigung ihrer Gebiete und eines Großteils Europas gegen das Osmanische Reich (*Arno Strohmeier*). Die Feindseligkeiten wurden zwar nach Ablauf der Vertragslaufzeit wieder aufgenommen, jedoch stellte Zsitvato-

rok ein Modell für die späteren Friedensverträge von Karlowitz (1699), Passarowitz (1718), Belgrad (1739) und Sistova (1791) dar.

Der Westfälische Frieden (*Siegrid Westphal*) gilt zu Recht als das vielleicht wichtigste Friedensabkommen der Frühen Neuzeit. Es enthält Elemente aller bisher genannten Verträge. Einerseits wurde im Vertrag von Osnabrück ein neuer rechtlicher und verfassungsmäßiger Rahmen für das Heilige Römische Reich formuliert: Der Ewige Landfrieden von 1495 wurde erneuert. Die religiösen Rechte für Anhänger dreier Konfessionen (katholisch, lutherisch und reformiert) wurden garantiert. Das Kräfteverhältnis zwischen Kaiser und Reichsständen wurde austariert und bestätigt. Es war vorgesehen, Konflikte auf allen Ebenen zu lösen. Bemerkenswerterweise sicherte dieses neue Fundamentalgesetz, das die teils mittelalterlichen Verfassungsgrundsätze neu fixierte, den Frieden des Reiches bis zu seinem Untergang im Jahr 1806. Andererseits wurden mit dem Westfälischen Frieden auch die Konflikte zwischen Frankreich, Schweden und dem Heiligen Römischen Reich gelöst. Zudem wurde im Frieden von Münster, der auf demselben Kongress ausgehandelt wurde, Frieden zwischen den Niederlanden und Spanien geschlossen. Ein Jahrzehnt später folgte ein Friedensvertrag zwischen Frankreich und Spanien, der Pyrenäenvertrag.

Es wird oft behauptet, dass mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges im Jahr 1648 ein ‚Westfälisches System‘ geschaffen worden sei, in dem souveräne Staaten in einem neuen europäischen Rahmen zwischenstaatlicher Beziehungen interagierten. Dies galt sicherlich nicht für die Territorien des Heiligen Römischen Reiches, denn sie waren nicht souverän, sondern unterlagen den Gesetzen des Reiches und der Autorität des Kaisers als oberstem Richter und Haupt des Reiches.

Es fällt überdies schwer, die Idee eines ‚Westfälischen‘ Systems für Europa als Ganzes zu akzeptieren. Die verschiedenen Staaten mögen souverän gewesen sein, aber ihre Beziehungen zueinander waren alles andere als stabil. Der Konflikt zwischen Frankreich und den Habsburgern weitete sich auf England und die Niederlande in einem langwierigen Kampf aus, der erst 1714 durch den Frieden von Utrecht endgültig gelöst wurde (*Klaas van Gelder*). Inzwischen war auch Nordeuropa in einen Konflikt geraten. Dieser gipfelte im Großen Nordischen Krieg 1700–1721, der durch die Verträge von Frederiksborg (1720), Stockholm (1719 und 1720) und Nystad (1721) befriedet wurde (*Dorothee Goetze*). Fast alle nordeuropäischen Mächte waren irgendwann daran beteiligt, ebenso Russland (zum ersten Mal in einem europäischen Konflikt) und das Osmanische Reich. Ab 1740 kam es dann über mehrere Jahrzehnte immer wieder zu Spannungen zwischen Brandenburg-Preußen und Österreich. Auf ihrem Höhepunkt wurden diese Konfrontationen Teil des Siebenjährigen Krieges (1756–1763), der von Marian Füssel als der erste echte Weltkrieg beschrieben wurde, da er sowohl in Nordamerika als auch in Europa ausgetragen wurde und fast alle großen europäischen Mächte einbezog. Die Verträge, die diese Konflikte unterbrachen bzw. beschlossen und die in diesem Band von *Regina Dauser* untersucht werden, haben kein System neu kalibriert. Sie spiegelten den Rivalen vielmehr wider, dass sie ihre militärischen Fähigkeiten erschöpft hatten.

Die Friedensprozesse der Zeit nach der Französischen Revolution, die schließlich 1815 mit dem Wiener Kongress gipfelten, waren Ausdruck sowohl von Kontinuität als auch von Wandel (*Reinhard Stauber*). Nicht mehr aufgenommen wurden individuelle konfessionelle Rechte, obwohl derlei Bestimmungen in der Verfassung des Deutschen Bundes, die in der Wiener Schlussakte von 1815 enthalten ist, erneut vorkommen. In den 1790er Jahren tauchten zudem neue Vertragselemente in Bezug auf natürliche Grenzverläufe, nationale Selbstbestimmung oder die Verurteilung des Sklavenhandels auf. Die Veränderungen dieser Zeit betrafen jedoch größtenteils Entschädigungsforderungen für verloren gegangene Gebiete oder verbrauchte Ressourcen. Das vielleicht wichtigste Merkmal der Wiener Schlussakte war das Bestreben, eine neue Ordnung in Europa zu schaffen.

Die 1815 erzielten Vereinbarungen wurden und werden noch immer häufig unter dem Oberbegriff der ‚Restauration‘ subsumiert. Der Friedensschluss beförderte in der Tat eine Rationalisierung und moderate Reorganisation der von Napoleon eingeleiteten Veränderungen. Die in der Frühen Neuzeit entwickelten Traditionen und Praktiken der Friedensstiftung hielten bis in die Neuzeit an, aber dort stießen sie auf neue Realitäten und ein neues konzeptionelles Vokabular. Wie Jacob Burckhardt einige Jahrzehnte später bemerkte, war der Frieden von 1815 ebenso eine Revolution wie die Ereignisse von 1789.

Introduction

Historical research into peace, or historical peace studies as the emerging field is known, aims to investigate the preconditions and limitations for the creation of peace and the changing cultural constructions of peace. This includes topics such as ideas of peace, peace projects, state and non-state peace initiatives, peace treaties and conditions of peace, as well as factors which have inhibited peace in the past.

Most of the research in this field has so far been devoted to the nineteenth and twentieth centuries; the early modern period has been neglected by comparison. Scholars who have tackled early modern topics have generally either engaged in political and diplomatic analyses of the main peace treaties from a domestic or international point of view or pursued studies in intellectual history which have investigated humanist-irenic and utopian ideas of peace or representations of peace.

Several key developments in the understanding of peace in early modern Europe justify the creation of this handbook. These are:

- The Reformation and the wars which resulted from the emergence of several Christian confessions, which necessitated religious peace agreements.
- The linkage of the confessional conflicts with both internal problems in the various European countries and the struggle for hegemony in Europe more broadly.
- The search for new ideas, concepts, and models with which to restore domestic and inter-state peace on a durable basis.
- The export of European ideas of peace and practices of peacemaking to other parts of the world in the process of European expansion and the transcultural exchange processes occasioned by that.
- The development of a specific culture of peace which served to articulate the values, visions and interpretative patterns associated with peace.

The Handbook does not proceed from a single overarching theoretical framework, but assumes that the notion of peace, like all other historical concepts, is a cultural construct which was constantly linked with new meanings in different historical contexts. Our aim is therefore to explore the specific early modern meanings of peace and to make the existing scholarship on this subject accessible to a wider audience.

The geographical focus of the volume is Europe, especially the Holy Roman Empire of the German Nation (1495–1806), which leading European jurists saw as a central guarantee for a peaceful Europe. After 1648 many commentators saw the imperial constitution and the Peace of Westphalia (specifically, the Treaty of Osnabrück), which became a fundamental law of the empire, as a model for the establishment of peaceful relations between the European powers. Chapters devoted to the extra-European world will illuminate the political and economic entanglements that accompanied the early modern expansion of Europe. They will also explore the export of European ideas of peace and the conflicts and misunderstandings which their transfer occasioned.

The fifty-one chapters are organised in five sections. The first section is devoted to the fundamental ideas of peace that were characteristic of the early modern period. The second section deals with early modern peace orders, considered from an internal, inter-state and extra-European perspective. The third section analyses practices of peace and peace processes. The fourth section turns to the early modern culture of peace, with its various media and narratives. The volume concludes with a series of chapters devoted to major peace treaties of the early modern period.

Inevitably, not all aspects of the subject of peace in early modern Europe could be included. The editors have, however, focused on what they believe to be the main themes and have assembled a team of acknowledged experts to deal with them.

Section I: Ideas and Concepts of Peace

The handbook opens with a section devoted to ideas and concepts of peace, since in all periods the knowledge of what peace was formed the basis for perceptions and interpretations of the actions of others, as it did for one's own actions. What was meant by peace at different times and in different contexts and cultures was the outcome of multiple processes in which numerous actors with varying backgrounds and interests participated. On the one hand any overview of ideas of peace reveals the idiosyncratic tension between the historically-conditioned nature of notions of peace and their aspiration to universal, immutable validity. On the other hand, the variety of ways in which peace can be conceptualised and articulated enables us to see the constant discursive adaptation and intent of notions of peace and to investigate their recourse to 'authorities' in the context of processes of social and political construction.

The concept of peace was and is a frame of reference for the very varied ways in which human beings have viewed their place in the world and defined their relationship to this world and its inhabitants. This understanding of the world could include both the natural and the supernatural, and could mean anything from the divine peace placed at man's disposal to the individual's peace of mind or the relationship of human beings with nature and the world of animals and plants, or indeed political peace, as it did in the thinking of Augustine of Hippo (354–430). Alternatively, it could also mean the clearly defined relationship between two or more communities, which regulated the relations between them by treaty, as in the *Pax Romana*.

Both forms of peace should not be regarded as disparate levels, for they were in their essence and evolution always imagined with reference to one another. This becomes particularly clear if one views ideas and visions of peace not so much from the perspective of intellectual history but as a system of knowledge. Many studies in the sociology of knowledge have drawn attention to the interplay between those habitual modes of perception and interpretation which human beings experience during their primary socialisation, and the changes and adaptations of these habitual patterns through knowledge gained by experience, and the way that human beings draw upon

and update elements of that knowledge that are relevant to their need to make sense of their lives. Recent studies have combined methods drawn from the sociology of knowledge, praxeology, and discourse analysis, all of which share the belief that social and individual knowledge in order to understand practice, actions and interaction.

In all human societies, 'peace' is one of the central symbolic systems of meaning which enable humans to cope with the world and its contingency. Fundamentally, all concepts of peace not only address the question of how humans shape their relationship with the world, nature, and their fellow human beings, but also the question of what role force plays (should or is permitted to play) in that. If the everyday understanding of peace generally started with scenarios of universal harmony, this was generally only the ultimate objective of the establishment of peace. Much more space was devoted in the relevant literature to the relationship between peace and violence or force. What forms of force are legitimate or illegitimate? How can one prevent illegitimate forms of force from destroying peace and with it the stability which enables human beings to live with contingency?

The relationship between peace and force is prominent in the chapters in this section and it underlines the significance of the early modern period for the development of ideas and visions of peace in Europe. For peace was only ever one, albeit central, meaning-giving system of signs that was always in competition with others that were centred on force and violence.

Hermann Kamp examines the ancient and medieval foundations and core development of ideas of peace to show that theological concepts offered ethical guidelines for individual behaviour which also contained political models of peace in the form of ethical guidelines for the peaceful behaviour of rulers. At the same time, however, and particularly in periods in which there were no overarching political structures, ideas of peace also competed with norm systems that permitted violent action in the service of redefining one's place in the world or the negotiation of the respective places in the world of two or more actors. In the high and late Middle Ages one can see clearly how on the one hand theological notions of peace provided the basis for the common system of knowledge but how on the other hand the means of solving actual problems were perceived to lie in the formulation of legal norms, as seen in the gradual establishment of legal forms in the increasingly widespread initiatives to implement a divine or territorial peace.

Volker Leppin shows just how much such peace processes were tied up with questions of power and conflict. He locates the origins of numerous peace plans of the Renaissance, such as those of Marsilius of Padua and Dante, in the political power struggles of Italy. *Friedrich Beiderbeck* illuminates the impact of key processes of the early modern era, such as the development of the rule of law or 'juridification' and state formation, on the elaboration of notions of peace and the associated techniques of peacemaking. He demonstrates how power-political conflicts within polities and between the various European powers were made more difficult and indeed more dy-

namic by the development of another fundamental process: the emergence of confessions. Even though the political and legal techniques and instruments for the creation and maintenance of peace rapidly became specialised and independent, they did not wholly lose their link with the higher theological frame of reference with its ethical dimension. They were above all evident to differing extents in the media and general discourse of peace and they served primarily as an implicit framework of what was unspoken and taken for granted.

The selection of individual elements from the wide range of knowledge about peace is also characteristic of the genre of utopian writing. In this form of experimental thinking, too, we find very different forms of points of emphasis and perspectives on the problem of peace and force in ideal societies and visions of future political orders, as *Thomas Schölderle* explains.

Beginning in the Enlightenment, there was an increasing tendency to think about peace in relation to temporal, worldly order. This gathered ground against the backdrop of the numerous major military conflicts of the period. It took its cue from the developing legal systems and it also gained impetus from the development of contract theory, as *Thomas Schölderle* demonstrates in his second contribution. The growing significance of legal regulations as instruments for the negotiation of the position of actors in the world becomes particularly apparent here, while ethical concerns relating to individual behaviour ceased to play much of a role. Increasingly, this was now regarded as a private matter for the individual. *Friedrich Dhondt* places this distinctively early modern emphasis on law as an instrument of peacemaking, especially at the level of relations between states, in its legal and intellectual context.

Every selection of articles for a handbook is to some extent arbitrary and what is markedly absent here is any broad comparison with developments in Europe with ideas and visions of peace in non-European cultures. A partial exception is *Murari Kumar Jha's* chapter on the knowledge and practices of peace (and violence) of the Moghul Empire on the Indian subcontinent.

Together, the chapters in this section invite us to move beyond the common distinction made between abstract and supposedly unrealisable ideas of peace and concrete and applied practices of peace. It suggests the need to combine cultures of knowledge not only with their articulation in texts and expression through art but also with the practices of peacemaking and peacekeeping. Only by recognising their interactions can one understand ideas, images, and practices as social and political constructs which allow us to place the struggle for peace in historical context.

Section II: Peace Orders

The second section deals with peace orders or systems at various levels and with the institutions, rules, and procedures that were designed to create and maintain such orders. The concept of a peace order always has a normative aspiration which is related

to the central question of which kind of peace is to be secured by which kind of order. The aim is always to ensure the durability and stability of a given order, which must be accepted by all relevant parties and secured by mechanisms designed to prevent breaches of the peace by any single party.

As Immanuel Kant suggested, the creation of peace begins within societies, then continues between states, and leads ultimately to the formation of a global community.

The example of the Holy Roman Empire of the German Nation illustrates the specifically early modern path from internal pacification to an overarching peace order. The idea of creating peace by means of the law was central. The efforts to create an internal peace, which was threatened by the proliferation of feuds in the Middle Ages, led at the end of the fifteenth century to political reform and constitutional change. This created institutions that were designed to secure and preserve the internal peace of the empire (*Landfrieden*) as the basis for the imperial system in perpetuity. *Duncan Hardy* shows just how central this idea was both in the territories and the empire more broadly. He examines the discussions of the term *Landfrieden* between the thirteenth and the eighteenth centuries and shows how the idea of such a domestic peace became one of the fundamental legitimating principles of the empire at several different levels.

The key point was that violent self-help and feuds would be replaced by the pursuit of claims through legal channels. In contrast to other European countries, in which domestic peace regimes (*Gottesfrieden* or *Landfrieden*) were introduced in specific regions for limited periods of time, the emperor and the imperial estates sought to establish a permanent peace. At the Diet of Worms in 1495 they agreed a ‘perpetual, that is open-ended’ peace, to be overseen by the Imperial Chamber Court (*Reichskammergericht*). Following the emergence of the Imperial Aulic Court as the empire’s second high court during the sixteenth century, both courts ensured that the rule of law prevailed. *Anette Baumann* discusses the different paths taken by other European countries in the creation of legal appeal systems.

The Diet of Worms also established the Diet or *Reichstag* itself as the central institution responsible for executing decisions concerning breaches of the peace in the empire and as forum of communication between the emperor and the imperial estates; legislation and decisions were promulgated in the name of *Kaiser und Reich*. This initiated a comprehensive set of laws designed to combat legal uncertainty and to secure the domestic peace. These included police or public order ordinances and the attempts to compile a single criminal code (the *Constitutio Criminalis Carolina*). Emperor Charles V commissioned a comprehensive police ordinance in 1521 which was promulgated by the Diet in 1530, despite the growing confessional divide by then. The imperial police ordinance was agreed between emperor and imperial estates and was intended to serve as a normative framework for legislation in the territories. The ordinances introduced in the territories were similarly agreed at territorial diets between princes and estates and the police ordinances in the imperial cities also reflected the

provisions made for the empire centrally. *Karl Härter's* chapter shows how such legislation helped maintain the peace and what peacekeeping mechanisms were developed in the process.

Alongside the notion of domestic peace (*Landfrieden*) other peace orders existed which applied either to a specific space or group of people or estate. As *Uwe Tresp* shows, the upper nobility made frequent use of inheritance pacts (*Erbeinungen*). These peace agreements were mainly formulated in the fifteenth and sixteenth centuries between dynasties for the purposes of mutual support, protection from aggression by third parties, and the promotion of good neighbourly relations. They often specified various forms of mediation or arbitration in the event of disputes and they remained valid even after the promulgation of the Perpetual Peace in 1495.

In the Middle Ages there was a whole range of spaces that were protected by special peace agreements because of their particular social importance or their special vulnerability. *Masaki Taguchi* enumerates these various spaces of peace and focuses particularly on the 'castle peace' (*Burgfrieden*) which became a treaty recognised in imperial law in the sixteenth century, in which noble families regulated their use of property which they held in common. The idea of the domestic peace of the family (*Hausfrieden*), analysed here by *Inken Schmidt-Voges*, denotes a specific space that needed to be protected against aggression by third parties. Protection was also combined with an ethical principle that developed ever more strongly in the early modern period as a result of the Reformation and confessionalisation process. It ultimately became a social norm because the family, as the smallest unit of the state, increasingly attracted the interest of the secular authorities.

Religious peace agreements were particularly significant; they were a novel feature in the early modern period, the product of the new phenomenon of confessional pluralisation, and they aimed to secure peace between the Christian confessions until the reunification of Christendom might be possible. The key point was that such peace agreements did not serve to resolve the question of religious truth but rather to create a legal framework which would enable different confessions to coexist within the same polity. *Irene Dingel* describes the very different contractual forms and diverse areas of legislation that extended the domestic peace (*Landfrieden*) in the Holy Roman Empire and in Europe to facilitate the coexistence of different confessions, which led ultimately to religious toleration.

The close relationship between domestic peace orders and inter-state peace agreements is demonstrated in the Thirty Years War, which started as a regional conflict and became a European war in which different power-political and religious factors were closely linked. *Derek Croxton* examines the specific dynamics of the war and the repeated attempts to restore peace. Truces played a significant role, since they were time-limited peace agreements which might lead to an enduring peace. Truces were a frequent feature of the conflicts generated by the increasing confessional pluralisation of Europe in the sixteenth century. As *Gabriele Haug-Moritz* shows, they provided a respite which enabled parties to explore paths to peace. This

device originated in the Middle Ages but declined in significance after the seventeenth century.

The question of peace between states in theory and in practice was, as *Anuschka Tischer* demonstrates, linked with the development of the state system itself and with the experience of the numerous wars of the early modern period. An international order gradually developed and the relations between European states came to be governed increasingly by diplomacy and international law. There were repeated efforts to create a European peace order. In the sixteenth and seventeenth centuries the main objective was to establish hierarchies of power or to prevent the hegemony of a single dynasty. In the early eighteenth century the idea of the balance of power emerged, which implied that peace was to be maintained by the political equilibrium in Europe. *Martin Espenhorst* analyses these new European peace treaties, which were generally signed by two or three parties or their plenipotentiaries or envoys. They were formally recorded with the explicit aim of restoring peace after a war or to preserve a peace which was clearly threatened. To achieve this, early modern European peace treaties contained a mass of rules and regulations that conformed to precise formal criteria. Typically, the distinctive structure of paragraphs, topoi such as amnesties or the restoration of friendship, and specific points such as laments about the brutality of war or references to the specific role played by mediators appeared repeatedly.

Finally, three scholars examine peace treaties between European rulers and non-European rulers or indigenous peoples, where the nature of a peace treaty depended on the different framework within which it was concluded. *Benjamin Steiner* examines the peace agreements with the Ottoman Empire and various African rulers in the Mediterranean. Like Steiner, *Peter Borschberg*, who examines peace treaties between European and East Asian rulers, emphasises that one must relinquish the European perspective on law and the definition of a peace treaty and take alternative views of peacemaking into consideration. It seems that treaties of this kind were not just peace treaties in the European mould. Agreements with non-European rulers often combined issues of peace with commercial matters, as well as agreements about the distribution of territory; some of these aspects were not even recorded in writing but confirmed by special rituals. This was also a feature of the agreements reached between the colonial powers and the indigenous population of North America, as *Katherine Hermes* explains. While the indigenous peoples attempted to assert their own notions of right and diplomacy and to achieve fraternal relations with the colonialists, the Europeans insisted on written agreements which aimed at creating a hierarchical-patriarchal system in which the indigenous peoples were dependent on the colonial powers. This was perhaps the main cause of the growing resistance of the indigenous people to European rule and the regional conflicts which resulted.

Section III: Peacemaking and Peace Processes

This section considers numerous actors in and techniques of peacemaking and early modern thinking concerning how to make and secure peace. The basic assumption is that making peace is a process, which, following the example of the new diplomatic history, is also understood as a specific socio-cultural practice.

The central issue of peacemaking practices has attracted a great deal of attention in early modern research in recent years. This is also true for the sub-disciplines of diplomatic history and the history of international relations, in which praxeological approaches have become increasingly important, though there is no consensus about definitions, theoretical frameworks, or methodology. Indeed, the field of historical praxeology is characterised by openness and plurality regarding approaches and the range of possible interpretations.

In view of this disparate research landscape it cannot be the task of this introduction to attempt a new definition. In what follows, the understanding of ‘practices’ will therefore be broad and not necessarily synonymous with ‘action’ or ‘acting’. Following Dagmar Freist, ‘practices’ are understood as supra-subjective patterns of behaviour or everyday routines whose execution progressively draws on, affirms, and sometimes modifies collective patterns of knowledge and interpretation. Such an approach allows us to relate an actor-centered focus (*Volker Arnke*) which examines the routine deeds and words of those who are involved in peacemaking and peacekeeping processes to the key notions of order and the principles that shape their actions and patterns of behaviour.

On the one hand this section examines a selection of themes that have long been the subject of historical research. This includes the many early modern peace congresses (*Johannes Burkhardt/Benjamin Durst*) or mediation and arbitration (*Michael Rohrschneider*). On the other hand, the section includes fields which have only recently become important in the context of the cultural turn, such as symbolic communication and early modern ceremonial (*Niels F. May*).

These chapters demonstrate clearly what has been gained from the fruitful interaction of the fields of international relations, the new diplomatic history, and historical peace studies. Analyses of topics which might be regarded as ‘classical’ areas of research, such as amnesty, neutrality, security, and toleration, are enriched by new approaches and new questions (*Ralf-Peter Fuchs, Axel Gotthard, Christoph Kampmann/Horst Carl, Ulrich Niggemann*). This research has undoubtedly benefitted from the new perspectives of the cultural history of politics but in recent years it has also profited from a substantial broadening of the material available: for example, the extensive historical-critical edition of the papers relating to the Westphalian peace congress (the *Acta Pacis Westphalicae*) and the online edition of *Europäische Friedensverträge der Vormoderne* (Premodern European Peace Treaties).

At the same time, recent historical research is characterised by a preoccupation with new paradigms, research questions, and research interests and it has increas-

ingly left behind the old diplomatic and political history with its focus on state protagonists. In this context one might think about Hillard von Thiesen's characterisation of the 'old-style diplomacy' (*type ancien*), with which he wanted to effect a programmatic turn away from a narrow focus on the state and to move away from a preoccupation with foreign *policy* to write the history of foreign *relations*. The practices of physical and linguistic action that are explored in this section (*Maria-Elisabeth Brunert/Lena Oetzel, Guido Braun*), the dynamic process of negotiation and the communicative structures, as well as the interplay between normative ideas and political-diplomatic practice, place the 'art of making peace' (*l'art de la paix*) in a new light, which is closer to the new approach of historical peace studies than to the study of great men and events with which the older historiography was preoccupied.

It is also striking that the peace conferences of Münster and Osnabrück (1643–1649) and the Peace of Westphalia form such frequent points of reference in this section. There is probably no other peace congress or peace treaty which illustrates the complexity of early modern peacemaking and peacekeeping than this 'greatest peace treaty of the modern era' (Johannes Burkhardt). The availability of plentiful sources in the *Acta Pacis Westphalicae* has already been mentioned. This edition, much of it now also available online (*APW digital*), allows scholars to examine the peacemaking process in considerable detail, sometimes even to follow the day-to-day activities of those involved.

The chapters in this section also demonstrate the diachronic potential of historical research into peace. It is no accident that the fourth centenary of the outbreak of the Thirty Years War occasioned lively debate about the extent to which the seventeenth century could offer an analytical framework for the conflicts of the present, especially those in the Middle East. The key notions of amnesty, neutrality, security, and toleration that are discussed in this section were particularly relevant in this debate, as were the practices or modes of procedure analysed in the various chapters, particularly the tried and tested instrument of mediation.

Historical peace studies cannot offer any blueprints for the resolution of the conflicts of the early twenty-first century. They do, however, yield insights of a general nature into the preconditions for and course of peace processes, which enhances our fund of historical knowledge and might therefore influence the present. Furthermore, the chapters provide answers to the fundamental question of how early modern Europeans attempted to cope with the various challenges (political, confessional, economic, or social) which accompanied both war and peace. This was true not only of the technical-instrumental dimension of peacemaking processes, but also of the mental coping mechanisms and attitudes of the actors and the population generally. More research is needed, especially on these popular attitudes.

Overall, this section highlights that the confrontation since the 1970s of diplomatic and political history on the one hand and social and societal history on the other, which Wilfried Loth has described as a 'dialogue of the deaf', has been rendered redundant by the emergence of new research questions and agendas.

Section IV: Peace Cultures – Media and Communication

Like war, a peace treaty too needed to be justified, explained, and conveyed to the public in terms that went beyond the simple treaty text. The media used for this and the channels of communication – peace celebrations and material objects, artistic production and musical performance, proclamation, interpretation, and the creation of traditions in sermons and literature – were the cornerstones of a comprehensive peace culture which celebrated, propagated, commemorated, and consolidated political, social, and religious peace. All the manifestations of early modern peace cultures had the function of conveying values; depending on the context, they could also have a legitimating purpose; they could provide guidelines for behaviour or set norms. Examining the early modern peace culture makes clear the significance attached to peace processes not only in politics and diplomacy but also in popular culture. It reveals which narratives were associated with representations of peace, what visions and aspirations were attached to notions of a perpetual peace, and what religious and ethical lessons were drawn from the long yearned-for state of peace. In all of this, contemporaries could draw upon a rich fund of topoi from both the ancient classical and the Judaeo-Christian traditions.

The celebration of a peace concluded played a central role in the peace culture of early modern Europe (*Renger de Bruin/Alexander Jordan*). Celebrations were of great importance both externally as a marker of a state's position in the new status quo and internally as the self-presentation of a ruler or regime. The public announcement of peace and expressions of pleasure and gratitude combined both secular and religious elements. Services of thanksgiving, which emphasised that humans were responsible for misfortune and that peace was a gift bestowed by God, were a key element in all celebrations of peace. Medals engravings, prints, and paintings proclaimed peace visually and offered snapshots of the peace negotiations. In addition to architectural celebrations of peace in the form of buildings, these images fed into a culture of memory associated with anniversaries and commemorations. Popular festivities, dinners, and firework displays ensured that all levels of society were informed about a peace.

Behind all this lay a complex dynamic of peacemaking and peacekeeping that is also evident in the spatial organisation of peace negotiations, the treatment of peace treaties themselves as material objects, and the production of peace souvenirs as consumer goods (*Harriet Rudolph*). The latter were closely related to the function of peace festivities in the cultivation of a memorial culture. Objects and their use continued radiating far outside the confines of a peace celebration. In the diplomatic sphere it was important to signal the equality of negotiating parties in international law or to perform their equality of rank in spatial terms, even if this was not in fact formally accepted by both sides. Treating peace treaties as objects in the ritualised practice of reading out loud, signing, binding, and sealing aimed to endow them

with greater authority, reinforce their validity, and create security. Souvenirs and consumer goods such as commemorative medals, broaches, cups, and many more, could keep a peace in the minds of all groups in society for a long time. The material culture of peace could forge consensus and confidence, but it could also be interpreted so loosely that continuing disagreements or conflicts could be downplayed or even concealed.

In order to gain acceptance for ideas for peace and to legitimate peace processes, people constantly appealed to a frame of reference based on general ideas, norms, and values. This was founded on a symbolism of peace which drew on biblical traditions and on the topoi of classical and Christian antiquity. This symbolism survived until the late eighteenth century and was employed in different contexts (*Eva Kreams*). It comprised pictorial topoi, personifications, allegories, and mythological representations of all kinds. Prominent among them were the idea that human beings originally lived in a state of peace, the 'golden age', Isaiah's eschatological vision of eternal peace, the kiss of justice and peace described in the psalter, and the image of the locked doors of the Temple of Janus (the Gates of Janus) which symbolised peace. In specific contexts, such topoi could be employed as artistic symbols which served to legitimise political principles or political actions.

Ideas and images of peace are also found in musical form (*Sabine Ehrmann-Herfort*). There were numerous genres of peace music: cantatas, serenades, oratorios, operas, as well as purely instrumental compositions. Songs and the compilation of collections of songs, as well as the performance of music in the domestic context, testify to how much the lives of individuals were suffused with the musical performance of peace. Peace scenarios appeared in novel ways in both the secular and religious music of the early modern period and the overlap with the celebrations of peace is evident here. Music not only set the scene for a peace celebration; it also served to broadcast and promote the acceptance of peace treaties. Clerical praise and the realisation of current political objectives thus dovetailed. Music also played a central role in the representation of a new identity which reflected peace. Music expressed both a yearning for peace and joy at its arrival; it celebrated and sealed the conclusion of peace treaties. To this end, composers not only employed the topoi, symbols and allegories of peace that were understood throughout Europe but also used distinctive instrumentalations, keys, and tempi to represent peace.

Alongside art and music, sermons also drew on the repertoire of topoi, symbols and allegories of peace. So-called peace sermons became an established genre in the seventeenth century and were frequently delivered in the church services which accompanied peace celebrations (*Henning P. Jürgens*). As a predominantly Protestant genre – Catholic and Jewish peace sermons were far less frequent – they became an important feature of the culture of peace after the Thirty Years War. There was no set liturgical formula for the peace sermon. Preachers could draw on the entire corpus of biblical verses and pericopes and employ the familiar, traditional pictorial language and develop it further. Authorities often decreed that peace celebrations should begin

with church services so that peace sermons, along with peace songs or hymns, were ubiquitous: at court and among the people, at peace conferences and in sessions of parliaments. In printed form, they reached out beyond those who actually heard them being delivered to a superregional reading public. Their content differed widely: from praise to reminders of the suffering experienced in war, combined with the typical components of Protestant sermons, such as teaching and comfort, catechetical instruction and ethical admonition, and sometimes criticism of rulers as well. Common to most sermons was the idea that war should be viewed as God's punishment for human sin and that peace was an undeserved gift by the grace of God. The sermons had a great impact as expressions of joy and thanks, as ethical appeals, and as reflections of the state of society.

The whole peace culture of the early modern period was underpinned and intensified in literature (*Klaus Garber*). Here too the topoi of peace and war that were the legacy of classical, Greco-Roman antiquity were important. These themes were complemented and enriched by Judaeo-Christian motifs. The visions of peace carried forward by these traditions formed a thesaurus on which one could draw in many creative ways for the entire early modern period. Key ideas were the 'golden age' of peace that would reconcile human beings and nature, the paradisaic peace that would see wolves make peace with lambs, as well as the image of the peaceful bucolic or arcadian world. All could be combined, fused, varied, and developed further in literature, and often enhanced by laments about war and the hope for the return of Christ as the prince of peace. In the early eighteenth century with the development of early Enlightenment physico-theology, nature became a leitmotif of the peace discourse, soon to be replaced by the themes of the revolutionary movements in which the ideas of love and respect for the dignity of man became established as attributes of peace.

Peace in the early modern period far transcended the political-diplomatic realm. In an all-encompassing culture, peace was legitimised, celebrated in its particularity at any given time, interpreted to provide orientation for the present, and ceaselessly invoked as a utopia.

Section V: Early Modern Peace Treaties

The previous sections have explored early modern concepts of peace, the various forms of peace agreements, peacemaking practices, and the celebration and memorialisation of peace. This final section examines a range of specific peace treaties. They stand as examples of over 2,000 peace agreements formulated in Europe or by Europeans in the early modern period. They have been chosen because they are regarded as landmarks. Contemporaries often viewed them as particularly important. Some set precedents that were widely followed. Some also played an important role in historiography. They became enshrined in traditions of national or European historical writ-

ing, sometimes in narratives that modern revisionist scholars have rejected as distorted or even mythical.

Collectively, the treaties examined here also delineate the broad history of early modern peacemaking. They indicate the distinctive concerns of early modern European society and the development of the European state. They reflect the immense impact of ideas of religious reform on society and politics from the late fifteenth century and the ways in which religious conflict was managed. They document the development of what might be called the first European state system. They show how, cumulatively, early modern peacemaking laid the foundations both for the modern constitutional development of European states and for relations between those states in the nineteenth and twentieth centuries.

Of course, the traditional concerns of medieval polities persisted into the early modern period. The desire for domestic peace and for security had generated numerous domestic peace agreements or *Landfrieden*. These became more ambitious in the late fifteenth century and their negotiation was often linked with wider debates over reform and the relations between rulers and estates. This is illustrated here by the Perpetual Peace of 1495 in the Holy Roman Empire (*Hendrik Baumbach*), which continued a long series of time-limited medieval agreements but now set the empire on a new course in legal and constitutional terms by aspiring to perpetual validity.

Several chapters consider the impact of religious reform movements on domestic peace orders, their implications for traditional notions of domestic peace (*Landfrieden*), and new ways of dealing with them. *Alexandra Schäfer-Griebel* discusses the first ever such new-style peace, the religious peace of Kutná Hora. This was concluded in March 1485 by the Bohemian diet to resolve the decades-long conflict between the Utraquist Hussites and the Roman Catholics. Both sides agreed to respect the conclusions of the Council of Basle. The Utraquist and the Catholic faiths were declared equal before the law. The agreement was to be valid for thirty-one years; in 1512 it was renewed in perpetuity.

The agreement to disagree and to protect the legal rights of all proved groundbreaking and exemplary. These principles were key to the first and second Peace of Kappel 1529 and 1531 (*Andreas Zecherle*) which resolved the religious conflict amongst the Swiss Cantons. On a much larger scale, the same principles were instrumental in bringing about the pacification of the Holy Roman Empire in the Peace of Augsburg 1555 (*Armin Kohnle*). The religious issue also played a role elsewhere, often by intensifying existing tensions over political issues; religious conflict sometimes threatened to plunge polities into ruinous civil war. In different ways this was the case in Poland (*Christopher Voigt-Goy*), France (*Mark Greengrass*), and Transylvania (*Mihály Balázs*). In each instance, however, the outcome was a peace which rested on the recognition of the right to worship of two or more confessions. As the French and Transylvanian examples demonstrate, however, a politically motivated agreement did not necessarily lead to religious toleration. The concessions that were made were grudging and

faute de mieux; and they were partially undermined from the outset by rulers determined to favour their own confession.

Two other peace treaties of this time illustrate the larger theme of the struggle for power in sixteenth-century Europe and its defence against the Ottomans. The Treaty of Cateau-Cambrésis 1559 (*Rainer Babel*) ended the long series of Italian wars (1494–1559) in which France fought Spain for control over the Italian peninsula, with a subsidiary war fought between France and England, which was also included in the treaty. The treaty sealed the hegemony of the Spanish Habsburgs in Italy for the next one and a half centuries. In 1606 the Peace of Zsitvatorok, analysed by *Arno Strohmeyer*, marked the provisional conclusion of the long struggle of the Austrian Habsburgs to defend their territories, and much of Europe, from the Ottoman Empire. Hostilities resumed when the treaty expired but it formed a model for the later Ottoman treaties of Karlowitz (1699), Passarowitz (1718), Belgrade (1739), and Sistova (1791).

The Peace of Westphalia (*Siegrid Westphal*) is rightly regarded as perhaps the most important early modern peace agreement. It incorporated elements of all the peace agreements mentioned so far. On the one hand, in the Treaty of Osnabrück, it formulated a new legal and constitutional framework for the Holy Roman Empire. It renewed the Perpetual Peace of 1495. The religious rights of members of three recognised confessions (Catholic, Lutheran, and Reformed) were guaranteed. The balance of power between emperor and estates was confirmed. Provision was made for the resolution of conflicts at every level. Remarkably, this new fundamental law, which repackaged the constitutional principles that had been developed in the empire since at least the fourteenth century, secured the peace of the empire until its demise in 1806. On the other hand, the Peace of Münster resolved the conflict between the Netherlands and Spain. A peace treaty between France and Spain, the Treaty of the Pyrenees, followed a decade later.

It is often claimed that the conclusion of the Thirty Years War in 1648 saw the creation of a ‘Westphalian system’ in which sovereign states interacted in a new European framework of inter-state relations. That certainly was not true of the lands of the Holy Roman Empire, for they were not sovereign but subject to the laws of the empire and the authority of the emperor as the empire’s supreme judge and overlord.

It is also difficult to accept the idea of a Westphalian system for Europe as a whole. The various states may have been sovereign but their relations with each other were anything but stable. The conflict between France and the Habsburgs widened to include England and the Netherlands in a protracted struggle that was only finally resolved by the Peace of Utrecht in 1714 (*Klaas van Gelder*). Meanwhile, the north of Europe was also plunged into conflict. This culminated in the Great Northern War 1700–21, which was concluded by the treaties of Frederiksborg (1720), Stockholm (1719 and 1720), and Nystad (1721). As *Dorothee Goetze* explains, almost all the northern powers were involved at some stage, as well as Russia (for the first time in a European conflict) and the Ottoman empire. Then, from 1740, tensions between Brandenburg-Prussia and Austria flared up repeatedly over several decades. At their height,

these confrontations became part of the Seven Years War (1756–63) which has been described as the first truly world war, since it was fought in North America as well as in Europe and involved almost all the major European powers in one way or another. The treaties that punctuated and concluded those conflicts, surveyed in this volume by *Regina Dauser*, did not recalibrate any system; they simply reflected the realisation at various stages of bitter rivals that they had exhausted their military capabilities.

The peace treaties of the period following the French Revolution, finally, culminating in the Congress of Vienna in 1813–15, represented both continuity and change (*Reinhard Stauber*). Gone were the references to individual (confessional) rights that figured in the treaties of the period before 1714 (though such provisions appeared again in the articles of the German Confederation created by the ninth act of the Congress of Vienna in 1815). New elements now appeared in the 1790s in the form of notions of natural frontiers and national self-determination, or the condemnation of the slave trade in 1815. For the most part, though, the upheavals of the period required numerous compensations for territories lost or resources expended in pursuit of the wars. Perhaps the most significant feature of the final peace agreement in Vienna was the aspiration to establish a new order in Europe.

The arrangements made in 1815 were, and are, still often referred to as a restoration. The peace in fact faced the future with a rationalisation and modest reorganisation of the changes wrought by Napoleon. The traditions and practices of peacemaking developed during the early modern period endured into the modern era, but there they met with new realities and a new conceptual vocabulary. As Jacob Burckhardt commented some decades later, the settlement of 1815 was as much a revolution as the events of 1789 had been.

Sektion I: **Friedensbegriffe und -ideen**
Visions and Ideas of Peace

Hermann Kamp

1. Antike und mittelalterliche Grundlagen frühneuzeitlicher Friedensvorstellungen

Abstract: Ancient and Medieval Foundations of Early Modern Ideas of Peace

The first part of the article deals with the equation of peace and order, which originated with Augustus and was and redefined from a theological point of view by St Augustine, who understood peace with God as true peace, without devaluing earthly peace. Later thinkers also ultimately adopted this idea but devoted more attention to earthly peace and related it more closely to the common good. The second part examines the connection of peace with law and justice in the conviction that true peace could only result from striving for law and justice. The third part deals with the influence of friendship discourse on the ideas of peace as it is conveyed by in peace treaties. Also related to this is the idea that forbearance and the willingness to renounce previous legal positions are conducive to peace.

Wo heutzutage vom Frieden die Rede ist, geht es zuallererst um die Abwesenheit von Krieg zwischen Staaten oder die Beendigung von Bürgerkriegen. Der Begriff lässt aber auch an den inneren Frieden denken, der das politische Gemeinwesen und seine Bürger vor alltäglicher Gewalt schützen soll. Und mancher mag auch den Seelenfrieden im Sinn haben, der Harmonie und Glück verspricht. Ganz neu sind all diese Vorstellungen nicht. Der Friede mit den Nachbarn, mit anderen Stadtstaaten oder Königreichen galt schon in Antike und Mittelalter als ein wichtiges Gut. Die strafrechtlichen Tatbestände wie Landfriedens-¹ oder Hausfriedensbruch² haben ihre Vorläufer im mittelalterlichen beziehungsweise im römischen Recht. Und Seelenruhe wie Seelenfrieden waren den antiken Philosophen nicht minder als den mittelalterlichen Theologen die erstrebenswertesten Ziele, denen sich der Mensch verschreiben konnte.

Der Suche nach historischen Kontinuitäten und Verwandtschaften ist aber schnell eine Grenze gesetzt. Denn seit dem 15. und 16. Jahrhundert veränderten sich in Europa die Bedingungen, unter denen Frieden gedacht und gestiftet wurde. Die Entstehung von Staaten, die auf ihr Gewaltmonopol achteten, die Aufspaltung in verschiedene Konfessionen, die Entwicklung einer institutionell verankerten Diplomatie, die Ausbildung eines die zwischenstaatlichen Beziehungen normierenden Völkerrechtes³, aber auch die allmähliche Lösung der politischen und philosophischen Reflexion von theologischen Vorgaben, all das trug dazu bei, das Verhältnis von inne-

1 Vgl. hierzu auch Kapitel 8.

2 Vgl. hierzu auch Kapitel 13.

3 Vgl. hierzu auch Kapitel 6.

rem und äußerem Frieden neu zu denken, ja sie überhaupt stärker voneinander abzugrenzen. Zugleich verlor der Frieden auf Erden weithin seinen Gottesbezug. Wer vom ewigen Frieden sprach, dachte nun zumeist an einen dauerhaften Frieden zwischen den Staaten. Man braucht hier nicht weiter ins Detail zu gehen, um zu erkennen, wie groß die Veränderungen waren, die an der Schwelle zur Frühen Neuzeit das Denken über den Frieden erfassten. Dabei spielten die zuvor in Europa vorherrschenden Vorstellungen eine Doppelrolle. Teils knüpfte man an sie an, teils aber kehrte man sich bewusst von ihnen ab.

Bezugspunkte gab es viele, doch kann man im Großen und Ganzen drei grundlegende Bedeutungsfelder erkennen, in denen sich das Denken über den Frieden im Mittelalter verdichtete und nachhaltige Wirkungen entfaltete.⁴ So wurde der Frieden zum einen immer wieder mit Ideen von Ordnung und Ruhe identifiziert, zum Zweiten häufig mit Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen verbunden und zum Dritten gern mit Freundschaft, Bündnis und Vertrag gleichgesetzt, was im Folgenden eingehender ausgeführt wird.

1. Ruhe und Ordnung

Dass Frieden etwas mit rechter Ordnung zu tun hatte, gab bereits die griechische Mythologie zu erkennen, als sie in Eirene, der Göttin des Friedens, ein Geschöpf erblickte, das Zeus mit Themis, der Göttin der Ordnung, gezeugt hatte. Dennoch erfreute sich Eirene im antiken Griechenland lange Zeit keiner großen Beliebtheit und auch das Gut des Friedens fristete ein bescheidenes Dasein unter den Gütern oder Werten, denen die Menschen nachstreben sollten.⁵ Und dasselbe galt auch lange Zeit für das antike Rom. Hier wie dort verband man den Frieden hauptsächlich mit einem Abkommen, das den allgegenwärtigen Krieg mit den Nachbarn, zuweilen aber auch im Inneren mehr oder weniger dauerhaft beenden sollte.⁶

Es war Augustus (63 v. Chr.–14 n. Chr.), der zum ersten Mal den Frieden zu einem umfassenden politischen Konzept erhob. *Pax* meinte nun nicht mehr nur das von ihm selbst herbeigeführte Ende des Bürgerkriegs, sondern zugleich die dauerhafte Befriedung des römischen Imperiums im Inneren und an seinen Grenzen.⁷ Während noch bei Cicero (106 v. Chr.–43 v. Chr.) oder bei Caesar (†44 v. Chr.) *pax* primär den zwi-

⁴ Vgl. allg. zu Begriffsgeschichte im Mittelalter *Wilhelm Janssen*, Art. „Friede“, in: GGB 2 (1975), S. 543–591.

⁵ Vgl. *Dietmar Kienast*, Der Friedensgedanke in der griechischen Geschichte, in: *Frieden in Geschichte und Gegenwart*, hg. vom Historischen Seminar der Universität Düsseldorf, Düsseldorf 1985, S. 11–23, hier S. 12; *Peter Funke*, Von der Schwierigkeit, Frieden zu finden. Krieg und Frieden im antiken Griechenland, in: *Achim Lichtenberger u. a. (Hg.), Eirene/Pax. Frieden in der Antike*, Dresden 2018, S. 29.

⁶ Vgl. *Hannah Cornwell*, *Pax and the Politics of Peace. Republic and Principate*, Oxford 2017, S. 16–17.

⁷ Vgl. ebd., S. 17–18, S. 53.

schenstaatlichen Frieden meinte, wurde sie nun zum Synonym für die von Augustus geschaffene politische Ordnung und blieb als *pax romana* bis auf den heutigen Tag in Erinnerung.⁸ Mit dieser Vorstellung verfestigte sich die schon in der späten Republik aufgekommene Vorstellung, dass Rom all seine Kriege nur zur Verteidigung gegen äußere und innere Bedrohungen und zur Wiederherstellung des Friedens führte.⁹ Da die Befriedung stets durch Unterwerfung erfolgte, erwies sich der Frieden in concreto vor allem als Diktat- und Siegfrieden. Mit Augustus und seinen Nachfolgern, die in seine Fußstapfen traten, um sich zu legitimieren, erfuhr der Frieden als politisches Gut und Ziel eine bis dahin unbekannte Aufwertung und erschien nunmehr als Zustand der Ruhe (*tranquillitas, quies*) im Inneren des Imperiums.¹⁰

Der augusteische Friedensgedanke trug erheblich dazu bei, die Befriedung des eigenen Reiches als eine selbstverständliche Herrscheraufgabe hinzustellen, womit die Sorge für den Frieden zur unverzichtbaren Legitimationsressource für die Ausübung kaiserlicher Herrschaft wurde. Aber der römische Weltfrieden, den Augustus vorgab etabliert zu haben, wirkte auch ex negativo. Er eröffnete die Möglichkeit, ihn als Scheinfrieden zu stigmatisieren und ein neues bis in die Frühe Neuzeit hinein wirkendes Verständnis von Frieden zu entwickeln, das dessen Bedeutung für den Menschen und die menschliche Gemeinschaft ganz anders herleitete, aber die enge Verknüpfung von Frieden und Ordnung aufrechterhielt, ja noch verstärkte. Diesen Schritt vollzog zu Beginn des 5. Jahrhunderts Aurelius Augustinus (354–430), der Bischof des nordafrikanischen Hippo Regius, der dem römischen Weltreich den Friedenscharakter absprach, um die Christen von dem Vorwurf freizusprechen, für dessen Niedergang verantwortlich zu sein.¹¹

Wie die meisten anderen antiken oder mittelalterlichen Autoren, die sich mit dem Phänomen des Friedens auseinandersetzten, widmete ihm auch Augustinus keine eigene Schrift. Aber in seinem Hauptwerk *De civitate dei* befasste er sich vor allem im neunzehnten Kapitel ausführlich mit dem Frieden. Grundlage seines Denkens war die Vorstellung, dass der wahre Frieden für den Menschen nur bei Gott zu finden ist. Diesem erst im Jenseits zu erlangenden Frieden stellt er den irdischen Frieden gegenüber, der stets unvollkommen bleibt und dennoch für die Menschen erstrebenswert ist, ja für die Christen selbst dann, wenn er von den Gottlosen stammt. Diesen Frieden nann-

8 Vgl. ebd., S. 195–200.

9 Philip de Souza, *Parta victoriis pax: Roman Emperors as Peacemakers*, in: ders./John France (Hg.), *War and Peace in Ancient and Medieval History*, Cambridge 2008, S. 76–106, hier S. 77.

10 Vgl. ebd., zusammenfassend S. 88, S. 96, S. 105–106.

11 Letztlich ist Augustinus der Überzeugung, dass jedwedes und somit auch das römische Imperium auf Gewalt und Unterdrückung beruht. Dementsprechend sieht er in Augustus auch den Totengräber der römischen Freiheit. Vgl. *Aurelius Augustinus, De civitate dei libri XI–XXII*, ed. Bernhard Dombart/Alphons Kalb (CCSL 48) 1955, III, 30. Zur Auseinandersetzung Augustinus' mit dem römischen Reich vgl. auch *Uwe Neumann, Augustinus*, Hamburg 1998, S. 107–113. Grundlegend noch immer für viele Aspekte und das Nachleben der augustininischen Idee: *Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum 19ten Buch der Civitas dei*, Berlin/Zürich 1926 [ND 1965].

te er den babylonischen Frieden.¹² Die Verlegung des wahren Friedens ins Jenseits führte bei Augustinus umso weniger zu einer Abwertung der Bemühungen um einen irdischen Frieden, als für ihn jeder Mensch von Natur aus nach Frieden strebt.¹³ Generell sieht Augustinus im Frieden ein Ordnungsprinzip, das auf allen Ebenen der Natur und des Lebens wirkt. Alle Dinge bestehen aus Teilen, die nach Ordnung verlangen. Und diese Ordnung nennt er Frieden. Dementsprechend spricht er vom Frieden mit Blick auf die Welt der Körper, das Verhältnis von Leib und Seele oder von Mensch und Gott, aber auch in Hinsicht auf die verschiedenen Gemeinschaften, denen der Mensch angehört, von der Hausgemeinschaft über den weltlichen Staat bis zum Gottesstaat. Gedacht wird der Frieden dabei als ein Prinzip, das in dieser Ordnung angelegt ist und ihr ungestörtes Funktionieren meint, was wiederum mit der Ruhe der Ordnung gleichgesetzt wird.¹⁴

Was das für den in Gemeinschaft lebenden Menschen bedeutet, zeigt Augustinus sowohl an den Beziehungen zwischen dem Hausherrn und seiner Familie als auch an denen zwischen den Bürgern eines Gemeinwesens. In beiden Fällen versteht er den Frieden als geordnete Eintracht (*ordinata concordia*), die nach dem Prinzip von Befehl und Gehorsam gestaltet werden soll.¹⁵ Frieden ist damit von Anfang an mit der Ausübung von Herrschaft verknüpft. Wer sich gegen die gottgegebene Ordnung stellt und damit den Frieden stört, soll zur Verantwortung gezogen und bestraft werden. Allerdings wird die Herrschaft im Sinne des Friedens von vornherein moralisch gezähmt. So sollten sich der Familienvater und die Herrschenden im Gemeinwesen wie auch der Einzelne von Nächstenliebe und Gottesliebe und nicht von Selbstsucht und Herrschsucht leiten lassen, um den irdischen Frieden zu befördern.¹⁶ Der Frieden auf Erden erschien so als ein ethisches und weniger als politisches Problem. Für Augustinus war es die Unfähigkeit des Menschen, seine Leidenschaften zu bezwingen, die ihn niemals zu einem vollständigen, umfassenden und dauernden Frieden auf Erden kommen ließ.

Auch wenn Augustinus den Frieden zu einem kosmologischen Prinzip erhob, in dem der Frieden zwischen den Menschen auf Erden nur einen Aspekt unter mehreren darstellte, prägte er das Denken über den weltlichen Frieden in den nachfolgenden Jahrhunderten. Dabei offenbarten sich die Vorstellungen des Augustinus vor allem

¹² Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XIX,26. Siehe dazu auch *Timo J. Weissenberg*, Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung, Stuttgart 2005, S. 274–286, S. 296–298.

¹³ Vgl. hierzu und zum Folgenden *Augustinus*, De civitate dei XIX,12 und 13; und dazu *Johannes Brachtendorf*, Augustinus. Friedensethik und Friedenspolitik, in: Andreas Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn u.a. 2009, S. 234–253, hier S. 234–237.

¹⁴ Vgl. *Augustinus*, De civitate dei XIX,13 (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*).

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd. XIX,14.

darin, Friedensstiftung als Wiederherstellung der gestörten Ordnung des Gemeinwesens zu begreifen und diesen Frieden auf die *concordia* zwischen den Mitgliedern eines Gemeinwesens zu beziehen. Damit einhergehend konnte man sich auch auf ihn berufen, um die Sorge für den Frieden auf Erden zur wichtigsten Aufgabe eines christlichen Herrschers zu deklarieren.

Allerdings kam es im Verlauf des Mittelalters zu einer Reihe von Umwertungen und Neuakzentuierungen. Schon unter Karl dem Großen (768–814) und seinen Nachfolgern wurden *pax* und *concordia* zu Herrschaftsmaximen, die die Befolgung des christlichen Liebes- und Friedensgebotes einforderten, zusehends aber auch als Plädoyer für die Einheit und den inneren Frieden sowohl des Reiches als auch der Kirche und mithin der Christenheit verstanden wurden.¹⁷ Dabei verband sich dieses ‚Programm‘ mit der von Karl dem Großen proklamierten Aufgabe, aus den Untertanen gute Christen zu machen, und zielte nach augustinischem Verständnis darauf ab, im Frieden auf Erden den himmlischen Frieden widerscheinen zu lassen.¹⁸ Obwohl der irdische Frieden hier eine Aufwertung erfuhr, bewegten sich die Friedensvorstellungen bis ins 11. Jahrhundert weithin in den beschriebenen augustinischen Bahnen. Eine Weiterentwicklung lässt sich erst im 12. Jahrhundert beobachten. Sie erscheint als Folge des Investiturstreites, der zu einer stärkeren Unterscheidung zwischen Temporalien, also den weltlichen Herrschaftsrechten und Aufgaben der Kirche, und den Spiritualien, sprich den geistlichen Befugnissen, führte. Und zugleich waren es die Papst-Kaiser-Auseinandersetzungen, die innerkirchliche Konflikte nach sich zogen und den Ruf nach Frieden in der Kirche lauter werden ließen.

Vor diesem Hintergrund verfasste Rufinus von Sorrent († nach 1179) zwischen 1174 und 1179 einen Traktat über das Gut des Friedens (*De bono pacis*).¹⁹ Während er in einem ersten Teil in Anlehnung an Augustinus die verschiedenen Arten des Friedens vom inneren bis zum ewigen Frieden mit Gott erörterte, widmete er das zweite, doppelt so umfangreiche Buch dem Frieden unter den Menschen. Dabei unterscheidet Rufinus zwischen einer *pax Aegypti*, einer *pax Babyloniae* und einer *pax Jerusalem*²⁰ und trennt so den Scheinfrieden der Gottlosen und Sünder deutlich vom babylonischen Frieden ab, den er damit von den negativen Aspekten befreite, die ihm Augustinus zu-

¹⁷ Vgl. Josef Semmler, Eine Herrschaftsmaxime im Wandel: Pax und concordia im karolingischen Frankenreich, in: Frieden in Geschichte und Gegenwart, hg. vom Historischen Seminar der Universität Düsseldorf, Düsseldorf 1985, S. 24–33, S. 31.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 31 und Wilfried Hartmann, Der Frieden im frühen Mittelalter. Zwei Studien, Barsbüttel 1992, S. 5, der auf Alkuin hinweist, der in einem Brief an Karl dessen Reich als *civitas perpetuae pacis* bezeichnet.

¹⁹ Vgl. Rufinus von Sorrent, *De bono pacis*, hg. und übers. von Roman Deutinger, Hannover 1997; und vor allem ebd., die Einleitung, S. 1–42, die insbesondere bezüglich der Identifizierung des Autors, der Darstellungsabsicht und Kontextualisierung viele ältere Thesen revidiert.

²⁰ Vgl. Klaus Arnold, „De bono pacis“ – Friedensvorstellung in Mittelalter und Renaissance, in: Jürgen Petersohn (Hg.), Überlieferung – Frömmigkeit – Bildung als Leitthemen der Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1987, S. 133–154, S. 139–144.

geschrieben hatte.²¹ Während er mit dem ägyptischen Frieden letztlich ein Unrechtsregime meint und mit dem Frieden Jerusalems die Eintracht der christlichen Gemeinschaft, die in der Befolgung des christlichen Friedensgebots eine Annäherung an den Frieden mit Gott sucht, erfüllt sich der babylonische Frieden für Rufinus vor allem in der Wahrung der von Gott gegebenen herrschenden politischen Ordnung. Dementsprechend müssen für ihn im Namen des Friedens auch Sünder, Verbrecher und Rebellen als Unruhestifter bekämpft werden.²² Zugleich redet Rufinus auch dem äußeren Frieden oder genauer dem allgemeinen Frieden zwischen Reichen und Ländern, der *pax orbis*, das Wort und fordert, die Fremden und selbst die Ungläubigen in den Frieden einzubeziehen.²³

Auch wenn Rufinus selbst kaum rezipiert wurde, so markierte er doch den Ausgangspunkt für ein Denken, das den Eigenwert des weltlichen Friedens zusehends betonte und dabei vor allem einen bewehrten inneren Frieden propagierte. Diese Entwicklung verstärkte sich im Zuge der Rezeption der Nikomachischen Ethik und der *Politeia* des Aristoteles (385 v. Chr.–323 v. Chr.) seit dem 13. Jahrhundert. Dieser hatte im Frieden die zentrale Aufgabe eines jeden politischen Gemeinwesens gesehen und ihn und die politische Ordnung damit schon in einen funktionalen Zusammenhang gerückt.²⁴ Diese Überlegungen prägten seit dem späten Mittelalter die Vorstellungen vom Frieden erheblich. Dazu beigetragen hatte in hohem Maße Thomas von Aquin (1225–1274). Trotz einiger Abweichungen im Detail sieht auch Thomas in seiner *Summa theologica* wie Augustinus den Frieden zunächst einmal als Ruhe in der Ordnung.²⁵ Darüber hinaus ging er aber, als er in seiner Schrift über die Fürstenherrschaft, auf Aristoteles rekurrierend, den weltlichen Frieden, als „das höchste Gut in der zu gemeinsamen Leben verbundenen Menge“ mit der Idee des Gemeinwohls verband und die Aufgabe von Herrschaft vor allem darin erkannte, „die einigende Kraft des Friedens zu erhalten“.²⁶ Zugleich rechtfertigte er die Monarchie als die beste aller Regierungen mit dem Argument, die Herrschaft eines Einzelnen diene immer mehr

21 Vgl. Otto Gerhard Oexle, *Pax und Pactum. Rufinus von Sorrent und sein Traktat über den Frieden*, in: Hagen Keller u. a. (Hg.), *Italia et Germania. Liber amicorum Arnold Esch*, Tübingen 2001, S. 539–555, S. 543.

22 Vgl. *Rufinus von Sorrent*, *De bono pacis* II,14, S. 134–135.

23 Vgl. ebd. II,11, S. 127–127, und c. 15, S. 134–137.

24 Vgl. Friedo Ricken, *Krieg und Frieden in der griechischen Antike: Platon und Aristoteles*, in: Ines-Jacqueline Werkner/Klaus Ebeling (Hg.), *Handbuch Friedensethik*, Wiesbaden 2017, S. 202–212, S. 211.

25 Vgl. *Thomas von Aquin*, *Secunda secundae summae theologiae a quaestione 1 ad quaestionem 56*, in: ders., *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, vol. 8, Rom 1895, II.II, q. 29, a 1–4.

26 Vgl. *Thomas von Aquin*, *De regno ad regem Cypri*, ed. Hyacinthe F. Dondaine, in: ders., *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, vol. 42, Rom 1979, S. 421–471, I,5; I,2; I,15; Übersetzung: *Über die Herrschaft des Fürsten*, übers. von Friedrich Schreyvogel, Stuttgart 1982, S. 20 und S. 11, und vgl. S. 58f. Siehe dazu auch Jürgen Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, in: Hans J. Lieber (Hg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Wiesbaden 2000, S. 47–156, S. 83–88.

dem Frieden als die Herrschaft von mehreren.²⁷ Die Verknüpfung des Friedens mit der Vorstellung von der ungestörten Ordnung des Gemeinwesens verfestigte sich in der Folge und erfuhr in der Zeit um 1300 eine zusätzliche Konkretisierung. Heimgesucht von heftigen internen Auseinandersetzungen kamen in den italienischen Stadtrepubliken zusehends Hoffnungen auf, der schon lange absente Kaiser als Oberhaupt der Christenheit könne Abhilfe schaffen.²⁸

Zu den prominentesten Vertretern dieser Richtung zählte der Dichter Dante Alighieri (1265–1321), der seine Überlegungen um 1317 in einem von der Lektüre des Aristoteles, aber auch Averroes' (1126–1198) geprägten Traktat über die Monarchie niederlegte.²⁹ Hier forderte er die Herrschaft eines Einzelnen, und zwar des römischen Kaisers, über alle Fürsten des Erdkreises zum Wohl aller. Nur so könne der Frieden zwischen den Menschen aufrechterhalten werden.³⁰ Zwar erblickte Dante im Frieden (*in quiete sive tranquillitate pacis*) nur ein Mittel, das es der menschlichen Gattung erlauben sollte, sich in ihrer Art zu vervollkommen, sprich ihre geistigen Fähigkeiten zu entfalten.³¹ Nichtsdestotrotz sah auch er in der Herstellung des Friedens die vorrangige Aufgabe des Herrschers, der an der Spitze einer monarchischen, aus den verschiedenen christlichen Königreichen gebildeten Weltordnung für den allgemeinen Frieden (*pax universalis*) sorgen sollte.³² Der Friede, den Augustus einst etabliert hatte, wurde Dante wie für einige seiner Zeitgenossen wieder zum Vorbild.³³ Und zugleich hoffte er, wiewohl vergeblich, der damalige römisch-deutsche Kaiser Heinrich VII. (ca. 1274–1313) könne den Unfrieden in und zwischen den italienischen Städten beseitigen.³⁴

Ein ähnliches Denken findet sich auch bei Marsilius von Padua (ca. 1290–1342), der ein paar Jahre später einen Traktat mit dem Titel *Defensor pacis* verfasste, in dem er die weltlichen Herrschaftsansprüche des Papsttums (*plenitudo potestatis*) zurückwies, die er für den Unfrieden in der Welt verantwortlich machte.³⁵ Dagegen erhob er

27 Vgl. Thomas, *De regno* I,2; Übersetzung, S. 12.

28 Vgl. Arnold, *De bono pacis*, S. 147; und Wolfgang Sellert, *Friedensprogramme und Friedenswahrung im Mittelalter*, in: Gerhard Köbler (Hg.), *Wege europäischer Rechtsgeschichte*, Frankfurt a.M. u.a. 1987, S. 453–467, S. 457.

29 Vgl. Dante Alighieri, *Monarchia*. Lat.-Dt. Studienausgabe. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler, Stuttgart 1998.

30 Siehe Dante, *Monarchia* I,7,3; I,8,4; I,16,1–5, und dazu Ernst Ludwig Grasmück, *Dante Alighieri: De monarchia*. Zur politischen Idee vom Kaiser als Garanten des Friedens, in: Gerhard Beester Möller (Hg.), *Friedensethik im Spätmittelalter*. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, Stuttgart 1999, S. 64–78, S. 71–72.

31 Dante, *Monarchia* I,4,1, 2 und 5.

32 Vgl. ebd. I,14,7.

33 Vgl. ebd. I,16,1.

34 Vgl. dazu Grasmück, *Dante Alighieri*, S. 64–78, S. 69–70, und Ruedi Imbach, *Einleitung*, in: Dante, *Monarchia*, S. 13–57, hier S. 24–25.

35 Vgl. Marsilius von Padua, *Defensor pacis/ Der Verteidiger des Friedens*. Lat.-Dt. aufgrund der Edition von Richard Scholz übersetzt, bearbeitet und kommentiert von Horst Kusch. Neu eingeleitet und

den Frieden zur notwendigen Voraussetzung für die Existenz einer jeden politischen Gemeinschaft, die nur im Frieden ihre gemeinschaftlichen Aufgaben und die Beziehungen der Bürger untereinander angemessen regeln und so ein befriedigendes Leben ermöglichen könne.³⁶ Die Sorge für den Frieden legte er allein in die Hände des weltlichen Herrschers, dessen primäre Aufgabe es sei, auf der Basis der von den Bürgern erlassenen Gesetze Frieden zu schaffen.³⁷ Obwohl dieser Frieden auch gegen äußere und innere Feinde gesichert werden sollte, blieb die Unterscheidung bei Marsilius ohne größere Bedeutung, da für ihn im Kern das Gemeinwesen auf der Ebene eines Königreiches oder einer Stadt (*tranquillitas civitatis aut regni*) befriedet werden soll.³⁸

Zweifelsohne kann man mit Blick auf Dante und Marsilius von Padua von einer Säkularisierung der Friedensvorstellungen sprechen. Dennoch hängen beide der seit Augustinus in Umlauf befindlichen Vorstellung an, dass Frieden Ruhe meint, und zwar die Ruhe in der Ordnung, die am Ende des Mittelalters nicht mehr nur auf das Haus und die *civitas*, sondern auch auf das Dorf, die Stadt, das einzelne Königreich oder auf die universalen Mächte des Kaisertums und der Kirche bezogen werden konnte.³⁹ Dass diese Friedensvorstellungen aber nicht nur affirmativ wirkten, sondern auch die gerade herrschende Ordnung im Namen des Friedens infrage gestellt werden konnte, lag in erster Linie daran, dass der Frieden, ob nun in der Tradition des Augustinus oder des Aristoteles, nicht ohne Gerechtigkeit und die Herrschaft des Rechtes zu haben war.

2. Recht und Gerechtigkeit

Dass die gottgegebene Ordnung grundsätzlich gerecht ist, ergab sich für Augustinus aus dem Umstand, dass Gott selbst der Inbegriff der Gerechtigkeit ist, der einem jeden Menschen seinen angemessenen Platz in der Welt zuweist oder anders formuliert, ihm zukommen lässt, was er verdient.⁴⁰ Zwar ist für ihn diese Ordnung durch die Sündhaftigkeit des Menschen in Unordnung geraten, aber wenn der Mensch Christus nachfolgt, kann er, so Augustinus, die gerechte Ordnung und mithin den Frieden annäherungsweise wiederherstellen. Diese Annahme ermöglichte es ihm, mit Blick auf den

herausgegeben von Jürgen Miethke, Darmstadt 2017. Zur Biographie und zur politischen Philosophie des Marsilius vgl. *Miethke*, Politische Theorien, S. 47–156.

³⁶ *Marsilius*, Defensor pacis I, 4,3–5 und I, 5,5 u. 7; und vgl. *Georg Wieland*, Politik und Religion. Das Friedenskonzept des Marsilius von Padua, in: Beestermöller (Hg.), Friedensethik, S. 79–94, hier S. 83.

³⁷ Zusammenfassend *Marsilius*, Defensor pacis III,3.

³⁸ Vgl. ebd. I,2,1–3.

³⁹ So erscheint bei Marsilius die *tranquillitas* als die *bona dispocio civitatus seu regni* (Defensor pacis I,2,3), womit er der augustininischen Ordnungsvorstellung sehr nahekommt.

⁴⁰ Vgl. *Augustinus*, De civitate dei XIX,4 (*iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere*) und XIX,13, wo dieser Gedanke auf den himmlischen Frieden bezogen wird.

unvollkommenen zeitlichen Frieden zwischen einem wahren und einem falschen Frieden zu unterscheiden, zwischen dem Frieden der Gerechten oder Guten und demjenigen der Bösen, wobei der gerechte Friede derjenige ist, der den Beteiligten das lässt, was ihnen zusteht respektive den Geboten Gottes wie der Nächstenliebe entspricht.⁴¹ Wo Herrschaft um ihrer selbst willen ausgeübt wird, wo Selbstsucht über Fürsorge für die Untergebenen steht, da erscheint der irdische Frieden für Augustinus depraviert.⁴²

Die enge Verknüpfung von Frieden und Gerechtigkeit blieb das ganze Mittelalter bestimmend, auch wenn im Einzelnen Frieden und Gerechtigkeit anders aufeinander bezogen wurden und das Verständnis von Gerechtigkeit variierte.⁴³ Einem spirituellen Friedensbegriff folgend sah Hildegard von Bingen (1098–1179) in Christus den Friedensfürsten, der Friede und Gerechtigkeit in sich vereinigte.⁴⁴ Rufinus von Sorrent sprach von der natürlichen Gerechtigkeit (*aequitas*) und meinte damit den Zustand vor dem Sündenfall, als allen Menschen noch alle Güter zuteilwurden und das Gemeingut vorherrschte.⁴⁵ Der Gedanke, Frieden durch Umverteilung herzustellen, lag ihm indes fern. Die Gerechtigkeit, die zum Frieden führen sollte, war eine Angelegenheit des Herzens, das sich von Hab- und Besitzgier freimachen sollte.

Auch für Thomas von Aquin blieben Frieden und Gerechtigkeit eng miteinander verbunden. Es ist für ihn eine entscheidende Aufgabe des Herrschers, für das Gemeinwohl zu sorgen und dementsprechend zu verhindern, dass die Gebote der Gerechtigkeit übertreten werden. Denn im anderen Fall würden der Frieden der anderen und die Einheit des Gemeinwesens gestört.⁴⁶ Umgekehrt sah er in Krieg und Zerstörung vor allem eine Folge der Ungerechtigkeit und verband den im 12. Jahrhundert aufkommenden Tyrannendiskurs mit den entsprechenden Friedensvorstellungen. Der Tyrann galt per definitionem als ungerecht, als ein von seinen Leidenschaften getriebener Herrscher, der das Recht brach und damit Unfrieden schuf.⁴⁷ Zugleich aber stellte sich Thomas von Aquin gegen die auch damals geläufige Auffassung, der Friede sei eine Tugend. Da der Friede einen Zustand beschreibe, sei das nicht möglich.⁴⁸ Große Folgen zeitigte der Einwand nicht. Die Vorstellung vom Frieden als Tugend reichte bis in Kirchenväterzeit zurück und fand sich wiederholt in Theologie und Literatur, wo immer seither der Psalm, 84 (85) 11, „Frieden und Gerechtigkeit haben sich geküsst“ aus-

41 Vgl. ebd. die Definition XIX,21, wo er die Gerechtigkeit als Tugend beschreibt, die jedem das Seine gibt. Siehe auch ebd., XIX,27; vgl. auch *Hans Hattenhauer*, *Pax et iustitia*, Göttingen 1983, S. 24–25.

42 *Augustinus*, *De civitate dei* XIX,14.

43 Vgl. *Dietrich Kurze*, *Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken*, in: Heinz Duchhardt (Hg.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln 1991, S. 1–44.

44 Vgl. *Sellert*, *Friedensprogramme*, S. 456 mit Anm. 24.

45 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Rufinus*, *De bono pacis* II, c8, S. 116–118.

46 Vgl. *Thomas*, *De regno* I,15; Übersetzung, S. 58–59.

47 Vgl. ebd. I,2; Übersetzung, S. 11.

48 Vgl. *Thomas*, *Summa Theologiae*, II.II, q. 29, a 4.

gelegt wurde.⁴⁹ Und auch noch im 14. Jahrhundert erfreute sich diese Idee großer Beliebtheit, wie das berühmte Fresko von der guten Regierung in der Sala della Pace im Palazzo Communale in Siena zeigt, wo der Maler Ambrogio Lorenzetti (ca. 1290–1348) Pax und Iustitia als personifizierte Tugenden auftreten lässt, die für das Gemeinwohl und mithin den Frieden sorgen.⁵⁰ Pax meinte immer auch Friedfertigkeit und diese moralisch-ethische Dimension wohnte dem Friedensbegriff im Mittelalter stets inne, so dass der Frieden sowohl als Zustand als auch als Tugend und damit als Mittel, um zum Frieden zu gelangen, gedacht wurde. Die Vorstellung, es sei der Kampf der Friedfertigen und Gerechten gegen die Gewalttätigen und Ungerechten, der Guten gegen die Bösen, der Tugenden gegen die Laster, der zum Frieden führe, hatten die Bischöfe seit karolingischer Zeit immer wieder gepredigt und das offenbar mit Erfolg.⁵¹ An der Spitze dieses Kampfes hatte – und da würde Thomas letztlich zustimmen, auch der König zu stehen, der als *rex pacificus*, immer auch für Gerechtigkeit zu sorgen hatte.⁵²

Die enge Verbindung von Frieden und *iustitia* und das weite Bedeutungsspektrum, das der Begriff *iustitia* besaß, führten schließlich auch dazu, die Gesetzgebung und die Gesetzestreue eng mit dem Frieden zu verknüpfen. Solche Vorstellungen entwickelten sich vor allem in Oberitalien ab dem 13. Jahrhundert.⁵³ Insofern verwundert es nicht, dass mit dem schon erwähnten Marsilius von Padua ein Norditaliener aus dieser Verbindung seine säkulare Friedensidee entwickelte. Marsilius erhob die Gesetzgebung zum Fundament und zur Legitimationsquelle der politischen Ordnung, deren Zweck eben darin bestand, Frieden und Ruhe zu etablieren. Um dies zu erreichen, geben sich die Bürger nach seinen Vorstellungen Gesetze, die das menschliche Handeln so regeln, dass es ihnen nützt und der Gerechtigkeit gedient ist.⁵⁴ Indem der vom Volk bestimmte Herrscher in Übereinstimmung mit dem der Gerechtigkeit ver-

49 Vgl. Klaus Schreiner, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst“ (Ps. 84,11). Friedensstiftung und symbolisches Handeln, in: Johannes Fried (Hg.), Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, Sigmaringen 1996, S. 37–86, hier S. 46–47; und Hattenhauer, Pax, S. 24–25.

50 Vgl. hierzu zuletzt Patrick Boucheron, Gebannte Angst, Siena 1338, Berlin 2017 mit Abb. 4 und S. 159–160; vgl. auch Kapitel 34.

51 Diese Sicht fand im Übrigen im 12. Jahrhundert in Alan de Lilles allegorischem Epos *Anticlaudianus* eine literarische Adaption, die bis in die Frühe Neuzeit hinein viel gelesen wurde. Siehe Christel Meier-Staubach, Mythen – Bilder – Ideale. Friedensvorstellungen des Mittelalters, in: Hermann Arnhold (Hg.), Wege zum Frieden. Ausstellungskatalog, Dresden 2018, S. 37–41, hier S. 39. Zum entsprechenden Gedankengut in der Karolingerzeit siehe Hartmann, Der Frieden, S. 9.

52 Vgl. oben Anm. 46. Dazu auch Knut Görich, Rex iustus et pacificus, in: Rolf Ballof (Hg.), Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit, Stuttgart 2003, S. 249–261; und Albrecht Hagenlocher, Der „guote vride“. Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert, Berlin 1992, S. 166–271.

53 Vgl. Ulrich Meier, Pax et tranquillitas. Friedensidee, Friedenswahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz, in: Fried (Hg.), Träger und Instrumentarien, S. 489–524, bes. S. 506–509 und S. 514.

54 Vgl. hierzu und zum Folgenden Marsilius, Defensor pacis I, 13,2 (S. 130–132) und I, 15,11–14 (S. 170–172); mit Miethke, Politische Theorien, S. 114–115; sowie Wieland, Politik, S. 89.

pflichteten Gesetz nun Recht spricht und regiert, wird er, so Marsilius, von selbst zur bewirkenden Ursache des Friedens. Da Marsilius zugleich fordert, dass Gerichte nur über äußere Handlungen und nicht über Wahrheit oder Gesinnung entscheiden dürfen, kommt es bei ihm zum ersten Mal zu einer Trennung von Politik, Moral und Religion. Das spiegelt sich in einem Friedensbegriff wider, der gerade in der Einmischung der Kirche in die politischen Belange namentlich des Kaisers die höchste Bedrohung für den Frieden sieht, den Marsilius letztlich mit der Herrschaft der von den Bürgern erlassenen gerechten Gesetzesordnung gleichsetzt. Derartige Überlegungen zeigen deutlich ihre Prägung durch die Konflikte zwischen Papsttum und Kaisertum im 14. Jahrhundert, die sich an der Frage der weltlichen Herrschaftsansprüche des Papstes, seiner *plenitudo potestas*, entzündeten.⁵⁵ Dieses Problem verlor allerdings mit der politischen Schwächung des Papsttums im Gefolge des Schismas von 1378 an Brisanz und Relevanz, was erklären kann, warum der Ansatz des Marsilius bis zum Ende des späten Mittelalters keine Fortsetzung fand. Was allerdings Bestand hatte, war die bei Thomas, Marsilius und anderen Aristoteles-Lesern zu beobachtende Zuordnung von Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Frieden.

Dass *pax* und *iustitia* immer wieder zusammengedacht wurden, ist indes nicht rein ideengeschichtlich zu erklären. Denn seit dem frühen Mittelalter dienten diese beiden Begriffe als Herrschermaxime immer wieder dazu, die Ziele jeglicher Königsherrschaft zusammenzufassen.⁵⁶ Dabei meinte *iustitia* stets auch die Anwendung der Gerechtigkeit, die Aufgabe des Herrschers, jedem sein Recht zukommen zu lassen. Daher war der Herrscher aufgefordert, für die Wiederherstellung verletzter Rechte zu sorgen. Und in dieser Hinsicht verschmolzen die Sorge um den Frieden mit der Sorge für Recht und Gerechtigkeit zu ein und derselben Angelegenheit. Eine wichtige Rolle spielten dabei die Vorstellungen, die die frühen germanischen Könige und ihre Gefolgsleute mitgebracht hatten, als sie ihre Herrschaft auf dem Gebiet des weströmischen Reiches begründeten. Denn nach ihrem Verständnis waren Friedens- und Rechtsbruch nur zwei Seiten einer Medaille.⁵⁷ Dabei setzte sich im frühen Mittelalter die Idee durch, dass der gebrochene Frieden beziehungsweise das gekränkte Recht nur durch eine Entschädigung in Form von Bußen wiederhergestellt werden konnte, die der Rechts- und Friedensbrecher gegenüber dem Geschädigten leistete. Solche Entschädigungen konnte der Herrscher mit den Konfliktgegnern gütlich aushandeln, er konnte einen Täter aber auch vor Gericht ziehen.⁵⁸ Verpflichtete das Gericht den Täter zu einer Buße an den geschädigten Kontrahenten, so musste er häufig auch dem Fiskus einen Anteil an der Buße zukommen lassen, die man als Friedensgeld bezeichnete. Das zeigt, wie sehr Friedens- und Rechtsordnung zusammengedacht wurden.⁵⁹

55 Vgl. *Miethke*, Politische Theorien, S. 115.

56 Vgl. *Hattenhauer*, Pax, S. 31–37.

57 Vgl. *Janssen*, Art. „Frieden“, S. 565–567.

58 Vgl. *Hermann Kamp*, Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter, Darmstadt 2001, S. 31–33.

59 Zum Friedensgeld vgl. *Eva Schuman*, Art. „Friedensgeld“, in: HDRG 2²(2008), Sp. 1.821.

Die Verknüpfung von Rechts- und Friedensordnung hatte indes ihren Preis. Sie führte zu einer Fragmentierung des Friedensbegriffs. Sie spiegelt sich in der Vielzahl von Sonderfrieden wider, die sich seit dem frühen Mittelalter entwickelten. Dazu gehörten zunächst der Haus-, Hof-, Heeres- oder auch Kirchenfrieden, später traten unter anderem der Markt- und dann der Stadtfrieden hinzu.⁶⁰ Auch gab es einen Königsfrieden, der den Schutz der königlichen Gefolgsleute vor Gewalt ebenso umfasste wie die Pfalzen, den königlichen Besitz und die königlichen Straßen.⁶¹ Der Frieden erschien insofern stets an eine konkrete Rechtsgemeinschaft gekoppelt. Erst allmählich bildeten sich umfassendere, auf größere Gebiete bezogene Frieden heraus, womit der beschwerliche Weg zu einem königlichen oder staatlichen Gewaltmonopol und damit eines reichsweiten Friedens eingeschlagen wurde.

Einen ersten Schritt in diese Richtung markierten die sogenannten zeitlich wie regional begrenzten Gottesfrieden des 10. und 11. Jahrhunderts. Sie standen in der Tradition der karolingischen Bemühungen, die Fehden zwischen den Großen zu unterbinden, gingen aber vor allem auf die Initiative der Bischöfe zurück, die den Machtverlust des Königtums im werdenden Frankreich zu kompensieren suchten.⁶² Die Gottesfrieden entstanden auf auch von Laien besuchten Synoden, an deren Ende sich die Teilnehmer eidlich verpflichteten, bestimmte Gruppen während ihrer Auseinandersetzungen nicht mit Gewalt zu überziehen. Vor allem Kleriker, Bauern, Frauen und Kaufleute sollten so besser geschützt werden. Wer das Gebot verletzte, musste mit Kirchenstrafen wie der Exkommunikation rechnen. Später verabschiedete man auch Gottesfrieden, die für bestimmte Zeiten, insbesondere die christlichen Feiertage, die Anwendung von Gewalt generell untersagten. Seit dem 12. Jahrhundert übernahmen die Könige zusehends die Initiative für solche allgemeinen Frieden, die sie zu meist von den Großen des Reiches oder der jeweiligen Region beschwören ließen, hinzu traten nun vermehrt Lebens- und Leibesstrafen für die Friedensbrecher. Seit dem 13. Jahrhundert wurden diese allgemeinen Frieden als Landfrieden⁶³ bezeichnet.⁶⁴ Den Höhepunkt erreichte diese Entwicklung mit dem Mainzer Reichslandfrieden, den Kaiser Friedrich II. (1194–1250) 1235 beschließen ließ und der im Verlauf des späten Mittelalters immer wieder erneuert wurde. Schon in der Vorrede schreibt Friedrich II. „von dem doppelten Bande des Friedens und der Gerechtigkeit“ (*duplici vinculo pacis*

60 Vgl. hierzu auch Kapitel 12.

61 Vgl. Bernd Kannowski, Art. „Königsfrieden“, in: HDRG 3²(2016), Sp. 37–38.

62 Vgl. zu den karolingischen Bestrebungen Hartmann, Frieden, bes. S. 24–25; generell zu den Gottesfrieden Hans-Werner Goetz, *Pacem et iustitiam facere. Zum Rechtsverständnis in den Gottes- und Landfrieden*, in: Tiziana Chiusi u.a. (Hg.), *Das Recht und seine historischen Grundlagen*, Berlin 2008, S. 283–296.

63 Vgl. hierzu auch Kapitel 8.

64 Vgl. Arno Buschmann (Hg.), *Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit*, Paderborn u.a. 2002; und zuletzt Horst Carl/Hendrik Baumbach (Hg.), *Landfrieden – epochenübergreifend: neue Perspektiven der Landfriedensforschung auf Verfassung, Recht, Konflikt*, Berlin 2018.

et iusticie), mit dem er regieren wolle.⁶⁵ Den Frieden suchte der Kaiser nun zu etablieren, indem er 29 Artikel folgen ließ, die darauf abhoben, den Gerichtsweg vor aller Fehde für die Austragung von Konflikten vorzuschreiben. Dass in diesem wie auch in anderen Landfrieden die unrechtmäßigen Zölle aufgehoben wurden, der Umlauf falscher Münzen geächtet oder die Bestellung von Richtern nach Verdienst vorgeschrieben wurde, offenbart, wie sehr sich die Sorge um den Frieden mit der um das Recht vermischten. Zugleich wird der Frieden in mehreren Artikeln mit der Sicherheit auf den Straßen verknüpft (*securitas*). In kaum zu unterbietender Klarheit kristallisiert sich im Mainzer Reichslandfrieden die Vorstellung vom Frieden, der durch Recht, Gesetz und Gericht erreicht wird, heraus, eine Vorstellung, die am Ende des Mittelalters zum Verbot der Fehde und zur Vorstellung eines obrigkeitlichen Gewaltmonopols führte. Doch die Verbindung von Frieden und Recht nahm davon unabhängig noch in anderer Weise Gestalt an.

3. Freundschaft und Vertrag

Mehr noch als Gottes- oder Landfrieden waren es Friedensverträge zwischen den Kriegs- oder Konfliktparteien, die im politischen Alltag, gleichviel ob im Inneren eines Reiches oder zwischen verschiedenen auswärtigen Mächten, für Frieden sorgten. Damit verschmolz die Idee des Friedens mit der Vorstellung von einem Vertrag, der gegenseitige Rechte begründete. Die enge Verknüpfung von Vertrag und Frieden meißelte Isidor von Sevilla (ca. 560–636) im Wissen um die römische Praxis in Stein, als er in seinen später viel gelesenen Etymologien das Wort *pax* von *pactum* ableitete.⁶⁶ Aufbauend auf dem Vertragsverständnis der römischen Kaiserzeit galten Verträge im Mittelalter als das entscheidende Instrument, um einen Kriegszustand zu beenden und friedliche Beziehungen zu begründen. Dabei bediente man sich zum einen schriftlich fixierter Verträge, die mit gleichgestellten Mächten vereinbart und durch Eidesleistungen verbindlich gemacht und häufig nicht befristet an die Lebenszeit der Vertragspartner gebunden wurden.⁶⁷ Zum anderen nutzte man mündlich abgeschlossene und allein durch Eid und weitere Rituale befestigte Verträge. Auf sie griffen die fränkischen Herrscher ähnlich wie einst die Römer zurück, wenn sie mit den mehr oder weniger abhängigen Völkern und Fürsten an den Grenzen zu einem Frieden ge-

⁶⁵ Vgl. MGH Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, Bd. 2: 1198–1272, hg. von Ludwig Weiland, Hannover/Leipzig 1906, II, Nr. 196, S. 241: „[...] regimen subiectorum consilia nostra duplici vinculo pacis et iusticie roboranda providimus [...]“.

⁶⁶ Vgl. *Isidor von Sevilla*, Etymologiarum sive originum libri XX, hg. von Wallace Martin Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911 (ND 1957), XVIII,1: „Pax vocabulum videtur a pacto sumptum“.

⁶⁷ Vgl. *Heinhard Steiger*, Die Ordnung der Welt. Eine Völkerrechtsgeschichte des karolingischen Zeitalters, Köln u. a. 2010, S. 420–421, und generell zum Vertragsschluss im frühen Mittelalter, S. 415–417, S. 427, S. 441–446.

langen wollten.⁶⁸ Allerdings bediente man sich des mündlichen Vertrages auch im 10. und 11. Jahrhundert, um Friedensabkommen mit ebenbürtigen Herrschern zu schließen.⁶⁹ Ab dem hohen Mittelalter wurde der Friedensvertrag mehr und mehr schriftlich fixiert und mit immer genaueren Vertragsklauseln ausgestattet, die auch das künftige Verhältnis rechtlich definierten.⁷⁰ Die Möglichkeit, vertraglich Frieden mit auswärtigen Herrschern zu schließen, war nicht allein dem König vorbehalten. Auch Fürsten oder Städtebünde traten immer wieder als Vertragspartner fremder Herren auf.⁷¹ Im Übrigen wurden Verträge trotz aller Vorbehalte von päpstlicher Seite auch mit Heiden oder Muslimen, also mit Ungläubigen, geschlossen.⁷² Da es legitim war, mit solchen Feinden Waffenruhen zu vereinbaren, konnte man von den fließenden Übergängen profitieren, die zwischen Waffenruhe, Waffenstillstand und Friedensabkommen bestanden.⁷³ Einen dauerhaften Friedensschluss konnte man sich mit den Ungläubigen indes kaum vorstellen. Ohne das Bekenntnis zum christlichen Gott war eine *pax perpetua* nicht zu haben.

Die meisten Friedensverträge zielten nicht allein darauf ab, den Frieden wiederherzustellen. Sie wollten aus Feinden Freunde machen und damit eine persönliche Bindung schaffen, die über den Eid hinaus als Unterpfand des Friedens wirken sollte. Es sollte ein Freundschaftsverhältnis etabliert werden. Und so kommen denn auch viele solcher Abkommen als Freundschaftsverträge daher, wiewohl man solche Abkommen auch unabhängig von offenen Konflikten zu Bündniszwecken schloss. In dieser Verknüpfung von Frieden, Vertrag und Freundschaft nahm die Friedensidee eine Gestalt an, die nachhaltig wirkte, weil sie immer wieder in der alltäglichen, praktischen Friedensstiftung, etwa bei der Herstellung von Frieden nach einem Krieg oder Konflikt, zur Anwendung kam.

Während in der römischen Antike die Freundschaft außenpolitisch eine auf gegenseitiger Anerkennung beruhende Beziehung zu abhängigen, nicht als gleichrangig angesehenen Völkern oder Klientelkönigen darstellte und so lange Zeit als Aushängeschild der von Augustus begründeten *pax romana* firmieren konnte,⁷⁴ wurde sie in fränkischer Zeit zunächst zum Kennzeichen der Beziehungen zwischen gleichrangi-

68 Vgl. ebd., S. 442.

69 Vgl. zur schwierigen Frage nach der Schriftlichkeit der Verträge in der Zeit vom 10. bis zum 12. Jahrhundert *Ingrid Voß*, *Herrschartreffen im frühen und hohen Mittelalter*, Köln/Wien 1987, S. 180–183.

70 Vgl. *Jean Marie Moeglin/Stéphane Péquignot*, *Diplomatie et „relations internationales“ au Moyen Âge (IXe–XVe siècle)*, Paris 2017, S. 496–498; *Jenny Benham*, *Peacemaking in the Middle Ages. Principles and Practices*, Manchester 2011, S. 181–200.

71 Vgl. *Jörg Fisch*, *Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses*, Stuttgart 1979, S. 534.

72 Vgl. *Moeglin/Péquignot*, *Diplomatie*, S. 496.

73 Vgl. ebd., S. 538–540 und S. 542–546; *Hagenlocher*, *Der guote fride*, S. 295–300.

74 Vgl. *Verena Epp*, *Rituale frühmittelalterlicher „amicitia“*, in: Gerd Althoff (Hg.), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart 2001, S. 11–24, hier S. 12.

gen Herrschern und ging mit dem Abschluss eines Vertrages einher.⁷⁵ Zugleich gestaltete man die friedlichen Beziehungen zu den abhängigen Herrschern, etwa den slawischen Fürsten, weiterhin als *amicitia*,⁷⁶ zeitweise auch zu den Fürsten im eigenen Reich, die damit eine Aufwertung erfuhren.⁷⁷ Damit wurde der Freundschaftsvertrag zusehends zur vorrangigen Bindung im Verhältnis zwischen Potentaten verschiedener Reiche.

Die enge Verbindung von Freundschaft und Frieden ergab sich aber nicht allein aus der Vertragspraxis. Denn ebenso wie man die römische *amicitia* als völkerrechtliche Bindung aufgegriffen und umgeformt hatte, lebte auch die antike Freundschaftsethik im Mittelalter fort und prägte die Friedensvorstellungen mit. Wiederholt ist in Verträgen bis ans Ende des Mittelalters davon die Rede, dass sich die Vertragsparteien in Zukunft so verhalten sollten, wie sich Freunde einander gegenüber zu verhalten pflegen.⁷⁸ Nun liegen zwar Welten zwischen dem Freundschaftsdiskurs der Verträge und den philosophischen Freundschaftslehren eines Cicero oder Aristoteles, von denen letzterer seit dem 14. Jahrhundert den Freundschaftsbegriff in der scholastischen Literatur prägte, und doch stellten die jeweils rezipierten philosophischen Diskurse eine Idee zur Verfügung, die half, die vagen Vorstellungen von Freundschaft zu füllen und ihnen Autorität zu verleihen.⁷⁹ Die avisierte Freundschaft hatte daher stets eine affektive Dimension, die die rechtliche grundieren und verstärken sollte. Freunde sollten sich vertrauen, Verständnis und Gefühl füreinander aufbringen.⁸⁰ Dem entsprach es, dass sich die freundschaftliche Gesinnung in bestimmten, wiederkehrenden Ritualen Ausdruck verschaffen konnte, die dann umgekehrt beim Abschluss von Friedensverträgen als Zeugnis dieser Gesinnung vollbracht wurden, weshalb sie auch kein Indiz für faktische Freundschaft, sondern allein für die Absicht, eine solche einzugehen, darstellen. Zu diesen Ritualen gehörten die Begrüßung per Handschlag, der Friedenskuss, das gemeinschaftliche Essen und der Austausch von Geschenken, zuweilen der Besuch einer Messe Seite an Seite oder das gemeinsame Besteigen eines Bettes.⁸¹ Das alles waren Rituale, die immer wieder bei Herrscherbegegnungen angewandt wurden, um den Friedenswillen und die Freundschaft zu bezeugen.⁸² Die Vor-

75 Vgl. Voss, Herrschertreffen, S. 184–185.

76 Vgl. Epp, Rituale, S. 23–24.

77 Vgl. Gerd Althoff, Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990, S. 88–119.

78 Vgl. Althoff, Verwandte, S. 105; Bénédicte Sère, Ami et alié envers et contre tous. Étude lexicale et sémantique de l'amitié dans les contrats d'alliance, in: François Foronda (Hg.), Avant le contrat social: Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIIIe–XVe siècle), Paris 2011, S. 245–268, S. 264–265.

79 Vgl. Sère, Ami, S. 260–266.

80 Vgl. Moeglin/Péquignot, Diplomatie, S. 150–151.

81 Vgl. ebd., S. 202–217; Gerald Schwedler, Herrschertreffen des Spätmittelalters: Formen, Rituale, Wirkungen, Stuttgart 2008; und Klaus Oschema, Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution, Köln u. a. 2006.

82 Vgl. Benham, Peacemaking, S. 69–114; Moeglin/Péquignot, Diplomatie, S. 202–218.

stellungen von dem, was Freundschaft bedeutete, variierten dabei im Verlauf der Zeit. Die in der Karolingerzeit offenkundige Nähe von Freundschaft und christlicher Nächstenliebe wurde im späten Mittelalter zugunsten der weltlich-politischen Liebe als Form der Zuneigung, die man seinem Herrn, Verwandten oder eben auch Freunden entgegenbringt, zurückgedrängt.⁸³ Beide Vorstellungen haben aber eins gemeinsam: Friedliche Beziehungen ruhen auf angemessen gestalteten persönlichen Bindungen, die ohne die Demonstration von Affekt und Gefühl nicht auskommen. Dabei wurde die eigene Friedfertigkeit, das innere Verlangen nach Frieden besonders bei den Verhandlungen bis zu einem Friedensschluss in Briefen und anderen Schreiben herausgestellt, während die Freundschaft und der Wunsch nach Eintracht im Vertrag selbst und in den Ritualen als Zukunftsversprechen beschworen wurden.⁸⁴

Der Freundschaftsdiskurs färbte aber noch in anderer Weise auf die Friedensvorstellungen ab. Denn Frieden schaffen konnten in der Vorstellungswelt des Mittelalters vor allem die Personen, die zu beiden Konfliktparteien in einer engen Beziehung standen. Sie erscheinen in den Quellen immer wieder als die Freunde beider Seiten.⁸⁵ Ihre Stellung motivierte dann auch die Bezeichnung ihres Vorgehens. Denn was die Freunde in solchen Fällen versuchten, war nichts anderes als eine gütliche, friedliche oder eben freundschaftliche Einigung zu erreichen. Die hohe Wertschätzung, die solchen Einigungen im Mittelalter zukam, kann man daran ablesen, dass sich mit der Vermittlung seit dem 9./10. Jahrhundert und dem Schiedsgericht⁸⁶ seit dem 12./13. Jahrhundert zwei Formen der außergerichtlichen Konfliktbeilegung entwickelten, die die Friedensstiftung innerhalb der Reiche, aber auch in den auswärtigen Beziehungen prägten.⁸⁷

Die Bedeutung dieser außergerichtlichen Form der Friedensstiftung für den Friedensdiskurs liegt vor allem darin, dass sie die in den Traktaten, aber auch den Gottes- und Landfrieden aufscheinende Gleichsetzung von Rechts- und Friedensordnung punktuell im Namen des Friedens unterliefen. Die Vermittler und später auch die Schiedsrichter forderten von den Parteien oder auch von einer der Parteien immer wieder den Verzicht auf bestimmte Rechtspositionen. Gerade bei den Unterwerfun-

83 Vgl. *Moeglin/Péquignot*, *Diplomatie*, S. 151; *Bénédicte Sère*, *Penser l'amitié au Moyen Age*, Turnhout 2007, mit der Analyse des Freundschaftsdiskurses in den Aristoteleskommentaren des späten Mittelalters; und *dies.*, *Ami*, S. 253 und S. 264–265.

84 Vgl. *Nicolas Offenstadt*, *Faire la paix au Moyen Age*, Paris 2007, S. 87–89.

85 Vgl. *Kamp*, *Friedensstifter*, S. 182–184.

86 Vgl. hierzu auch Kapitel 24.

87 Vgl. zur Vermittlung *Kamp*, *Friedensstifter*, S. 182–184; Zur Entwicklung der fürstlichen Schiedsgerichtsbarkeit im Reich vgl. *Claudia Garnier*, *Amicus amicus, inimicus inimicus*. Politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert, Stuttgart 2000; sowie zur Vermittlung und Schiedsgerichtsbarkeit in der ‚internationalen‘ Politik *Moeglin/Péquignot*, *Diplomatie*, S. 695–718; sowie *Hermann Kamp*, *Vermittlung in der internationalen Politik des späten Mittelalters*, in: Gerd Althoff (Hg.), *Frieden stiften. Vermittlung und Konfliktlösung vom Mittelalter bis heute*, Darmstadt, 2011, S. 98–123.

gen, den *deditiones*, die die Friedensvermittler im hohen Mittelalter im Reich zwischen den aufständischen Fürsten und den Königen aushandelten, forderten sie regelmäßig vom Herrscher Milde und Nachsicht.⁸⁸ Und einer ähnlichen Logik folgten auch die Schiedsrichter, wenn sie sich bemühten, die Rechtspositionen beider Seiten anzugleichen. Auch dabei musste jede Seite letztlich auf einen Teil der beanspruchten Rechte oder Besitztümer verzichten.⁸⁹ Wo auf Verzicht gedrungen wird, schafft man Frieden mit *minne*, sprich mit Liebe bzw. Freundschaft oder *mit rechte*. Damit sind zugleich die Schlagwörter genannt, die die spätmittelalterlichen Schiedsverfahren, aber auch die weiterverbreitete Praxis der im Konsens mit Hilfe von Vermittlern oder Schiedsrichtern vereinbarten Sühneverträge benennen.⁹⁰ Die Sorge um den Frieden verlangt von Beteiligten, den anderen zu schonen, ihn zu lieben, ihn als Freund zu behandeln. Dazu gehörte es nicht selten, wie die überlieferten Friedensverträge zeigen, die von der Gegenseite im Verlauf des Konfliktes begangenen Schädigungen und Rechtsverstöße zu vergessen.⁹¹

Während Dante und andere noch um 1300 daran glaubten, der Kaiser könne als oberster Richter die übrigen Könige und Fürsten zum Frieden bewegen, so erwies sich dieser Glaube an die universalen Mächte zusehends als Illusion oder wurde aus politischen Gründen nicht weiterverfolgt. Damit war klar, dass ein Frieden zwischen den verschiedenen Königen nur noch durch Selbstverpflichtung, sprich durch Verträge zu erreichen war. Seit dem ersten Kreuzzug war ein solcher Frieden wiederholt eingefordert worden, um den Kampf um die heiligen Stätten im Nahen Osten zu befördern. Dies ließ zu Beginn des 14. Jahrhunderts den französischen Legisten Pierre Dubois (ca. 1250–1321) einen Plan entwickeln, die christlichen Herrscher zu einem Konzil zu vereinen, auf dem sie untereinander einen tragfähigen Frieden schließen und ihre Differenzen durch ein Schiedsgericht begleichen lassen sollten.⁹² Publik gemacht hatte Pierre Dubois seine Vorstellungen in einem Traktat für den französischen König, der die Vorschläge aber nicht aufgriff. Konkreter wurde am Ende des 15. Jahrhunderts der böhmische König Georg von Podiebrad (1420–1471), der 1464 einen Vertragsentwurf vorlegte, der die *respublica christiana*, und damit meinte er letztlich Europa, zu einer

88 Vgl. Gerd Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, S. 68–84.

89 Vgl. Kamp, *Friedensstifter*, S. 243–244 und S. 255–258.

90 Vgl. Christa Bertelsmeier-Kierst/Albrecht Cordes, Art. „Minne und Recht“, in: HDRG 3²(2016), Sp. 1.537–1.541; und Albrecht Cordes, „Mit Freundschaft oder mit Recht“. Quellentermini und wissenschaftliche Ordnungsbegriffe, in: ders. (Hg.), *Mit Freundschaft oder mit Recht. Inner- und außgerichtliche Alternativen zur kontroversen Streitentscheidung im 15.–19. Jahrhundert*, Köln u.a. 2015, S. 9–18.

91 Vgl. Fisch, *Krieg*, S. 74–91.

92 Vgl. Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte. Traité de politique générale*, hg. von Charles-Victor Langlois, Paris 1891; und dazu Lotte Kéry, *Pierre Dubois und der Völkerbund. Ein Weltfriedensplan um 1300*, in: HZ 283 (2006), S. 1–30, bes. S. 14–20.

übergreifenden Friedensordnung führen sollte.⁹³ Sie sollte die Voraussetzungen für einen erfolgreichen Kampf gegen die nach Südosteuropa vordringenden Osmanen schaffen. Kern des Anliegens war es, die verschiedenen Könige, Fürsten und auch Kommunen aus dem Reich, Frankreich, Italien und später auch Spanien zu einem Bündnisfrieden respektive Freundschaftsvertrag zu bewegen. Wie schon bei Pierre Dubois sah auch der Friedensplan des böhmischen Königs die Einsetzung von Schiedsgerichten vor, um die Konflikte zwischen den Herrschern und Fürsten gütlich oder auch nach Recht beizulegen. Die Idee zu diesem multilateralen Vertrag war ein starkes Zeichen für die Hoffnungen, die man noch am Ende des Mittelalters auf einen in Freundschaft begründenden Vertragsfrieden setzte.

Zugleich kann man diesen Entwurf wie einen Spiegel all der anderen Ideen und Vorstellungen lesen, die das Mittelalter entwickelt und wie ein Vermächtnis den nachkommenden Zeiten hinterlassen hat. Denn auch bei Georg von Podiebrad wird mehr als einmal die enge Bindung von Frieden und Gerechtigkeit betont, auch hier erinnern die Bestimmungen immer wieder an die Landfriedenseinigungen, die den Frieden mit der Bekämpfung von Fehde und Raub verknüpften und damit Sicherheit⁹⁴ herstellen wollten. Auch hier legitimiert sich der Herrscher mit seinem Einsatz für den Frieden, ohne dass genau zwischen dem Frieden im Inneren eines Reiches oder dem zwischen zwei Reichen oder Fürstentümern unterschieden wird. Und auch hier ist der projizierte Frieden vor allem eins: eine Ordnung, die von christlichen Herrschern und Fürsten für die Christen geschaffen werden sollte, wenngleich der Papst und die kirchlichen Fürsten außen vor blieben. Der Vertrag wurde nicht umgesetzt, aber die Ideen und Vorstellungen, die er transportierte, blieben noch eine Zeitlang, mal länger und mal kürzer, lebendig.

Auswahlbibliographie / Select Bibliography

Althoff, Gerd, Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990.

Beestermöller, Gerhard (Hg.), Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, Stuttgart 1999.

Beestermöller, Gerhard (Hg.), Christliche Friedensethik im frühen Mittelalter, Münster 2014.

Benham, Jenny, Peacemaking in the Middle Ages. Principles and Practices, Manchester 2011.

Buschmann, Arno (Hg.), Landfrieden. Anspruch und Wirklichkeit, Paderborn u. a. 2002.

Cornwell, Hannah, Pax and the Politics of Peace. Republic and Principate, Oxford 2017.

Epp, Verena, Rituale frühmittelalterlicher „amicitia“, in: Gerd Althoff (Hg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, Stuttgart 2001, S. 11–24.

⁹³ Vgl. hierzu und zum Folgenden *Magda Schusterová*, Der Friedensvertrag Georgs von Podiebrad vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Vertragspraxis, Osnabrück 2016 mit dem Abdruck des Friedensplans.

⁹⁴ Vgl. hierzu auch Kapitel 27.

- Fisch, Jörg*, Krieg und Frieden im Friedensvertrag. Eine universalgeschichtliche Studie über Grundlagen und Formelemente des Friedensschlusses, Stuttgart 1979.
- Garnier, Claudia*, Amicus amicis, inimicus inimicis. Politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert, Stuttgart 2000.
- Goetz, Hans-Werner*, Pacem et iustitiam facere. Zum Rechtsverständnis in den Gottes- und Landfrieden, in: Tiziana. J. Chiusi u. a. (Hg.), Das Recht und seine historischen Grundlagen, Berlin 2008, S. 283–296.
- Hagenlocher, Albrecht*, Der „guote vride“. Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert, Berlin 1992.
- Hartmann, Wilfried*, Der Frieden im frühen Mittelalter. Zwei Studien, Barsbüttel 1992.
- Hattenhauer, Hans*, Pax et iustitia, Göttingen 1983.
- Janssen, Wilhelm*, Art. „Friede“, in: GGB 2 (1975), S. 543–591.
- Kamp, Hermann*, Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter, Darmstadt 2001.
- Kurze, Dietrich*, Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken, in: Heinz Duchhardt (Hg.), Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Köln 1991, S. 1–44.
- Moeglin, Jean Marie/Péquignot, Stéphane*, Diplomatie et „relations internationales“ au Moyen Âge (IXe–XVe siècle), Paris 2017.
- Meier, Ulrich*, Pax et tranquillitas. Friedensidee, Friedenswahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz, in: Johannes Fried (Hg.), Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, Sigmaringen 1996, S. 489–524.
- Offenstadt, Nicolas*, Faire la paix au Moyen Age, Paris 2007.
- Oschema, Klaus*, Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution, Köln u. a. 2006.
- Raaflaub, Kurt* (Hg.), War and Peace in the Ancient World, Malden u. a. 2007.
- Schusterová, Magda*, Der Friedensvertrag Georgs von Podiebrad vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Vertragspraxis, Osnabrück 2016.
- Semmler, Josef*, Eine Herrschaftsmaxime im Wandel: Pax und concordia im karolingischen Frankenreich, in: Frieden in Geschichte und Gegenwart, hg. vom Historischen Seminar der Universität Düsseldorf, Düsseldorf 1985, S. 24–33.
- Sère, Bénédicte*, Penser l'amitié au Moyen Age, Turnhout 2007.
- Steiger, Heinhard*, Die Ordnung der Welt. Eine Völkerrechtsgeschichte des karolingischen Zeitalters, Köln u. a. 2010.
- Souza, Philip de/France, John* (Hg.), War and Peace in Ancient and Medieval History, Cambridge 2008.

Volker Leppin

2. Frieden: Renaissance – Humanismus – Reformation

Abstract: Peace: Renaissance – Humanism – Reformation

The Medieval and Renaissance term *pax* was broad, with spiritual and eschatological dimensions. There was nonetheless also a political discussion about peace within states, rather than between them, as the antonym of disorder. Dante and Marsilius of Padua spoke of monarchy as an agency of peace. Nicholas of Cusa advocated a more universal idea of peace between religions. Erasmus wrote about peace between nations in his *Querela Pacis* (1517) as the opposite of war. Luther followed tradition in writing about internal peace, transforming the Augustinian concept of the two *civitates* into his theory of two realms and two governments of God. The Swiss Reformation also emphasized peace as something to be upheld by the temporal authorities. The Swiss Anabaptists developed truly pacifist ideas and, as in the Middle Ages, did not think about relations between states but rather about how they themselves should behave in a world that did not tolerate them.

Gemessen an den Vorstellungen des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit richtet sich historische Friedensforschung lediglich an einem kleinen, letztlich für die Zeitgenossen nachgeordneten Teil des breiten Spektrums aus, das mit dem Begriff *pax*, ‚Frieden‘, benannt werden kann. In seinem *Vocabularius* (1517), einem Lexikon theologischer Begriffe, fächerte Johannes Altenstaig (†1524) die drei Dimensionen des Friedens auf: Frieden sei zu verstehen als geistlicher beziehungsweise innerlicher Frieden (*pax spiritualis ac interna*), als äußerlicher, irdischer Frieden in der Zeit (*pax externa et terrena temporis*) sowie als übernatürlicher, himmlischer Frieden in Ewigkeit (*pax supernaturalis et caelestis aternitatis*).¹ Lediglich das mittlere Verständnis ist es, das historische Friedensforschung im Blick hat: die Frage nach dem irdischen Frieden. Für Altenstaig, der mit humanistischer Gelehrsamkeit das Wissen seiner Zeit sammelte, war es eine selbstverständliche Voraussetzung, dass ein solcher irdischer Frieden ohne den geistlichen, inneren Frieden der Menschen in sich nicht wirklich möglich und von Bestand sein könne.²

So wie hier auf theologische und soteriologische Voraussetzungen der Autoren zu verweisen ist, wird ein Blick auf das Friedensverständnis in Renaissance und Reformation auch zu bedenken haben, dass die tradierte Vorstellung von *pax* ohne eine

1 *Vocabularius Theologie com-/ plectens vocabulorum descriptiones// diffinitiones et significa/ tus ad theologiam vtillum [...] compile a Joanne Altenstaig Min/ delhaimensi/ sacre scriptu-/ re vero ama-/ tore, Hagenau 1517, 180^f s.v. pax.*

2 *Altensteig, Vocabularius, 180^f.*

emphatisch positive Bestimmung des Begriffs auskommt. Leitend ist für Altenstaig wie auch für den Juristen Bartolus von Sassoferrato (†1357), der fast zwei Jahrhunderte zuvor ein *consilium* zu der Frage „Was ist Friede?“ („Pax quid sit“) verfasst hatte,³ die Definition, welche Augustin (354–430) in *De civitate* XIX,13 gegeben hatte: „Bürgerlicher Friede ist die geordnete Eintracht (*concordia*) der Bürger im Befehlen und Gehorchen“.⁴ In diesem Sinne erklärte Altenstaig, Frieden sei „süße Eintracht“ („suavis concordia“).⁵ Im selben Zusammenhang übernahm er zur positiven Bestimmung des Friedens einen weiteren Begriff, den Augustin an der genannten Stelle verwandte: Eintracht war durch rechten *ordo* geprägt,⁶ den Augustin als „Anordnung, die allen Dingen, sie seien gleich oder ungleich, ihren Platz zuweist“, definierte.⁷ Bartolus wendete die Definition anhand der Eintracht im Blick auf das negativ Ausgeschlossene: Friede sei ein Ende der Zwietracht (*discordiae finis*), genauer, entsprechend seiner Bundestheorie, „ein Vertrag, welcher der Zwietracht ein Ende setzt“ („pactum, quo fit finis discordiae“).⁸

Irdischer Frieden ist also für den hier zu behandelnden Zeitraum zwischen italienischer Frührenaissance im frühen 14. Jahrhundert und der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts zunächst einmal innerhalb des Begriffspaars von Eintracht und Zwietracht zu verstehen. Zugleich ist ein Weiteres zu bedenken, das gleichfalls durch die zitierte Augustinstelle wie auch den leitenden *ordo*-Begriff nahegelegt wird: Frieden ist am Übergang zwischen Mittelalter und Neuzeit in der philosophischen und theologischen Theorie zunächst ein Begriff zur Beschreibung der Verhältnisse innerhalb eines Gemeinwesens, erst abgeleitet hiervon bezieht er sich auf die Verhältnisse zwischen unterschiedlich verfassten politischen Gemeinwesen. Frieden ist somit auch ein Begriff, der auf Herrschaftsethik abzielt. So wie bereits Thomas von Aquin (1225–1274) die Notwendigkeit einer monarchischen fürstlichen Herrschaft aus dem Bedarf einer Gesellschaft nach friedlichem Zusammenleben abgeleitet hatte,⁹ wird auch für die Debatten der Renaissance wie der Reformation immer wieder das Moment der Verbindung aus Frieden und Herrschaftsstabilität leitend, freilich nicht ausschließlich. Insbesondere in Fragen der Religion werden auch diskursive Elemente aufgenommen, mit der fortschreitenden Vorstellung von Nationen im Humanismus

3 CONSILIA./ QUAESTIONES./ Et tractatus Bartoli à Saxoferrato [...], Turin, Panciroli 1589, 20^v (C 4^v).

4 Augustin, *De civitate Dei* XIX,13 (CSEL 40,395,12f.): „pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium“.

5 Altensteig, *Vocabularius*, 180^f.

6 Ebd.

7 Augustin, *De civitate Dei* XIX,13 (CSEL 40,395,16f.): „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio“.

8 Bartolus, *Consilia*, 20^r [recte: 21^r] (C 5^r).

9 Thomas, *De regno* I,2 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iusu Leonis XIII P. M. edita. Bd. 42. Rom 1979, 451 b 25–27).

kommt zudem auch der vertraglich gesicherte Frieden zwischen unterschiedlichen Gemeinwesen in den Blick.

1. Friedenswahrung durch kaiserliche Herrschaft: die südalpine Frührenaissance

Die Orientierung der Friedenswahrung an einer zentralen politischen Autorität ist besonders auffällig in Norditalien. Im Grundsatz galt hier mit der Zugehörigkeit zum Imperium die kaiserliche Oberhoheit, bekanntlich aber war diese immer wieder strittig und musste – etwa in dem berühmten Reichstag auf den Ronkalischen Feldern 1158 unter Friedrich I. (1122–1190) – immer wieder neu hergestellt werden. So war Norditalien in besonderer Weise von konkurrierenden Herrschaften geprägt. Hinzu kamen die mannigfaltigen internen Konflikte, die sich im Kampf zwischen Geschlechtern der jeweiligen Städte niederschlugen. Dies bildet den Erfahrungshorizont für die Entwicklung von Friedenstheorien in einem kulturellen Milieu, das auf die Frührenaissance jedenfalls vorausweist. Dante Alighieri (1265–1321) wie Marsilius von Padua (†1342) bewegen sich dabei größtenteils noch innerhalb des scholastischen Paradigmas aristotelischer Philosophie. Dante aber weist mit seiner Verwendung des Italienischen in der *Divina Commedia* (1321) deutlich auf die Renaissance voraus – und Marsilius ist seinerseits mit seiner Schrift über den *Defensor Pacis* (1324) so eng in einen Diskurs eingebunden, der von Dantes *Monarchia* (ca. 1313) geprägt ist, dass es kaum möglich scheint, ihn schlankweg als ‚noch‘ mittelalterlich von der Renaissance zu lösen.¹⁰ Daher werden hier beide im Wissen um die Unzulänglichkeit jeder Epochenzuordnung als Theoretiker vorgestellt, die für das politische Renaissancedenken jedenfalls prägend geworden sind.

Dantes theoretische Überlegungen zu Herrschaft waren unmittelbar mit den politischen Umständen in seiner Heimat verbunden, in die er maßgeblich involviert war: Aus Florenz waren unter seiner eigenen Beteiligung die Ghibellinen vertrieben worden, doch hatten sich die Guelfen in eine schwarze und eine weiße Gruppe aufgeteilt. Zur Letzteren gehörte Dante. In seiner Abwesenheit nutzten die schwarzen Guelfen die Gelegenheit des Einmarsches von Karl von Valois (1270–1325) zur Machtübernahme in Florenz. Dante wurde zunächst zur Verbannung, dann zum Tode verurteilt, musste also den Rest seines Lebens fern der Heimat verbringen. In dieser Situation verfasste er eine Schrift, in welcher er eine für einen Guelfen erstaunlich kaiserorientierte politische Position entwarf: die *Monarchia*, die in drei Büchern die Zuständigkeit des Kaisers für das äußere, leibliche Wohl der Menschen und die des Papstes für das seelische Wohl entwarf. Leitend war für diese die Idee des Friedens: „Daher ist es

¹⁰ Vgl. hierzu auch Kapitel 1.

offenkundig, dass der allgemeine Friede unter allen Dingen, die auf unsere Glückseligkeit hingeordnet sind, das Beste ist“.¹¹ Dante verwies hierfür gleichermaßen auf Reflexionen aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (†322 v. Chr.) wie auf die Friedensbotschaft der Engel, die die Geburt Jesu verkündigten, und ordnete all dies in einen soteriologischen Bogen ein, der die Seligkeit des Menschen als Ziel benannte, den Frieden aber als maßgebliches Mittel zu dessen Erlangung, und zwar soweit es die irdischen Belange angeht. Dante unterteilt ausdrücklich päpstliche und kaiserliche Aufgaben: Während jener für das jenseitige Heil zuständig ist, ist der „Romanus Princeps“ dafür verantwortlich, hier auf Erden ein Leben in Frieden für die Menschen zu bewirken.¹² Die *Monarchia* ist mithin in ihrer Grundlage ein friedensethischer Traktat. Das auf Erden anzustrebende Ziel war, ganz auf der Linie jener Orientierung an *concordia* und *ordo*, die Erstellung einer Ordnung, welche Streit zu vermeiden oder doch zu schlichten vermag. Dies aber könne, so Dante, nur geschehen, wenn eine einzige Instanz für die Schlichtung zuständig sei – daher sei die umfassende Monarchie eines einzelnen Herrschers die bestmögliche Verfassung zur Sicherung des Friedens.¹³ Sofern Konflikte zwischen unterschiedlichen „Nationen, Königreiche[n] und Städte[n]“ („nationes, regna et civitates“)¹⁴ in den Blick kommen, werden diese in Dantes Konzept durch einen obersten Herrscher für die gesamte Menschheit geschlichtet, der dafür sorgt, dass alle Nationen auf den Frieden hingelenkt werden.¹⁵

Bei Dante formiert sich also eine Friedenskonzeption, die den im mittelalterlichen Aristotelismus tradierten Grundgedanken, dass zu den Aufgaben des Herrschers die Friedenssicherung und -wahrung gehöre, auf die Begründung einer universalen Herrschaft in deutlicher Unterscheidung von geistlichen Belangen hin weiterentwickelt. Dabei ist für ihn klar, dass die Macht des Herrschers sich allein und unmittelbar Gott verdankt, eine Wahl durch die Kurfürsten allenfalls diese als Verkünder (*denuntiatores*) der göttlichen Entscheidung einbinden könne.¹⁶

Ein ähnliches Modell entwickelte auch Marsilius von Padua und akzentuierte es zugleich unter dem deutlich erkennbaren Eindruck der Verfassung spätmittelalterlicher Stadtrepubliken, der seinen Grundgedanken prägte, dass die Herrschaft des Kaisers sich letztlich einer Übertragung von Machtkompetenz durch das Volk verdanke. Diesen entwickelte er in einer Schrift, welche schon im Titel den Frieden ansprach: im *Defensor Pacis*, dem *Verteidiger des Friedens*, den Marsilius am 24. Juni 1324 ab-

11 Dante, *Monarchia* I,4,2 (S. 70f.); im Folgenden wird zitiert aus *Dante Alighieri, Monarchia*. Lat.-Dt. Studienausgabe. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler, Stuttgart 1989; die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahl dieser Ausgabe: „Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur“.

12 Ebd. III,15,11 (S. 244f.).

13 Ebd. I,10 (S. 84f.).

14 Ebd. I,14,5 (S. 104f.).

15 Ebd. I,14,4–7 (S. 104f.).

16 Ebd. III,15,13 (S. 246f.).

schloss. Zu diesem Zeitpunkt tobte schon länger der Streit zwischen Ludwig dem Bayern (1314–1347) und Papst Johannes XXII. (1316–1334), der durch die Frage ausgelöst worden war, wie konstitutiv die Beteiligung des Papstes für die Erhebung eines Herrschers zum Kaiser war. Hierdurch war Marsilius die bei Dante anklingende Frage nach der Zuordnung von kaiserlicher und päpstlicher Gewalt unvermeidlich vorgegeben – und es war offenkundig, wessen Partei Marsilius hier einnahm: Als Erfüllung des Modells des ‚Verteidigers des Friedens‘ redete er gleich im ersten Kapitel Ludwig den Bayern an und benannte ihn auch ausdrücklich und im Widerspruch zu den pejorativen Benennungen aus Avignon als „Romanorum imperator“, „Kaiser der Römer“.¹⁷ Das trug ihm später, als er in Konflikt mit dem Papst stand, den Schutz durch Ludwig ein. Doch war der Traktat mehr als eine Streitschrift zur tagesaktuellen Thematik. Tatsächlich handelt es sich um die erste große friedensethische Abhandlung am Übergang vom Mittelalter zur Renaissance: ein grandioser Entwurf, der die Bedingungen weltlichen Friedens in einer Weise entfaltet, die im neuzeitlichen Denken vielfach wiederholt oder auch explizit wieder aufgegriffen wurde. Angesichts der von ihm in Zeitgenossenschaft erlebten Strittigkeit von Herrschaft nahm Marsilius die *discordia* zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen: Sie sei es, durch die Reiche letztlich sich selbst zerstörten. *Concordia* müsse also allein schon um der Selbsterhaltung Willen das Ziel der Herrschaft sein:¹⁸ „Deshalb müssen wir Frieden wünschen; wenn wir ihn nicht haben, ihn gewinnen; wenn er gewonnen ist, ihn wahren und das Gegenteil, den Streit, mit allen Mitteln abweisen“.¹⁹ Frieden also ist hiernach oberstes Ziel menschlicher Bestrebungen.

Als weltliches Ziel gehört er, wie bei Dante, ganz in den Aufgabenbereich des Kaisers, nicht des Papstes. Dessen Befugnisse standen nicht über den weltlichen, ja nicht einmal auf adäquater Ebene neben ihnen, sondern alle bischöfliche Macht sollte ganz der weltlichen untergeordnet sein: „[O]hne jede Ausnahme“ („neminem excipiendo“) unterstanden alle Priester und Bischöfe weltlichen Gerichten und weltlichen Herrschern, sofern und solange diese sich nicht in Widerspruch zur *lex salutis* brachten.²⁰ Diese Überlegungen sprengten auf theoretischer Ebene die Normen der mittelalterlichen Rechtssysteme, liefen sie doch auf eine Aufhebung des kanonischen Eigenrechtsbezirks hinaus.

17 Marsilius, Defensor pacis I,1 § 6,8,4–6 (S. 22); im Folgenden wird zitiert aus *Marsilius von Padua*, Defensor pacis/ Der Verteidiger des Friedens. Lat.-Dt. aufgrund der Edition von Richard Scholz übersetzt, bearbeitet und kommentiert von Horst Kusch. Neu eingeleitet und herausgegeben von Jürgen Miethke, Darmstadt 2017. Die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen in dieser Edition.

18 Ebd. I,1 § 2 (S. 16–19).

19 Ebd. I,1 § 4,20–22 (S. 18f.): „propter quod pacem optare, non habentes querere, quesitam servare, litemque oppositam omni coanimine repellere debemus“.

20 Ebd. II,5 § 4,15–19 (S. 326f.).

Für die Begründung des Friedens allerdings waren noch andere, nicht minder brillante Überlegungen entscheidend. Der Appell an die kaiserliche Autorität zur Friedenssicherung bewegte sich nämlich keineswegs innerhalb eines bloß autoritätsbegründeten Rahmens. Vielmehr adaptiert Marsilius die an der antiken *Polis* geschulten Überlegungen des Aristoteles durch die Perspektive eines in einer norditalienischen Stadtrepublik sozialisierten Denkers auf die imperiale Gegenwart: Ausgangspunkt seiner Überlegungen nämlich ist die Deutung der Bürgerschaft (*civitas*) als Gemeinschaft von Freien (*communitas liberorum*) nach Aristoteles, Politik 3,4 (1279 a 21).²¹ Für diese aber gilt, so seine Argumentation, dass nur solche Gesetze absolute Bindewirkung entfalten können, welche sich die durch sie Gebundenen selbst auferlegt haben.²² So ist es auch die Gesamtheit der Bürger, der die Kompetenz zur Einsetzung eines Herrschers zukommt.²³ Dieser seinerseits hat dann, freilich in permanenter Kontrolle durch die Bürger oder ihren angeseheneren Teil, die Möglichkeit, die Gesetze auch durchzusetzen und so den Frieden zu sichern. Wird ein Gemeinwesen hier nach strukturiert, so Marsilius, wird es „in friedlichem und ruhigem Dasein“ erhalten.²⁴ Letztlich ist es also die Transparenz und Akzeptanzmöglichkeit für alle Bürger eines Gemeinwesens, die den Frieden sichert – was noch einmal unterstreicht, dass die Friedenstheorie des Marsilius wie die Dantes nicht den Frieden zwischen Gemeinwesen betrachtet, sondern den innerhalb eines Gemeinwesens.²⁵ Der Umstand, dass die ausführliche Schrift in den Auseinandersetzungen des 14. Jahrhunderts auch eine klare Parteinahme zugunsten des Kaisers gegen den Papst implizierte, brachte es mit sich, dass einige seiner Aussagen, insbesondere die Bestreitung eines päpstlichen Primates und die Unterordnung des Papstes unter den Kaiser am 23. Oktober 1317 in der Konstitution *Licet iuxta doctrinam* verurteilt wurden.²⁶ Das hat ihre langfristige Wirkung allerdings nicht verhindern können. In der Neuzeit wurde immer wieder bemerkt, dass das mittelalterliche Friedenskonzept des Marsilius in den modernen Konzepten von Bürgergesellschaften eine erkennbare Parallele gefunden hat.

21 Ebd. I,12 § 6,67,6f. (S. 124f.).

22 Ebd. I,12 § 6,67,2–4 (S. 124f.).

23 Ebd. I,15 § 2,83,9–10 (S. 15f.).

24 Ebd. III,3612,1f. (S. 1104f.): “in esse pacifico seu tranquillo”.

25 Vgl. hierzu auch Kapitel 8, 12 und 13.

26 Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i.Br. u. a.⁴⁰2005, Nr. 941–946.

2. Frieden der Religionen aus Einsicht in die Grenzen der Vernunft

Nach Inhalt und Entstehung richtet sich die Schrift *De pace fidei* (1453/54) des Nikolaus von Kues (1401–1464) auf die Frage der Religionen.²⁷ Ihm ging es nicht um die Friedenssicherung innerhalb eines Gemeinwesens, sondern er war herausgefordert von konfligierenden religiösen Wahrnehmungen und versuchte, diese auf der Ebene philosophischer Reflexion in friedlichen Ausgleich miteinander zu bringen. Der Anlass hierfür war allerdings ein kriegerischer: die Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mehmed II. (1432–1481) im Jahre 1453. Cusanus war auch persönlich in diese Konstellation involviert, da er 1437/38 im Auftrag des Papstes zu Gesprächen mit dem Patriarchen und dem oströmischen Kaiser über die Kircheneinheit am Bosphorus gewesen war. Nun gestaltete er eine literarische Vision, die darauf reagieren sollte, dass nach seiner Ansicht die Verfolgung der Christen in Konstantinopel „aus dem Unterschied im Ritus der Religionen“ („ob diversum ritum religionum“) entstanden war²⁸ – demgegenüber stellte seine literarische Vision eine Versammlung weiser Menschen vor Augen, die eine *concordantia* und so einen dauerhaften Frieden der Religionen Gesprächsweise entfalteten.²⁹

Sein Friedenskonzept für die Religionen basierte letztlich auf der skeptischen Sicht des Kusaners auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, wie er sie in *De docta ignorantia* bereits 1440 entworfen hatte. Vor neuplatonischem Hintergrund hatte er hier dem Menschen in allen ontologischen Zusammenhängen die Fähigkeit zu umfassender Kenntnis, letztlich damit auch zu einer wahrheitsgemäßen Gotteserkenntnis aus der Kraft des eigenen Verstandes abgesprochen: Die auf die Welt der Unterscheidungen verwiesene menschliche Vernunft war nicht in der Lage, die in einer *coincidentia oppositorum* liegende Wirklichkeit Gottes im Vollsinne zu erfassen. Ist dem so, so kann aus Sicht philosophischer Rekonstruktion jegliche religiöse Rede von Gott nur als vorläufige und unzureichende angesehen werden – und eben hierin sieht Nikolaus von Kues den Schlüssel zur Besänftigung der Auseinandersetzungen. Friede also ergibt sich aus der Einsicht in die eigene Begrenztheit, Unfrieden umgekehrt aus der falschen Beanspruchung von Wahrheit für bloß vorläufige Annäherungen an diese.

Konkret entwickelt der Kusaner hierzu die Vorstellung von einer Kulturabhängigkeit von Religion: Gott habe unterschiedlichen Völkern zu je eigener Zeit verschiedene Propheten und Lehrer gesandt, und hierdurch hätten sich Gewohnheiten (*consuetudi-*

²⁷ Vgl. hierzu auch Kapitel 14.

²⁸ Nikolaus von Kues, *De pace fidei* I,1 (S. 28f.); im Folgenden wird zitiert aus Nikolaus von Kues, *Vom Frieden zwischen den Religionen*. Lat.-Dt., herausgegeben und übersetzt von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt a. M./Leipzig 2002.

²⁹ Ebd. I,1 (S. 28f.).

nes) entwickelt, von welchen die Menschen ungern ließen.³⁰ Diesen kulturell bedingt unterschiedlichen Gestaltungen aber liege das gemeinsame Streben zugrunde, Gott selbst zu verehren: „Da du das Leben schenkst und das Sein, suchen sie dich, den einen in all den verschiedenen Formen ihres Gottesdienstes, meinen sie dich mit all den verschiedenen Namen, weil dein wahres Wesen ein Geheimnis bleibt und nicht in Worte zu fassen ist“, so redet in der kleinen Schrift ein Erzengel Gott selbst an.³¹ Mit dieser Rede ist im Grunde die Lösungsperspektive für den gesuchten Religionsfrieden schon vorgegeben: Die Menschen sollen erkennen, dass es nur „eine Religion in der Vielfalt der Riten“ gibt („religio una in rituum varietate“), dann werde das Schwert ruhen, Krieg und Unfrieden beendet sein.³² Der Dialog zwischen unterschiedlichen Gelehrten – unter anderem einem Griechen, daneben auch einem Araber und einem Türken, aber auch beispielsweise einem Skythen – dient dem Nachvollzug eben dieser Erkenntnis. Dass nicht allein die interreligiöse Perspektive und der Blick nach Kleinasien eröffnet wird, zeigt der bemerkenswerte Umstand, dass zu den Diskutanten auch ein Böhme gehört, der das Gespräch über die Eucharistie anstößt³³ und so an den zu Lebzeiten des Kusaners auch kriegerisch ausgetragenen Konflikt mit den Husiten anknüpft.

Aus religionsphilosophischer Sicht ist es dabei deutlich, dass jene Religion eine christliche Einfärbung hat. Das macht Nikolaus auch selbst deutlich, wenn er das fleischgewordene Wort als Gesprächsleiter auftreten lässt. Das ist insofern ein geschickter Griff, als dem Kusaner bewusst ist, dass der Koran in Sure 4,171 tatsächlich von Christus als *kalima*, Wort Gottes, spricht.³⁴ So kann er den Eindruck erwecken, mit dem Wort als Vorsitzendem des Gesprächs im Himmel, keine christliche Vereinnahmung vorzunehmen. Gleichwohl ist die Ausrichtung der einen wahren Religion, sofern sie Ausdruck in der Welt der irdischen Religionen findet, am Christentum unverkennbar. In wohlwollend-friedlicher Weise bereitet der Kusaner durchaus vor, was er gut ein Jahrzehnt später, 1460/61, in der *Cribratio Alkorani*, der *Prüfung des Korans*, scharf kritisch im Nachweis der Mängel des Korans durchführen sollte. Das friedliche Ausgleichsbemühen von *De pace fidei* äußert sich auch in einer heiklen Denkoperation, in welcher der Kardinal die absolute Geltung der Trinitätslehre relativierte: Als Schöpfer sei Gott zugleich einer und drei, in seiner Unendlichkeit aber sei er weder drei noch einer, so lässt Nikolaus es das Wort Gottes, also Christus, selbst sagen.³⁵ Die tiefe Überzeugung von der Unbegreiflichkeit Gottes und die Suche nach einem friedlichen Ausgleich zwischen den Religionen führen also zu einer Hinterfragung nach der

³⁰ Ebd. I,4 (S. 32–35).

³¹ Ebd. I,5 (S. 34f.): „Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeritur et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis“.

³² Ebd. I,6 (S. 36f.).

³³ Ebd. De pace fidei XVIII,63 (S. 140f.).

³⁴ Hierauf verweist *Nikolaus von Kues*, ebd. XI,30 (S. 84f.)

³⁵ Ebd. VII,21 (S. 62f.).

zentralen Lehrüberzeugung des Christentums, durch welche dieses sich von den anderen Religionen unterscheidet – und doch erhebt der Kusaner zugleich den Anspruch, dass für die Trinitätslehre, wie er sie als Gestaltungsform des Schöpfergottes versteht, selbst der jüdische Teilnehmer am Gespräch Zustimmung finden könne.³⁶ In dogmatischer Perspektive also schwankt der Text zwischen christlicher Engführung und Öffnung des Christentums durch dessen Relativierung. Gleich wie man dieses beurteilt, bleibt der für die Friedenstheorie entscheidende Gesichtspunkt, dass die *concordia* beziehungsweise *concordantia* durch eine den kulturellen Festlegungen gegenüber externe Referenzebene philosophischer Reflexion erreicht werden soll, die ihrerseits die Möglichkeit wechselseitiger Akzeptanz unterschiedlicher Ausprägungen von Religiosität ermöglicht. Das Büchlein endet mit der eschatologischen Perspektive einer in Jerusalem geschlossenen *perpetua pax* zwischen den Religionen,³⁷ der Appell aber richtet sich nicht allein auf die Endzeit, sondern vermittelt Gedanken, welche für die Gegenwart des Autors jedenfalls friedensvermittelnde Potenziale entfalten sollen.

3. Appellativer Pazifismus: Erasmus von Rotterdam

Eine bemerkenswerte Ausweitung der Friedensthematik vollzog Erasmus von Rotterdam (1466–1536) in seiner 1517 entstandenen *Querela Pacis*, der Klage des personifizierten Friedens über den Unfrieden seiner Zeit. Anlass für deren Abfassung bot der Plan, in Cambrai einen Friedenskongress zwischen Maximilian I. (1459–1519), Franz I. von Frankreich (1494–1547) und Heinrich VIII. von England (1491–1547) abzuhalten.³⁸ Auch wenn dieser selbst nicht zustande kam, gibt die Schrift des Erasmus doch Zeugnis für die gestiegene Aufmerksamkeit auf den zwischenstaatlichen Frieden zu Beginn des 16. Jahrhunderts.³⁹ Die Anregung für die Schrift hatte Jean Le Sauvage (1455–1518), Kanzler von Burgund, gegeben, dem bewusst gewesen sein dürfte, dass er in Erasmus einen erklärten Friedensfreund zum Autor erkoren hatte: Ab 1508 hatte dieser seine *Adagia* um das Sprichwort „Süß ist der Krieg für den/die Unerfahrenen“ („*Dulce bellum inexperto/-is*“) ergänzt und ab der Ausgabe von 1515 mit ausführlichen kritischen Erläuterungen über die Grausamkeit und Unvernunft des Krieges versehen, die auch als eigener Essay erschienen und damit zu den ersten Werken gehört, die sich „ausschließlich diesem für die Menschheit so brennenden Thema ‚Krieg und Frieden‘“ widmen.⁴⁰

³⁶ Ebd. De pace fidei IX,25 (S. 74f.).

³⁷ Ebd. XIX,68 (S. 148–151).

³⁸ Zur Politik von Friedenskonferenzen in der Renaissance vgl. *Joycelyne G. Russell*, *Peacemaking in the Renaissance*, London 1986.

³⁹ Vgl. hierzu auch Kapitel 17.

⁴⁰ *Brigitte Hannemann*, Einleitung, in: Erasmus von Rotterdam, „Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen“. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Brigitte Hannemann, München 1987, S. 7–36,

Dem dadurch geweckten Erfahrungshorizont entsprach die nun verfasste Schrift, welche ihre Dramatik auch daraus bezog, dass es sich um eine der *pax* selbst in den Mund gelegte Rede handelte, einen Appell an die Menschen, sich die Folgen des Krieges zu vergegenwärtigen, um diesen künftig zu vermeiden. Das ist tiefster Ausdruck christlicher Gesinnung: Wer Christus verkünde, verkünde den Frieden, wer hingegen Krieg verkündige, bewege sich in größtmöglichem Unterschied zu Christus.⁴¹

Schon der Beginn dieser großen Rede macht allerdings deutlich, dass Erasmus den Frieden nicht allein aus wertheethischen Erwägungen heraus, denen zufolge Friedfertigkeit die *humanitas* kennzeichnet,⁴² präferiert, sondern in ihm letztlich auch alle Hoffnungen der Menschen auf ihren eigenen Vorteil bewahrt sieht:

Wenn die Menschen sich von mir, der ich es zwar nicht verdiene, abwendeten und mich vertrieben und verstießen, es ihnen aber doch von Nutzen wäre, würde ich nur das Unrecht an mir und ihre Härte beklagen. Da sie nun aber durch meine Vertreibung sofort die Quelle alles menschlichen Glückes von sich weisen und ein Meer aller Plagen auf sich ziehen, muss ich mehr ihr Unglück als das an mir begangene Unrecht beweinen.⁴³

Diese Einleitungssätze setzen bereits voraus, dass Erasmus die eigene Zeit als in höchstem Maße von Unfrieden durchzogen wahrnimmt. Dies macht er auf drei Ebenen deutlich: Den offenkundig den Anlass bildenden nationalen Uneinigigkeiten liegen Zwistigkeiten innerhalb der jeweiligen Herrschaften zugrunde. Diese wiederum sind Ausfluss des Unfriedens in den Herzen und Seelen der Menschen.

Gleichwohl unterstellt Erasmus dem *Humanum* grundsätzlich ein von Natur gegebenes Streben nach Frieden – allein schon das *commune hominis vocabulum* müsste

S. 21. Hannemanns Zuspitzung, dies sei bei Erasmus „zum ersten Mal in der europäischen Literaturgeschichte“ erfolgt, ist angesichts der *Disputatio de pace et bello* von 1468 allerdings übertrieben (s. hierzu Wolfram Benzinger, Zur Theorie von Krieg und Frieden in der italienischen Renaissance. Die *Disputatio de pace et bello* zwischen Bartolomeo Platina und Rodrigo Sánchez de Arévalo und andere anlässlich der Pax Paolina (Rom 1468) entstandene Schriften. Mit Edition und Übersetzung, Frankfurt a. M. u. a. 1996). Es sei auch daran erinnert, dass Pico de Mirandola seine berühmte Schrift *De hominis dignitate* ursprünglich *Carmen de pace* nennen wollte (Oliver W. Lembcke, Die Würde des Menschen, frei zu sein. Zum Vermächtnis der „Oratio de hominis dignitate“ Picos della Mirandola, in: Rolf Gröschner u. a. (Hg.), Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, Tübingen 2008, S. 159–186, S. 165).

⁴¹ Erasmus von Rotterdam, Querela pacis (S. 382f.); im Folgenden wird zitiert aus Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, hg. von Werner Welzig, Bd. 5, Darmstadt 1968. Die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen in dieser Edition.

⁴² Ebd. (S. 366f.).

⁴³ Ebd. (S. 360f.): „Si me, licet immerentem, suo tamen commodo, sic aversarentur, ejicerent profligantque mortales, meam modo injuriam et illorum iniquitatem deplorarem: nunc cum me profligate, protinus fontem omnis humanae felicitates ipsi a semet arceant, omniumque calamitatum pelagus sibi accersant, magis illorum mihi deflenda est infelicitas, quam mea injuria“.

genügen, diesen zu erlangen.⁴⁴ Da dem aber offenkundig nicht der Fall sei, bedürfe es Christi, um die Menschen zu Frieden und gegenseitigem Wohlwollen anzutreiben – doch klagt der personifizierte Frieden bei Erasmus, dass auch dies nicht wirklich zum ersehnten Ziel führt. Die Friedensschrift wird hier, 1517 verfasst, zu einer umfassenden Klage über die miserablen Zustände in der Christenheit, in welcher nicht einmal Universitäten, nicht einmal Kleriker oder Mönche vom Streit frei sind. Einen Weg aber aus dieser Situation sieht Erasmus – in einer merklichen Spannung zu den Mitteln des geplanten Friedenskongresses von Cambrai – nicht im Abschluss von Verträgen, sondern in der innerlichen Ausrichtung aller Menschen auf den Friedenswillen Christi. Diese Mahnung gilt den Herrschern und Priestern in erster Linie, letztlich aber allen Menschen: Nur aus der inneren friedlichen Ordnung kann auch die äußere entstehen.

4. Frieden durch Unterscheidung der Regimente: die Wittenberger Reformation

Die Anstöße des Erasmus gingen auch in der Frage des Friedens nicht an der Wittenberger Reformation vorüber: 1521 erschien eine von Georg Spalatin (1484–1545), dem sächsischen Hofkaplan und Vertrauten Luthers bereite Übersetzung der *Querela Pacis*.⁴⁵ Martin Luther (1483–1546) selbst teilt mit den spätmittelalterlichen Denkern die Orientierung seiner Friedensreflexionen an den Binnenverhältnissen des politischen Gemeinwesens. Primäre Aufgabe der Obrigkeit, der der Mensch nach Röm 13 Gehorsam schuldet, ist nach Luther nämlich, dass sie „eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret“.⁴⁶ Diese Aufgabe hat ihre tiefste Ursache, darin den Gedanken des Erasmus vergleichbar, in der anthropologischen Grundbestimmung des Menschen, die Luther jedoch ganz gegenläufig zu dem Humanisten ausdrückt. Nicht das innerste Friedensstreben des Menschen stellt den Ausgangspunkt seiner Überlegungen dar, sondern dessen ungebremste Gewaltbereitschaft. Eben dies ist die Pointe von Luthers Lehre von den zwei Reichen:

Hie müssen wyr Adams kinder und alle menschen teylen ynn zwey teyll: die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt. Die zum reych Gottis gehören, das sind alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo [...]. Zum reych der welt oder unter das gesetz gehören alle, die nicht Christen sind.⁴⁷

⁴⁴ Ebd. (S. 370f.).

⁴⁵ Das Cristlich büchlein hern Erasmus Ro|terdamus genannt/ die Clage des Frids/ inn/ allen nation vnd landen verworffen/ vertrieben/ vnd erlegt/ Durch/ Georgium Spalati-/ num verteütscht, Augsburg: Sigismund Grimm 1521.

⁴⁶ Luther, Von weltlicher Obrigkeit (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. 80 Bde., Weimar 1883–2009 [WA]. Bd. 11,252,13f.).

⁴⁷ Ebd. (WA 11,249,24–27.).

Streng genommen lässt sich diese Einteilung der Menschheit in zwei Reiche schwer mit Luthers zentraler Auffassung vom Menschen als *simul iustus et peccator* vereinbaren, die den Menschen, auch wenn er Christ und gläubig ist, als gewaltbereiten Sünder beschreibt. Dass Luther hier auf das augustinische *civitates*-Denken zurückgreift, welches die Menschen in zwei Bürgerschaften unterteilte, die sich in ihrem jeweiligen Gottesverhältnis unterschieden, diente wohl einer argumentativen Zuspitzung. Da Luther in seiner Obrigkeitsschrift von 1523, der wir die wesentlichen Gedanken über seine Politiktheorie verdanken, auf Überlegungen des Freiherrn Johann von Schwarzenberg (1463–1528) reagierte, der in Frage gestellt hatte, ob sich Evangelium und politische Gewalt miteinander vereinbaren ließen, argumentierte der Wittenberger mit einer schärfer positiven Betonung der Wirkung des Evangeliums auf die Menschen, als dies durch eine Lehre vom *Simul iustus et peccator* nahegelegen hätte. Die Pointe allerdings blieb sich gleich: Selbst wenn man das Miteinander von Sünde und Gerechtigkeit nicht ausdrücklich im einzelnen Menschen verortete, so lagen beide nach dem Zwei-Reiche-Modell doch so untrennbar ineinander, dass eine Regierung allein mit Hilfe des Evangeliums gerade nicht Frieden wahren würde, sondern der ungezügeltten Gewalt freien Lauf ließe. Weil die Unterscheidung der beiden Reiche im Angesicht Gottes gilt, die unterschiedlichen Menschen im äußerlichen Gemeinwesen aber ununterscheidbar miteinander leben, ist es die von Gott gegebene Aufgabe der Obrigkeit, den Menschen so zu bändigen, „gleich wie man eyn wild böse thier mit keten und banden fasset, das es nicht beyssen noch reyssen kann nach seyner artt“.⁴⁸ In der Drastik dieser Begrifflichkeit kann man die spätere Rede vom Menschen als Wolf für den Menschen bei Thomas Hobbes vorgeprägt sehen.⁴⁹ Es klingt aber auch mit, dass für Luther in der menschlichen Existenz und damit auch in der menschlichen Gesellschaft letztlich immer neu der Kampf zwischen Gott und dem Teufel tobt. In dem zwei Jahre nach der Obrigkeitsschrift in *De servo arbitrio* (1525) geprägten Bild vom Menschen als Reittier Gottes oder des Teufels⁵⁰ äußert sich, dass der Mensch letztlich Schauplatz eines kosmologischen Kampfes ist, innerhalb dessen freilich der eine Streiter, Gott, nicht allein derjenige ist, der von vorneherein als Sieger erkennbar wird, sondern auch derjenige, der jenseits aller Kämpfe in Jesus Christus Geber des ewigen Friedens ist.

Was auf Erden als Frieden möglich ist, ist demgegenüber nicht nur qualitativ nachrangig, sondern auch immer nur als Folge des göttlichen Eingreifens und Erhaltens denkbar. Ordnet man die bei Luther nicht immer ganz klare Terminologie, so kann man sagen, dass mit diesen Überlegungen die Zwei-Regimente-Lehre im engeren Sinne erreicht ist: Um die hinsichtlich Glaube und Sünde anthropologisch in zwei Reiche eingeteilte Menschheit nicht ganz dem Verderben auszuliefern, hat Gott zwei

⁴⁸ Ebd. (WA 11,251,8–10).

⁴⁹ S. hierzu ausführlicher Volker Stümke, *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, Stuttgart 2007, S. 458f. Vgl. zu Hobbes auch Kapitel 6.

⁵⁰ Luther, *De servo arbitrio* (WA 18,635,17–22).

Regimente eingesetzt, zwei Regierweisen: das geistliche, um die Menschen durch Mahnung des Gesetzes in seinem theologischen, die Sünde aufweisenden Gebrauch und Verkündigung des Evangeliums zum Heil zu führen, einerseits. Und das weltliche Regiment andererseits, das vom Gesetz den sogenannten politischen Gebrauch macht, der die Sünde hindert Überhand zu nehmen. Beide sind nicht ohne weiteres mit Kirche und staatlicher Verfasstheit identisch, bedürfen aber dieser gesellschaftlichen Institutionen, um auf Erden wirksam zu werden. Hieraus resultiert die erwähnte friedienstiftende Wirkung der Obrigkeit. Diese darf sich dann auch, anders als der einzelne, zu Gewaltfreiheit angehaltene Christ, der Gewalt bedienen. Ausdrücklich legitimiert Luther etwa die Aufgabe des Henkers, die darin besteht, die Menschen dazu zu bringen, aus Angst vor der Strafe von Verbrechen abzusehen. Grundsätzlich gilt dieser Auftrag jeder Obrigkeit, auch der nichtchristlichen, der Luther mithin zuschreibt, auch unwissentlich den friedenswährenden Auftrag Gottes auszuüben und deswegen Gehorsam verlangen zu dürfen.

Diese Überlegungen, die in späteren Theorien zur Vorstellung vom Gewaltmonopol des Staates weiterentwickelt wurden,⁵¹ sind auch letztlich leitend für solche Äußerungen Luthers, die *prima facie* mit Friedensvorstellungen schwer vereinbar sind, etwa die Aufrufe zur Gewalt gegen die Aufständischen im sogenannten Bauernkrieg 1525. Der Fehler der Bauern bestand in Luthers Augen nicht darin, dass sie unrechtmäßige Forderungen stellten – im Gegenteil, Luther hatte sich, als er um eine Stellungnahme zu den *Zwölf Artikeln der Bauernschaft in Schwaben* gebeten worden war, in der Sache ausdrücklich hinter deren soziale Forderungen gestellt und die Adeligen kritisiert, weil sie durch ihr Verhalten schuldig am Aufruhr waren. Bestritten hatte er den Bauern lediglich, ihre Forderungen im Namen Christi aufstellen zu dürfen. Als Luther die Bauern aber zunehmend als gewaltbereit wahrnahm, sah er in ihnen Störer von Frieden und Ordnung – und in ihrer Niederschlagung einen Dienst am Frieden, ja, sogar an der christlichen Nächstenliebe.⁵²

Das starke Vertrauen auf Gott als Akteur in der Geschichte, das Luther schon auszeichnete, ehe er 1523 seine Obrigkeitslehre entwickelte, hatte ihm zwischenzeitlich den Ruf eingetragen, sich nicht ausreichend für den Krieg gegen die Osmanen stark zu machen. Seine Ausführung in den *Resolutiones*, seinen Erklärungen zu den Ablassthesen von 1518, dass, wer nun gegen die Türken kämpfe, sich der von Gott gesandten Strafe widersetze, hatte in diesem Sinne Eingang in die Bulle *Exsurge Domine* gefunden, die Luther 1520 unter Androhung des Bannes zum Widerruf aufforderte.⁵³ Letztlich aber führte diese Auffassung in der weiteren Argumentation bei Luther keineswegs zu einer generellen Bestreitung des Türkenkrieges, wohl aber zu der Betonung, dass diesen Krieg zu führen, keine christliche Handlung sein könne, da es den Chris-

51 S. hierzu *Stümke*, Friedensverständnis, S. 460.

52 *Luther*, Von weltlicher Obrigkeit (WA 18,361,24–28).

53 DH, 1484; vgl. *Luther*, Resolutiones zu den Ablassthesen (WA 1,535,35–39).

ten nicht gezieme, sich dem Bösen zu widersetzen.⁵⁴ Daher sei der Krieg nicht Aufgabe der Kirche oder des Papstes, sondern allein der weltlichen Obrigkeit. Diese allerdings konnte Luther in der *Heerpredigt wider den Türken* von 1529 dann deutlich zum Kampf auffordern.

Die Verbindung mit den Schriften zum Bauern- und zum Türkenkrieg lässt den friedentheoretischen Hintergrund von Luthers Überlegungen umso deutlicher hervortreten: Die Friedenssicherung ist, soweit es hier um den eingangs benannten innerweltlichen Frieden und nicht den eschatologischen Frieden Gottes geht, ausschließliche, aber auch vornehmliche Aufgabe der weltlichen Obrigkeit. Wenn diese ihrem von Gott gegebenen Auftrag angemessen nachgeht, trägt sie durch Kontrolle der Auswirkungen der Sünde zu jenem Frieden bei, der damit letztlich ganz im Sinne der mittelalterlichen Tradition nicht mehr ist als die Abwesenheit von Uneinigkeit.

5. Friedenswahrung als Auftrag der Stadtgesellschaft: die Schweizer Reformation

Die Stellung der oberdeutschen und schweizerischen Reformation zu Friedenskonzeptionen ist durchaus ambivalent. Insbesondere das Beispiel Huldrych Zwinglis (1484–1531) zeigt, dass die enge Einbindung der Reformation in die Belange des Gemeinwesens auch dazu führen konnte, den Krieg als Mittel der Ausdehnung der Reformation zu betrachten: 1524/25 hat Zwingli einen militärischen Plan zur Auseinandersetzung mit den altgläubig gebliebenen Orten entworfen,⁵⁵ und bekanntlich erlitt er selbst den Tod in der Schlacht von Kappel, und dies wohl nicht, wie es frühere Verharmlosungen Glauben machen wollten, als Feldprediger, sondern als Kämpfer. Gleichwohl wäre eine Festlegung auch des Zürcher Reformators auf ein kriegerisches Bild unzureichend. Zu den Gestalten, die ihn prägten, gehörte auch Erasmus von Rotterdam, und so lässt sich in seinem frühen, wohl 1516 verfassten Gedicht *Der Labyrinth* eine Friedenssehnsucht greifen, die er in die antike Gestalt des Theseus kleidete. Der Ariadnefaden, der diesen leitete, war die Vernunft, und diese sollte den Menschen dazu führen, von Krieg und Streit Abstand zu nehmen, um schließlich Gottes „fridens schin“⁵⁶ über den Menschen erstrahlen zu lassen. Jene Distanz gegenüber menschlicher Machtpolitik, die Erasmus äußerte, zeigte sich hier auch bei dem Zürcher Reformator. Auch an der Deutung der Obrigkeit als Instanz zur Wahrung des Friedens partizipierte er, ja, er konnte den Täufern geradezu entgegenhalten, dass ihre Skepsis gegenüber Obrigkeiten letztlich die legitime Obrigkeit unterminiere, die doch „zur Wahrung von Frieden

⁵⁴ Luther, Vom Kriege wider die Türken (WA 32/2,111,16–28).

⁵⁵ Zwingli, Plan für einen Feldzug, in: Corpus Reformatorum (im Folgenden zitiert als CR), Halle u. a. 1834ff., Bd. 3, S. 539–583.

⁵⁶ Zwingli, Der Labyrinth (CR 88,60,230).

und Ruhe“ eingerichtet war.⁵⁷ Dieses Vertrauen in die friedensschaffende Kraft der Obrigkeit begründete seinen kriegerischen Einsatz eben für diese. Ähnlich wie in der Wittenberger Reformation konnte die ererbte Ausrichtung des Friedensverständnisses an der internen Ordnung eines Gemeinwesens die Konflikte nach außen nicht nur begrenzen, sondern gegebenenfalls sogar verstärken.

Die Sorge um das Wohl der städtischen Gemeinschaft prägte vordergründig auch Calvins Vorstellungen von Krieg und Frieden. Insbesondere in Auseinandersetzung mit täuferischen Gruppierungen betonte er, dass die Mahnung zum friedvollen Erdulden den Christenmenschen individuell gelte, nach Röm 13 aber ausdrücklich nicht den Magistraten.⁵⁸ Diesen oblag vielmehr die Pflicht, das Schwert zu führen und damit auch die Stadt zu verteidigen. In diesen Überlegungen deutet sich an, dass Calvin deutlich und durchaus in Anlehnung an die Sozialtheorie Luthers weltliche und geistliche Dimension des Friedens unterschied. In weltlicher Hinsicht war demnach ein Krieg zur Erhaltung des Staatswesens durchaus legitim und konnte unter gegebenen Umständen geradezu als Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe verstanden werden. In geistlicher Hinsicht hingegen galt das göttliche Friedensgebot unbedingt, und zwar zunächst für die Bändigung der eigenen negativen Affekte. Im *Kommentar zu Kol 3,15* führte Calvin aus:

So will er, dass der Friede Gottes höher sei als alle Affekte des Fleisches, die uns oft zu Streitigkeiten, Zwietracht, Hader, Zank und Groll fortreißen. Er verbietet also, dass wir den Zügel für solche niederen Affekte lösen. Aber weil es schwierig ist, sie zu bündigen, zeigt er auch ein Heilmittel: dass bei Gottes Frieden der Sieg steht, weil es einen Zügel geben muss, durch welchen alle Affekte des Fleisches kontrolliert werden.⁵⁹

Der wahre Friede also kommt von innen und ist dann auch umfassender zu bestimmen als es die vorauslaufende Tradition mit ihrer Ausrichtung auf Frieden als Abwesenheit von Streit definiert hat. Calvin gewinnt sein Friedensverständnis maßgeblich aus dem alttestamentlichen Verständnis von שלום (*shalom*) als eines heilvollen Zustandes umfassender Ruhe und Gerechtigkeit.⁶⁰ Dieser kann und soll das Individuum ebenso prägen wie das Miteinander der Menschen. Seine primäre Verwirklichung findet er in der Kirche:

57 *Zwingly*, *Commentarius de vera ac falsa religione* (CR 90,870,36f.): „ad pacem ac tranquillitatem servandam“.

58 *Calvin*, *Briefve instruction contre les anabaptistes* (CR 35,77f.).

59 „[...] ita vult pacem Dei superiorem esse omnibus carnis affectibus, qui nos saepe ad contentiones, dissidia, rixas, similtates abripiunt. Prohibet ergo ne fraenum pravis eiusmodi affectibus laxemus. Sed quia difficile est eos coercere, remedium quoque ostendit: ut penes Dei pacem sit victoria: quia fraenum esse oportet, quo omnes carnis affectus cohibeantur“ (*Calvin*, *Commentarius in Epistolam ad Colossenes* [CR 52,123]).

60 *Marco Hofheinz*, *Johannes Calvins theologische Friedensethik*, Stuttgart 2012, S. 42.

Für Calvin ist die Kirche Jesu Christi nämlich der dieses Blutvergießen kontrastierende Ort der im Versöhnungsgeschehen von Gott in Christus gestifteten Friedensrealität.⁶¹

Insofern Kirche eng mit weltlichen Behörden zusammenwirkt, entsteht so auch für diese die Aufgabe, das Gemeinwesen nach dem Ideal des göttlichen Friedens zu gestalten. Das impliziert allerdings auch ein hohes Maß an Homogenität in der Gottesverehrung, sodass für Calvin die Pflicht, Abweichungen in Lehre und Handeln vom als richtig erkannten christlichen Weg auch mit Mitteln der Gewalt zu ahnden, geradezu Ausfluss des Friedensauftrags ist.

6. Radikaler Gewaltverzicht: Täufer und Spiritualisten

Die Anfänge und Gestaltungsformen des Täuferturns sind zu vielfältig, um diese Bewegung, die heute in unterschiedlichen Terminologien als ‚linker Flügel der Reformation‘ oder ‚radikale Reformation‘ eingeordnet wird, in ihrer Gesamtheit als pazifistisch zu charakterisieren. Für ihre Zeitgenossen, gleich ob reformatorisch oder altgläubig, erschien sie aufgrund des Täuferreiches von Münster (1534/35) geradezu als paradigmatischer Ausdruck von Gewaltbereitschaft. Dieser Ruf haftete den Täufem an, bis im 20. Jahrhundert die vorurteilsbehafteten Darstellungen der vorherigen Generationen gründlich destruiert wurden. Seither sieht man deutlicher, dass insbesondere der von Zürich ausgehende Zweig der täuferischen Bewegung eine Ethik radikaler Lösung von weltlichen Belangen und in deren Folge auch vom Gebrauch von Gewalt entwickelte. Programmatisch formuliert wurde dies, als Michael Sattler (ca. 1490–1527) im Februar 1527 in Schleithem eine Versammlung der in der Schweiz geprägten Täufer abhielt, welche in mehreren Artikeln deren Grundüberzeugungen formulierte. Das Bekenntnis forderte die Absonderung von der Welt, um sich nicht in die Belange des Teufels zu verstricken, und erklärte in diesem Zusammenhang, dass der Obrigkeit zwar von Gott zugestanden sei, das Schwert zu führen, vollkommenen Christen aber sein Gebrauch – und damit auch die Annahme eines obrigkeitlichen Amtes – verboten sei. Ihnen stehe zur Strafe allein der Bann zur Verfügung. Die Täufer begründeten damit eine Existenz nicht allein jenseits der Kriege menschlicher Gesellschaft, sondern überhaupt jenseits der politischen Strukturen ihrer Zeit. Ihre Friedensethik war weniger auf politische Gestaltung des Gegebenen als auf Sammlung der Glaubenden jenseits der irdischen Gegebenheiten ausgerichtet.

Das gilt in gewisser Weise auch für den bekanntesten Friedenstheoretiker der Spiritualisten, die seit Ernst Troeltsch terminologisch und sachlich von den Täufem un-

⁶¹ Hofheinz, Friedensethik, S. 66.

terschieden werden. Ihr Rückzug aus der Gesellschaft war in der Regel nicht wie bei den Täufern gruppenbildend, sondern individualistisch ausgerichtet. Ihnen wird, wenngleich unter Vorbehalt, auch Sebastian Franck (1499–1543) zugerechnet. Er knüpfte mit seinem bewusst paradoxal benannten *Kriegsbüchlein des Friedens* (1539)⁶² explizit an Erasmus' *Querela Pacis* wie auch dessen *Adagia* an, radikalisierte dessen Position aber unter dem Eindruck der täuferischen Bewegung und wohl auch der eigenen gesellschaftlichen Randständigkeit zu einem individuellen Pazifismus. So betont er, dass der Krieg „viehisch/ wider die natur vnnd vernunfft [...] vnnd nit menschlich sey“.⁶³ Vor allem aber widerspreche er dem Auftrag Christi: So wie dieser Petrus aufgefordert hat, sein Schwert in die Scheide zu stecken, soll auch jeder Christ auf die Führung von Waffen verzichten.⁶⁴ Dies gilt dann auch, wiederum unter Berufung auf Erasmus, doch in deutlicher Zuspitzung, im Angesicht eines gewaltbereiten Feindes: „Bistu ein Christ/ so leyd/ duld/ vnd veracht diese dein vermaynte gerechtigkeit“.⁶⁵ Implizit ist dies die denkbar radikalste Infragestellung der sonst in der Regel unproblematisch tradierten Lehre vom gerechten Krieg – und im Namen Christi die Forderung nach unbedingter Friedensbereitschaft auch zu eigenen Lasten. Freilich folgt daraus in Francks Perspektive wohl nicht ein eigener Gestaltungsrahmen für das Politische: Albrecht Gagenlocher hat darauf hingewiesen, dass sich Francks Friedensappell aus seiner Diagnose der Gegenwart als Endzeit herleitet, sie also eher die geistlich Lebenden dazu anhält, wie sie sich angesichts der im Sinne der synoptischen Apokalypse (Mk 13 parr.) zunehmenden Kriege zu verhalten haben, als dass sie Appelle an politische Verantwortungsträger enthielte.⁶⁶

7. Schlussüberlegungen

Dass die Wahrung und Gestaltung des Friedens einen zentralen Auftrag für das Gemeinwesen bedeutet, war in Humanismus und Reformation eine letztlich unaufgebare Folge aus der christlichen Botschaft. Üblicherweise war dabei der Horizont des Friedens der Zusammenhang innerhalb des Imperiums oder eines anderen Herrschaftsgefüges. Nur gelegentlich wurde dies, wie im Falle des Erasmus, auf die zwischenstaatlichen Verhältnisse übertragen. Leitbild war im einen wie im anderen Fall

⁶² Das Kriegs[xxx]chlin./ des frides. [...], [Augsburg] 1539. Eine normalisierte und gekürzte Fassung findet sich in: Kurt von Raumer, Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance, Freiburg i.Br./München 1953, S. 249–288.

⁶³ Ebd. 9^v.

⁶⁴ Ebd. 17^v.

⁶⁵ Ebd. 32^r.

⁶⁶ S. hierzu Albrecht Gagenlocher, Sebastian Francks „Kriegsbüchlein des Friedens“, in: Franz Josef Worstbrock (Hg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, Weinheim 1986, S. 45–67, S. 62.

meist ein positiv wenig gefülltes Verständnis des Friedens als Abwesenheit von *discordia*; Calvin allerdings entwickelte im Rekurs auf alttestamentliche *shalom*-Vorstellungen ein stärker positiv gefülltes Friedensverständnis. Dies brachte es mit sich, dass potenzielle Störenfriede der *concordia* durchaus auch mit Mitteln der Gewalt in den Friedensrahmen gezwungen werden konnten. Das christliche Gebot, dem Bösen zu widerstehen, war dabei durchaus bewusst, wurde aber durch unterschiedlich ausgestaltete Unterscheidungen der geistlichen Sphäre zur weltlichen nicht unbedingt zur Handlungsnorm für politische Obrigkeiten, denen vielmehr in der Regel nach Röm 13 die Handhabung des Schwertes als göttlicher Auftrag zugebilligt wurde. In anderen Kreisen allerdings, angedeutet bei Erasmus und deutlicher und prinzipieller im Spiritualismus, wurde diese sorgsame Verhältnisbestimmung zwischen individuellethischer Friedensorientierung und politischer Verantwortlichkeit zum Gewaltgebrauch im Dienste des Friedens aufgelöst – hier entwickelten sich Konzepte, die durchaus pazifistische Züge tragen. Im Namen Christi bestritten sie angesichts von dessen nahender Wiederkehr jeder Gewalttätigkeit die Berechtigung.

Auswahlbibliographie / Select Bibliography

- Barnes, John C./O'Connell, Daragh* (Hg.), *War and Peace in Dante. Essays Literary, Historical and Theological*, Dublin 2015.
- Beestermöller, Gerhard/Justenhoven, Heinz-Gerhard* (Hg.), *Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung*, Stuttgart 1999.
- Benzinger, Wolfram*, *Zur Theorie von Krieg und Frieden in der italienischen Renaissance. Die Disputatio de pace et bello zwischen Bartolomeo Platina und Rodrigo Sánchez de Arévalo und andere anlässlich der Pax Paolina (Rom 1468) entstandene Schriften. Mit Edition und Übersetzung*, Frankfurt a. M. u. a. 1996.
- Diesner, Hans-Joachim*, *Stimmen zu Krieg und Frieden im Renaissance-Humanismus*, Göttingen 1990.
- Duchrow, Ulrich*, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions- und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre*, Stuttgart 1983.
- Heckel, Johannes*, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München 1953.
- Heckel, Johannes*, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers*, München 1957.
- Heckel, Martin*, *Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“*, Tübingen 2016.
- Hofheinz, Marco*, *Johannes Calvins theologische Friedensethik*, Stuttgart 2012.
- Kibe, Takashi*, *Frieden und Erziehung in Martin Luthers Drei-Stände-Lehre*, Frankfurt a. M. u. a. 1996.
- Mantey, Volker*, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen 2005.
- Miethke, Jürgen*, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000.
- Raumer, Kurt von*, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg/München 1953.
- Russell, Joycelyne G.*, *Peacemaking in the Renaissance*, London 1986.

Stümke, Volker, Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart 2007.

Worstbrock, Franz Josef (Hg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, Weinheim 1986.

Friedrich Beiderbeck

3. Frieden zwischen religiöser und säkularer Deutung, 1555–1700

Abstract: Religious and Secular Interpretations of Peace, 1555–1700

Early modern understandings of peace were shaped by the differentiation and pluralization of public life. Ecclesiastical-theological authority lost ground to growing state power. The necessity of religious coexistence promoted the expansion of the state monopoly on the use of force. Between 1555 and 1700, ideas of peace often implied non-violence and security, unity and coexistence as state-guaranteed services. This reflected two significant shifts: the end of the unity of peace and faith and the transformation of eschatological expectations into a worldly concept of peace. The fact that government assumed responsibility for peace did not make religion redundant as a way of understanding peace. The experience of confessional violence fostered irenic and tolerant ideas, which envisaged interdenominational understanding as the foundation of peace. The demand for general tolerance proved to be utopian, however; state offered at least limited forms of coexistence.

Die Phase zwischen der Mitte des 16. und dem Ende des 17. Jahrhunderts ist durch ein hohes Maß an Differenzierung, Autonomisierung und Säkularisierung wichtiger politischer und gesellschaftlicher Lebensbereiche gekennzeichnet. Die signifikante Konfliktfülle dieser Zeit kann als Reaktion auf ein Übermaß an schmerzhafter Veränderung gelesen werden: den Abschied von universal gültigen, gesellschaftlich verbindlichen weltanschaulichen Wahrheiten. Diese Entwicklung, die sich nicht zuletzt in der reformatorischen Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre manifestierte, zwang zu einer Überprüfung eigener Identitäten und führte zu neuartigen ideellen und materiellen Koexistenzformen.

Die für die Frühe Neuzeit charakteristische Bellizität erscheint dadurch als thematischer Ausgangspunkt, wird doch das zeitgenössische Friedensverständnis in seinen Facetten als zu historisierende Antwort auf die profunden Veränderungen gesellschaftlicher Ordnungen und die damit einhergehenden Formen von Krieg und Gewalt verständlich. Entsprechend der Vielschichtigkeit dieser Wandlungsprozesse empfiehlt sich eine semantische Differenzierung des Friedensbegriffs: Anschaulich wurde der Frieden in unserem Kontext zunächst als eine aus der Not geborene, konflikteindämmende Maßnahme politischer Herrschaft, wie z. B. die Religionsfrieden und Pazifikationsedikte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts veranschaulichen (1). Als Antwort auf die vielfach religiös motivierte Gewalt begegnete zudem ein ausgeprägt ethisch-überkonfessioneller Ansatz, der Frieden als Problem der persönlichen Einstellung thematisierte (2). In der Theorie rückte die weltliche Herrschaft als Inhaberin des Gewaltmonopols zusehends in den Vordergrund: Für die Bewältigung besonders der

konfessionellen Pluralisierung fiel dem staatlichen Herrschaftsbereich eine veränderte und neu zu definierende Verantwortung für den öffentlichen Frieden zu (3). Zukunftsträchtig erschien ebenso die Diskussion über die Organisation und Legitimation von Frieden auf europäischer Ebene, verlangten doch der Niedergang der traditionellen christlichen Institutionen von Kaiser und Papst und die Entstehung eines konkurrierenden Staatensystems nach ideologischer wie machtpolitischer Orientierung (4).

Für die Beurteilung der Voraussetzungen von Frieden ist in unserem Kontext von dem wirkmächtigen Zusammenhang von Religion und Politik auszugehen. Der Begriff ‚Religionskrieg‘ wird dabei eng mit „der strukturellen Intoleranz der frühneuzeitlichen Konfessionsbildung“ in Verbindung gebracht.¹ Allerdings wirkte die Staatswerdung nicht weniger kriegstreibend. Zur Konsolidierung staatlicher Herrschaft bedienten sich weltliche Amtsträger auch gerne konfessioneller Legitimation, obwohl die politische Logik säkularer Staatsbildung dem im Grunde widersprach. Gehen wir davon aus, dass das Problem frühneuzeitlicher Bellizität sowohl von der Religion als auch von der Politik zu verantworten war, so auch die Fragen des Friedens, seiner Aufrichtung und Bewahrung. Für die vielfältigen Friedensvorstellungen unter Amtsträgern wie auch politik- oder kirchennahen Denkern waren die gesellschaftlichen Prozesse der Konfessions- und Staatsbildung gewissermaßen semantischer Rahmen. Die Wechselwirkung zwischen religiöser und säkularer Deutung ist ein hermeneutischer Schlüssel für das Friedensverständnis im vorliegenden Kontext, wobei sich der Bedeutungshorizont von der individuellen über die gesellschaftliche bis zur zwi-schenstaatlichen Ebene erstreckt.

1. Frieden als historischer Verfassungsakt

Der Begriff der ‚Konfessionalisierung‘ ist ein modernes Forschungsinstrument, das die wechselseitige Einflussnahme zwischen Bekenntnis und politischem Gemeinwesen thematisiert.² Für die Bedeutung von ‚Frieden‘ ist dieser Umstand maßgeblich, geht es doch um eine Epoche, in der religiöse Pluralisierung die Existenz von Gemeinwesen erschütterte und sich im anschließenden Prozess staatlicher Konsolidierung Lösungsmöglichkeiten abzeichneten, die neben dem Prinzip konfessioneller Homogenität eben auch religiöse Varianz beinhalteten. Ein wichtiger Schritt zur Befriedung der Gemeinwesen bestand in der Verfassungsaufgabe, die religiöse Wahrheitsfrage zurückzustellen und den Friedensdiskurs auf politisch-rechtliche Grundlagen zu stellen.

¹ Johannes Burkhardt, Konfessionsbildung und Staatsbildung. Konkurrierende Begründungen für die Bellizität Europas?, in: Andreas Holzem (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn u. a. 2009, S. 529.

² Forschungskonzept und Literatur s. Thomas Kaufmann, Art. „Konfessionalisierung“, in: EdN 6 (2007), Sp. 1053–1070.

Der Augsburger Religionsfrieden (1555) markierte für das Friedensverständnis des Zeitalters eine tiefe Zäsur, weil er die unkontrollierte weltanschauliche Pluralisierung seitens der Reformation durch eine politisch-rechtliche Regelung zu meistern versuchte und – durch die Anerkennung von Realitäten als Prinzip politischer Konfliktregelung – die Bindung der Politik an universale, verbindliche religiöse Wahrheiten zu lösen begann.³ Die bisherige Einheit von kirchlichem und politischem Frieden wurde de facto aufgekündigt, auch wenn der Religionsfrieden als verfassungsrechtlich interimistisch angelegt war.⁴ Auf dem Boden der christlichen Reichsidee entstand ein säkularer Frieden als befristete Koexistenzordnung: Im Verständnis der Altgläubigen eine vorläufige Tolerierung, für die Anhänger der Augsburger Konfession bedeutete der Frieden eine definitive rechtliche Anerkennung.

Für die Semantik der Friedensidee ist entscheidend, dass dem Landfrieden Vorrang vor der Lösung des Konfessionsstreites eingeräumt wurde: Es gehe um „gemeine Ruhe und Sicherheit“ und darum, „Unruhe und Kriegs-Empörung, Zertrennung und Untergang zu verhüten [...]“.⁵ Als paritätische Religionsverfassung gebot der Frieden ausdrücklich den Vergleichs- und Verhandlungsweg unter Ausschluss von Zwang und Gewalt.⁶ Der moderne Begriff der Koexistenzordnung⁷ kommt dem Wesen des Friedens wohl am Nächsten, wenn dieser eine von Versöhnungsbereitschaft und gegenseitigem Respekt getragene Haltung anmahnt: „[...] ohne beständigen Frieden zu Christlicher, freundlicher Vergleichung der Religion nicht wol zu kommen [...]“.⁸ Obwohl wiederholt auf eine angeblich wenig friedfertige Haltung der Religionsparteien verwiesen wird,⁹ betont die jüngere Forschung die wichtige Stabilitätsfunktion, die der Friede für Kaiser und Reichsstände beider Konfessionen nach 1555 besaß.¹⁰

Handelte es sich 1555 um einen Religions- oder vielmehr um einen Säkularfrieden? Grundlegend war ein Friedensverständnis, das sich vom universalistischen Konzept der *Pax christiana*, Frieden sei nur nach Beseitigung von Heterodoxie denkbar, verabschiedete. Der neue Frieden bedeutete die Anerkennung des Existenzrechtes für die Anhänger der Augsburger Konfession: „Die pax christiana säkularisierte sich insoweit zum ‚modernen‘ weltlichen Frieden, als er auch die Häretiker schützte, und zwar

3 Vgl. hierzu auch Kapitel 41.

4 Martin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983, S. 45.

5 § 7–14, in: Arno Buschmann (Hg.), *Kaiser und Reich. Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806 in Dokumenten*, Bd. 1, Baden-Baden 1994, S. 221–224. Vgl. hierzu auch Kapitel 8.

6 § 11, in: Buschmann, *Kaiser*, Bd. 1, S. 221f.

7 Thomas Brockmann, Art. „Religionsfriede“, in: EdN 10 (2009), S. 1071f.

8 § 25, in: Buschmann, *Kaiser*, Bd. 1, S. 228.

9 Zur juristischen Ausnutzung von Unklarheiten oder zu dissimulierenden Taktiken: Heckel, *Deutschland*, S. 50f.; Brockmann, *Religionsfriede*, S. 1075.

10 Vgl. Maximilian Lanzinner, *Konfessionelles Zeitalter 1555–1648*, Stuttgart ¹⁰2001, S. 47f.; Joachim Whaley, *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation*, Bd. 1: 1493–1648, Darmstadt 2014, S. 423–426; Heinz Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1998, S. 240.

gerade gegen das kirchliche Recht“.¹¹ Die Begriffe ‚Toleranz‘¹² und ‚Freistellung‘ wurden vermieden, das *Jus emigrandi* (Art. 24) stellte hingegen faktisch ein Grundrecht auf Gewissensentscheidung aus religiösen Gründen dar. Die auf Inklusion zielende Begrifflichkeit des Friedens von 1555 erhielt eine Vorbildfunktion, nicht zuletzt weil das Vertragswerk als Grundgesetz diente, vereinbart zwischen dem Kaiser und den Reichsständen beider Konfessionen.

In der Forschung wird der herausgehobene legitimatorische Rang der *Pax civilis* betont.¹³ Die weltliche Herrschaft trat zunehmend als Repräsentant der *Respublica* und Garant der inneren Ordnung auf. Eingriffe in den innerkirchlichen geistlichen Bereich sollten weitgehend vermieden werden. Diese Entwicklung ist auch in Frankreich zu beobachten: Die staatliche Begründung konfessioneller Koexistenz stützte sich semantisch auf Kategorien des öffentlichen Lebens wie Gemeinwohl und Eintracht, Befriedung, Ruhe und Ordnung (*bien commun, union, concorde, repos, pacification*). Die ideologische Verankerung von Frieden erfolgte indes nicht auf der Grundlage von Individualrechten.¹⁴

Der Augsburger Frieden und das Edikt von Amboise (1563) beendeten offene Feindseligkeiten und setzten als *Pax civilis* eine Gesetzesgrundlage für den Umgang der Konfessionen miteinander, sodass Auseinandersetzungen aller Art nur im gesetzten politisch-juristischen Rahmen gestattet waren: Religiöse Polemik und Verurteilung des Gegners oder Aufwiegelung zu Gewalt wurden gleichgesetzt mit Widerstand gegen den Staat. Eine Folge davon war die Verschiebung aggressiver Strategien in juristische Bahnen. Die Aufrichtung des interkonfessionellen Friedens wird so als ein mehrschichtiger Verrechtlichungsprozess sichtbar, eine Herausforderung aber nicht nur für die Jurisprudenz, sondern auch für die staatsphilosophische bzw. reichspublizistische und nicht zuletzt eine sich wandelnde theologische Reflexion. Das Koexistenzpostulat führte zu neuartigen Friedensformen, für die auf keine historischen Vorfahrungen zurückgegriffen werden konnte. Die Folge war die Entwicklung neuer politischer Konzepte auf städtischer, regionaler und staatlicher Ebene sowie die Einübung neuer Praktiken der Auseinandersetzung, Konfrontation und Schlichtung.¹⁵

Die Friedensfrage erscheint in der stark politisierten Debatte in Frankreich von vornherein auf einer Verfassungsebene, die – anders als im deutschen Fall – keine partikularen Lösungsversuche gestattete. Um eine innere Zersplitterung des Landes abzuwenden und die politische Einheit von Königtum und Staat zu gewährleisten, musste der nationale Frieden als glaubensunabhängiger Rechtsstatus betrachtet werden: Für Alle gilt die Zugehörigkeit zum Staatskörper und die Teilhabe am öffent-

11 Heckel, Deutschland, S. 52.

12 Vgl. hierzu auch Kapitel 30.

13 Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris 1997, S. 34f.; Wilhelm Janssen, Art. „Friede“, in: GGB 2 (1975), S. 556ff.

14 Christin, Paix, S. 38f.

15 Vgl. Christin, Paix, S. 101ff. Vgl. hierzu auch Kapitel 23 und 24.

lichen Leben. Die 1562 vor dem Pariser Parlament getroffene Feststellung Michel de L'Hospitals (um 1505–1573), dass selbst ein Exkommunizierter nicht seinen Status als Bürger verliere,¹⁶ ist in ihrer antizipatorischen Haltung der eines Lazarus von Schwendi (1522–1583) vergleichbar. Es rückte eine Gruppe europäischer politischer Verantwortungsträger in den Vordergrund, die ein späthumanistisches Friedens- und Toleranzverständnis vertrat und deswegen härtesten Anfeindungen ausgesetzt war.

Die Vorstellung eines solchen Friedens wurde in Frankreich von den *Politiques* propagiert. Diese in erster Linie aus Juristen bestehende Gruppierung von Staatsdienern verlangte unter dem Eindruck der Folgen des Bürgerkrieges nach einem Frieden, der die religiös-kirchlichen Auseinandersetzungen als für Gesellschaft und Staat nicht lösbar ausspart. Dieses Friedensverständnis legte es nicht nur darauf an, langfristig das Verhältnis der Glaubensgemeinschaften zueinander zu verändern, es definierte die gesellschaftspolitische Relevanz des Staates neu: Nicht die wahre Religion legitimiert den Staat, sondern dieser garantiert in seiner Aufgabe als Friedenswahrer die Religionsausübung seiner Bürger. Es ist nicht mehr Sache des Staates, für das Seelenheil der Untertanen Sorge zu tragen. Die Bedingungen der Möglichkeiten staatlicher Fürsorge beruhen in einer Neudefinition, die in unserem Punkt eine Selbstbeschränkung implizierte. Das Verständnis von Frieden und Friedenserhaltung sollte vorrangig in der Gewährleistung öffentlicher Ordnung und Sicherheit bestehen, wofür die Gesetze des Staates und ihre Akzeptanz erste Voraussetzung waren.¹⁷

Neben den *Politiques* formierte sich um die politische Führung der französischen Reformierten eine Gruppe, die der inneren Befriedung Frankreichs besondere Aufmerksamkeit widmete: Henri de Navarre (1553–1610), ab 1589 Heinrich IV. von Frankreich, strebte ein Bündnis mit Heinrich III. (1551–1589) und den staatsloyalen Katholiken an, um nicht nur gegen die katholische *Ligue*, sondern ebenso gegen die spanische Besetzung Frankreichs und die Vormacht Spanien-Habsburgs in Europa vorgehen zu können. In Navarres reformiertem Umfeld (z. B. Duplessis-Mornay, Sully) wurden Möglichkeiten für konfessionsübergreifende, außenpolitisch orientierte Einigungsstrategien reflektiert, welche die Autonomie des Politischen als Voraussetzung für die Befriedung Frankreichs von den Bürgerkriegswirren vorwegnahmen.¹⁸

Das Edikt von Nantes antizipierte die Unabhängigkeit des modernen Staates von der Kirche.¹⁹ Der prioritäre Zweck einer der Erschöpfung geschuldeten inneren Befriedung spiegelt sich in der häufigen Formel „pour le salut et repos de cet État“. Die Person Heinrichs IV. stand für den Verzicht auf die religiöse Einheit und die das Königtum tragende, Monarch und Untertan gemeinsame Konfession. Die Pazifikation

¹⁶ Christin, Paix, S. 11.

¹⁷ Vgl. Roman Schnur, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehung des modernen Staates, Berlin 1962, S. 19 ff.

¹⁸ Friedrich Beiderbeck, Zwischen Religionskrieg, Reichskrise und europäischem Hegemoniekampf. Heinrich IV. von Frankreich und die protestantischen Reichsstände, Berlin 2005, S. 29–75.

¹⁹ Vgl. hierzu auch Kapitel 44.

diente als Medium zur Restitution von monarchischer Autorität und staatlicher Einheit. Von Bedeutung für dieses Friedenskonzept ist, dass die Toleranz eben nicht zum bestimmenden Verfassungsprinzip erhoben, sondern als Ausdruck königlichen Willens dekretiert wurde. Der Protestantismus wurde nicht mit dem Katholizismus gleichgestellt, Gewissensfreiheit bedeutete nicht Kultusfreiheit. Der französische Staat blieb prinzipiell katholisch.²⁰ Entscheidend war der vom Souverän vollzogene Bruch mit dem Prinzip der Einheit von Glauben und *Pax civilis*! Zur Legitimation notwendig war die perspektivisch geäußerte Erwartung einer Rückkehr der Reformierten zur alten Kirche: Für die Zeitgenossen handelte es sich denn auch eher um eine Art von Waffenstillstand, eine Besinnungsphase zur Verständigung mit den konfessionellen Abweichlern.²¹

Es ist für das Verständnis erheblich, dass das Edikt politisch einen absolutistischen Akt, einen säkularen Frieden darstellt, der von der persönlichen Macht des Monarchen abhängig war – ein Umstand, der Ludwig XIV. (1638–1715) mit der gleichen autoritativen Folgerichtigkeit handeln ließ, nur mit umgekehrten Vorzeichen. Die Ansprache Heinrichs IV. vor dem Pariser Parlament zeigt eindringlich, in welchem Maße der staatliche bzw. königliche Friedenswille dem Land aufgezwungen werden musste.²² Nichtsdestotrotz illustriert dieser Frieden den klaren Anspruch auf staatliche Deutungshoheit, indem er das Prinzip einer begrenzten konfessionellen Koexistenz durchsetzte: Gewaltprävention durch die detaillierte Klärung administrativer Verfahren und kultischer Praktiken, durch die Gewährung von Sicherheit aufgrund von Privilegien und Refugien. Die Idee des Friedens von Nantes – Wiederherstellung des Staates und Stärkung der monarchischen Autorität – schuf eine Sphäre des Gewissens, gewährleistet nur im Modus der Unterordnung unter das Gesetz des Staates: Gläubige und Untertanen konnten nach diesem Friedensverständnis getrennte Wege gehen.

„L'édit de Nantes, conclu en 1598, et les traités de Westphalie, signés en 1648, constituent sans nul doute l'aboutissement des paix de religion du XVI^e siècle.“²³ In beiden Fällen führte erst ein sehr langer Leidensweg zu der Einsicht, dass religiöser und weltlicher Frieden nicht nur getrennten Bereichen angehörten, sondern auch höchst unterschiedlichen Ansprüchen folgten. Besonders anschaulich wird dieser Umstand im Westfälischen Frieden 1648, dessen wichtigster Teil ein ‚politischer‘, die religiöse Wahrheitsfrage ausklammernder ‚Religionsfriede‘ ist.²⁴ Gemeint ist damit eine die Konfessionslager übergreifende Rechts- und Friedensordnung, von der die Identität, das interne Kirchenrecht und Geistesleben der Konfessionen unberührt

²⁰ Bernard Cottret, 1598 – L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion, Paris 1997, S. 180.

²¹ Vgl. Cottret, Édit, S. 177, S. 191, S. 196, S. 362, S. 386.

²² Ebd., S. 385.

²³ Christin, Paix, S. 207.

²⁴ Vgl. hierzu auch Kapitel 46.

blieb. Der Erfolg dieses Modells ist auf die Formel „Friedensstiftung durch Verrechtlichung“ oder „Juridifizierung des Reichs-Systems“ gebracht worden.²⁵ Die Konfessionsproblematik konnte durch die reichsverfassungsrechtliche Parität als Ausdruck der vollen Rechtsgleichheit der drei Konfessionsparteien erfolgreich eingegrenzt werden. Die Verfahrensweisen der gegenseitigen Anerkennung und die Institutionalisierung von Konsens und Kompromiss führten zu Sicherheit und Stabilität als tragende Säulen des gesellschaftlichen Friedens.²⁶ Der Rechtssicherheit der großen Konfessionsparteien entsprach die Bekräftigung der ständischen Libertät auf Reichsebene. Der Westfälische Frieden konnte als ‚säkular‘ begründete politisch-rechtliche Koexistenzordnung zu einem historischen Vorbild werden, ohne dass die im Wiedervereinigungsgebot verankerte religiöse Einheit der *Respublica christiana* deshalb verleugnet werden musste.

2. Frieden als individuellethischer Imperativ

Mit den Prozessen religiöser und politischer Pluralisierung stieg die individuelle ethische Herausforderung von Amtsträgern wie Untertanen. Friedensfähigkeit war für Johan Amos Comenius (1592–1670), den Anhänger einer verfolgten religiösen Minderheit (Hussiten), ein unablässiger Erziehungsprozess, der durch Einübung einer auf Toleranz und Kompromiss gerichteten herrschaftsfreien diskursiven Methode befördert werden müsse.²⁷ Jeder sollte in die Lage versetzt werden, vorurteilsfrei und vernunftorientiert das Seinige zum Diskurs beizutragen. Durch die Wahrnehmung positiver Gehalte gegnerischer Positionen werden Extreme überwunden und „Sensibilität für das Wissen von Ganzheitlichkeit“ geschaffen.²⁸ Comenius zeigte sich als theologischer Vordenker einer überkonfessionellen Katholizität: Der *verus Catholicismus* bestehe in der Mitte zwischen den unversöhnlich scheinenden, Glaube und Werke verabsolutierenden dogmatischen Positionen. Comenius’ pansophische Frömmigkeit repräsentiert einen theologisch inklusiven, irenisch orientierten Friedensbegriff.

Nicht trotz, sondern gerade wegen des lebensbedrohlichen Naturzustandes sah Thomas Hobbes (1588–1679), Zeitzeuge der englischen Bürgerkriege, das Streben nach Frieden als Naturgesetz ersten Ranges, das – wie auch das Recht – bestimmende

²⁵ Anton Schindling, Das Heilige Römische Reich als Friedensordnung?, in: Ronald G. Asch u. a. (Hg.), Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit. Die europäische Staatenordnung und die außereuropäische Welt, München 2001, S. 273ff.

²⁶ Vgl. Siegrid Westphal, Der Westfälische Frieden, München 2015, S. 108f.; Schindling, Friedensordnung, S. 290f. Vgl. hierzu auch Kapitel 27.

²⁷ Erwin Schadel, Comenius’ Pansophie als Konzept eines kreativen Friedens, in: Norbert Brieskorn/Markus Riedenauer (Hg.), Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit, Bd. 3, Stuttgart 2002/2003, S. 186, S. 191f.

²⁸ Ebd., S. 192f.

Grundlage des Überlebens sei: Entscheidend ist dabei die Bereitschaft des Individuums, auf das „Naturrecht auf alle Dinge“ zum Zwecke gemeinsamer Sicherheit zu verzichten und „mit so viel Freiheit gegen andere zufrieden zu sein, wie er anderen gegen sich selbst zugestehen würde“. ²⁹ Das immerwährende Misstrauen gegeneinander und die ständige Todesfurcht fördern Friedensbereitschaft, ³⁰ gemäß dem Naturgesetz bedingen Selbsterhaltung und Frieden einander. Das erste Gebot der Friedenssuche sei im Gewissen verankert – dennoch besitzt dieses Naturgesetz einen Vorbehalt: Es gilt nur bei allseitiger Befolgung, niemand muss sich freiwillig zur Beute machen. ³¹ Vor diesem Hintergrund wird in der Forschung auf die ethischen Konsequenzen aus dem Verlust des universalistisch-metaphysischen Ordnungsdenkens abgehoben: Der irdische Frieden als Bedingung eines auf Selbsterhaltung gerichteten glücklichen Lebens ersetze ein transzendent begründetes *summum bonum*, es gehe nicht mehr um ein zu erringendes jenseitiges Leben. ³² Hobbes' Friedensverständnis ist eng mit seiner Moraltheorie verbunden: Inhalt der Moral sei die Schaffung der Voraussetzungen für ein friedvolles und sozial verträgliches Leben, woraus sich die ethische Relevanz von Tugenden, Pflichten und Gesetzen ergibt. Ohne Frieden konnte es für Hobbes auch kein Glück geben.

Für den aus religiösen Gründen verfolgten Pierre Bayle (1647–1706) wurden die inneren moralischen Instanzen zu den wesentlichen Bedingungen der menschlichen Friedensfähigkeit. Eine selbstkritische Vernunft entscheide über die Haltung gegenüber den Mitmenschen, das Gewissen werde zur Richtschnur in weltanschaulichen Fragen. Die Konsequenz der religiösen Toleranz folgt aus einer aufrichtigen Gesinnung, die die Wahrhaftigkeit als Haltung der Frage nach der Wahrheit vorzieht: „Es steht der Gewissensspruch für sich selbst und bezieht seine Geltung unabhängig von seiner Herkunft direkt aus der praktischen Vernunft“. ³³ So wurde für Bayle die Bedingung von Frieden zunächst zu einer Frage der persönlichen Haltung, wobei aber der Bereich des Gewissens wiederum streng religiös als Bereich Gottes definiert ist. Die Friedensfähigkeit der Gesellschaft hängt ab von der Fähigkeit zur Akzeptanz von Pluralität, die selbst Atheismus einschließt. Toleranz bildet den Kern von Bayles Frie-

²⁹ *Thomas Hobbes, Leviathan*, hg. von Hermann Klenner, Hamburg 1996, Kap. XIV, S. 108f.; vgl. hierzu auch Kapitel 6.

³⁰ Ebd., Kap. I, S. 13.

³¹ Zu den Gegensätzen innerhalb der Hobbes-Forschung: Moralischer Subjektivismus vs. Verankerung im Naturrechtsdenken vgl. *Hans Schelkshorn, Thomas Hobbes' Ethik des Friedens*, in: Brieskorn/Riedenaier (Hg.), *Suche nach Frieden*, Bd. 3, S. 218f.; *Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens*. Bd. 3/1: Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen, Stuttgart/Weimar 2006, S. 302ff.

³² *Schelkshorn, Ethik*, S. 221f.

³³ *Norbert Brieskorn, Pierre Bayle oder der neue Blick auf Atheismus, Toleranz und Frieden*, in: ders./Riedenaier, *Suche nach Frieden*, Bd. 3, S. 111; vgl. *Elisabeth Labrousse, Art. „Pierre Bayle“*, in: Jean-Pierre Schobinger (Hg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 2: Frankreich und Niederlande, Basel 1993, S. 1036–1040.

densverständnis, das leichtfertige Urteile und unwiderrufliche Verdammungen kategorisch ablehnt.³⁴

Die Irenik kann in unserem Kontext als eine theologische Antwort auf die Auseinandersetzungen der religiösen Bürgerkriege und die Frage nach der Glaubwürdigkeit religiös-kirchlicher Authentizität verstanden werden. Sie stand für eine klare Abgrenzung gegenüber der Polemik, indem sie konfessionsübergreifende Gemeinsamkeiten, verbindende Traditionen und Überzeugungen betonte. Als Vorbild dienten Erasmus' Vorstellungen von geistiger und organisatorischer Einheit der christlichen Kirche. Auch der Straßburger Reformator Martin Bucer (1491–1551) übte großen Einfluss aus mit seiner Überzeugung, dass Meinungsvielfalt in der grundsätzlichen Einheit der Kirche Christi wurzelt. Nach 1555 bildete sich in der Kurpfalz eine Hochburg der deutschen Irenik. Als im Unterschied zum Luthertum reichsrechtlich nicht geschützte Richtung des Protestantismus bemühten sich Vertreter des reformierten Lagers wie z. B. David Pareus (1548–1622) um Verständigung innerhalb der evangelischen Bewegung.³⁵ Im 17. Jahrhundert relativierte der an der Universität Helmstedt lehrende Georg Calixt (1586–1656) die dogmatischen Differenzen der Konfessionskirchen, indem er die gemeinsamen Glaubensgrundlagen in der christlichen Kirche des Altertums betonte. Einen Höhepunkt der irenischen Unionsbewegung des 17. Jahrhunderts stellten die Aktivitäten um Persönlichkeiten wie Leibniz, Rojas y Spinola (1626–1695), Molanus (1633–1722) und Jablonski (1660–1741) dar.³⁶

Als überzeugter Anhänger des im Westfälischen Frieden verankerten Wiedervereinigungsgebots sympathisierte der politische Denker Leibniz mit dem Synkretismus Calixts ebenso wie mit der Irenik eines Hugo Grotius (1583–1645), der seinerseits für einen ökumenischen Bund selbstständiger Kirchen eintrat. Nachdem Leibniz in seinen frühen Jahren (1667–1672) die katholisch motivierte Versöhnungspolitik am Kurmainzer Hof Johann Philipps von Schönborn (1605–1673) erlebt hatte, wirkte er zeit lebens für eine dezidiert irenische Grundhaltung in der kirchlich-theologischen Debattenkultur. Sein Friedensverständnis fußte auf der grundsätzlichen Bereitschaft zur Transzendierung konfessioneller Differenzen innerhalb der gesamten lateinischen Christenheit. Die jüngere Forschung hat darauf hingewiesen, dass Leibniz' irenische Aktivitäten nicht ohne das zeitgenössische Umfeld und die konfessionspolitischen und dynastischen Interessen der Höfe in Wien, Hannover und Berlin zu verstehen sind.³⁷

³⁴ Labrousse, Bayle, S. 1039.

³⁵ Wilhelm Holtmann, Art. „Irenik“, in: TRE 16 (1993), S. 269f.

³⁶ Vgl. dazu ausführlich Wenchao Li u. a. (Hg.), Leibniz und die Ökumene, Stuttgart 2013.

³⁷ Vgl. Alexander Schunka, Zivile Toleranz – religiöse Toleranz – Union. Leibniz zwischen protestantischer Irenik und dynastischer Politik in Hannover und Berlin, in: Friedrich Beiderbeck u. a. (Hg.), Umwelt und Weltgestaltung. Leibniz' politisches Denken in seiner Zeit, Göttingen 2015, S. 589–612; Friedrich Beiderbeck, Leibniz's Political Vision for Europe, in: Maria Rosa Antognazza (Hg.), The Oxford Handbook of Leibniz, Oxford 2018, S. 676–678.

3. Frieden als Aufgabe des politischen Gemeinwesens

Der Aufstieg des Symbolsystems ‚Staat‘ und seine Rivalität zum kirchlich-theologischen Deutungsanspruch mündeten in einen Differenzierungsprozess, der die Definition von ‚Frieden‘ auf die Ebene innenpolitischer Entscheidungsfindung verlagerte. Die Begründung des Staates und seines Machtanspruches waren untrennbar mit der theoretischen und praktischen Herstellung und Sicherung von Frieden verbunden, wie es die naturrechtliche Definition staatlicher Kompetenzen demonstrierte. Kirchlich-konfessionelles Friedensdenken geriet dabei immer stärker in die Defensive, religiöse Einflüsse blieben aber in unterschiedlicher Weise erhalten und gingen in säkulare Begründungszusammenhänge ein.

Bei Jean Bodin (1529/30–1596) sollte der metaphysische Anteil nicht übersehen werden, der neben die staatstheoretische und politikphilosophische Reflexion tritt und gerade für das Verständnis seiner Friedensvorstellung tragend ist. Betrachtet man den Souveränitätsgedanken als Befriedungskonzept, richtet sich das Interesse auf die Verbindung zwischen der Entkonfessionalisierung und der säkularen Politisierung des Friedensthemas.³⁸ Dabei übernimmt die Vorstellung einer metaphysisch hergeleiteten harmonischen Gerechtigkeit – versinnbildlicht in der Person des Souveräns als göttlichem Abbild – eine besondere Funktion. Das Friedensverständnis erscheint säkularisiert: Frieden wird als politischer Begriff einer eschatologisch-apokalyptischen Deutungsebene entzogen und zum innerweltlichen Selbstzweck, ohne deshalb auf eine transzendente Herleitung zu verzichten. Diese metaphysische Rückbindung bezeichnete Bodin als *concordia discors* und wandte sie als *justice harmonique* auf den Bereich der Politik an.³⁹ Die Umsetzung dieser Gerechtigkeitsvorstellung oblag nun vollständig der staatlichen Souveränität. Als *summa legibusque soluta potestas* erhielt nicht nur die *puissance souveraine* das Attribut einer zeitlich unbegrenzten, absoluten Regierungsvollmacht, auch die alte Rivalität zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft war zugunsten der letzteren entschieden. Bodin verlegte das alle Gegensätze ausgleichende metaphysische Harmonieprinzip in den politisch-sozialen Raum und ließ es in der staatlichen Herrschaft Realität werden. Irdischer Frieden konnte nicht nur durch die weltliche Macht dauerhaft gesichert werden, Frieden wurde zum eigentlichen und höchsten Staatszweck: „Et néanmoins la paix, qui figure l’harmonique, est le seul but et comble de toutes les lois et jugements, et du vrai gouvernement royal [...]“⁴⁰

³⁸ Dazu *Sicco Lehmann-Brauns*, Kosmische Harmonie und politischer Friede. Jean Bodins politische Philosophie als Beitrag zur Friedensethik, in: Brieskorn/Riedenaier, *Suche nach Frieden*, Bd. 2, S. 409–433.

³⁹ Ebd., Harmonie, S. 424.

⁴⁰ *Jean Bodin*, *Les Six Livres de la République*. Un abrégé du texte de l’édition de Paris de 1583, Bd. 6/6, hg. von Gérard Mairet, Paris 1993, S. 580.

In Bodins Zeitgenossen Lazarus von Schwendi begegnet ein humanistisch-juristisch geschulter, herrschaftsnaher Denker, der sein Friedensverständnis aus politisch-sozialer Verantwortung heraus entwickelte. Nach anfänglicher Abneigung gegen den Protestantismus als Quelle von Aufruhr und Unordnung änderte Schwendi angesichts der Entwicklung in Frankreich seine Ansichten.⁴¹ Er begrüßte das Edikt von Amboise, lehnte Repression in Glaubensfragen entschieden ab und trat für Gewissensfreiheit ein. Damit verfocht Schwendi wie auch Michel de L'Hospital eine Haltung, die dem säkularisierten Staat die Rolle des Garanten konfessioneller Koexistenz zuteilte und damit dessen Hauptaufgabe in der Sicherung des inneren Friedens sah. In einer Denkschrift für Kaiser Maximilian II. (1574) formulierte Schwendi in einer für die Zeit ungewöhnlich grundsätzlichen Form, dass weder Gewaltmaßnahmen noch inhaltlich-theologische Ausgleichsversuche das Problem nachhaltig zu lösen vermögen, es bleibe einzig die politische Entscheidung für Gewissensfreiheit:

[...] zur erhaltung gemeines Friedens [...] also kein ander verhoffentlicher weg und Mittel, [...] dann die Befriedung der Gemüther und Gewissen und eine gleichmässige, gesammte und mit gemeiner Autoritet verpflichte und zugelassene Toleranz beider Religionen, dergestalt, dass es mit solcher Freystellung und Toleranz vermög des Religionsfriedens [...] verbleibe [...], auch sonst niemand den Andern von wegen seines Gewissens und Glaubens, da er sonsten im Gehorsam lebt, weder mit Worten noch Werken verfolge und beleidige [...].⁴²

Schwendis Friedensidee bot nicht ein auf spätere kirchliche Reunion zielendes Provisorium, sondern empfahl die Anerkennung einer wohl unwiderruflichen Pluralität in Glaubensfragen, für deren Konsolidierung er eine säkular definierte staatliche Ordnung zuständig hielt.

Es erscheint als innere Konsequenz, die in der Ableitung des Staates aus dem den Menschen kontinuierlich bedrohenden Naturzustand liegt, wenn Thomas Hobbes den Frieden zum eigentlichen Staatszweck erklärte.⁴³ Für Hobbes gab es hier keinen verpflichtungs- und morallosen Handlungsfreiraum, da bereits im Naturzustand das im Gewissen angelegte Friedensstreben als ein naturgesetzliches Gebot zu verstehen sei.⁴⁴ Auf der Grundlage der Überwindung des Naturzustandes durch einen allseitigen Freiheitsverzicht restituierte er die überkommene Idee einer staatlich garantierten Friedensordnung und konstruierte sie auf der Institution des Vertrages als Ausdruck der schöpferischen Freiheit des Menschen. Der Vertragstopos wurde zum tragenden Fundament des Friedensprinzips, abgesichert durch das Naturgesetz des *pacta sunt servanda*. Es ging um die Überwindung der privaten Interpretation des Naturrechts und deren Übertragung auf die durch den Gesellschaftsvertrag autorisierte staatliche

⁴¹ Christin, Paix, S. 191ff.

⁴² Lazarus von Schwendi, Denkschrift über die politische Lage des deutschen Reiches von 1574, hg. von Eugen von Frauenholz, München 1939, S. 27.

⁴³ Hobbes, Leviathan, Kap. XVII, S. 145; Kap. XXI, S. 183.

⁴⁴ Ottmann, Geschichte, S. 292.

Gewalt. Das damit an den Staat abgetretene Gewaltmonopol schloss aber letztlich eine Deutungshoheit über die Semantik basaler gesellschaftlicher Begrifflichkeiten wie ‚Frieden‘ oder ‚Gerechtigkeit‘ ein.

Für die Hobbes-Rezeption ab der Mitte des 20. Jahrhunderts gewinnen das Fehlen eines Widerstandsrechtes und die Unmöglichkeit einer Begrenzung von Herrschaft an Interesse.⁴⁵ Die minimalistische, auf Grotius verweisende Naturrechtstheorie einer materiellen Selbsterhaltung scheint mit einem Verzicht auf bürgerliche Rechte erkaufte.⁴⁶ Auch ein religiöser Friedensgedanke soll im öffentlichen Raum keine Funktion mehr übernehmen dürfen, allein dem Souverän steht die Interpretationshoheit über das Wort Gottes zu.⁴⁷ Hobbes ließ die säkulare Wissenschaft an die Stelle kirchlich-theologischen Deutungsstrebens treten: Wissen und Wissenschaft spielen eine Hauptrolle bei der Verbesserung der *Conditio humana*. Die Philosophie deckt die Ursachen von Kriegen auf, Politik wird zu einer „Friedens- und Überlebenswissenschaft“. ⁴⁸ Dem moralischen Frieden mit Gott wurde jede Bedeutung für den innerweltlichen, säkularen Frieden abgesprochen. Religion und Theologie scheinen in der Dimension des Politischen aufgehoben.

Pierre Bayles skeptische Überzeugungen waren den leidvollen Erfahrungen eines verfolgten Huguenotten geschuldet. Jedoch zog Bayle, der das Axiom einer kritischen Vernunft auch auf die eigenen Überzeugungen angewendet wissen wollte und in Fragen der Weltanschauung eine tolerante Grundhaltung für unumgänglich hielt, in der Sache der Religion eine völlig andere Konsequenz als beispielsweise Hobbes: Für Bayles Friedensideal ist die Forderung maßgeblich, politischen und gesellschaftlichen Autoritäten das Recht zur Bestrafung religiöser Überzeugungen grundsätzlich abzusprechen.⁴⁹ Die Voraussetzung für eine stabile Friedensordnung sah Bayle in der Trennung des Bürgers vom Gläubigen, der staatlichen von den religiösen Kompetenzen. Religion stelle kein obrigkeitliches Disziplinierungsinstrument dar, die Instrumentalisierung religiöser Fragen biete nur zu leicht ein Motiv für Gewalt. Für die Wahrung von Gerechtigkeit und Frieden im öffentlichen Raum trage hingegen der Staat die Verantwortung.

Samuel von Pufendorf (1632–1694) ging nicht in erster Linie von den Rechten aus, sondern fragte nach den Pflichten des Einzelnen vor jeder Staatsgründung und im Staat, den Pflichten des Staates gegenüber seinen Bürgern und der Staaten untereinander. Pufendorfs Imperativ lautete, man habe das Wohl des Nächsten zu fördern, soweit keine eigenen Nachteile entstehen. Frieden werde möglich, wenn alle Individuen im Staat und die Staaten in der Völkergemeinschaft wechselseitig die Pflichten

⁴⁵ Schelkshorn, Ethik, S. 240ff., Zitat 243, Forschungsliteratur.

⁴⁶ Richard Tuck, Hobbes, Freiburg i. Br. u. a. 1999, S. 41f.

⁴⁷ Ebd., S. 133f.

⁴⁸ Ottmann, Geschichte, S. 274.

⁴⁹ Vgl. Labrousse, Bayle, S. 1036–1040.

der Menschlichkeit (*officia humanitatis*) erfüllen.⁵⁰ Pufendorfs Friedensverständnis basierte auf der – christlichen – Pflicht zur Hilfe gegenüber den Nächsten. Die Vielzahl der Pflichten und Rechte resultierte aus der natürlichen Vernunft, den Gesetzen des Staates – und der Offenbarung. Entscheidend ist, dass er sein Friedensideal nicht im Rückzug des Einzelnen, sondern in dessen sittlichem Handeln in der Gemeinschaft begründete. Auch für Pufendorf lag der erste Zweck des Staates in der Friedenssicherung, denn erst im staatlich geschaffenen Sicherheitsraum könne sich sozialer Frieden als ein dauerhaftes Miteinander der Menschen entfalten. Allerdings setzte der Lutheraner Pufendorf – im Unterschied zu Hobbes – das Recht der Individuen über den Herrschaftsvertrag.⁵¹ Ein kirchliches Mitspracherecht in Fragen der säkularen Ordnung bestand für ihn nicht, während der Staat Toleranz in Religionsangelegenheiten üben sollte. Neben die naturrechtliche Perspektive auf die Bedingungen von Frieden trat die reichspublizistische Sicht. Das Heilige Römische Reich bot Pufendorf dabei durchaus die Möglichkeit einer funktionierenden Friedensordnung.

Im Friedensverständnis von Gottfried Wilhelm Leibniz greifen die Ebenen naturrechtlich-ethischer und reichsverfassungsrechtlicher Überlegungen stark ineinander. Das Bewusstsein für Krieg und Gewalt war nachhaltig von den Erinnerungen an den Dreißigjährigen Krieg bestimmt, sodass sich Leibniz' historisch-politischer Friedensbegriff an den Ordnungsparadigmen des Westfälischen Friedens orientierte. Das römisch-deutsche Reich bildete als Föderativmodell das Ideal einer friedensfördernden und Ausgleich bietenden Ordnung ab. Im Unterschied zu Pufendorf, der das Alte Reich in erster Linie nach politik- und verfassungstheoretischen Kriterien beurteilte, konstituierte Leibniz seinen Reichsbegriff in einer universalen Sichtweise als historisch-politisches, rechtliches und soziales Faktum. Seine Vorstellungen gingen über die traditionellen Aspekte politischer *Securitas* – innerer Frieden, Recht, außenpolitische Sicherheit – hinaus. Für die Ausbildung einer *societas perfecta* kam es ihm ebenso auf die ökonomisch-sozialen und kulturellen Faktoren an.⁵² Staatsverständnis und christliches Naturrecht waren für Leibniz eng aufeinander bezogen. Das Staatswesen besitze eine besondere Verantwortung, wenn es um die Frieden schaffende Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit und die Beförderung allgemeiner Glückseligkeit geht. Auch in Fragen der Erziehung und Bildung – Voraussetzung für die Vervollkommnung des Menschen – sei die weltliche Herrschaft in der Pflicht. Leibniz entwarf ein Gesellschaftsbild, das neben politischen Herrschaftsträgern jede am Gemeinwohl interessierte Privatperson einbezog und in Verantwortung für das *bonum commune* nahm. Fernziel blieb für ihn die Aufrichtung einer *respublica optima*, einer auf Vernunft und Liebe gegründeten menschlichen Gemeinschaft. Der Reformansatz konkre-

50 Klaus Luig, Samuel Pufendorf über Krieg und Frieden, in: Brieskorn/Riedenaier, Suche nach Frieden, Bd. 3, S. 258.

51 Notker Hammerstein, Samuel Pufendorf, in: Michael Stolleis (Hg.), Staatsdenker in der Frühen Neuzeit, München 1995, S. 172–196, S. 182f.

52 Beiderbeck, Vision, S. 666f.

tisierte sich in der Institution der Sozietät, die als Denk- und Organisationsanstalt für das Wohlergehen der Gesellschaft zu dienen hatte. Für das Verständnis von Leibniz' Friedensideal grundlegend ist dessen sozialetische Bindung an christliches Naturrecht: Ob für die staatliche Ordnungsmacht oder die individuelle Verantwortlichkeit, Richtschnur war für ihn die *Pietas* als höchster Grad des Naturrechts.

4. Frieden als zwischenstaatliches Desiderat

Die Auflösung des christlich-hierarchischen Ordnungsdenkens, die Entstehung eines konkurrierenden Staatenverbandes und die damit wachsende Bellizität in Europa zwangen zur Reflexion über die Bedingungen zwischenstaatlichen Friedens.⁵³ Die frühneuzeitlichen Pluralisierungstendenzen, Thema der innerstaatlichen *Pax civilis*, wurden ebenso als Problem internationaler Wirkzusammenhänge wahrgenommen.

Das entstehende moderne Völkerrecht thematisierte vordringlich die Kriegsthematik, so dass es Denkern wie Pufendorf vorbehalten blieb, stärker auf den Charakter der europäischen Staatenwelt als Rechts- und Friedensgemeinschaft abzuheben.⁵⁴ Hobbes ging vom Krieg als dem Naturzustand auch auf der zwischenstaatlichen Ebene aus, nur dass er hier im Unterschied zum innerstaatlichen Bereich keine Möglichkeit einer verbindlichen Rechtssetzung sah: Durch Völkerrecht könne Frieden nicht effektiv gesichert werden. Die Radikalität des Hobbes'schen Souveränitätsgedankens spiegelt das Grundproblem des entstehenden *Jus gentium*: Zwischenstaatliche Beziehungen basieren nicht auf einem einklagbaren, bewehrten Recht, das Streben nach Frieden ist vielmehr eine Frage von Staatsräson und politischer Vernunft.⁵⁵ Der Verlust der hierarchischen *Christianitas*-Instanzen Kaiser und Papst als Orientierungsgrößen bedeutete nicht zwangsläufig den Zusammenbruch christlicher Ordnungsvorstellungen, vielmehr gingen diese in säkulare Wertsetzungen ein.

Der Westfälische Friedenskongress (1648) hob auf der Suche nach einem Generalfrieden die europäische Friedensidee auf eine neue konzeptionelle Stufe: Die Mächte und Potentaten Europas konnten dieses modellhafte und zukunftsweisende politische Forum zur Problemlösung und Krisenprävention nutzen. Die Westfälischen Friedensverträge wurden „zu dem Referenzdokument in der internationalen Politik schlechthin“.⁵⁶ Sie entwickelten sich für die Zeitgenossen zum Inbegriff für eine konfessionell

⁵³ Vgl. hierzu auch Kapitel 17.

⁵⁴ Hammerstein, Pufendorf, S. 194f.

⁵⁵ Vgl. dazu Dieter Wyduckel, Recht, Staat und Frieden im Jus Publicum Europaeum, in: Heinz Duchhardt (Hg.), Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Köln/Wien 1991, S. 185–204, bes. S. 191.

⁵⁶ Heinz Duchhardt, Frieden im Europa der Vormoderne. Ausgewählte Aufsätze 1979–2011, hg. von Martin Espenhorst, Paderborn u. a. 2012, S. 72, S. 145.

wie politisch plurale Rechts- und Friedensordnung. Christlich daran waren nicht nur die *Invocatio Dei* und die *Christianitas*-Formel des Friedensgebotes (IPO Art. I/IPM § 1),⁵⁷ sondern in einer überkonfessionellen, frühsäkularisierten Form auch ein wesentlicher Grundzug des Programms: Der Kontinent begriff sich auf seiner Suche nach Versöhnung als christliche Kulturgemeinschaft.⁵⁸ Epochal für das sichtbar gewandelte Friedensverständnis waren das Ende der apokalyptische Gewalt legitimierenden Endzeithaltung und die Bereitschaft, nach dauerhaften innerweltlichen, auf Koexistenz gründenden Friedensformen zu suchen.

Wenn es um die Diskussion über kollektive Sicherheit,⁵⁹ eine institutionalisierte Friedenssicherung oder eine übernationale Schiedsinstanz geht, verdient der umfangreiche französische Beitrag zur europäischen Friedensdiskussion besondere Beachtung. Verständlich wird dieses vitale Friedensinteresse durch die Geschichte Frankreichs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – einer Phase tiefer innerer Spaltung, in der die spanische Besetzung und die Präsenz zahlloser, auch fremder Heere das Land erschütterten. Daraus entwickelte sich ein Bedrohungssyndrom, das die expansive Ausrichtung der französischen Außenpolitik während des 17. Jahrhunderts und das Streben nach einer über den Konfliktparteien stehenden Machtposition partiell zu erklären vermag.

Ausgeprägt erscheint das französische Interesse an einer übernationalen weltlichen Schiedsrolle: Noch im 16. Jahrhundert vorwiegend als päpstliches Privileg betrachtet, wurde ihre Wahrnehmung zunehmend mächtigen weltlichen Herrschern angetragen.⁶⁰ In der Forschung wird hier auf die publizistische Wirkung der Werke Jean Bodins hingewiesen. Dieser verbreitete die Ansicht, eine friedensstiftende *Arbitr*-Funktion stehe einem an Ansehen und Würde geeigneten weltlichen Souverän zu. In den späten Regierungsjahren Heinrichs IV. entwickelte sich eine französische Panegyrik, die dem *Roi Très-Chrétien* eine Vorrangstellung als *Arbitre de la Chrétienté* zubilligte.⁶¹ Diese Herrschaftszuschreibung wurde dann auch auf die bourbonischen Nachfolger Heinrichs IV. angewandt, eine entsprechende Legitimationsstrategie französischer Außenpolitik findet sich zur Zeit Richelieus (1585–1642). In diesem Kontext entstanden auch die Memoiren des Herzogs von Sully (1559–1641), die *Oeconomies Royales*: Heinrich IV. habe vor seinem Tod 1610 – so Sullys Fiktion – auf der Grundlage eines *Grand Dessein* eine weitreichende machtpolitische Befriedung und Neuordnung Europas ins Werk setzen wollen. Sullys Ideen wurden u. a. als „Ansätze zur Errichtung eines europäischen Systems kollektiver Sicherheit“ cha-

57 Buschmann, Kaiser, Bd. 2, S. 15–17, S. 106–108.

58 Vgl. Duchhardt, Frieden, S. 112f.; Westphal, Der Westfälische Frieden, S. 100.

59 Vgl. hierzu auch Kapitel 27.

60 Vgl. hierzu auch Kapitel 24.

61 Christoph Kampmann, Arbitr und Friedensstiftung. Die Auseinandersetzung um den politischen Schiedsrichter im Europa der Frühen Neuzeit, Paderborn u. a. 2001, S. 123f., S. 181, S. 239.

rakterisiert.⁶² Auf der Grundlage des Gleichgewichtsprinzips zur Abwendung universalmonarchischer Bestrebungen sollte eine dauerhafte Friedensordnung entstehen: eine *République très chrétienne* als vertragliche – unter französischer Führung stehende – Föderation europäischer Staaten, der eine territoriale Angleichung ihrer Mitgliedsstaaten nach Größe und Bevölkerung vorausgehen sollte. Ein mit Exekutivrechten und militärischen Mitteln ausgestatteter *Conseil général* hätte für die Rechtswahrung nach Innen und den Schutz nach Außen, v. a. gegenüber dem islamischen Machtbereich,⁶³ Sorge zu tragen.

Zur Vorstellung einer *Paix universelle* als eines institutionell gesicherten Friedens – einer Sicht, die Europa zunächst säkular als konkurrierendes Mächtesystem definiert – gesellt sich eine Reminiszenz der *Pax christiana*, die sich nicht nur aus einer christlichen Tradition der Konfliktschlichtung speist, sondern als dezidiert christliches Gemeinschaftsprojekt zu deuten ist. So erstreckte sich der geplante Staatenbund ausschließlich auf den Kulturraum der lateinischen Christenheit: Neben dem römisch-katholischen Bekenntnis sollten nur die lutherische und die reformierte Konfession zugelassen sein. Auch die erklärte Möglichkeit konfessioneller Wiedervereinigung kann – jenseits taktischer Instrumentalisierungen – als ein authentisch christlich-teleologischer Gedanke gelesen werden. Ähnlich wie für Sully der christliche Grundzug des zukünftigen Staatenbundes Europa außer Frage stand, bezweckte auch Richelieu mit seinem Konzept eines innereuropäischen Systems kollektiver Sicherheit die Erhaltung der abendländischen Christenheit.⁶⁴ Konstante in den Überlegungen der beiden französischen Politiker Sully und Richelieu war der französisch-habsburgische Gegensatz, die Entmachtung der Casa d’Austria und der Aufstieg Frankreichs als Voraussetzung für ein kontinentales Friedenssystem.⁶⁵ Diese konfessionsindifferente Maxime französischer Außenpolitik konnte zwar als Schwächung des altgläubigen europäischen Lagers begriffen werden, blieb aus französischer Sicht aber einzige realistische Möglichkeit für die Bildung eines konkurrierenden, föderativen Staatensystems.

Der Friedensbegriff dieser französischen Europavorstellungen erscheint uns zunächst als Bestandteil eines machtpolitischen Instrumentariums, die Konfession fungierte nicht als handlungsleitendes Motiv internationaler Politik. Säkulare Ordnungs- und Gleichgewichtsmodelle bezweckten ein stabiles, plurales Staatensystem, dessen

⁶² Klaus Malettke, Frankreich, Deutschland und Europa im 17. und 18. Jahrhundert. Beiträge zum Einfluß französischer politischer Theorie, Verfassung und Außenpolitik in der Frühen Neuzeit, Marburg 1994, S. 264ff.

⁶³ Vgl. hierzu auch Kapitel 19.

⁶⁴ Hermann Weber, Une paix sûre et prompte. Die Friedenspolitik Richelieus, in: Duchhardt, Friedenswahrung, S. 114.

⁶⁵ Weber, Paix, S. 115; vgl. Anja Victorine Hartmann, Rêveurs de Paix? Friedenspläne bei Crucé, Richelieu und Sully, Hamburg 1995, S. 109f.; Malettke, Frankreich, S. 275–285.

friedensstiftendes Fundament nichtsdestoweniger ein christliches Gemeinschaftsverständnis bildete.

Sullys Vorstellungen verwandt, entwarf der Abbé de Saint-Pierre (1658–1743) in seinem *Projet de paix perpétuelle* eine institutionalisierte europäische Friedensordnung, die als staatenübergreifende, bewehrte Union die Existenz der Mitgliedstaaten sichern, aber auch Entscheidungen und Rechtsurteile einzelnen gegenüber durchsetzen sollte. Die von Saint-Pierre dafür vorgesehene Aufrichtung übernationaler Strukturen und Institutionen würde zu einer Auflösung des Status quo vor allem in der Mitte Europas führen: Die komplexen Lehens- und Herrschaftsstrukturen des Heiligen Römischen Reiches hätten neuen Machtverhältnissen zu weichen. Für Saint-Pierre diente das Reichsgebilde als Mittel zu einer Neukonstruktion des europäischen Völkerverbandes im Sinne einer föderalen Körperschaft. Der Widerspruch von Gottfried Wilhelm Leibniz führte zu einem fruchtbaren, große Unterschiede im Friedens- und Ordnungsdenken aufdeckenden Diskurs. Betrachtete der französische Denker Deutschland als ein Verfassungsmodell, ein symbolisches Experimentierfeld für Formen der Koexistenz, Rechts- und Friedenssicherung, so erklärte der Reichspublizist Leibniz die reale historische Gestalt der deutschen Verfassungsstrukturen als konstitutiv für Frieden und Ausgleich in Europa. Das römisch-deutsche Reich wäre mehr als nur ein abstraktes Koexistenzmodell, nämlich Schlüssel für die Lösung wichtiger Probleme der Zeit: die Zurückdrängung der Türken aus Europa, die Wiedervereinigung der Christenheit und die Friedenssicherung unter den christlichen Völkern. Leibniz' Friedenskonzept beinhaltete traditionale christliche Ordnungsvorstellungen, ohne jedoch die Wirksamkeit des friedenserhaltenden Gleichgewichtsprinzips in Europa der Mächte zu bestreiten.⁶⁶

5. Schlussbetrachtung

Die Mehrdimensionalität des Friedensbegriffes entspricht der Tendenz zu Differenzierung und Pluralisierung wichtiger Lebensbereiche, die sich in einer Einbuße kirchlich-theologischer Deutungsmacht zugunsten eines wachsenden Etatismus in Fragen von Krieg und Frieden niederschlug. Die Notwendigkeit konfessioneller Koexistenz im öffentlichen Raum förderte den Ausbau des staatlichen Gewaltmonopols. Zwischen 1555 und 1700 sind Friedensvorstellungen vielfach in der Nähe zu semantischen Feldern wie Ruhe und Sicherheit, Verständigung und Eintracht als staatlich garantierte Leistungen verortet, denen der überkommene Anspruch auf universalen religiösen Frieden zunehmend untergeordnet wurde. Der Bedeutungswandel von Kirche und Religion für die europäische Friedenskultur drückte sich in zwei folgenschweren

⁶⁶ Beiderbeck, *Vision*, S. 674–676.

und leidvollen Umbrüchen aus: dem Ende der Einheit von Frieden und Glauben und dem Übergang eschatologischer Erwartungen in einen diesseitig orientierten Friedensbegriff. Dass der weltlichen Herrschaft die Zuständigkeit einer bestimmenden Friedensinstitution zufiel, bedeutete politisch und kulturell mitnichten das Ende religiöser Werte für das Friedensverständnis, weder auf individueller noch auf gesellschaftlicher oder europäischer Ebene. Konfessionell begründete Gewalterfahrung führte vielmehr zu einer Besinnung irenischer und toleranter Kräfte, die Religion zuvorderst als Ausdruck der persönlichen Haltung thematisierten und eine dezidiert überkonfessionelle Verständigung mit betont innerweltlicher Friedensverantwortung verbanden. Die Forderung nach allgemeiner Toleranz erwies sich politisch als noch nicht durchsetzbar, vielmehr bot der öffentliche Raum zur Friedensherstellung begrenzte Formen von Koexistenz an.

Auswahlbibliographie / Select Bibliography

Asch, Ronald G. u. a. (Hg.), *Frieden und Krieg in der Frühen Neuzeit. Die europäische Staatenordnung und die außereuropäische Welt*, München 2001.

Beiderbeck, Friedrich, Art. „Religionskriege“, in: *EdN 10* (2009), Sp. 1091–1108.

Beiderbeck, Friedrich, *Leibniz's Political Vision for Europe*, in: *Maria Rosa Antognazza* (Hg.), *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford 2018, S. 664–683.

Brieskorn, Norbert/Riedenauer, Markus (Hg.), *Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, Bde. 2–3, Stuttgart 2002/2003.

Brockmann, Thomas, Art. „Religionsfriede“, in: *EdN 10* (2009), Sp. 1071–1080.

Burns, James Henderson (Hg.), *The Cambridge History of Political thought, 1450–1700*, Cambridge 1991.

Christin, Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris 1997.

Cottret, Bernard, *1598 – L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion*, Paris 1997.

Duchhardt, Heinz (Hg.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Wien 1991.

Duchhardt, Heinz, *Frieden im Europa der Vormoderne. Ausgewählte Aufsätze 1979–2011*, hg. von *Martin Espenhorst*, Paderborn u. a. 2012.

Hammerstein, Notker, *Samuel Pufendorf*, in: *Michael Stolleis* (Hg.), *Staatsdenker in der Frühen Neuzeit*, München 1995, S. 172–196.

Hartmann, Anja Victorine, *Rêveurs de Paix? Friedenspläne bei Crucé, Richelieu und Sully*, Hamburg 1995.

Heckel, Martin, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983.

Holtmann, Wilhelm, Art. „Irenik“, in: *TRE 16* (1993), S. 268–273.

Janssen, Wilhelm, Art. „Friede“, in: *GGB 2* (1975), S. 543–591.

Kampmann, Christoph, *Arbiter und Friedensstiftung. Die Auseinandersetzung um den politischen Schiedsrichter im Europa der Frühen Neuzeit*, Paderborn u. a. 2001.

Kampmann, Christoph, Art. „Friede“, in: *EdN 4* (2006), Sp. 1–21.

Labrousse, Elisabeth, Art. „Pierre Bayle“, in: *Jean-Pierre Schobinger* (Hg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Frankreich und Niederlande*, Basel 1993, S. 1025–1043.

Lanzinner, Maximilian, *Konfessionelles Zeitalter 1555–1648*, Stuttgart 2001.

- Malettke, Klaus*, Frankreich, Deutschland und Europa im 17. und 18. Jahrhundert. Beiträge zum Einfluß französischer politischer Theorie, Verfassung und Außenpolitik in der Frühen Neuzeit, Marburg 1994.
- Malettke, Klaus*, Hegemonie – multipolares System – Gleichgewicht. Internationale Beziehungen 1648/1659–1713/1714, Paderborn u. a. 2012.
- Ottmann, Henning*, Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3/1: Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen, Stuttgart/Weimar 2006.
- Schilling, Heinz*, Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648, Berlin 1998.
- Schindling, Anton*, Das Heilige Römische Reich als Friedensordnung?, in: Asch u. a. (Hg.), Frieden und Krieg, S. 259–291.
- Schnur, Roman*, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehung des modernen Staates, Berlin 1962.
- Schunka, Alexander*, Zivile Toleranz – religiöse Toleranz – Union. Leibniz zwischen protestantischer Irenik und dynastischer Politik in Hannover und Berlin, in: Friedrich Beiderbeck u. a. (Hg.), Umwelt und Weltgestaltung. Leibniz' politisches Denken in seiner Zeit, Göttingen 2015, S. 589–612.
- Weber, Hermann*, Une paix sûre et prompte. Die Friedenspolitik Richelieus, in: Duchhardt, Friedenswahrung, S. 111–129.
- Westphal, Siegrid*, Der Westfälische Frieden, München 2015.
- Whaley, Joachim*, Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Bd. 1: 1493–1648, Darmstadt 2014.
- Wyduckel, Dieter*, Recht, Staat und Frieden im Jus Publicum Europaeum, in: Duchhardt (Hg.), Friedenswahrung, S. 185–204.

Thomas Schöderle

4. Frieden und Utopie

Abstract: Peace and Utopia

The chapter approaches the topic of peace and utopia from two perspectives. First, an examination of the early classic utopian texts reveals a striking discrepancy: on the one hand, all the fictitious societies described exhibit astonishing levels of pacification, freedom from conflict and internal harmony; on the other hand, great differences are revealed in their external characters, from war-ready and invincible to pacifist. Yet, none of these texts contain extensive visions of an international peace order. The so-called utopian peace projects fill a gap in the utopian discourse. The models of Émeric Crucé, William Penn and Abbé de Saint-Pierre represent plans to establish an order of peace and security with transnational and quasi-parliamentary decision-making and a supranational authority to initiate domestic reform as well as a common trade policy. Although not actually part of the tradition of the utopian classics, these ideas laid the foundations for the future development of actual peaceful international cooperation.

1. Einleitung

Der Vorwurf von Träumerei und Realitätsferne begleitete die Friedensidee von Anfang an – und das selbst innerhalb des Lagers der Friedensdenker. So überzog selbst Immanuel Kant (1724–1804), der zweifellos bekannteste Theoretiker eines „ewigen Friedens“, die universalen Pläne seiner Vorläufer mit leiser Ironie. Die Etablierung einer dauerhaften Friedensordnung hielt er prinzipiell nur als Folge eines historischen Prozesses, nicht aber mit Hilfe eines vorgefertigten Reißbrettentwurfs für denkbar.¹

Die Idee eines nachhaltigen Friedens und der pejorative Utopieverdacht sind kaum voneinander zu trennen. Alle Protagonisten kannten das Risiko und teilten die Erfahrung, als politische Spinner zu gelten. Und doch zeigt sich die politische Praktikabilität vieler frühneuzeitlicher Friedenskonzepte nicht zuletzt darin, dass viele Gedanken und Elemente dort auftauchen, die später Eingang in die Sicherheitsstrukturen und Friedensarchitekturen des 20. und 21. Jahrhunderts gefunden haben. Der Vorwurf

¹ Vgl. *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe), Berlin 1900lfd., Bd. 8, S. 341–386, hier S. 343, 386. Siehe dazu auch *Andreas Osiander, Weltordnungspläne der Neuzeit. Die Utopie vom ewigen Frieden*, in: *Politikum* 4/2 (2018), S. 18–28, hier S. 25 sowie Kapitel 5.

realitätsferner Fiktion ist auch der klassischen Utopietradition bestens vertraut. Dort richtete sich die Kritik insbesondere auf die Schilderung scheinbar völlig konfliktfreier Gemeinwesen. Die fortdauernde Wahrung innerstaatlichen Friedens hat viele ungläubige, teils spöttische Reflexe ausgelöst und etwa für Vergleiche mit einem „Friedhof“ oder einem „stillen Dorfteich“ gesorgt.²

Das Thema Frieden und Utopie soll nachfolgend in zweigeteilter Perspektive in den Fokus rücken. Ausgangspunkt bildet dabei der sogenannte klassische Utopiebegriff, der sich primär an den Entwürfen in der Nachfolge von Thomas Morus' *Utopia* orientiert. Das erste, überblicksartige Kapitel widmet sich daher zunächst den Modellen des Klassiker-Quartetts, bestehend aus Thomas Morus (1478–1535), Tommaso Campanella (1568–1639), Johann Valentin Andreae (1586–1654) und Francis Bacon (1561–1626), die mit ihren literarischen Fiktionen das Muster der klassischen Utopietradition grundgelegt und ein neues Genre damit begründet haben. Von erkenntnisleitendem Interesse werden aber nicht primär ihre sozio-politischen Modelle in toto sein, sondern die Frage, welche Rolle Krieg und Frieden darin spielen und ob sich dabei bereits Ansätze späterer transnationaler Friedenspläne abzeichnen. Gibt es auffallende Gemeinsamkeiten oder Unterschiede im Verhältnis von utopischem Gemeinwesen und Außenwelt oder besondere Ideen und Konzepte zur Befriedung zwischenstaatlicher Beziehungen?³

Zum Zweiten – und schwerpunktmäßig – rücken die sogenannten utopischen Friedensprojekte in den Blick, exemplarisch anhand der Entwürfe von Émeric Crucé (1590–1648), William Penn (1644–1718) und des Abbé de Saint-Pierre (1658–1743), und damit Fragen wie: Welche Konzepte der Streitschlichtung kennen die Modelle? Auf welchen Elementen ruhen ihre Hoffnungen? Wie werden die Pläne begründet? Aber auch: Gibt es dabei Anknüpfungspunkte zum klassischen Utopiediskurs?

Zwischen beiden Textgattungen gibt es jedoch erkennbare Unterschiede: Während die klassischen Utopien in Gestalt literarischer Fiktionen eine Quasi-Realität imaginärer Völker schildern, um so eine Kritikfolie bestehender Verhältnisse zu entwerfen, beschreiben die Friedensdenker eine politische Reformagenda in Form programmatischer Schriften. Zudem nehmen die klassischen Utopisten primär die innerstaatliche Friedenssicherung in den Blick, während es sich bei der zweiten Gruppe um großangelegte und teilweise weit ausgearbeitete Pläne zur Etablierung einer fortwährenden völkerrechtlichen Friedensordnung handelt.⁴

² Ralf Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, München 1961, S. 86 und 88.

³ Vgl. hierzu auch Kapitel 17.

⁴ Vgl. zum Völkerrecht auch Kapitel 6.

2. Krieg und Frieden in den klassischen Utopien

So sehr die Protagonisten der klassischen Utopie einerseits einen annähernd vollständig friedfertigen Ausgleich im Inneren beschreiben, zumeist mit Mitteln kollektiver Eigentumsverfassung, Beseitigung ständischer Privilegien, Luxusverzicht, Arbeitszeitverkürzung oder Bildungs- und Erziehungsmaßnahmen, so divergent fällt andererseits die jeweilige Gestaltung ihrer Außenbeziehungen aus. Die Erwartung, dass sich zum Panorama vieler vorbildlicher Einrichtungen zwangsläufig auch das Muster friedfertiger Gemeinwesen nach außen gesellen würde, wäre daher ein Trugschluss. Doch auch die gegenteilige These von Robert Heiß, dass sich der utopische Staat in seinem Außenverhältnis rasch als „wohl gepanzertes und stacheliges Ungetüm“ erweise, „das keiner ungestraft ärgert“, trifft die Sache nicht.⁵ Vielmehr zeigt der Blick auf die Entwürfe von Morus, Campanella, Andreae und Bacon ein erstaunlich breit gefächertes Spektrum, und zwar sowohl in Bedeutung und Umfang, das dem Thema eingeräumt wird, als auch hinsichtlich inhaltlicher Ausgestaltung wie damit verfolgter Intention.⁶

Eine Gemeinsamkeit aber teilen zunächst alle Modelle: Die Einheit, von der sie ihren Ausgang nehmen, ist ausnahmslos der einzelne Staat. Dieser zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er „anders“ als seine Umwelt gestaltet ist. Das Verhältnis zur Außenwelt konnte mithin kein grundsätzlich unproblematisches sein. Allesamt sind die Staaten auf Inseln angesiedelt. Der Isolationsstatus ist eine gewollte Voraussetzung der Konstruktion. Dieser dominiert durchweg die utopische Außenperspektive, liefert aber zugleich höchst unterschiedliche Konsequenzen.

Die früheste und zugleich komplexeste Version findet sich schon beim Prototyp der Gattung, in der *Utopia* von Thomas Morus (1516). Eingangs des Werkes werden die Außen- und Kriegspolitik der europäischen Herrscher, ihre wankelmütige Bündnispolitik und die fadenscheinigen Kriegsrechtfertigungen wortgewaltig kritisiert. Doch dann offenbart sich – zur anfänglichen Verwunderung des Lesers – ausgerechnet das Verhalten des zumeist vorbildlichen utopischen Volkes als gleichsam direkte Kopie dieser Praktiken. Auch die Utopier beschwören feierlich ihre Friedensliebe – und werden dann nicht müde, aus den unterschiedlichsten Gründen in den Krieg zu ziehen, und sie bedienen sich dabei aller legitimen und illegitimen Mittel, die bis hin zur Auslöschung eines ganzen Volkes reichen. Die Lösung des Rätsels ist indes weniger ver-

⁵ Vgl. Robert Heiß, *Utopie und Revolution. Ein Beitrag zur Geschichte des fortschrittlichen Denkens*, München 1973, S. 21.

⁶ Einen weitgehend zuverlässigen Überblick zur Friedensidee in den frühneuzeitlichen Raumutopien gibt auch Jörn Tietgen, *Die Idee des Ewigen Friedens in den politischen Utopien der Neuzeit. Analysen von Schrift und Film*, Marburg 2005, S. 91–115; zur Utopiegeschichte allgemein siehe Thomas Schödlere, *Geschichte der Utopie. Eine Einführung*, Köln u. a. ²2017.

wunderlich: Das Porträt der utopischen Außenpolitik ist eine Parodie.⁷ Morus hält mittels bissiger Satire den europäischen Fürsten den Spiegel vor Augen, in dem sie ihre eigene Machtgier, Vertragsbrüchigkeit und Heuchelei erkennen sollen. Der Abschnitt ist, in teilweise zugespitzter Form, nicht bloß ein zutiefst vergiftetes Lob auf scheinheilige Friedensbekenntnisse, sondern liefert neben einer präzisen Analyse von Mechanismen der Kriegsentfesselung zugleich ein vehementes Plädoyer für Frieden unter den Völkern. Allerdings findet sich auch in der *Utopia* keine Vision oder darüber hinaus reichende Antwort auf die Frage nach einer neuen friedenspolitischen Sicherheitsarchitektur. Der Entwurf verbleibt weitgehend im Status der Kritik und des moralischen Appells.

Am unzweifelhaftesten trifft die These vom stacheligen Ungetüm auf die Utopie des kalabrischen Dominikanermönchs Tommaso Campanella zu. Campanellas *Civitas solis* (1602/1623) erschöpft sich weitgehend in der Schilderung robuster Selbstbehauptung des utopischen Gemeinwesens.⁸ Die Zeughäuser der Solarier sind übertoll mit Schleudermaschinen, Kanonen und sonstigem Militärgerät. Schon Zwölfjährige werden im Umgang mit Schwert, Lanze, Schleuder und der Einhaltung der militärischen Ordnung geschult. Selbst Frauen unterweist man im Kriegshandwerk. Einmal täglich halten die Bewohner eine Wehrübung und alle zwei Monate eine Parade ab. „In Kriegslisten und Kriegsmaschinen übertreffen sie alle.“⁹ Und die aus sieben konzentrischen Mauerringen bestehende Sonnenstadt präsentiert sich ohnehin als steinernes Symbol der Uneinnehmbarkeit. Die *Civitas solis* ist der einzige utopische Staat aus dem Klassiker-Quartett, der in unmittelbarer Nähe Nachbarvölker kennt. Krieg führen die Solarier daher vor allem gegen die vier weiteren Könige auf der Insel, die aus Neid gegen das glückliche Leben der Sonnenstaatler Unfrieden in das Staatsgebiet tragen würden. Den Tod fürchten die Solarier nicht. Sie kämpfen lange, heftig und trickreich und bleiben stets siegreich. Immerhin sind sie nicht nachtragend: Ist der Sieg errungen, so führen die Solarier alle Sanktionen noch am selben Tag durch, mitunter die Zerstörung der fremden Stadtmauern oder die Exekution der feindlichen Anführer. Danach aber verkehren sie mit den Geschlagenen höchst freundschaftlich, denn „man dürfe nur kämpfen, um die Besiegten zu bessern, nicht aber um sie zu vernichten“.¹⁰

⁷ Morus verfällt in der *Utopia* insofern nicht urplötzlich den Verlockungen des Imperialismus oder versucht ein machttaktisches Empfehlungsschreiben an die Mächtigen zu adressieren, wie es einige (ironiefreie) Deutungen glauben: Vgl. z.B. *Hermann Oncken*, Die Utopia des Thomas Morus und das Machtproblem in der Staatslehre, Heidelberg 1922, S. 16–20; *Gerhart Ritter*, Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit, München ²1948, S. 75–90 oder *Hans Freyer*, Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart, Wien/Leipzig ²2000, S. 100–102.

⁸ Vgl. *Campanella*, Sonnenstaat, S. 137–143.

⁹ Ebd., S. 140.

¹⁰ Ebd., S. 143.