Robert Bireley, S.J.

Jesuiten und der Heilige Krieg 1615–1635

Religionskrieg, Heiliger Krieg – am Anfang möchte ich zwischen diesen beiden sich überlappenden Begriffen unterscheiden, und zwar nach der Definition von Heiligem Krieg, die in dem Buch „The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions“ von James Turner Johnson steht¹. Im Religionskrieg wird gekämpft, um die Interessen einer Religion zu verteidigen oder zu fördern. Er ist immer ein gerechter Krieg. Darüber hinaus hat ein Heiliger Krieg drei Merkmale, die vor allem in den biblischen Kriegen der Hebräer gefunden worden sind. *Erstens* ist der Krieg in irgendeinem Sinn auf Befehl Gottes unternommen; dies setzt eine göttliche Offenbarung voraus, durch die Gott seinen Willen kundmacht. Wie wir sehen werden, hat man diesen Punkt explizit während der Verhandlungen vor dem Prager Frieden diskutiert. *Zweitens* verspricht Gott den auf seinen Befehl Kämpfenden seine Hilfe. Manchmal wird in dieser Hinsicht ein Phänomen im nachhinein als „Wunder“ erkannt, wie nach der Schlacht am Weißen Berg². *Drittens* müssen die Krieger rituell heilig und/oder moralisch rein sein. Dies sieht man oft in der Erklärung einer Niederlage: Die Sünden jener, die für die Sache Gottes kämpften, haben seinen Zorn provoziert und so den Sieg verhindert. So wurde etwa auf die Niederlage der spanischen Armada im Ärmelkanal 1588 und auf die der katholischen Streitkräfte zu Breitenfeld 1632 reagiert.

Ein weiterer Begriff, den es zu klären gilt, ist Fundamentalismus. Hier setze ich Fundamentalismus mit Heiligem Krieg, nicht aber mit Religionskrieg gleich. Soweit ich sehe, haben Jesuiten während der Jahre zwischen 1615 und 1635 nur in zwei Fällen zum Heiligen Krieg ermuntert, für kurze Zeit in Frankreich und viel länger in Deutschland. Einen reinen Religionskrieg haben sie nicht unterstützt. Den Begriff „Jesuit“ müssen wir auch qualifizieren. Wir sprechen hier zwar von einzelnen einflußreichen Jesuiten, aber nicht von „den Jesuiten“. Jesuitische Befürworter des Heiligen Krieges haben immer Widerstand in den eigenen Reihen hervorgerufen. Zunächst werfen wir einen Blick zurück auf Spanien, dann wenden wir uns dem Fall Frankreich zu, und zuletzt gehen wir im Detail auf die Situation im Reich ein.

¹ (University Park, PA 1997) 37–42.

² *Olivier Chaline*, La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620): un mystique chez les guerriers (Paris 1999) vor allem 456–81.

Der spanische Jesuit und Schriftsteller Pedro de Ribadeneira trat 1545 in die Gesellschaft Jesu in Rom ein, wo er mit Ignatius von Loyola bekannt war. 1574 kehrte er nach Spanien zurück. Dort veröffentlichte er 1588 den ersten Teil seines „Scisma de Inglaterra“, welches das spanische Volk auf die kommende Armada vorbereiten sollte. Das Buch betonte die religiösen und weltlichen Übel der Ketzererei und die Notwendigkeit, sie kräftig zu bekämpfen. Der Verfasser forderte Gebete zur Unterstützung der Armada sowie die Bekehrung der Ketzer, die das Gebet bewirken sollte³. Nur am Schluß kam ein Stück mit dem Titel „Exortación para los soldados y capitánes que van a esta jornada de Inglaterra“, das er später „aus guten Gründen“, wie er schrieb, unterdrückte. Ribadeneiras Aufruf atmete Kampfgeist. Der spanische Feldzug trug alle Kennzeichen „eines rechten und heiligen Krieges“. Gott hat das spanische Volk als sein Werkzeug auserwählt, den Glauben in der Neuen Welt zu verbreiten; jetzt ruft er es auf, den Katholizismus in der alten Welt wiederherzustellen. „Laßt uns auf dieses Unternehmen eingehen. Es ist nicht schwierig, denn Gott der Herr, dessen Sache und heilige Religion wir verteidigen, geht uns voran.“ So schrieb Ribadeneira anspielend auf die Gegenwart Gottes vor den Hebräern in der Wüste. „Mit einem solchen Führer haben wir nichts zu fürchten.“⁴

Statt eines großen Sieges ist die Armada eine Katastrophe geworden. In einem Brief an einen nicht identifizierten Minister, der aber sicherlich für den König gedacht war, deutete Ribadeneira den Mißerfolg als Strafe für die Sünde, so wie Niederlagen in den Heiligen Kriegen der hebräischen Schriften oft gesehen wurden. Als Gründe galten in diesem Fall die Ausbeutung der Armen unter dem Vorwand von Lieferungen an die Soldaten, der mangelnde Eifer für das geistliche Wohl der Engländer sowie das übermäßige Verlangen, von der Armada zu profitieren⁵. In seinem größten asketischen Werk und literarischen Meisterstück, dem „Tratado de la tribulacion“, 1589 veröffentlicht, versuchte er die Katastrophe weiter zu deuten. Am Ende, schrieb er dann, könne nur Gott erklären, warum die Ketzer gediehen, während die Katholischen litten. Es sei ein Geheimnis der göttlichen Vorsehung, das als Strafe für die Sünde und als Gelegenheit zum geistigen Wachstum anzunehmen und auszuhalten sei. Resignation gegenüber den unerforschlichen Plänen Gottes mache die Haltung aus, mit der der Christ einer neuen internationalen Situation gegenüberstehen sollte. So ist Ribadeneira von der Idee des Heiligen Krieges abgekommen⁶. In Folge der Armada offenbarte Ribadeneira später

³ *Pedro de Ribadeneira*, Historia eclesiástica del scisma de Inglaterra. In *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Jesús*, hrsg. v. *Don Vicente de la Fuente* (Biblioteca de autores españoles, Madrid 1868, Reprint 1952) 181–357.

⁴ *Monumenta Ribadeneira 2* (*Monumenta Historica Societatis Jesu* 60, Madrid 1923) 347–70, hier 356, 368; siehe *Robert Bireley*, *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill 1990) 114; im folgenden zitiert: *Bireley*, *Counter-Reformation Prince*.

⁵ *Monumenta Ribadeneira 2* (*Monumenta Historica Societatis Jesu* 60, Madrid 1923) 105–10.

⁶ *Pedro de Ribadeneira*, *Tratado de la tribulacion*. In *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira*, hrsg. v. *Don Vicente de la Fuente* (Biblioteca de autores españoles, Madrid 1868 [ND 1952]) 358–448, hier 418–23, 426, 432, 444–6.

die Neigung, die Unvermeidlichkeit der Toleranz unter bestimmten Umständen anzunehmen, zwar nicht in Spanien, aber in England und sogar in Frankreich, wo er das Edikt von Nantes gutzuheißen schien⁷.

Nur kurze Zeit spielte die Idee eines Heiligen Krieges eine Rolle in der Gedankenwelt Ribadeneiras und unter den spanischen Jesuiten. Soweit ich sehe, ist der Dreißigjährige Krieg aus der spanischen Perspektive niemals ein Heiliger Krieg und kaum ein Religionskrieg gewesen. Der spanische Jesuit Francisco Aguado diente als Beichtvater des Herzogs von Olivares von 1631 bis zur Entlassung des Herzogs 1643⁸. In seinen 1641 veröffentlichten „Exhortationes varias, doctinales“ schrieb er einen Aufsatz, in dem er die Frage stellte, warum Spanien in Gottes Vorsehung so oft in Kriege verwickelt sei. Der Hauptgrund, antwortete er, sei Gottes Absicht, seinem Volk, entweder den Hebräern oder den Spaniern, beizubringen, daß es von ihm abhängig sei und ihm Vertrauen schenken sowie Geduld lernen müsse. David und Judas Maccabaeus haben durch die Erfahrung des Krieges Gottvertrauen gelernt. Gott kämpfte auf der Seite seines Volkes. Dies setze zwar voraus, daß es Verteidigungskriege gewesen seien, wie es die Kriege Spaniens offenbar in den Augen Aguados waren. Es setzte auch voraus, daß das Volk die Gebote Gottes beachtete und tugendhaft lebte. Mithin erwähnte Aguado Merkmale des Heiligen Krieges. Zu bemerken aber ist das Fehlen einer Aussage darüber, ob Spanien kämpfte, um die Ketzerei niederzuschlagen oder die Sache der Kirche zu fördern. Spaniens Gegner waren die Holländer und die Franzosen⁹. Weder Olivares noch Aguado, so scheint es, hatten Bedenken, Spanien mit dem lutherischen Sachsen zu verbünden, wenn dies zur Einigung des Reiches gegen die Herausforderung von Frankreich¹⁰ notwendig gewesen wäre.

Der französische Jesuit Jean Arnoux, der 1617 zum Beichtvater des 16-jährigen Ludwig XIII. ernannt wurde, drängte zum Heiligen Krieg gegen die Hugenotten, aber sein Drängen kostete ihm das Amt¹¹. Regelmäßig trieb Arnoux den König zur Aktion gegen die Hugenotten, und er versuchte, Ludwig auch zu überzeugen, nach dem böhmischen Aufstand auf der Seite des Kaisers einzugreifen. Der militante Papst Gregor XV. ermutigte Arnoux gleich nach seinem Amtsantritt mit einem Breve vom 13. März 1621. Er rief Arnoux auf, den König zu überzeugen, „Krieg gegen die Ketzer zur Ehre Gottes und für den größeren Frieden des Königreiches zu führen... und auf die Inspiration von Gott zu antworten und das Unternehmen [einer Kampagne gegen die Hugenotten] auf sich zu nehmen“¹². An

⁷ Bireley, *Counter-Reformation Prince* 115, 120–23.

⁸ Zu Aguado siehe Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge 2003) 174–78; im folgenden zitiert: Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War*.

⁹ Francisco Aguado, *Exhortationes varias, doctinales* (Madrid 1641) 424–34.

¹⁰ J. H. Elliott, *The Count-Duke of Olivares: The Statesman in an Age of Decline* (New Haven 1986) 232. Spanien widersetzte sich ständig der militanten Politik der Jesuiten Adam Contzen in München und Wilhelm Lamormaini in Wien, die noch zu besprechen ist.

¹¹ Zu Arnoux siehe Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War* 44–53.

¹² Gregor XV. an Arnoux, 13. März 1621, zitiert nach J. M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France en temps du P. Coton, 1564–1626* 4 (Lyon

Ludwig selbst schrieb der Papst: „Folge Gott, der mit dir kämpft, so daß du, der jetzt wie der Blitz des Krieges und das Schild des Friedens angesehen wird, bald für den Frieden Israels und die Ehre des ganzen Erdkreises gehalten werden wirst.“¹³ Aber so zuwider ihm die reformierte Religion auch war, wollte Ludwig doch die den Reformierten im Edikt von Nantes garantierten Rechte respektieren, und ein Heiliger Krieg oder Religionskrieg war ihm unangenehm; er sah die Hugenotten vor allem als Rebellen – nicht als Ketzer. Der Herzog von Luynes, der erste Minister Ludwigs, teilte diese Meinung und nahm den Eifer Arnoux' übel. Der Beichtvater wurde im November entlassen, und an seine Stelle trat Gaspar de Séguiran, ein bekannter Prediger. Von dieser Zeit an war der Gedanke an einen Heiligen Krieg den französischen Jesuiten fremd – und vor allem den Beichtvätern von Ludwig XIII¹⁴.

Muzio Vitelleschi, der römische Aristokrat, der von 1615 bis 1645 als Generaloberer der Jesuiten diente, schien geteilter Meinung über Arnoux' Begeisterung für den Heiligen Krieg zu sein. Er teilte dem König mit, er habe die ganze Gesellschaft gebeten, die Kampagne des Königs mit ihrem Gebet zu unterstützen, vor allem mit dem Gebet an den „Herrn der Heerscharen“, einen oft im Zusammenhang des Heiligen Krieges für Gott benützten Namen¹⁵. Aber von Arnoux' Oberen in Paris angespornt, warnte er den Beichtvater vor Eingriffen in politische Angelegenheiten, wo Arnoux übermäßigen Eifer an den Tag zu legen neigte¹⁶.

Vitelleschi übte weniger Vorsicht im Umgang mit den Jesuiten in Deutschland. Kurz nach dem Prager Fenstersturz von 1618 sah er in der „wundervollen“ (*mirabilem*) Rettung der drei aus dem Fenster des Hradschin herausgeworfenen Beamten ein Zeichen des Gefallens Gottes. Sein Bezug auf Gottes außerordentliche Vorsehung für Erzherzog Ferdinand, der bald Kaiser sein würde, war ein Thema, das regelmäßig wiederkehrt. Vitelleschi war, schrieb er, „tief überzeugt, daß die göttliche Majestät, die mit ihrer gnädigen Lenkung der Ereignisse zugunsten seiner Durchlaucht die Respublica Christiana schon zu erfreuen angefangen hatte, ihr Wohlwollen fortsetzen würde“, auch im gegenwärtigen Umsturz¹⁷. Aber 1620, als der Kaiser unter großem Druck der Rebellen stand, rechtfertigte der Jesuit Martinus Becanus, ein führender Theologe und Beichtvater Kaiser Ferdinands von 1619 bis zu seinem eigenen Tod 1624, mit Bezug auf Thomas von Aquin die Bestätigung der religiösen Privilegien der Niederösterreichischen Stände als das kleinere von zwei Übeln. Durch das größere Übel waren zwei

1878) 299, n. 1; siehe auch *Klaus Jaitner*, Die Hauptinstruktionen Gregors XV. (Tübingen 1992) 2: 550, n. 30.

¹³ Gregor XV. an Ludwig XIII., 12. Juli 1621 (Paris, Bibliothèque Nationale, Collection Dupuy) 92, f. 192; siehe auch *Jaitner*, Hauptinstruktionen Gregors XV. 2: 549, n. 28.

¹⁴ *Bireley*, The Jesuits and the Thirty Years War.

¹⁵ Vitelleschi an Ludwig XIII., 17. Juli 1621 (Paris, Bibliothèque Nationale, Manuscrits français) 18016, ff. 348–9; Zu Vitelleschi siehe *Bireley*, The Jesuits and the Thirty Years War.

¹⁶ *Bireley*, The Jesuits and the Thirty Years War 51–3.

¹⁷ Vitelleschi an Valentino Coronio, S. J. (Prag) und an Bartholomaeus Viller, S. J. (Beichtvater von König Ferdinand), 23. Juni und 4. Aug. 1618 (Archivum Romanum Societatis Jesu [im folgenden zitiert: ARSJ] Rom) Austria 2: 930, 937–8.

Dinge zu befürchten, die Fortsetzung der Allianz der Stände mit den böhmischen Rebellen und der Verzicht auf die Hilfe Sachsens in der Unterdrückung der Rebellion. Becanus und Kardinal Robert Bellarmin in Rom waren nicht derselben Meinung. Der Kardinal wies die von Becanus erlaubten Konzessionen an die Stände zurück, und am Anfang des böhmischen Feldzugs, im Juli 1620, ermutigte er Maximilian von Bayern, selbst den Heiligen Krieg zu führen. Dabei argumentierte er mit Beispielen aus der Geschichte, in denen mit den Sakramenten versorgte, katholische Streitkräfte eine Überzahl von Heiden geschlagen hätten. Nach dem großen Sieg am Weißen Berg verglich Vitelleschi Maximilian mit Moses. Ebenso wie dieser seine Feinde nur mit Hilfe des Gebetes von Joshua überwunden habe, sei Maximilian in diesem Fall mittels des Gebetes der Gesellschaft Jesu siegreich gewesen. Maximilian hätte den Krieg, getrieben vom Geist Gottes, unternommen, also auf göttlichen Befehl wie im Heiligen Krieg gehandelt¹⁸.

Ein wichtiger Anstoß zum Heiligen Krieg erfolgte durch die Vorbereitung des Restitutionsedikts in den zwanziger Jahren. Adam Contzen kam früh im Jahr 1624 in München an, wo er bis zu seinem eigenen Tod 1635 Beichtvater von Kurfürst Maximilian blieb. Geboren 1571 in der Nähe von Aachen, hatte er als Inhaber eines Lehrstuhls für biblische Studien an der Jesuiten-Akademie in Mainz 1620 sein enzyklopädisches Werk „*Politicorum Libri Decem*“ veröffentlicht. Darin vertrat er eine traditionelle Version der Theorie des gerechten Krieges. Er erkannte auch an, daß Kriege normalerweise nicht das geeignete Mittel seien, die Sache der Religion zu fördern. Aber in einem Satz bestätigte er, „man könne den Krieg mit dem ausdrücklichen Befehl oder der Ordnung Gottes erklären“. Also ließ er den Heiligen Krieg zu. Der Bibelwissenschaftler Contzen scheint auf diesem Punkt bestanden zu haben, damit er in seiner Kriegstheorie diejenigen Fälle unterbringen konnte, in denen die Hebräer auf Gottes Geheiß zu den Waffen gegriffen hatten¹⁹.

In den ersten Jahren des Krieges konnten die katholischen Streitkräfte von Kaiser Ferdinand II. und der katholischen Liga unter der Führung von Maximilian von Bayern eine hohe Anzahl von Siegen erringen. An den katholischen Höfen hielt man sogar den Sieg am Weißen Berg bei Prag 1620 für ein Wunder, wie wir gesehen haben. Zwei Jahre später schrieb Vitelleschi, Gottes Vorsehung fördere die katholische Sache „nicht durch menschliche Gedanken und Mittel, sondern durch Wunder und Großtaten“²⁰. Bis zum Winter 1627/28 hatten die vereinten Kräfte Maximilians und Ferdinands einen großen Teil von Deutschlands Norden

¹⁸ Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War* 39–43; siehe auch Jakob Keller, *S. J., Panegyricus Serenissimo Maximiliano* (München 1620) 19; es wurde für die Feier in München nach dem Sieg am Weißen Berg geschrieben, worin Maximilian mit Gideon, dem biblischen Helden aus dem Buch der Richter, der mit nur einer kleinen Anzahl von Soldaten den Sieg über ein großes Heer erstritten hatte, verglichen wurde, und Francesco Gui, *I Gesuiti e la rivoluzione boema: alle origini della guerra dei trent'anni* (Mailand 1989) 407.

¹⁹ Adam Contzen, *Politicorum Libri Decem* (Mainz 1621) lib. 10, cap. 6.5, (s. 750); Bireley, *Counter-Reformation Prince* 153.

²⁰ Vitelleschi an Martinus Becanus, 15. Nov. 1622 (ARSJ) Aust. 31, 321–2.

unter ihre Kontrolle gebracht. Contzen und sein militanter Jesuiten-Mitbruder in Wien, Wilhelm Lamormaini, Beichtvater Kaiser Ferdinands II. seit 1624, sahen in dieser Entwicklung einen Aufruf Gottes an die katholischen Fürsten, den Protestantismus vehement zurückzudrängen und vor allem die kirchlichen Länder wieder in Besitz zu nehmen, die die Protestanten seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 in katholischen Augen ungerechterweise übernommen hatten. Schon 1625 hat Reinhard Ziegler, Beichtvater des Kurfürsten von Mainz, in einem Maximilian überreichten Gutachten angedeutet, „dass es fast das ahnsehen habe ob wollte der gütige Gott allgemach uns hierfur bequeme zeit ybd umbstende, dasselbig [d.h. die Restitution der kirchlichen Güter] desto füglichlicher zu suechen und leichter zu erlangen, vor sich selbst an handt geben, welche billich nicht zu versaumen, sonder wohl undt vleissig in acht zu nemmen“²¹.

Contzen argumentierte in der Zeit vor dem Kurfürstentag zu Mühlhausen von 1627 auf ähnliche Weise für das Edikt, und sein Einfluß zugunsten des Edikts schlägt sich in jenem Brief Maximilians an den Kurfürsten von Mainz nieder, in dem er schrieb, daß „die von Gott an handt gegebene occasion und gezaigte weeg billich avisirt und vortgesetzt werden solle“²². Es gab in München gegen Contzen und das Edikt eine Opposition unter den Räten, die fürchteten, die Katholiken würden den Bogen überspannen und vor allem in Sachsen und Brandenburg eine Reaktion unter den Protestanten auslösen, die zum großen Rückschlag gegen die Katholiken führen würde. Contzen schilderte in einem Roman, den er 1628 veröffentlichte, die Situation in München am Beispiel des fiktiven Helden Abyssinus. Dieser handelte gegen den ausdrücklichen Rat seiner Räte und erstritt einen überwältigenden Sieg. „Sein Gedankengang wurde vom Himmel vorgeschlagen“, schrieb der Verfasser, „und gab ihm große, wirklich fürstliche Gedanken ein, höher und mutiger als menschliche Bedenken“. Der Jesuit zog eine Parallele zu Davids Sieg über die Philister²³. Mittlerweile unterstützte Lamormaini in Wien das Edikt, das mit dem Datum des 6. März 1629 erlassen wurde. In diesem Zusammenhang muß man in Erinnerung rufen, daß beide Beichtväter damit rechneten, daß eventuell das katholische Frankreich den deutschen Katholiken zu Hilfe kommen würde. Wenn man die damalige Situation Richelieus bedenkt, war diese Erwartung nicht unrealistisch.

In den mehr als zwei Jahren, die zwischen dem Erlaß des Edikts und der Katastrophe von Breitenfeld im September 1631 liegen, verteidigte Contzen bissig das Edikt wie im Heiligen Krieg, trotz des drohenden Vorrückens protestantischer

²¹ Zieglers Memorandum für Maximilian, präsentiert am 17. Sept. 1625 (München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv) Abt 2. II: Geheimes Staatsarchiv, Kasten Schwarz 769, ff. 147–150; im folgenden zitiert: KSchw.

²² Maximilian an Mainz, 7. Sept. 1627, KSchw 773, unfoliert.

²³ *Adam Contzen, Methodus Doctrinae Civilis seu Abissini Regis Historia* (Köln 1628) 64–7; *Robert Bireley*, Maximilian von Bayern, Adam Contzen, S. J. und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 13, Göttingen 1975) 96–107; im folgenden zitiert: *Bireley*, Contzen.

Streitkräfte mit dem charismatischen Gustav Adolph an der Spitze. Als er auch später im Jahr 1629 für eine enge Interpretation des Edikts eintrat, appellierte Contzen drohend an das Gewissen Maximilians, „wenn diese Gelegenheit [die kirchlichen Länder wieder in Besitz zu nehmen] verpaßt wird, wird es vielleicht keine andere geben, und Christus wird uns vorwerfen: Ihr hättet es tun können und habt es nicht tun wollen. Ihr habt meine Gnade verachtet und meine Siege aufgegeben. Es wird Eure Seele für Ihre Seele sein“²⁴.

Beim Kurfürstentag zu Regensburg von 1630 ist eine der Hauptfragen gewesen, ob man im Lichte des protestantischen Widerstands am Edikt festhalten sollte oder nicht. Militante Katholiken wie Contzen und Lamormaini kämpften mit gemäßigten, die den wachsenden protestantischen Widerstand fürchteten. Deren theologische Argumente wurden im anonymen Gutachten eines an der kölnischen Universität tätigen dominikanischen Theologieprofessors, vermutlich des Inquisitors Cosmas Morelles, gut ausgedrückt. Sie zeigen, daß die eigentliche Frage war, ob der Krieg ein Heiliger Krieg war oder nicht. Das Gutachten lehnte die Ähnlichkeit zwischen der gegenwärtigen Situation und biblischen Zeiten strikt ab, die die Militanten implizit behauptet hatten. Gott habe im Alten Bund mehrmals seinem Volk durch eine spezifische Offenbarung einen guten Ausgang versprochen. Aber Gott habe keine Offenbarung für die heutige Zeit gemacht. So stellte der Verfasser die besondere Vorsehung in Abrede, die die Militanten für Ferdinand und Maximilian in Anspruch nahmen. Gott habe den Katholiken den Sieg nicht garantiert. Man müsse politische Entscheidungen nach menschlicher Klugheit und nicht mit Berufung auf Gottes Vorsehung treffen. Der Dominikaner lehnte sich an Thomas von Aquin an, um zu zeigen, daß man unter bestimmten Umständen nach dieser Weisheit Konzessionen an die Protestanten machen dürfte. Kirchliche Länder dürften aufgegeben werden, auch für immer, ohne daß die Katholiken gegen ihr Gewissen handelten. In der Tat würde eine solche Aufgabe dem Gemeinwohl von Kirche und Reich zugute kommen, indem der Frieden hergestellt würde – und damit ein Zustand, der für die Religion förderlich wäre. Weder in der Heiligen Schrift noch im kanonischen Recht stehe einem Vergleich etwas im Wege, schloß er. So stellte sich also die Frage, ob man nach menschlicher Klugheit oder nach einer Offenbarung Gottes handeln sollte²⁵. In Regensburg haben die Militanten gewonnen. Am Edikt wurde nicht gerüttelt.

Die Debatte zwischen den gemäßigten Katholiken oder „politici“ und den militanten oder „theologi“ in München setzte sich mit wachsender Bitterkeit in den Monaten nach Regensburg fort. Ein Schriftsteller, vermutlich, aber nicht sicher Contzen, behauptete in einem fiktiven Dialog zwischen dem Papst Liberius des 4. Jahrhunderts und dem Kaiser Justinian, die Gemäßigten verrieten einen sündigen Mangel an Gottesvertrauen, wenn sie aussagten, den Katholiken fehlten die Kräfte, den Krieg fortzusetzen. Dabei ist zu bemerken, daß auch Militante wie Contzen oder Lamormaini zugaben, daß man im Notfall Konzessionen an die

²⁴ Gutachten Contzen, s. d., KSchw 71, f. 124 f.; *Bireley*, Contzen 128.

²⁵ *Bireley*, Contzen 132.

Protestanten bezüglich der kirchlichen Länder machen könne. Dann freilich davon zu sprechen, Gott auf seiner Seite zu haben, sei schwierig, deuteten sie an. Die literarische Figur des Liberius unterschied des weiteren zwischen eindrucksvollen Wundern, die Gott gleich einem „Deus ex machina“ wirke, und Gottes kluger Führung der *causae secundariae* durch seine Vorsehung. Der Verfasser hatte diesen Fall im Auge und wollte das Argument der Opposition zurückweisen, die Militanten verließen sich auf Wunder. Vielleicht wollte er auch auf die erwartete Hilfe von Frankreich hinweisen²⁶.

Auch nach dem großen Sieg Gustav Adolfs zu Breitenfeld im Jahr 1631, der das Kriegsglück ins Gegenteil verkehrte, blieb Contzen bei seiner Position, im Gegensatz zu der Reaktion Ribadeneiras nach der Katastrophe der Armada. In einer Instruktion für die bayerischen Gesandten zum Ligatag vom 25. Dezember 1631 stand ein kurzer polemischer Abschnitt, der offensichtlich gegen die Militanten gerichtet war. Die dortige Argumentation ist ähnlich der des vom Dominikanertheologen zu Regensburg unterbreiteten Gutachtens: Die Pläne Gottes für diesen Krieg seien unbekannt. Er habe nicht offenbart, ob er die Katholiken trotz des Mangels an Hilfe zum Sieg führen würde oder sie auf Grund ihrer Sünden ins Unglück stürzen und sogar ihrer Religion berauben lasse, wie er es beim oströmischen Reich und zu anderen Zeiten zugelassen habe. Es sei nicht vor Gott oder Menschen zu verantworten, sich auf Wunder in der Gestaltung der Politik zu verlassen. In seinen Bemerkungen zu der Instruktion beklagte Contzen das mangelnde Gottvertrauen. Die bayerische Politik sei nicht auf Wunder gegründet, schrieb er anscheinend mit Bedauern, aber mit dem Hinweis auf Hilfe von Frankreich. Die Helden des Alten Testaments, wie die Makkabäer, hätten sicherlich nicht aus Vermessenheit gehandelt, wenn sie auf Geheiß des Herrn gegen eine überwältigende Übermacht zu Felde gezogen seien. Maximilian ließ die für Contzen anstößige Stelle aus der Instruktion tilgen²⁷.

In einem langen Manuskript mit dem Titel „De persecutione Ecclesiae Christi per Germaniam Consideratio“ erläuterte Contzen seine Position. Die Ordenszensoren verboten die Veröffentlichung ohne Mäßigung des Tons und forderten Änderungen vor allem hinsichtlich seiner Kritik am Klerus. Statt sein Manuskript abzuändern, verzichtete Contzen aber auf eine Veröffentlichung und ließ es in einem begrenzten Kreis von Lesern herumgeben²⁸. Contzen behauptete, es sei notwendig, daß sich ein Theologe zu der damaligen verhängnisvollen Situation äußere. Er beabsichtigte, die Ursachen und Heilmittel der Verfolgung der Kirche zu besprechen, um den Katholiken Mut einzuflößen und den Zorn Gottes abzuwenden. Er erkannte wie Ribadeneira den geheimnisvollen Charakter der göttlichen Vorsehung. Aber er betonte ihn nicht so sehr, und er wies darauf hin, daß Gott einige Gründe für seine Handlungen offenbart hatte. Verfolgung oder Unglück prüften den Glauben und die Standhaftigkeit der Gläubigen, sie brächten ans

²⁶ Bireley, Contzen 154.

²⁷ Bireley, Contzen 175–6.

²⁸ Bireley, Contzen 177–8.

Licht, wer ein echter Christ sei, und sie böten allen die Gelegenheit zur Heiligkeit und Sündern die Chance, Buße zu tun. Aber die Hauptursache der Verfolgung sei die Sünde, schrieb er, so wie man gewöhnlich im Falle einer Niederlage im Heiligen Krieg dachte. Contzen führte dann eine lange Liste der Sünden der Deutschen an, wobei der Klerus die Hauptlast seiner Kritik einstecken mußte: Trunkenheit, übermäßiges Essen, Unkeuschheit, Habsucht, Unrecht, Gotteslästerung, Hurerei.

Für Contzen gab es keinen ausreichenden Grund, weshalb die Katholiken die Hoffnung auf einen endgültigen Sieg im Krieg aufgeben sollten. Anders als Ribadeneira war er nicht bereit zuzugeben, daß die Vorsehung Gottes jetzt die Katholiken aufrief, sich geschlagen zu geben. Gott habe David seine frühere Position wieder zurückgegeben, nachdem er Buße für seine Sünde getan hatte. Wenn die Katholiken ihn im Gebet jetzt anflehten, würde der Herrgott Schrecken in den Herzen der Feinden entfachen. Wenn die Katholiken nur auf die Soldaten und Geldmittel, die ihre menschlichen Kräfte ausmachten, blickten, dürften sie wohl verzweifeln. Aber sie könnten auf göttlichen Beistand vertrauen. Gott habe ihnen viele Zeichen seines Gefallens gegeben, einschließlich vieler Siege „nicht ohne Wunder“, wie er schrieb. Gott würde dasselbe in der Zukunft leisten. Contzen schloß mit einer Aufforderung an den Kaiser und die katholischen Fürsten, Religion eifrig zu fördern und strenge Maßnahmen gegen Unsittlichkeit zu treffen; sie hätten mit Entschiedenheit zu handeln, damit ihre Völker tugendhaft und heilig würden. Diese waren die notwendigen Bedingungen für Erfolg auf dem Schlachtfeld²⁹. Kurze Zeit später auf Befehl Maximilians forderte Contzen Papst Urban zur Vermittlung zwischen dem Allerchristlichsten und dem Katholischen König auf. Diese beiden, miteinander versöhnt und dann den in Schlachtordnung stehenden deutschen Katholiken zu Hilfe kommend, könnten die katholische Religion im Reich binnen weniger Monate wiederherstellen. Andernfalls, sofern kein Wunder geschehe, gehe das Reich zugrunde. Tatsächlich ging Urban auf diesen Vorschlag ein, und im März 1632 ernannte er außerordentliche Nuntien für Madrid, Paris und Wien, die die Aufgabe hatten, die katholischen Mächte zu versöhnen und eine katholische Allianz zu bilden³⁰.

Für Contzen wie für Lamormaini, der in Wien fast dieselbe Linie vertrat, war die Zeit nach Breitenfeld bitter. In den alle drei Jahre gehaltenen Provinzkongregationen der Jesuiten, die in München im April und in Wien im Juni 1633 stattfanden, mußten die zwei Beichtväter viel Kritik von Jesuiten-Mitbrüdern über sich ergehen lassen – Kritik, die lange Zeit unterschwellig geblieben war. Bei weitem waren nicht alle deutschen Jesuiten mit der Tätigkeit der Beichtväter einverstanden. Aber Vitelleschi hat sie verteidigt³¹. Dann kam der große Sieg zu Nördlingen, den Lamormaini beinahe als Wunder und als weiteres Zeichen für Gottes beson-

²⁹ (München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv) Jesuitica 81, ff. 126–226, v.a. 143 ff., 152–5, 176, 182, 185, 197, 200, 204 f., 215–20.

³⁰ Bireley, Contzen 183–4.

³¹ Bireley, Contzen 177; Robert Bireley, *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S. J., and the Formation of Imperial Policy* (Chapel Hill 1981) 195; im folgenden zitiert: Bireley, Lamormaini.

der Vorsehung für Ferdinand betrachtete. Vitelleschi stimmte ihm zu und sah in dem Sieg den Anfang neuer Hoffnung auf Hilfe vom Himmel und auf das Ende der Zeit der Niederlagen³². Contzens Gesundheit hatte sich mittlerweile ständig verschlechtert, und in den achtzehn Monaten vor seinem Tode am 24. Juni 1635 hat sein Einfluß am Hof abgenommen. An seine Stelle trat allmählich Johannes Vervaux, ein gebürtiger Lothringer, der zunächst als Beichtvater von Maximilians erster Gemahlin, Elisabeth von Lothringen, an den bayerischen Hof gekommen war. Vitelleschi schrieb schon im März 1633 an ihn, daß er Vervaux' fast wöchentliche Schreiben nach Rom schätzte; er und Contzen berichteten fast immer die gleichen Tatsachen, schrieb Vitelleschi, aber sie neigten dazu, verschiedene Schlüsse daraus zu ziehen³³. Nach dem Tode Contzens wurde Vervaux Maximilians Beichtvater, und er hatte den Posten bis zum Tode Maximilians inne. Später, als Hauptverfasser der „*Annales Boicae Gentis*“ kritisierte er scharf die Haltung der Militanten, vor allem am Regensburger Kurfürstentag, ohne den Namen seines Vorgängers zu nennen³⁴.

In den Verhandlungen zu Wien über den Entwurf des Prager Friedens, der Konzessionen an die Protestanten bezüglich des Restitutionsediktes beinhaltete, verloren Lamormaini und die Advokaten des Heiligen Krieges nun ihre Übermacht am kaiserlichen Hof. Aber die Verhandlungen selbst zeigen, was für eine Rolle die Idee des Heiligen Krieges gespielt hat. In einer langen Denkschrift haben die kaiserliche Räte das Argument für die Annahme des Friedens dargelegt. Der Kaiser hätte nicht die Kräfte, um den Krieg weiterzuführen, und die Fortsetzung des Krieges bedeutete eine weitere Barbarisierung des Volkes und den Ruin aller Religion. Man müsse einige Verluste in Kauf nehmen, um das größere Gut, den Frieden, zu erreichen. Aber die Räte hielten es auch für nötig, die Position der Militanten zu entkräften. Man müsse, so insistierten sie, die Entscheidung auf menschliche Vernunft und nicht auf eine angebliche Offenbarung gründen. Darüber hinaus gäbe es in der Geschichte viele Beispiele, in denen Gott einen Heiligen Krieg angeordnet, dann aber wegen der Sünden der Soldaten oder des Königs den Sieg verweigert hätte³⁵.

Ferdinand, unsicher, berief dann eine Konferenz von 24 Theologen ein, die über die Zulässigkeit der Friedensbedingungen beraten sollte. Hier war der Hauptpunkt der Beratungen wieder die Idee des Heiligen Krieges. Alle stimmten darin überein, daß man im Falle der Notwendigkeit Konzessionen an die Protestanten machen könnte. Aber konnte man von einer Notwendigkeit sprechen, wenn man mit der Hilfe Gottes rechnete? Das war die Frage. Und darüber hinaus neigte La-

³² Bireley, Lamormaini 208.

³³ Bireley, Contzen 202.

³⁴ *Annales Boicae Gentis* 3 (München 1662) 220–21, (XV, 30–42). Vervaux schrieb unter dem Namen des Hofrates Johann Adlzreiter.

³⁵ Gutachten kaiserlichen Räte, 20. Jan. 1635 (Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, Neue Folge) Teil 2, Bd. 10: Der Prager Friede, hrsg. v. Kathrin Bierther, 2 (München 1997) #107 (s. 162–9); siehe auch das Gutachten vom 1. März, #124 (s. 222–37, vor allem 231).

mormaini immer noch zu der Annahme, daß Frankreich Ferdinand doch noch zu Hilfe kommen würde. Unter den Teilnehmern kann man zwei Parteien erkennen: auf der einen Seite die drei spanienfreundlichen Kapuziner mit dem Beichtvater der Königin von Ungarn, Diego de Quiroga, an der Spitze, auf der anderen Seite Lamormaini und wenigstens vier der sieben Jesuiten. Nach Quiroga durfte der Kaiser sich seiner Pflicht nicht entziehen und die Annahme der Konzessionen mit einem Appell an das Vertrauen auf Gott verbinden, ein Appell, welcher „auf langer Erfahrung der Wohltaten, wodurch die göttliche Vorsehung, die seine kaiserliche Majestät erhalten, verteidigt und beschützt hatte, basierte“³⁶. Ein anderer Kapuziner, Basilio d’Aire, und der einzige Augustiner, Ignacio a Santa Maria, ein Portugiese, betonten, es wäre vermessen, auf einen Sieg mit göttlicher Hilfe zu vertrauen, wenn keine klare Offenbarung wie im Falle Gideons im Buche der Richter vorhanden sei. Man mußte die Entscheidung auf Grund der menschlichen Vernunft treffen. Die Mehrheit der Theologen hat in diesem Sinn ihre Meinung abgegeben³⁷. Dazu kamen kurze Zeit später die Gutachten von zwei der drei katholischen Kurfürsten, Maximilian und Anselm Casimir von Mainz, die auch dem Friedensentwurf zustimmten, Maximilian vermutlich auf Vervaux’ Gutheißens³⁸. Nach weiteren Beratungen nahm dann Ferdinand die Bedingungen des Prager Friedens an. Und der Prager Friede führte zu einem Wendepunkt des Krieges.

Welche Bedeutung hat der Prager Frieden für unser Thema? Er beendete diejenige Phase des Krieges, die ein Heiliger Krieg war. Er war nicht das Ende des Krieges als Religionskrieg, denn obwohl der Krieg vor allem mit dem Eintritt Frankreichs auf der Seite der Protestanten viel vom Charakter eines Religionskrieges verloren hatte, blieb Religion immer noch ein Faktor im Krieg. Das ist an den Verhandlungen in Münster leicht abzulesen. Aber von jetzt an wurde in Wien und in München mit menschlicher Vernunft beurteilt, ob man Konzessionen in Richtung Toleranz an die Protestanten machen dürfte. Und hier sollten wir auch bemerken, daß es sich um Konzessionen im Reich handelte, nicht im eigenen Staat, weder in Bayern noch in den habsburgischen Ländern. Dies bedeutet aber einen wichtigen Schritt in die Richtung einer Säkularisierung der Politik. Man würde in Zukunft politische Entscheidungen mit der menschlichen Vernunft treffen, nicht mit dem Hinweis auf eine theologische Offenbarung. Man kann nicht umhin, eine Parallele zur Galileo-Affäre zu ziehen, die fast zur selben Zeit zu Ende ging. Aber dort war der Ausgang anders. Dort hat die Theologie, von unserem Standpunkt her eine falsche Theologie, das Recht für sich in Anspruch genommen, in eine naturwissenschaftliche Frage einzugreifen und eine Entscheidung zu treffen³⁹. In beiden Fällen, in dem politischen sowie dem naturwissenschaftlichen, ging es um die relative – betont „relative“ – und legitime Autonomie der Politik und der Naturwissenschaften.

³⁶ (Wien, Österreichisches Staatsarchiv) Abteilung Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Reichskanzlei, Friedensakten 11a, ff. 262–3.

³⁷ *Bireley*, Lamormaini 217–20.

³⁸ *Bireley*, Lamormaini 219–21.

³⁹ *Jerome J. Langford*, Galileo, Science, and the Church (Ann Arbor 1992) vor allem 50–104.

Nach dem Prager Frieden hat Lamormaini seinen politischen Einfluß am Wiener Hof zum größten Teil verloren. Ferdinand III. ist 1637 an die Stelle seines Vaters getreten; er war gewillt, den Einfluß von Geistlichen in der Politik zu mindern. Als Beichtvater wählte auch er einen Jesuiten, seinen Hofprediger Johannes Gans, der ursprünglich aus Würzburg kam. Gans neigte dazu, sich aus der Politik herauszuhalten; er war ein Gemäßigter, der beim Kurfürstentag zu Regensburg im Jahr 1641 dem Restitutionsedikt die Hauptverantwortung für den schrecklichen Zustand Deutschlands zuwies. Das Edikt sei das Produkt einiger eifriger und wohlmeinender, aber unfähiger kaiserlicher Räte, sagte er. So beurteilte Gans das Hauptstück von Lamormainis Programm. Es muß einige sehr interessante Unterhaltungen im Jesuitenhaus am Hof in Wien gegeben haben. Als er 1641 in Regensburg nach seiner Meinung über die Konzessionen an Hessen-Kassel gefragt wurde, die dazu bestimmt waren, das Fürstentum auf die Seite des Kaisers zu bringen, befürwortete er die Konzessionen mit einem Hinweis auf den Prager Frieden als Präzedenzfall. Sie waren das kleinere Übel. Besser sei es, einige Klöster in Württemberg aufzugeben, die mit den Konzessionen verlorengehen würden, als den Krieg zu verlängern⁴⁰. Auch Vitelleschi in Rom schwenkte auf diese Linie ein. Aber jetzt trat ein neuer Jesuit auf die Bühne, der vor allem auf die päpstliche Politik Einfluß ausüben würde, zum großen Mißfallen vieler seiner deutschen Mitbrüder sowie Maximilians von Bayern.

1595 geboren, stammte Heinrich Wangnereck aus einer prominenten Münchener Bürgerfamilie und war auf mütterlicher Seite mit dem berühmten Luthergegner Johannes Eck verwandt. Mit einer Unterbrechung von vier Jahren unterrichtete er von 1625 bis 1664 an der Jesuitenuniversität in Dillingen, wo er dem militanten Kreis um den Fürstbischof Heinrich von Knöringen angehörte. Er war ein brillanter polemischer Schriftsteller. Auf Anregung des Bischofs sandte er gegen Ende Dezember 1640 nach Regensburg zwei Manuskriptkopien eines Traktats gegen die Konzessionen an Hessen-Kassel, die vor allem in einer Amnestie bestanden. Der Traktat hieß „Quaestio ardua, An pax quam desiderant Protestantes, sit ex se illicita, ex regulis naturalis, divini, et christiani juris, secundum quas fas et nefas discerni debet, recens elucidata, Anno Christi 1640“⁴¹. Er war nur für den Wiener Nuntius, Gaspar Mattei, und den Rektor von Dillingen, den Jesuiten Georg Stengl, gedacht. Diesen hatte Knöringen nach Regensburg geschickt, um den Militanten dort unter die Armen zu greifen, aber der Provinzialobere, der Gemäßigte Wolfgang Gravenegg, beorderte ihn nach Dillingen zurück. Klar und wirksam geschrieben, argumentierte der Traktat, daß die Amnestie gegen das natürliche, das kirchliche und das göttliche Recht verstoße. Sie gefährde katholische Seelen, die in protestantischen Ländern wohnten. Vor allem schrieb Wangnereck gegen die Permanenz der Konzession an, die die Amnestie in Regensburg vorsah, im Gegensatz

⁴⁰ Bireley, *Jesuits and the Thirty Years War* 209–11.

⁴¹ Konrad Repgen, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede: Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert* 1, 2 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts zu Rom 25, Tübingen 1965) #156 (s. 225–40) mit einigen unwichtigen Auslassungen.

zum Prager Frieden, wo die Konzessionen an die Protestanten, streng genommen, nur für 40 Jahre galten und nachher gerichtlich angegriffen werden könnten. Für die Zugeständnisse an die Protestanten gab Wangnereck nicht den Fürsten, sondern deren theologischen Räten, seinen Mitjesuiten, die Schuld. Dazu verteidigte er die Militanten 1630 in Regensburg.

Aber seine Stellungnahme unterschied sich wesentlich von den Positionen der Militanten Contzen und Lamormaini. In seinem Traktat stand nichts vom Heiligen Krieg oder von einem Religionskrieg. Eines seiner Ziele war, die Katholiken daran zu hindern, „intempestive“ zu handeln, d.h. weiter zu den Waffen zu greifen. Wenn der Kaiser und die führenden katholischen Staaten die Amnestie akzeptierten, sollten die anderen katholischen Staaten keinen Widerstand leisten und nicht versuchen, den Krieg weiter fortzusetzen. Sie könnten so handeln, ohne ihr Gewissen zu belasten, weil sie für etwas, das sie nicht verhindern, auch nicht getadelt werden könnten. Was Wangnereck empfahl, war ein formaler Protest gegen die Amnestie und ein Vorbehalten kirchlicher Rechte, die man möglicherweise später zur Geltung bringen konnte. Vorbild war ihm der Protest von Kardinal Otto von Truchseß von Augsburg im Jahr 1555 gegen den Augsburger Religionsfrieden⁴². Wangnereck dachte juristisch und nicht politisch. Seine Stellungnahme deutete auf eine mögliche päpstliche Reaktion gegenüber dem Westfälischen Frieden hin. Es ist nicht klar, ob Wangnerecks Traktat den Nuntius Mattei beeinflusst hat, seinen Protest gegen die Amnestie einzulegen⁴³.

Nach 1640 und erst recht nach dem Beginn der Verhandlungen in Münster brach unter den Jesuiten neuer Streit zwischen den Gemäßigten und den Militanten aus, der in Pamphleten – viele blieben Manuskript und zirkulierten nur in Handschriften – ausgefochten wurde. Auf der einen Seite standen Gans und Vervaux, die Beichtväter von Ferdinand III. und Maximilian. Gans hielt sich zum größten Teil aus der Politik heraus und schrieb nichts. Er korrespondierte wenig mit Rom. Vervaux blieb ein enger Berater von Maximilian, der 1645 sogar eine diplomatische Reise nach Frankreich unternahm. Auf der anderen Seite stand Wangnereck, der Unterstützung bei den Militanten in Münster fand, unter ihnen waren der neue Nuntius Fabio Chigi, der spätere Papst Alexander VII., sowie Franz Wilhelm von Wartenberg, Bischof von Osnabrück. Vitelleschi und Vincenzo Carafa, der ihm 1645 im Amt des Generaloberen folgte, neigten zu der Position der Beichtväter, weil sie die Mißgunst der beiden Fürsten fürchteten. Gegen Ende des Jahres 1646 erschien zum ersten Mal unter Pseudonym Wangnerecks „Judicium theologicum super quaestione, an pax qualem Protestantes desiderant sit secundum se illicita?“⁴⁴. Darin baute er seine Position von der „Quaestio ardua“ weiter aus, und er lehnte diesmal sogar den Augsburger Religionsfrieden ab, weil er den Protestanten das Ius reformandi anerkannte. Er ermutigte die Militan-

⁴² Siehe *Reppen*, Die römische Kurie und der Westfälische Friede 1: 1 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts zu Rom 24, Tübingen 1962) 74–5.

⁴³ *Bireley*, The Jesuits and the Thirty Years War 218–19.

⁴⁴ *Ernestus de Eusebiis* (Pseudonym), Ecclesiopoli: ad insigne Pietatis (1648). Ich habe das Exemplar benutzt, das in der Bibliothek der Duke University als Mikrofilm zu finden ist.

ten fest zu bleiben. Wenn die Katholiken untergingen, hätten sie wenigstens nicht durch unerlaubte Konzessionen gesündigt. Nach Wangnereck hatte das Kriegsglück die Katholiken verlassen, weil sie im Prager Frieden Konzessionen gemacht hatten. Aber es kam zu keinem Aufruf zu den Waffen, sondern zum Protest, den er vorher vorgeschlagen hatte. Er wollte die Verantwortung für eine Verlängerung des Krieges nicht auf sich nehmen.

Vervaux antwortete auf Wangnereck mit seinem „Notae in Consilium [i.e. Judicium] Theologicum“, aber es blieb ein Manuskript⁴⁵. Maximilian war wütend, als er erfuhr, daß Wangnereck der Verfasser des „Judicium Theologicum“ war. Er sah sich in seiner Ehre getroffen durch die Aussage, daß die Gemäßigten nicht echt katholisch waren, und er fürchtete, daß Wangnerecks Schriften das Vertrauen der Protestanten unterminieren und so den langersehnten Frieden sabotieren würden. Er protestierte bei Carafa. Aber Papst Innozenz X. nahm Wangnereck in Schutz und hinderte Carafa daran, ihn zu bestrafen, wie Maximilian verlangte. Das Papsttum ist dann im wesentlichen dem Vorschlag Wangnerecks gefolgt. Mit dem Breve „Zelo Domus Die“ von 1650 hat es gegen den Westfälischen Frieden protestiert, aber erst zwei Jahre nach dem Schluß des Friedens und nach der Demobilisierung der Armeen. Es wollte auch keinen Anlaß zur Verlängerung des Krieges geben. Aber mit seinem juristischen Handeln in Form des Protests hat das Papsttum sich die Möglichkeit genommen, effektiv auf die Politik einzuwirken und so zur Säkularisierung der Politik beigetragen⁴⁶.

So haben wir in dieser Zeit verschiedene politische Richtungen unter den Jesuiten vertreten gefunden, gemäßigte in Spanien und Frankreich und militante vor allem im Reich, die den Heiligen Krieg befürworteten. Auf die Dauer aber haben die Gemäßigten auch im Reich die Oberhand gewonnen, denn man sah ein, daß einige Konzessionen an die Protestanten im Reich dem Krieg und seinen Übeln vorzuziehen waren. Eine solche Vorgehensweise war das kleinere Übel. Diese Entwicklung scheint die allgemeine Tendenz in Europa widerzuspiegeln, die sich in Richtung Toleranz bewegte. Wichtiger für unser Thema ist: Die Aufgabe des Heiligen Krieges und somit des Fundamentalismus im hier verstandenen Sinne sowie der juristische Protest des Papsttums gegen den Westfälischen Frieden haben die Säkularisierung der Politik gefördert.

⁴⁵ Zitiert in *Ludwig Steinberger*, Die Jesuiten und die Friedensfrage in der Zeit vom Prager Frieden bis zum Nürnberger Friedensexekutionshaupttrezess 1635–1650 (Freiburg 1906) 173–5.

⁴⁶ *Bireley*, *The Jesuits and the Thirty Years War* 248–61.