



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

K-51005a2

Ulrich Niggemann

30. Toleranz

Abstract: Toleration

For early modern contemporaries, ‚toleration‘ meant an undesirable practice of suffering the unavoidable. It was in part a result of pluralisation, a social practice and a counterpart of religious violence. ‚Toleration‘ was also a speech act with very different intentions: both a reaction to violence and persecution and a term used in polemical attacks on the confessional other. The word was also used as a term of self-fashioning by elite groups, especially in the Enlightenment. Some rulers practiced toleration based on reason of state to avoid destructive conflicts or saw it as a means of gaining economic advantages. In the context of inter-state relations, toleration played a role in dealings between diplomats. Here it was a social practice between the actors. Moreover, the protection of minorities enshrined in peace contracts often made toleration within states necessary to avoid external intervention. Yet toleration was controversial. It was frequently regarded as an instrument to achieve certain aims; it was rarely an objective in itself.

1. Einleitung

Die Geschichte der (religiösen) Toleranz wird üblicherweise anhand einer Abfolge als geradezu kanonisch betrachteter Texte entwickelt. Fester Bestandteil einer solchen Ideengeschichte der Toleranz sind in der Regel Verfasser wie Erasmus von Rotterdam (1466–1536), Sebastian Castellio (1515–1563), Baruch de Spinoza (1632–1677), John Locke (1632–1704), Pierre Bayle (1647–1706) und Voltaire (1694–1778).¹ Bisweilen wird dieses ‚Heldennarrativ‘ verknüpft mit einer Darstellung von Friedensschlüssen und Toleranzerlassen, die etwa mit den beiden Kappeler Landfrieden (1529/31),² dem Augsburger Religionsfrieden (1555),³ der Warschauer Konföderation (1573)⁴ und dem Edikt von Nantes (1598)⁵ einsetzen und über die *Toleration Act* (1689) bis zu den Erklärungen der Religions- und Gewissensfreiheit in der Amerikanischen und Französi-

1 Klassisch *Joseph Lecler*, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bde., Stuttgart 1965. Vgl. die Auswahl bei *Hans R. Guggisberg*, Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984; *Rainer Forst*, Einleitung, in: ders. (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt a.M. 2000, S. 7–25, hier S. 10–15.

2 Vgl. hierzu auch Kapitel 40.

3 Vgl. hierzu auch Kapitel 41.

4 Vgl. hierzu auch Kapitel 43.

5 Vgl. hierzu auch Kapitel 44.

schen Revolution reichen.⁶ Dabei handelt es sich um ein teleologisches Fortschrittsnarrativ, das auf die Aufklärung zurückgeht. Es setzt normativ einen positiv besetzten modernen Toleranzbegriff voraus und leitet ihn aus der Geschichte der Neuzeit seit der Reformation her. Toleranz als zivilisatorischer Fortschritt siegt dabei über Aberglauben, Fanatismus und Verfolgung – so das Narrativ der Aufklärer.⁷

Abgesehen von den implizierten Wertungen erwachsen aus dieser Perspektive zwei grundlegende theoretische Probleme: Erstens bleibt die als Ideengeschichte konzipierte Geschichte der Toleranz weitgehend losgelöst von ihren sozialen und diskursiven Rahmenbedingungen, und zweitens wird der vielfach nur transitorische Charakter von Toleranzerwägungen und -regelungen zu wenig berücksichtigt. Es wird also übersehen, dass das, was aus der Ex-Post-Perspektive wie ein wegweisender Schritt zur modernen Toleranz aussieht, oft nur als vorläufige Lösung gedacht war. Der moderne Wertbegriff ‚Toleranz‘ lässt sich nicht einfach genealogisch aus einer Ideengeschichte herleiten. Eine ‚Idee der Toleranz‘ – so die Prämisse dieses Beitrags – gab und gibt es nicht. Vielmehr existierten unterschiedliche historische Problemkonstellationen, innerhalb derer über Lösungen kommuniziert und gestritten wurde. Die Art und Weise, wie die historischen Akteure die Probleme begrifflich fassten und mit welchem Vokabular sie Lösungsvorschläge formulierten, sagt nicht nur etwas über ihre Wahrnehmungen und Beobachtungen aus, sondern präge auch ihre Entscheidungen.

Toleranz meint zunächst einmal ‚(Er)Duldung‘ eines nicht zu vermeidenden Übels.⁸ Die Duldung von Andersgläubigen, Andersdenkenden, Andershandelnden vollzieht sich im Spannungsfeld von „normative[r] Verurteilung und Ablehnung“ einerseits und einer „qualifizierte[n] Akzeptanz“ andererseits.⁹ Sie ist also nicht gleichzusetzen mit Bejahung oder Indifferenz gegenüber den tolerierten Vorstellungen und Praktiken, sondern es handelt sich um einen „Konfliktbegriff“.¹⁰ Toleranz hat zudem Grenzen, auch wenn diese nicht immer eindeutig festgelegt sind. Anders ausgedrückt: Sie beruht stets auf Unterscheidungen; zwischen dem (höher bewerteten) Eigenen und dem zu tolerierenden (negativ konnotierten) Anderen, aber auch zwischen dem Tolerierbaren und dem Nicht-mehr-Tolerierbaren. Damit lässt sie sich abgrenzen von der Religions- und Gewissensfreiheit. Während der Toleranzbegriff gleichermaßen eine kollektive oder obrigkeitliche wie auch eine individuelle Haltung gegenüber abweichenden Praktiken meint, manifestiert sich Religions- und Gewissensfreiheit als Wahlfreiheit zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und Weltanschau-

6 Lecler, *Geschichte*, Bd. 1, S. 360–368, S. 437–439, S. 536–542, Bd. 2, S. 177–182.

7 Kritisch: Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.) 2009, S. 4–7.

8 Georg Eckert, Art. „Toleranz“, in: *EdN* 13 (2011), Sp. 619–629, hier Sp. 619; Guggisberg, *Toleranz*, S. 10; Klaus Schreiner/Gerhard Besier, *Toleranz*, in: *GGB* 6 (1990), S. 445–605, hier S. 448–450.

9 Forst, *Einleitung*, S. 9.

10 Eckehart Stöve, Art. „Toleranz I: Kirchengeschichtlich“, in: *TRE* 33 (2002), S. 646–663, hier S. 646.

ungssystemen.¹¹ Religiöse Toleranz ist darum nicht identisch mit Religionsfrieden.¹² Der Religionsfrieden, der den Versuch darstellt, religiöse oder als religiös gedeutete Gewalt zu beenden und eine Koexistenz zu ermöglichen, kann jedoch auf Toleranz beruhen bzw. diese von Individuen und Gruppen einfordern.

In Bezug auf die zwischenstaatlichen Beziehungen und die Friedensschlüsse der Frühen Neuzeit¹³ existiert ein weiteres Großnarrativ zur Toleranz, dem zufolge der religiös-konfessionelle Gegensatz nach einer Phase der Religionskriege zunehmend in den Hintergrund getreten sei und nach 1648 die Außenpolitik kaum noch geprägt habe.¹⁴ Das Verschwinden des religiösen Konflikts in den Außenbeziehungen wird daher als Teilaspekt eines Säkularisierungsprozesses verstanden, im Zuge dessen konfessionelle Problemlagen zunehmend pragmatisch gehandhabt und dem Bemühen um Sicherheit sowie weltlicher Interessendurchsetzung untergeordnet worden seien. Doch diese Vorstellung ist in der Forschung inzwischen grundsätzlich in Zweifel gezogen worden.¹⁵

Im Folgenden soll das Ausgangsproblem knapp umrissen werden (2), um dann zunächst auf die sozialen Praktiken (3) und auf die Toleranzkommunikationen einzugehen (4). Anschließend werden die rechtlichen Regelungen zur Toleranz seit der Reformationszeit angesprochen (5), um dann die Rolle von Toleranz in den frühneuzeitlichen Friedensschlüssen zu betrachten (6).

2. Pluralität als Problem

Der religiöse Dissens war ein Grundproblem der Frühen Neuzeit, das – so Jan Assmann – in der „mosaischen Unterscheidung“ der monotheistischen Religionen selbst angelegt war, indem diese die grundlegende Unterscheidung zwischen wahr und falsch, außen und innen, zugehörig und nicht-zugehörig eingeführt hätten.¹⁶ Auf diesen Grundlagen erfolgten die Grenzsetzungen der mittelalterlichen Kirche, die bestimmte Lehrsätze und Meinungen als ‚häretisch‘ verdammt. Zwar waren auch Inklusion oder Fortschreibung von Lehren möglich; doch bestimmten formelle wie auch informelle Aushandlungsprozesse, Nähe und Ferne zur Kurie, politische Konstellationen usw. wesentlich darüber, ob Neuformierungen religiöser Gemeinschaften oder die Neuformulierung von Glaubensvorstellungen akzeptiert oder ausgegrenzt und

¹¹ Guggisberg, *Toleranz*, S. 11.

¹² Vgl. hierzu auch Kapitel 14.

¹³ Vgl. hierzu auch Kapitel 17 und 18.

¹⁴ Z. B. Heinz Duchhardt, *Europa am Vorabend der Moderne 1650–1800*, Stuttgart 2003, S. 63.

¹⁵ Ulrich Niggemann/Christian Wenzel, *Seelenheil und Sicherheit. Überlegungen zur Rolle des Religiösen im Sicherheitsdenken der Frühen Neuzeit*, in: *HJb* 139 (2019), S. 209–245.

¹⁶ Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

verfolgt wurden.¹⁷ Der dritte Weg der limitierten Koexistenz griff im Ausnahmefall, wenn weder die Inklusion noch die kompromisslose Ketzerverfolgung mehr möglich waren.

Mit den Reformationen des 16. Jahrhunderts etablierten sich faktisch koexistierende Konfessionskirchen im gesamten Bereich der lateinischen Christenheit.¹⁸ Die „mosaische Unterscheidung“ setzte sich auf der Ebene dieser neuen Konfessionskirchen fort. Damit aber stellte sich ein Problem, das bereits seit der Frühphase des Christentums virulent war, in verschärfter Form. Winfried Schulze hat zu Recht von einer „faktischen Pluralisierung“ gesprochen,¹⁹ auch wenn diese zeitgenössisch von kaum jemandem gewollt war.

Mit der faktischen Pluralität ging kein Zuwachs an Toleranz einher. Die Herausbildung konkurrierender Kirchenwesen und ihre zum Teil enge Anbindung an Prozesse der Staatsbildung (Konfessionalisierung) beförderte im Gegenteil zunächst eine „strukturelle Intoleranz“, indem alle Strömungen am Ideal einer einheitlichen Christenheit und am Prinzip der einen unteilbaren Wahrheit festhielten.²⁰ Eine ausgeprägt eschatologisch-apokalyptische Erwartungshaltung prägte sich vor allem in den reformatorischen Kirchen aus, die den konfessionellen Gegner als Antichristen brandmarkten.²¹ Daneben bildeten die entstehenden Konfessionskirchen schon bald Orthodoxien aus. Sie förderten die innere Kohärenz, die Etablierung von Autorität und die Absicherung von Verfahren zur Feststellung akzeptabler und nicht-akzeptabler Lehrmeinungen – mithin die Etablierung gültiger Unterscheidungen.²² Die „strukturelle Intoleranz“ wurde noch verstärkt durch die im 16. Jahrhundert fast überall intensivierte Staatsbildungsprozesse, die generell geprägt waren von einer Tendenz zur Normierung, zur Durchsetzung von Ordnungsvorstellungen und zur administrativen Durchdringung der Gemeinwesen. Abweichung wurde im Zuge dieser Entwicklung immer weniger geduldet, wobei auch hier Prozesse der Unterscheidung und Grenzziehung das obrigkeitliche Handeln prägten.²³ Die sich herausbildende Pluralität, die – vor allem in der Frühphase – auch Ambiguitäten und Grenzüberschreitungen zuließ, wurde jedoch nicht nur von den Konfessionskirchen und vom frühmodernen Staat als Zumutung empfunden, sondern gerade auch innerhalb der Dorf- und Stadtgemein-

17 *Lecler*, *Geschichte*, S. 139–175; *Stöve*, Art. „Toleranz“, S. 647–651.

18 *Harm Klueting*, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, Darmstadt 2007; *Kaplan*, *Divided*, S. 3f.

19 *Winfried Schulze*, *Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung*, in: Heinz Duchhardt (Hg.), *Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte*, München 1998, S. 115–140.

20 *Klueting*, *Zeitalter*, S. 182–185. Der Begriff „strukturelle Intoleranz“ bei *Johannes Burkhardt*, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt a. M. 1992, S. 143.

21 *Kaplan*, *Divided*, S. 34–37.

22 *Ebd.*, S. 22–47; *Heinz Schilling*, *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn u. a. 2007, S. 34–41.

23 *Schilling*, *Konfessionalisierung*, S. 21–33, S. 40f.

schaften kam es zu Brüchen und Rissen, die immer wieder in Konflikte mündeten. Die Zumutung bestand in der Verunsicherung über den richtigen Weg zum Heil, aber auch in der sozialen Sprengkraft, die aus der Auflösung bislang von gemeinsamen religiösen Riten und Festen geprägter sozialer Verbände resultierte. Gerade dann, wenn diese Spaltung sichtbar wurde, wenn bislang stillschweigend geduldete abweichende Praktiken öffentlich wurden oder wenn die Obrigkeiten sie plötzlich legalisierten, kam es zu erbitterten Auseinandersetzungen.²⁴ Verschärfend kam die Vorstellung von Kollektivstrafen hinzu: Gemeinwesen, die das Böse, die Sünde, die Häresie unter sich duldeten, mussten den Zorn Gottes für alle ihre Mitglieder befürchten. Diese Angst vor der Strafe, die das gesamte Gemeinwesen treffen konnte, schürte die Intoleranz gegenüber Nonkonformisten.²⁵ Insgesamt lässt sich konstatieren, dass die im Zuge der Reformation und Konfessionsbildung entstandene Pluralität von Heilsangeboten die strukturelle Intoleranz verstärkte, was sich auch in einem verschärften Vorgehen gegen die jüdische Minderheit niederschlug. Hatten einige Obrigkeiten schon im ausgehenden Mittelalter mit Ausweisungs- und Vertreibungsmaßnahmen begonnen, so kamen nun weitere Gemeinwesen hinzu.²⁶ Auch die Verfolgung vermeintlicher Hexen und anderer Außenseiter und Randgruppen gehört in diesen Kontext.²⁷

Pluralisierungsprozesse wurden auch durch den sich erweiternden Horizont im Zuge der Konfrontation mit dem nach Südosteuropa expandierenden Osmanischen Reich einerseits und der europäischen Überseeexpansion andererseits induziert. Die Osmanen wurden seit dem 15. und bis ins 18. Jahrhundert hinein vor allem als Bedrohung wahrgenommen und polemisch attackiert. Trotz sich verdichtender Beziehungen blieben sie aus dem europäischen Staatensystem ausgeschlossen und über längere Zeiträume Kriegsgegner.²⁸ Zunächst als fremd abgelehnte religiöse Vorstellungen und Praktiken in Asien und Amerika wurden mit Neugierde beschrieben und in Missions- und Reiseberichten einem breiteren Publikum zugänglich.²⁹ Die Ausdifferenzierung religiöser Anschauungen in Europa und die wachsende Kenntnis alternativer Weltdeutungsmuster in der außereuropäischen Welt sowie die mit diesen Prozessen zusammenhängende Umstellung auf empirische Modi der Weltbeschreibung trugen zweifellos zur Etablierung skeptischer Positionen bei, die – wie der Deismus oder gar der Atheismus – die überkommene Religion verwarfen. Obrigkeiten, Kirchen und wohl auch die Mehrheit der Bevölkerung reagierten freilich auf solche Angriffe auf die

²⁴ Kaplan, *Divided*, S. 48–98, S. 351–354.

²⁵ Christian Wenzel, „Ruine d’Estat“. Sicherheit in den Debatten der französischen Religionskriege, 1557–1589, Heidelberg 2020, S. 75–96; Kaplan, *Divided*, S. 55–60.

²⁶ Friedrich Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, 2 Bde., Darmstadt 1990, S. 162–207.

²⁷ Kluebing, *Zeitalter*, S. 362–364.

²⁸ Martin Wrede, *Das Reich und seine Feinde. Politische Feindbilder in der reichspatriotischen Publizistik zwischen Westfälischem Frieden und Siebenjährigem Krieg*, Mainz 2004, S. 66–216.

²⁹ Günter Vogler, *Europas Aufbruch in die Neuzeit, 1500–1650*, Stuttgart 2003, S. 340f.

Tradition restriktiv, und insbesondere Atheisten blieben noch lange von allen Toleranzansätzen ausgeschlossen.³⁰

3. Toleranz als soziale Praxis

Toleranz galt in der Frühen Neuzeit als Schwäche, die nur im äußersten Notfall, wenn andere Maßnahmen noch größeres Übel bedeuteten, zu rechtfertigen war. Martin Luther (1483–1546) sah keinen Grund, der gegenüber „gegen Gott die tollerantz möchte entschuldigen“.³¹ Toleranz bedeutete unverantwortliche Nachgiebigkeit. Demgegenüber galt das Prinzip der *correctio*, die Pflicht, den Irrgläubigen zu belehren und zum wahren Glauben zu führen. Dahinter stand in allen Konfessionen die Überzeugung, dass die Wahrheit eindeutig und unzweifelhaft sei, dass sie für den sich ernsthaft Bemühenden erkennbar sei. Abweichungen im Glauben waren zurückzuführen auf mangelnden Willen, auf Hartnäckigkeit und Sünde.³² Ein Ketzler musste daher – notfalls auch mit Gewalt – zur Wahrheit zurückgeführt werden, um seine Seele zu retten, aber auch um zu verhindern, dass er andere ebenfalls zum Irrglauben verführte. Mit dem biblischen „compelle intrare“ („Nötige sie hereinzukommen“, Lk 14,23) wurde die Verfolgung als häretisch unterschiedener Positionen auch theologisch unterfüttert. Die Aufforderung Christi, die Zögernden beim Gastmahl zum Eintritt zu bewegen, wurde seit der Spätantike immer wieder als Aufforderung herangezogen, Ungläubige zum Eintritt in die Kirche zu bewegen.³³

Vor dem Hintergrund der Praktiken der Unterscheidung, Exklusion und Verfolgung des konfessionell Anderen, stellt sich die Frage, warum Religionskrieg, Massaker und Verfolgung nicht in noch viel stärkerem Maße den Alltag prägten, auch und gerade angesichts der Tatsache, dass konfessionell homogene politische Gebilde nur an den Peripherien Europas entstanden, im Süden auf der iberischen Halbinsel und in Italien unter katholischem Vorzeichen, im Norden vor allem in Skandinavien unter lutherischer Dominanz. Überall sonst – im Reich ebenso wie in Frankreich, auf den britischen Inseln, in den Niederlanden, in Böhmen und Ungarn – entwickelten sich konfessionell heterogene Situationen.³⁴ Zwar blieben Konflikte insbesondere dort, wo verschiedene Konfessionen auf engem Raum zusammenlebten – so etwa in den pari-

³⁰ *Klueting*, Zeitalter, S. 365–372; *Kaplan*, *Divided*, S. 335, S. 343–350.

³¹ Zit. nach *Schulze*, *Pluralisierung*, S. 119. Vgl. *Marc Venard u. a.*, Die religiösen Beziehungen in einem geteilten Europa, in: ders. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. 9: *Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750)*, Freiburg u. a. 2010, S. 190–212, hier S. 200.

³² *Mark Goldie*, *The Theory of Religious Intolerance in Restoration England*, in: Ole P. Grell u. a. (Hg.), *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford 1991, S. 331–368; *Schulze*, *Pluralisierung*, S. 118f.

³³ *Goldie*, *Theory*, S. 337f.; *Kaplan*, *Divided*, S. 25–28.

³⁴ *Vogler*, *Aufbruch*, S. 320f.; *Kaplan*, *Divided*, S. 3f.

tätischen Reichsstädten wie Augsburg oder Donauwörth – an der Tagesordnung; dennoch gab es überall auch einen Alltag jenseits des religiösen Konflikts, eine Ordnung innerhalb des konfessionellen Streits.³⁵

Es existierten Praktiken der Koexistenz trotz und innerhalb der prinzipiellen Intoleranz, die als Korrektive zu einer ungehemmten Gewaltpraxis wirkten. Tatsächlich entschärften gerade die begrenzten zeitgenössischen Toleranzvorstellungen das Gewaltpotenzial. Toleranz im Sinne einer zeitlich und räumlich beschränkten Duldung verzichtete nicht auf die grundsätzliche Unterscheidung von recht- und falschgläubig. Sie ließ die Grenzziehungen bestehen, fixierte sie bisweilen sogar, konnte aber den Interessen sowohl der Obrigkeiten als auch der Untertanen an einer pragmatischen Ordnung entgegenkommen. Denn der stetige Konflikt, die durch Gewalt produzierte Unsicherheit für alle, ließ sich gegenüber einer Notstandsuldung als größeres Übel rechtfertigen.

Überdies trat dem Prinzip der *correctio* das Ideal der *caritas* und *concordia*, der christlichen Liebe und Eintracht, entgegen. Christliche Normvorstellungen, aber auch Formen der nachbarschaftlichen Hilfe, der kommunalen Gemeinschaft und Identität erwiesen sich in der Praxis vielfach als starke Bindungskräfte, auch über die Konfessionsgrenzen hinweg. Das Sicherheitsbedürfnis auf allen Seiten verstärkte diese Tendenz, über konfessionelle Unterschiede, die eben bisweilen auch als „Theologengezänk“ abgetan wurden, hinwegzusehen. Zudem wurde die Zuständigkeit oft den Obrigkeiten zugeschrieben, sodass der einzelne Untertan es nicht als seine Aufgabe betrachten musste, gegen den ‚irrgläubigen‘ Nachbarn vorzugehen.³⁶ Das galt umso mehr, wenn der abweichende Glaube einer Minderheit nicht offen praktiziert wurde, sondern in Rückzugsräumen stattfand, die man ignorieren konnte. Die städtischen Gemeinschaften in den Niederlanden konnten wohl gerade deshalb so gut mit den Konfessionsunterschieden umgehen, als sie neben der einen offiziell privilegierten Kirche (die *Gereformeerde Kerk*) inoffizielle, im Verborgenen existierende religiöse Gemeinschaften kannten.³⁷ Es bildeten sich also – und zwar aus der Praxis – Formen einer Privatisierung des Religiösen heraus, innerhalb derer Minderheiten geduldet werden konnten, solange sie nicht ans Licht der Öffentlichkeit traten.³⁸

³⁵ Kaplan, *Divided*, S. 9f.

³⁶ Ebd., S. 250–265.

³⁷ Ebd., S. 172–177, S. 237–245.

³⁸ Ähnlich zum österreichischen Geheimprotestantismus *Christine Tropper*, *Glut unter der Asche und offene Flamme. Der Kärntner Geheimprotestantismus und seine Bekämpfung 1731–1738*, Wien/München 2011, S. 15.

4. Toleranzkommunikation

Die aus der Zumutung der faktischen Pluralität erwachsenen Fragen, das Gewaltpotenzial der strukturellen Intoleranz und die Möglichkeiten und Spielräume, ihm zu begegnen, eröffneten einen – von den Konjunkturen aktueller Ereignisse geprägten – Raum für Kommunikation. Mit dem Begriff der ‚Toleranzkommunikation‘ soll ein Oberbegriff eingeführt werden, der es ermöglicht, jene publizistischen Äußerungen, die nachträglich kanonisiert und zum Gegenstand ideen- und philosophiegeschichtlicher Forschung gemacht worden sind, in einen kommunikations- und kulturhistorischen Kontext zu stellen. Sie werden auf diese Weise nicht als ahistorische Ideen betrachtet, sondern als Äußerungen in je konkreten historischen Situationen und zu zeitlich gebundenen Problemstellungen.

Im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts häuften sich Kommunikationsakte, die einerseits für limitierte Formen der Duldsamkeit eintraten wie auch andererseits für die notfalls gewaltsame Herstellung konfessioneller Orthodoxie.³⁹ Es waren nicht selten die medienwirksamen Akte der Unterdrückung, die eine Diskussion um (In)Toleranz hervorriefen. Besonders die Aufhebung des Edikts von Nantes in Frankreich (1685)⁴⁰ und die Ausweisung der Salzburger Protestanten (1731/32) evozierten ein gewaltiges mediales Echo.⁴¹ Ein zentraler Aspekt der Argumentation seit der Spätantike drehte sich um das Eigenrecht des Gewissens: Das Gewissen gehöre Gott und sei weltlicher Obrigkeit unzugänglich.⁴² Allerdings findet sich auf der Seite einer dezidierten Intoleranzkommunikation die Argumentation, dass diese Freiheit nicht für das irrende Gewissen gelte, denn nur die Wahrheit komme von Gott. Damit wandten sich die Befürworter der Intoleranz gegen den Einwurf, Zwang erzeuge nur Heuchelei; vielmehr existiere durchaus eine Chance, durch Zwang zur Wahrheit zu finden. Und wenn schon auf diese Weise der Ketzler selbst nicht zu retten sei, so könne doch die Verführung anderer verhindert werden.⁴³

Im Humanismus des 16. Jahrhunderts bildeten sich daneben irenische Ansätze aus, die die strittigen Fragen als *Adiaphora*, als für das Seelenheil unwesentliche Nebensächlichkeiten charakterisierten und dagegen die Gemeinsamkeiten in den Kernfragen des Glaubens betonten. Die *Irenik*, für die im 17. Jahrhundert Theologen wie Georg Calixt (1586–1656) oder Gerhard Molanus (1633–1722) standen,⁴⁴ brachte sowohl Religionsgespräche als auch verschiedene Projekte zur Wiedervereinigung der Konfessionen hervor. Ob sie indes als Toleranz zu bezeichnen ist, muss fraglich blei-

39 Z. B. Guggisberg, *Toleranz*, S. 58–68.

40 Vgl. hierzu auch Kapitel 44.

41 Ulrich Niggemann, Hugenotten, Köln u. a. 2011, S. 102–105; Duchhardt, *Europa*, S. 239.

42 Stöve, Art. „Toleranz“, S. 648.

43 Ebd., S. 655f.; Goldie, *Theory*, S. 346–358.

44 Vgl. hierzu auch Kapitel 3.

ben. Die Hinnahme von Unterschieden beruhte hier wesentlich auf einer aktiven Bejahung der Gemeinsamkeiten.⁴⁵

Grundlegender waren die ebenfalls seit dem 16. Jahrhundert aufkommenden staatsrätsonistischen Argumentationsweisen, die sich auch als „pragmatische Toleranz“ fassen lassen.⁴⁶ So wurde darauf hingewiesen, dass Verfolgung die Sicherheit gefährde und Unruhe schaffe. Menschen würden in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit gestört, womöglich gar vertrieben, was erheblichen Schaden für Staat und Gemeinwesen verursache. Toleranz hingegen fördere die Wirtschaft; merkantilistische Schriften rieten sogar zur gezielten Anwerbung von Kolonisten durch religiöse Toleranz. In der Debatte galt insbesondere Spaniens Intoleranz gegenüber Juden und Moriskanen als Teilaspekt einer ökonomischen Niedergangsgeschichte, während die Niederlande als positives Beispiel einer wirtschaftlichen Integration religiöser Abweichler verargumentiert werden konnten.⁴⁷

Zu den wenigen Argumenten, die Ende des 17. Jahrhunderts über den bis dahin erreichten Diskussionsstand hinausgingen, gehörte die erkenntnistheoretische Aporie, dass die religiöse Wahrheit eben nicht einfach zu erkennen sei, dass es vielmehr über einzelne Glaubenssätze auch in Zukunft immer Streit geben werde. Man werde daher – so etwa die Argumentation von Pierre Bayle – nie wissen, welche Position die richtige sei, und so sei es besser, jeden bei seiner Auffassung zu lassen. Während John Locke die Toleranz auf christliche Bekenntnisse beschränkte und insbesondere den Atheismus ausklammerte, schloss Bayle auch nicht-christliche Bekenntnisse und atheistische Positionen ein.⁴⁸ In Bezug auf die Juden kursierten im Laufe des 18. Jahrhunderts Vorschläge zur „bürgerlichen Verbesserung“ (Christian Wilhelm Dohm, 1751–1820), die einerseits für die Toleranz und Emanzipation der jüdischen Bevölkerung eintraten, sie andererseits einem aufklärerisch-christlichen Modernisierungsdiktat unterwerfen wollten, indem sie das Judentum aller ‚fremden‘ und ‚abergläubischen‘ Praktiken zu entkleiden suchten.⁴⁹

Toleranz wurde indes auch zum Element konfessioneller Polemik und Abgrenzung. Das wird deutlich an der medialen Kommunikation im Umfeld der Aufhebung des Edikts von Nantes, in der die Polemik gegen den Katholizismus klar hervortrat.⁵⁰ So ließ sich aus einer dezidiert konfessionalistischen und apokalyptisch-eschatologi-

45 Zur Irenik Venard u. a., Beziehungen, S. 190–196; Stöve, Art. „Toleranz“, S. 647: „Konsensus-Toleranz“.

46 Stöve, Art. „Toleranz“, S. 647.

47 Schreiner/Besier, Toleranz, S. 537; Justus Nipperdey, Die Erfindung der Bevölkerungspolitik. Staat, politische Theorie und Population in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2012, S. 261–294.

48 Guggisberg, Toleranz, S. 215–225; Venard u. a., Beziehungen, S. 199; als „dialogische Toleranz“ Stöve, Art. „Toleranz“, S. 647.

49 Battenberg, Zeitalter, S. 85–109; Andreas Pečar/Damien Tricoire, Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne?, Frankfurt a. M. 2015, S. 77.

50 Venard u. a., Beziehungen, S. 199; Niggemann, Hugenotten, S. 104f.

schen Haltung Intoleranz ablehnen und eine moderate Toleranz begründen.⁵¹ Sie war hier aber keineswegs das Ziel, sondern es ging um die Diffamierung des Katholizismus.

Diffamierung, Kontroverse, persönliche Invektiven wurden gelegentlich auch über den Toleranzdiskurs ausgetragen, der somit instrumentalisiert werden konnte. Es ist zum Beispiel nicht auszuschließen, dass Sebastian Castellios berühmte Toleranzschrift sich auch aus dem schon länger schwelenden Streit mit Johannes Calvin (1509–1564) speiste.⁵² Es liegt außerdem auf der Hand, dass die Toleranzforderung in der Frühen Neuzeit häufig von Minderheiten ausging, die sich keine Hoffnung auf eine breite Durchsetzung ihrer Konfession machen konnten und sich somit mit der Minimalforderung nach Toleranz für ihre eigene Position begnügen mussten.⁵³

Einen Schritt weiter gingen Kommunikationsakte, die eine ausgeprägt antiklerikale Tendenz aufwiesen. In England entstanden solche Äußerungen im Kontext der seit den 1660er Jahren und bis ins 18. Jahrhundert hinein intensiv geführten Auseinandersetzungen um die Haltung der Anglikanischen Kirche zum protestantischen *Dissent*. Innerhalb dieser Debatten, die auch das Verhältnis von Kirche und Staat betrafen, kamen an der Wende zum 18. Jahrhundert Positionen zum Ausdruck, die sich mit wachsender Schärfe gegen Kirche und Klerus wandten.⁵⁴ Der Vorwurf der Intoleranz wurde gekoppelt mit dem der Herrschsucht. Die Forderung nach Toleranz wurde dabei zu einem Mittel, um die Kirche unter Druck zu setzen. Im Kreise französischer Aufklärer wurden solche Positionen übernommen und teilweise noch radikalisiert.⁵⁵ Die Kirche und die überkommene Religion wurden in polemischer Zuspitzung mit Aberglauben, Fanatismus und eben Intoleranz in Verbindung gebracht, während die Aufklärer sich selbst als Speerspitze des Fortschritts, der Zivilisation, der Vernunft und eben der Toleranz inszenierten. Auch hier wurde die Forderung nach Toleranz keineswegs immer um ihrer selbst willen erhoben, sondern sie diente auch der Unterscheidung und Grenzziehung – zwischen Fortschritt und Rückschritt, zwischen Zivilisation und Barbarei, zwischen Vernunft und Aberglauben. Sie war Teil einer Polemik wie auch einer Selbstinszenierung, mit der bestimmte Akteure ihre Positionen markierten und sich Deutungshoheiten und Diskurshegemonien verschafften.⁵⁶

51 Ulrich Niggemann, Die Anglikanische Kirche und die Herausforderung der Toleranz im England der späten Stuartzeit, in: Winfried Schröder/Sascha Salatowski (Hg.), Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2016, S. 223–241, hier S. 238–240.

52 Zum Verhältnis von Castellio und Calvin Guggisberg, Toleranz, S. 86. Zum Vorgang Lecler, Geschichte, Bd. 1, S. 447–495.

53 Eckert, Art. „Toleranz“, Sp. 623f.

54 Kaplan, *Divided*, S. 347–349; Klüeting, *Zeitalter*, S. 376f.

55 Schreiner/Besier, Toleranz, S. 500–502; Guggisberg, Toleranz, S. 254f.; Duchhardt, *Europa*, S. 135–139.

56 Pečar/Tricoire, *Falsche Freunde*, S. 67–78.

5. Obrigkeitliches Handeln und innerstaatliche Koexistenzregelung

Obrigkeiten reagierten auf die aus der Pluralisierung von Bekenntnissen hervorgehenden Konflikte teilweise mit verschärfter Verfolgung, also mit dem Versuch, Pluralisierungsprozesse zugunsten eines einheitlichen Bekenntnisses rückgängig zu machen. Scheiterten solche Versuche, bemühten sie sich um Regelungen, die – zumindest temporär – eine friedliche Koexistenz ermöglichen sollten. Dahinter standen auch Sicherheitsbedürfnisse der Angehörigen differenter Religionsparteien, aber auch des Staates und seiner Institutionen.⁵⁷ Für Frankreich konnte gezeigt werden, dass ein Strang der Debatte sich einerseits um Fragen der Sicherheit insbesondere für die protestantische Minderheit drehte, andererseits jedoch die je gegnerische Religionspartei als Sicherheitsproblem für den Staat wahrgenommen wurde. Zunehmend entwickelte sich daraus eine Debatte, die den Konflikt der Konfessionen selbst als Sicherheitsproblem markierte und so nach dem Scheitern religiöser Einigungsversuche Möglichkeiten einer Koexistenz ausloten konnte bis hin zum Edikt von Nantes 1598.⁵⁸ Sicherheit wurde explizit auch schon im Augsburger Religionsfrieden 1555 als Rechtfertigung für das Nebeneinander zweier Konfessionen angeführt.⁵⁹

Der Augsburger Religionsfrieden und das Edikt von Nantes stehen zugleich exemplarisch für unterschiedliche Formen von ordnungspolitischen Regelungswerken. Der Augsburger Religionsfrieden repräsentiert eine föderale Landfriedenslösung,⁶⁰ die auf der Einigung der Reichsstände beruhte und bereits in einer Reihe von Reichsabschieden seine Vorläufer hatte.⁶¹ Die Lösung bestand nicht in einer Freistellung der Religion für alle Untertanen, sondern in dem *ius reformandi* der reichsunmittelbaren Stände, die also für ihr jeweiliges Territorium die Konfession festlegen konnten („*cuius regio, eius religio*“). Mit dem *ius emigrandi* war zumindest im Ansatz eine Entscheidungsfreiheit der Untertanen mitgedacht, auch wenn dieses Abzugsrecht ambivalent war, konnte es doch auch als Ausweisungsrecht interpretiert werden.⁶²

Beim Edikt von Nantes handelte es sich formal um einen gesetzgeberischen Akt der Krone, auch wenn faktisch intensive Verhandlungen zwischen den politischen

57 Eckert, Art. „Toleranz“, Sp. 622f.

58 Wenzel, Ruine, S. 148–166.

59 Axel Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden, Münster 2014. Vgl. hierzu auch Kapitel 27, 41 und 44.

60 Vgl. hierzu auch Kapitel 8.

61 Gotthard, Religionsfrieden, S. 186–189; Klueping, Zeitalter, S. 190–194. Vgl. hierzu auch Kapitel 39.

62 Klueping, Zeitalter, S. 198–200; Schulze, Pluralisierung, S. 126f.; Gotthard, Religionsfrieden, S. 118–123.

Versammlungen der Hugenotten und der Krone vorausgegangen waren.⁶³ Das Edikt enthielt genaue Bestimmungen darüber, wie die Bikonfessionalität des Königreichs auszugestalten war. Die katholische Kirche wurde im ganzen Königreich wiederhergestellt. Den Protestanten wurde die Religionsausübung an bestimmten Orten zugesagt, und sie erhielten Zugang zu allen Ämtern und Würden, zu allen Universitäten und Schulen sowie Schutzzusagen im Bereich der Rechtsprechung. In Geheimartikeln wurden ihnen über achtzig Sicherheitsplätze zugestanden, mit eigenem, von der Krone finanziertem Militär.⁶⁴ Anders als in den Reichsterritorien wurde hier also eine Koexistenzregelung gefunden, die zwar eine offizielle Staatskirche etablierte, zugleich aber Formen der rechtlichen (und sogar militärischen) Absicherung der Minderheit einführte.

Dennoch kann in beiden Fällen nur sehr bedingt von Toleranzregelungen die Rede sein. Der Augsburger Religionsfrieden versuchte Toleranz – im Sinne einer Duldung von Minderheiten – zu vermeiden, indem die auf Reichsebene nicht mehr zu realisierende kirchliche Einheit in den Territorien verwirklicht werden sollte. Das Edikt von Nantes ging in dieser Hinsicht einen Schritt weiter. Dennoch handelte es sich auch hier um eine Notstandsduldung, die – obwohl das Edikt sich als „perpétuelle et irrévocable“ präsentierte – den temporären Charakter zum Ausdruck brachte, indem das Edikt auf die Hoffnung verwies, dass Gott eines Tages die ersehnte religiöse Einheit wiederherstellen werde.⁶⁵ Auch der Augsburger Religionsfrieden brachte dies mit der Vision eines allgemeinen Konzils der Christenheit zum Ausdruck.⁶⁶ Toleranz war somit ein ungewollter Zustand, der auf Zeit galt und in der Zukunft durch eine friedliche Vereinigung aller wieder aufgehoben werden sollte. In Polen setzte noch im ausgehenden 16. Jahrhundert und verstärkt im 17. Jahrhundert eine gegenreformatorische Bewegung ein, die zunehmend die Koexistenzregelungen aushebelte.⁶⁷ Auch das Revokationsedikt von Fontainebleau, mit dem Ludwig XIV. (1638–1715) am 18. Oktober 1685 das Edikt von Nantes aufhob, rückte den transitorischen, aus den Wirren der Bürgerkriegszeit hervorgegangenen Charakter der Koexistenzregelung in den Vordergrund.⁶⁸

Beide Regelungen waren zudem im Hinblick auf die Adressaten limitiert. Der Augsburger Religionsfrieden etablierte eine Bikonfessionalität im Reich, indem nur

⁶³ Niggemann, Hugenotten, S. 18f.; Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562–1629*, Cambridge 1995, S. 162.

⁶⁴ Holt, *The French Wars*, S. 162–166.

⁶⁵ Niggemann, Hugenotten, S. 19f.

⁶⁶ Christoph Kampmann, *Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. Geschichte eines europäischen Konflikts*, Stuttgart 2008, S. 22.

⁶⁷ Karin Friedrich, *Von der religiösen Toleranz zur gegenreformatorischen Konfessionalisierung: Konfessionelle, regionale und ständische Identitäten im Unionsstaat*, in: Hans-Jürgen Bömelburg (Hg.), *Polen in der Europäischen Geschichte*, Bd. 2: Frühe Neuzeit, Stuttgart 2017, S. 251–289.

⁶⁸ Niggemann, Hugenotten, S. 30; Venard u. a., *Beziehungen*, S. 198f.

die römisch-katholische Konfession und die ‚Augsburger Konfessionsverwandten‘ in den Reichsfrieden eingeschlossen wurden. Was unter letzteren zu verstehen sei, blieb vage: Zumindest anfangs konnten sich die Reformierten noch auf die *Confessio Augustana variata* von 1540 berufen, im weiteren Verlauf griffen freilich Mechanismen der Unterscheidung, insbesondere mit der Etablierung der lutherischen Orthodoxie und ihrem Niederschlag in Konkordienformel und Konkordienbuch, die auf eine Ausgrenzung der Reformierten hinausliefen.⁶⁹ Erst im Westfälischen Frieden⁷⁰ wurden die Reformierten dann explizit in den Religionsfrieden integriert, sodass nun von einer Trikonfessionalität im Reich die Rede sein konnte. Täufer, Unitarier und andere blieben aber ausgeschlossen.⁷¹ Auch das Edikt von Nantes bezog sich ausschließlich auf das römisch-katholische Bekenntnis und auf die *Confession de la Rochelle* als Glaubensgrundlage der *Église Réformée de France*.

Ähnlich wie im Reich etablierte auch die Warschauer Konföderation von 1573 eine pragmatische Toleranzregelung für den polnischen Adel.⁷² Etwas anders stellten sich die Koexistenzregelungen in den Niederlanden dar, wo neben der privilegierten *Gereformeerde Kerk* nach einer Phase der Konflikte, die etwa in der Auswanderung der Remonstranten resultierte, andere Bekenntnisse ein Privatexercitium genießen konnten.⁷³ In England gab es dagegen mehrere Anläufe einer relativ weitgehenden Toleranz bzw. Religionsfreiheit, so etwa während des Interregnums, als nach der Auflösung der Anglikanischen Kirche zahlreiche protestantische Gruppen von der Obrigkeit unbedrängt Gemeinden etablieren konnten.⁷⁴ Mit der Restauration der Stuart-Monarchie 1660 konnte sich 1662 die Anglikanische Kirche neu formieren und in den Gesetzen des *Clarendon Code* eine weitgehende Monopolstellung durchsetzen.⁷⁵ Erst die Indulgenzerklärungen Karls II. (1630–1685) von 1672 und Jakobs II. (1633–1701) von 1687 und 1688 stellten erneute Versuche dar, das Monopol der Anglikanischen Kirche zu brechen und sowohl protestantischen Nonkonformisten als auch Katholiken eine legale Existenz zu verschaffen. Diese Maßnahmen stießen auf massiven Widerstand, einerseits weil der protestantische *Dissent* im Verdacht des Republikanismus stand, andererseits weil die überwiegend anglikanische Bevölkerung und Elite argwöhnte, dass es den beiden Stuart-Herrschern um eine schleichende Rekatholisierung Englands ging.⁷⁶ So verabschiedete das Parlament erst nach der *Glorious Revolution*

69 Gotthard, Religionsfrieden, S. 124, S. 218–220, S. 245f.

70 Vgl. hierzu auch Kapitel 46.

71 Schreiner/Besier, Toleranz, S. 496; Kampmann, Europa, S. 176.

72 Friedrich, Toleranz, S. 252f.

73 Kaplan, Divided, S. 172–177; Kluebing, Zeitalter, S. 236f.

74 Venard u. a., Beziehungen, S. 197f.; Kaspar von Greyerz, England im Jahrhundert der Revolutionen 1603–1714, Stuttgart 1994, S. 99–105.

75 Schreiner/Besier, Toleranz, S. 499; Niggemann, Kirche, S. 227f.; Greyerz, England, S. 105f., S. 206–209.

76 Greyerz, England, S. 211f., S. 225, S. 230; Tim Harris, Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720, London 2007, S. 205–236, S. 258–269; Niggemann, Kirche, S. 228–230.

von 1688/89 eine begrenzte und in den Folgejahren keineswegs unumstrittene Toleranzgesetzgebung (*Toleration Act*, 1689). Sie schloss freilich nur die an der Trinität festhaltenden Protestanten ein, nicht jedoch Katholiken, Antitrinitarier und Atheisten. Es ist bezeichnend, dass die Toleranzakte von Beginn an nur als Ergänzung für eine umfassendere *Comprehension Bill* gedacht war, die die Mehrheit der protestantischen Nonkonformisten in die Anglikanische Kirche hätte führen sollen.⁷⁷ Nicht Toleranz, sondern Inklusion und Wiederherstellung der Einheit war die Leitvorstellung, Toleranz dagegen die Notlösung für all jene, die sich nicht mehr inkludieren ließen.

Toleranzedikte sind auch aus Brandenburg-Preußen bekannt. Seit dem Übertritt des Kurhauses zum Reformiertentum unter Kurfürst Johann Sigismund (1572–1619) stand in Brandenburg eine schmale reformierte Elite einer lutherischen Bevölkerungsmehrheit gegenüber. Der Konflikt nahm in den 1650er Jahren an Schärfe zu, sodass Kurfürst Friedrich Wilhelm (1620–1688) mithilfe von Edikten und Religionsreversen gegen lutherische Angriffe vorging.⁷⁸ Die Kirchenpolitik Brandenburgs zielte auf die Herstellung des inneren Friedens, tendierte zugleich aber dazu, die reformierte Minderheit zu privilegieren und gegen jede Form der Kontroverse zu schützen, während zugleich von dem Mehrheitsbekenntnis Toleranz eingefordert wurde. Toleranz bedeutete hier nicht Duldung eines unvermeidlichen Übels, sondern die erzwungene Akzeptanz der von der Obrigkeit für wahr befundenen Konfession.

Solche Toleranzregelungen werden oft mit der Aufklärung in Verbindung gebracht. Wie problematisch eine solche Zuschreibung ist, dürfte deutlich geworden sein. Zwar spielte die Aufklärung in Bezug auf die politische Praxis im Preußen Friedrichs II.⁷⁹ (1712–1786) oder auf das Toleranzpatent Josephs II. (1741–1790) von 1781 für die österreichischen Erblande⁸⁰ sicher in dem Sinne eine Rolle, dass sich beide Herrscher, ebenso wie auch Ludwig XVI. (1754–1793) von Frankreich mit seinem Toleranzedikt von 1787,⁸¹ bewusst als aufgeklärte Regenten stilisierten. Dennoch muss differenziert werden: Sowohl in der Toleranzkommunikation als auch in der politischen Praxis setzte sich schon seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert die Erkenntnis durch, dass ein gewisses Maß an Toleranz bevölkerungspolitische und ökonomische Vorteile mit sich brachte. Generell wird oft unterschätzt, dass es dabei nicht so sehr um Toleranz als Wert ging, sondern vielmehr um Utilitarismus. Minderheiten und Dissidenten für den Staat und seine ökonomischen Interessen nutzbar zu machen, war ein Anliegen, das auch hinter so rigiden Maßnahmen wie dem Auswanderungsverbot für Hugenotten oder den unter Karl VI. (1685–1740) in Österreich eingeführten und unter Ma-

77 Niggemann, Kirche, S. 234–236; Greyerz, England, S. 235f.

78 Wolfgang Ribbe, Brandenburg auf dem Weg zum polykonfessionellen Staatswesen (1620 bis 1688), in: Gerd Heinrich (Hg.), Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, Berlin 1999, S. 267–292.

79 Kaplan, *Divided*, S. 352; Duchhardt, Europa, S. 276–278.

80 Duchhardt, Europa, S. 267f.; Kluetting, Zeitalter, S. 355.

81 Niggemann, Hugenotten, S. 35.

ria Theresia (1717–1780) intensivierten ‚Transmigrationen‘ von Protestanten aus den Kerngebieten der Monarchie nach Ungarn stand.⁸² Hier ist auch auf die Ansiedlung von Migranten hinzuweisen, die fast immer primär merkantilistisch-bevölkerungspolitischen Zielsetzungen folgte und so bisweilen Prinzipien konfessioneller Homogenität aushebelte. Die Wiederzulassung von Juden erfolgte hingegen zumeist als stillschweigende Duldung (England, Frankreich) oder unter deutlichen Restriktionen wie in Brandenburg-Preußen, wo 1671 fünfzig aus Österreich vertriebene jüdische Familien aufgenommen wurden.⁸³ Häufiger indes war die pragmatisch-utilitaristische Ansiedlung von ohnehin konfessionsverwandten Gruppen wie etwa den Hugenotten in Brandenburg-Preußen (1685).⁸⁴ In einer Reihe von Stadtneugründungen der Frühen Neuzeit sollte eine räumlich begrenzte Religionsfreiheit zu wirtschaftlichen Impulsen verhelfen. In einigen Fällen schloss dies auch Juden und Täufer ein (etwa Neuwied am Rhein).⁸⁵ Das Prinzip der religiösen Homogenität innerhalb des Herrschaftsgebiets wurde damit nicht angetastet, sodass die Neustädte isolierte Experimentierfelder bildeten. Überdies lagen die Wurzeln von Toleranzpraktiken, wie sie etwa in der von Quäkern um William Penn (1644–1718) gegründeten Kolonie Pennsylvania etabliert werden konnten, auch in genuin religiösen Weltdeutungen begründet.⁸⁶

6. Toleranz in zwischenstaatlichen Friedensschlüssen

Trotz der ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu beobachtenden konfessionellen Blockbildung in den zwischenstaatlichen Beziehungen spielten konfessionelle Fragen in den Friedensprozessen eher eine untergeordnete Rolle. Vereinfachend wird man konstatieren können, dass Toleranz in den zwischenstaatlichen Friedensbemühungen in zweifacher Hinsicht Bedeutung erlangte, nämlich als soziale Praxis und als eigentlich innerstaatlich-obrigkeitliche Koexistenzregelung.

Friedensbemühungen und der dafür notwendige Eintritt in einen Dialog legten letztlich eine Überbrückung oder sogar Dissimulierung konfessioneller Differenzen nahe, um gemeinsame Norm- und Werthorizonte herstellen zu können. In der Regel riss auch im Rahmen militärischer Konflikte der Dialog zwischen konfessionellen Geg-

⁸² Ebd., S. 28; Ulrich Niggemann, ‚Peuplierung‘ als merkantilistisches Instrument: Privilegierung von Einwanderern und staatliche gelenkte Ansiedlungen, in: Jochen Oltmer (Hg.), *Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert*, Berlin/Boston 2016, S. 171–218, hier S. 196f.; *Klueting, Zeitalter*, S. 355.

⁸³ Ribbe, *Brandenburg*, S. 283–287.

⁸⁴ Niggemann, *Hugenotten*, S. 50f.

⁸⁵ Schreiner/Besier, *Toleranz*, S. 537–540; Niggemann, *Peuplierung*, S. 210–215.

⁸⁶ Guggisberg, *Toleranz*, S. 172f. Vgl. hierzu auch Kapitel 4.

nern nicht ab. Das gilt etwa für den Dreißigjährigen Krieg, in dem die Konfliktlinien zwar nie eindeutig entlang konfessioneller Linien verliefen, der aber doch wesentlich geprägt war von konfessionellen Unterscheidungen. Verhandelt wurde parallel zum Kriegsgeschehen nahezu ständig, sodass sich der Krieg selbst auch als permanentes Scheitern von Friedensbemühungen lesen lässt.⁸⁷ Ermöglicht wurde dieses ständige Ringen um den Frieden durch die bereits angesprochenen Mechanismen, die Staatsräsondiskurse, pragmatisches Handeln, Sicherheitsbedürfnisse und normativ hoch angesiedeltes Friedensgebot als Gegengewichte zum konfessionellen Dissens stärkten, gerade weil die Friedensnorm es für alle Parteien notwendig machte, sich selbst öffentlich als friedenswillig zu inszenieren. Die Möglichkeit, auf der Basis gemeinsamer Werthorizonte und prinzipiell verhandelbarer Bedürfnisse miteinander im Gespräch zu bleiben, setzte ein gewisses Maß an praktischer Toleranz im Umgang der Unterhändler miteinander voraus. Langfristig wichtig dürfte die damit immer wieder aufs Neue eingeübte Dialogfähigkeit gewesen sein.⁸⁸ Gegenseitiges, auch konfessionell begründetes Misstrauen war jedoch dadurch ebenso wenig ausgeschlossen wie grundlegende Fremdheitserfahrungen auf Seiten der Diplomaten.⁸⁹ Das gilt nicht nur für temporäre Kongresssituationen, sondern ganz besonders auch für die seit dem 16. Jahrhundert vermehrt eingerichteten ständigen Vertretungen, die in fremdkonfessionellen Umgebungen durchaus eine Herausforderung darstellten.

Offenbar ging es in Friedensschlüssen selbst eher defensiv um den Schutz der Angehörigen der eigenen Konfession, um die Wahrung kirchlicher Besitzstände und bereits errungener Religionsausübungsrechte oder um die Zurückweisung von Interventionsansprüchen. So verzichtete Spanien im Vertrag von London (1604) auf Interventionsversuche zugunsten der englischen Katholiken. Hingegen versprach England, seine Unterstützung für die aufständischen Niederlande aufzugeben.⁹⁰ Hier waren also Regelungen getroffen worden, die die Vertragspartner gerade nicht zur Toleranz zwangen, sondern ihnen weitgehend freie Hand im Umgang mit in ihrem Herrschaftsgebiet befindlichen konfessionellen Abweichlern ließen.

Genau dieses Spannungsfeld von Nicht-Intervention und Schutz fremder Untertanen der eigenen Konfession betraf auch Fragen der Ehre und Reputation. Die französische Krone inszenierte sich als Schutzmacht für katholische Minderheiten und bemühte sich in den Verhandlungen um die Wahrung ihrer Ansprüche.⁹¹ Insbesondere auf dem Westfälischen Friedenskongress mit seinen Restitutions- und Kompensati-

⁸⁷ *Kampmann*, Europa, S. 183. Vgl. hierzu auch Kapitel 15.

⁸⁸ *Eckert*, Art. „Toleranz“, Sp. 622.

⁸⁹ *Michael Rohrschneider/Arno Strohmeier* (Hg.), *Wahrnehmungen des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert*, Münster 2007.

⁹⁰ *Schilling*, *Konfessionalisierung*, S. 475f.

⁹¹ *Olivier Chaline*, *Le facteur religieux dans la politique française des congrès, de la paix de Westphalie à celle de Ryswick*, in: *Christoph Kampmann u. a. (Hg.), L'art de la paix. Kongresswesen und Friedensstiftung im Zeitalter des Westfälischen Friedens*, Münster 2011, S. 555–573.

onsforderungen, der Neuordnung territorialer Zugehörigkeiten stellte sich die Frage nach dem Umgang mit konfessionell abweichenden Gruppen in verschärfter Weise. Das *ius reformandi* des Augsburger Religionsfriedens kompromisslos anzuwenden, hätte weitere tiefgreifende Konflikte in den Reichsterritorien verursacht, Menschen zur Konversion oder zur Auswanderung gezwungen und die jeweiligen Schutzmächte auf den Plan gerufen. Die Lösung bestand in einer Normaljahrsregelung.⁹² Nicht nur wurde die Religionsausübung auf dieser Grundlage geregelt; Veränderungen in Form von Herrscherkonversionen oder territorialen Neuordnungen sollten künftig keine Auswirkungen mehr auf den Konfessionsstand haben, und in Konfessionsfragen sollten Mehrheitsentscheidungen auf dem Reichstag ausgeschlossen sein.⁹³

An keiner Stelle war dabei von Toleranz die Rede. Vielmehr handelt es sich um rechtliche Bestimmungen, die Besitzstände festschrieben, korporativ verstandenen Gruppen Rechte gewährten und somit eine Art Minderheitenschutz etablierten. Allerdings war mit dem Recht auf Privatandachten immerhin ein gewisser Freiraum für das individuelle Gewissen berücksichtigt. Faktisch hieß dies, dass den jeweiligen Obrigkeiten reichsrechtlich auferlegt war, konfessionell Andere zu tolerieren und die Untertanen der Mehrheitskonfession zur Duldsamkeit anzuhalten. In diesem Sinne können die Regelungen des Westfälischen Friedens durchaus als relevant für die Frage nach dem Stellenwert von Toleranz im 17. Jahrhundert gelten. Man muss sich jedoch klar machen, dass die Etablierung von Toleranz nicht das eigentliche Ziel war. Vielmehr ging es um die Beendigung eines langjährigen, äußerst gewaltsamen Konflikts, um das pragmatische Aushandeln von Kompromissen und die Wahrung je eigener Sicherheitsinteressen.

Es darf inzwischen als unstrittig gelten, dass der Westfälische Frieden nicht das Ende religiöser Konflikte und den Beginn einer säkularen Staatenordnung in Europa markierte. Vielmehr hat die Forschung sehr deutlich gezeigt, dass Religion als Faktor der zwischenstaatlichen Politik auch nach 1648 eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte.⁹⁴ Entsprechend konfliktreich wurden religiöse Themen etwa im Kontext der Friedensverhandlungen von Rijswijk 1697 behandelt.⁹⁵ Neben den letztlich aussichtslosen Bemühungen hugenottischer Lobby-Gruppen um die Wiederherstellung des Edikts von Nantes⁹⁶ war vor allem das Ringen um die Rijswijker Klausel konflikthaft. Dabei ging es um die während des Neunjährigen Krieges von Frankreich besetzten pfälzischen Territorien und die währenddessen erfolgte Durchsetzung katholischer Religionsausübung. Frankreich erreichte die dauerhafte Anerkennung des Religions-

⁹² Vgl. dazu auch Kapitel 29.

⁹³ *Kampmann*, Europa, S. 176.

⁹⁴ *Jürgen Luh*, Unheiliges Römisches Reich. Der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806, Potsdam 1995; *David Onnekink* (Hg.), War and Religion after Westphalia, 1648–1713. Foreign Policy, Religious Conflict and Public Discourse in post-Westphalian Europe, Farnham 2009.

⁹⁵ Vgl. hierzu auch Kapitel 47.

⁹⁶ *Niggemann*, Hugenotten, S. 33, S. 42.

ausübungsrechts der Katholiken in der Pfalz unter dem nunmehr katholischen Landesherrn aus der Linie Pfalz-Neuburg, was zur Einrichtung zahlreicher Simultaneen, also gemeinsam genutzter Kirchen, führte. Den zumeist reformierten Protestanten wurde folglich die Teilung ihrer Kirchen abverlangt, wogegen einige Reichsstände scharf protestierten.⁹⁷

Die Rijswijker Klausel zeigt nicht nur die Konflikthaftigkeit konfessioneller Fragen im Reich noch Jahrzehnte nach dem Westfälischen Frieden, sondern auch die Ambivalenz von Toleranzpolitik. Auf der einen Seite kann man sagen, dass die protestantische Mehrheit gezwungen wurde, die katholische Minderheit zu tolerieren und ihr die Kirchen zu öffnen, also Pluralität zuzulassen. Auf der anderen Seite wurden ihr unter Zwang die Rechte an ihren Kirchen beschnitten und – ähnlich wie bei den Konflikten in Brandenburg – die einseitige Tolerierung der landesherrlichen Konfession gewaltsam durchgesetzt. Toleranz wurde so zum Machtmittel für die kirchenpolitischen Interessen der Obrigkeit.

Solche Überlegungen lassen sich noch für den Kontext der Revolutionskriege und der napoleonischen Eroberungen anstellen. Die von Frankreich besetzten Gebiete erhielten nun nicht nur Elemente der französischen Gesetzgebung, sondern auch die Religions- und Gewissensfreiheit.⁹⁸ Sie trat im Gewand der Modernisierung auf, war aber zugleich ein Mittel der Durchsetzung französischer Interessen, administrativer Durchdringung und moralischer Überlegenheitsgesten gegenüber dem nun sogenannten *Ancien Régime*.

7. Fazit

Der schlaglichtartige Überblick zeigt einerseits die aus einem Pluralisierungsschub resultierende Zumutung und Herausforderung für die vormoderne Welt Europas, die zunächst in einer Zunahme und Verfestigung von Praktiken und Begründungen von Intoleranz mündete. Andererseits wurden jedoch in der alltäglichen Bewältigung von Differenz auch Wege einer sozial-pragmatischen Toleranz gefunden. Hinzu traten obrigkeitliche Koexistenzregelungen, um inneren Frieden, Ordnung, Stabilität und Sicherheit zu wahren, besonders dann, wenn sich militärische Konfrontation und/oder Verfolgung als nicht praktikabel erwiesen hatten. Die dadurch eröffneten Spielräume, die Herausforderungen der Differenz ermöglichten zugleich Debatten und öffentliche Kommunikation über Toleranz und Intoleranz, die freilich auch der Polemik, der Unterscheidung und der Inszenierung bestimmter Positionen dienen konnten. Die zwischenstaatlichen Beziehungen, die bis ins 18. Jahrhundert hinein von religiösen

⁹⁷ Klaus Malettke, *Hegemonie – multipolares System – Gleichgewicht. Internationale Beziehungen 1648/1659–1713/1714*, Paderborn u. a. 2012, S. 445.

⁹⁸ Horst Möller, *Fürstenstaat oder Bürgernation. Deutschland 1763–1815*, Berlin 1998, S. 595–632.

Unterscheidungen geprägt waren, spiegelten vor allem die sozial-pragmatische Dimension und die obrigkeitlichen Versuche der Koexistenzregelung wider. Denn diese waren es, die im Umgang der Diplomaten miteinander wie auch in der Friedenssicherung gefordert waren. Ein gewisses Maß an pragmatischer Toleranz war nötig, um die Dialogfähigkeit zu erhalten. Formen des Minderheitenschutzes verringerten zugleich die Gefahr von äußeren Interventionen bzw. erleichterten den Abschluss von Verträgen unter Wahrung der Ehre aller Seiten, waren aber zugleich auch Gegenstand einer Vielzahl von Garantievereinbarungen. Jenseits aller Idealisierung spielte Toleranz somit durchaus eine Rolle in der frühneuzeitlichen Friedensstiftung und -sicherung.

Auswahlbibliographie / Select Bibliography

- Assmann, Jan*, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.
- Battenberg, Friedrich*, Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, 2 Bde., Darmstadt 1990.
- Dreizel, Horst*, Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts, in: PVS 36 (1995), S. 3–34.
- Eckert, Georg*, Toleranz, in: EdN 13 (2011), Sp. 619–629.
- Forst, Rainer* (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt a. M. u. a. 2000.
- Friedrich, Karin*, Von der religiösen Toleranz zur gegenreformatorischen Konfessionalisierung: Konfessionelle, regionale und ständische Identitäten im Unionsstaat, in: Hans-Jürgen Bömelburg (Hg.), Polen in der Europäischen Geschichte, Bd. 2: Frühe Neuzeit, Stuttgart 2017, S. 251–289.
- Fuchs, Ralf-Peter*, Ein ‚Medium zum Frieden‘. Die Normaljahrsregel und die Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, München 2010.
- Grell, Ole P. u. a.* (Hg.), From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England, Oxford 1991.
- Gotthard, Axel*, Der Augsburger Religionsfrieden, Münster 2014.
- Guggisberg, Hans R.*, Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984.
- Kampmann, Christoph*, Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. Geschichte eines europäischen Konflikts, Stuttgart 2008.
- Kaplan, Benjamin J.*, Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge (Mass.) 2009.
- Klueting, Harm*, Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte, Darmstadt 2007.
- Lectler, Joseph*, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bde., Stuttgart 1965.
- Luh, Jürgen*, Unheiliges Römisches Reich. Der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806, Potsdam 1995.
- Malettko, Klaus*, Hegemonie – multipolares System – Gleichgewicht. Internationale Beziehungen 1648/1659–1713/1714, Paderborn u. a. 2012.
- Niggemann, Ulrich*, Hugenotten, Köln u. a. 2011.
- Niggemann, Ulrich*, ‚Peuplierung‘ als merkantilistisches Instrument: Privilegierung von Einwanderern und staatliche gelenkte Ansiedlungen, in: Jochen Oltmer (Hg.), Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert, Berlin/Boston 2016, S. 171–218.

- Niggemann, Ulrich*, Die Anglikanische Kirche und die Herausforderung der Toleranz im England der späten Stuartzeit, in: Winfried Schröder/Sascha Salatowski (Hg.), Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2016, S. 223–241.
- Nipperdey, Justus*, Die Erfindung der Bevölkerungspolitik. Staat, politische Theorie und Population in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2012.
- Onnekink, David* (Hg.), War and Religion after Westphalia, 1648–1713. Foreign Policy, Religious Conflict and Public Discourse in post-Westphalian Europe, Farnham 2009.
- Pečar, Andreas/Tricoire, Damien*, Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne?, Frankfurt a. M. 2015.
- Ribbe, Wolfgang*, Brandenburg auf dem Weg zum polykonfessionellen Staatswesen (1620 bis 1688), in: Gerd Heinrich (Hg.), Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, Berlin 1999, S. 267–292.
- Roeck, Bernd*, Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit, Göttingen 1993.
- Rohrschneider, Michael/Strohmeyer, Arno* (Hg.), Wahrnehmungen des Fremden. Differenzerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2007.
- Schilling, Heinz*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660, Paderborn u. a. 2007.
- Schreiner, Klaus/Besier, Gerhard*, Toleranz, in: GGB 6 (1990), S. 445–605.
- Schulze, Winfried*, Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung, in: Heinz Duchhardt (Hg.), Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte, München 1998, S. 115–140.
- Venard, Marc u. a.*, Die religiösen Beziehungen in einem geteilten Europa, in: ders. (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd. 9: Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750), Freiburg i.Br. u. a. 2010, S. 190–212.
- Wrede, Martin*, Das Reich und seine Feinde. Politische Feindbilder in der reichspatriotischen Publizistik zwischen Westfälischem Frieden und Siebenjährigem Krieg, Mainz 2004.