

ULRICH KRONAUER
ANDREAS DEUTSCH
(Hg.)

AKADEMIE-
KONFERENZEN



Schriftenreihe
des Deutschen
Rechtswörterbuchs

Der »Ungläubige« in der Rechts- und Kultur- geschichte des 18. Jahrhunderts

20



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



AKADEMIEKONFERENZEN

Band 20

Schriftenreihe
des Deutschen
Rechtswörterbuchs



Der »Ungläubige« in der Rechts- und Kultur- geschichte des 18. Jahrhunderts

Herausgegeben von

ULRICH KRONAUER
ANDREAS DEUTSCH

im Auftrag der

Heidelberger Akademie der Wissenschaften,
Akademie des Landes Baden-Württemberg

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

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

Dieser Band wurde im Rahmen der gemeinsamen Forschungsförderung
von Bund und Ländern im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundesministeriums
für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung
und Kultur des Landes Baden-Württemberg erarbeitet.



UMSCHLAGBILD

Ausschnitt aus einer Schützenscheibe,
heute im Hällisch-Fränkischen Museum in Schwäbisch Hall.

ISBN 978-3-8253-6532-5

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2015 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
---------------	---

Zur Einführung in den Themenkreis

ULRICH KRONAUER Der „Ungläubige“ im 18. Jahrhundert – Einleitung	11
---	----

JÜRGEN WEITZEL Der „Ungläubige“ im Recht des 18. Jahrhunderts	29
--	----

Fremde als „Ungläubige“

STEFFEN SEYBOLD Sklaverei im 18. Jahrhundert: Frage des Glaubens oder Natur der Sache?	47
--	----

ULRICH KRONAUER Aus Wilden Christen machen – Programme und Probleme der Grönland- und Labradormissionare im 18. Jahrhundert	91
---	----

MATI LAUR Die Herrnhuter Brüdergemeine in Est- und Livland im 18. Jahrhundert	119
---	-----

IVAR LEIMUS <i>Iura christianorum</i> – eine Floskel von Heinrich oder ein Mittel zur Un- terwerfung der Heiden? Zur Bedeutung eines Begriffs in der Kreuzzugs- Rhetorik des 12. bis 13. Jahrhunderts und in der Historiographie	131
---	-----

JAAN UNDUSK Der Ungläubige, der Unglaubwürdige – Kreuzzugsgeschichte als Widerspiegelung des (De-) Zivilisierungsprozesses	153
DANIEL CYRANKA Schwärmerei, Betrug, Vernunft oder Irrtum? Zum Mohammed-Bild bei Gottfried Leß	175
WOLFGANG SCHILD Der Werwolf als Ungläubiger	207
 <i>Aufklärer und Gegenaufklärer</i>	
WINFRIED SCHRÖDER Der <i>Insipiens</i> im 18. Jahrhundert: Aufklärung und Atheismus	249
PETER KÖNIG Über die Abgötterey der Alten. Mythologie in der Aufklärung	265
ULRICH JOOST Lichtenbergs Glaube	301
ANDREAS DEUTSCH Geheimbünde wider den Unglauben im späten 18. Jahrhundert	329
 <i>Freigeister und Zweifler</i>	
BJÖRN SPIEKERMANN Der Freigeist auf dem Sterbebett: Ein Kapitel aus der Literaturgeschichte des Unglaubens im 18. Jahrhundert	359
UWE JAPP Der Ungläubige in der Komödie: Lessings frühes Lustspiel „Der Freigeist“	403

ULRIKE ZEUCH

Ohne Mephisto kein Faust.

Sinnsuche eines Ungläubigen im Medium der Literatur 417

Religiöse Toleranz als bleibende Herausforderung

EBERHARD SCHOCKENHOFF

Führt der Glaube zu Intoleranz?

Überlegungen eines katholischen Theologen 435

DANIEL KROCHMALNIK

Der ungläubige Prophet:

Eine aktuelle Reflexion über das Buch Jona 461

Anhang

Beiträger dieses Bandes 471

Abbildungsverzeichnis 473

Personenregister 475

Stichwortregister 483

Vorwort

Die Frage nach „Glaube“ und „Unglaube“ hat in der heutigen Welt eine unerwartete Aktualität und Brisanz. Während in Europa die Toleranzdiskussion seit der Aufklärung immer wieder neu geführt werden muss, morden und sterben andernorts Menschen für ihren eigenen, nach ihrer Einschätzung einzig richtigen Glauben. Dieser Band will den Blick auf das 18. Jahrhundert lenken, in dem, auch in Deutschland, traditionelle und modernisierende Kräfte zum Teil erbittert um Glaubenspositionen und Toleranzräume rangen – und sich hierbei auch rechtlicher Mittel bedienten. Wesentliche Kernpositionen der Diskussion von damals wirken bis in die Gesellschaft unserer Tage nach, wie der Band exemplarisch aufzeigen will. Die meisten Beiträge sind aus einer internationalen Fachtagung hervorgegangen, welche die Forschungsstelle „Deutsches Rechtswörterbuch“ (DRW) der Heidelberger Akademie der Wissenschaften im Jahr 2011 diesem Thema widmete. Jürgen Weitzel trug zudem einen rechtsgeschichtlichen Überblick („Der ‚Ungläubige‘ im Recht des 18. Jahrhunderts“) bei, den er – bereits von schwerer Krankheit gezeichnet – auf der Tagung nicht vortragen konnte. Mit Bestürzung und Trauer vernahmen wir die Nachricht seines Todes, die uns kurz vor Drucklegung des Bandes erreichte.

Der Heidelberger Akademie der Wissenschaften sei für die Ermöglichung sowohl der Tagung als auch der Drucklegung des Bandes herzlich gedankt. Dank gebührt zudem Amelie Räßle und Stefan Griebel für ihr Engagement beim Korrekturlesen der Beiträge.

Ulrich Kronauer

Der „Ungläubige“ im 18. Jahrhundert – Einleitung

Im Zeitalter der Aufklärung ertönt, stärker als in den Jahrhunderten davor, der Ruf nach Toleranz und Glaubensfreiheit. Im 18. Jahrhundert wird die Gleichheit aller Menschen aus dem Naturrecht abgeleitet, und in Lessings dramatischem Gedicht „Nathan der Weise“ durchbrechen die Protagonisten beispielhaft die konfessionellen Schranken und begegnen sich als Menschen, als Angehörige einer großen Menschheitsfamilie.

In seiner Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ von 1784 schreibt Immanuel Kant, Aufklärung sei der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Kant legt den Schwerpunkt seiner kleinen Abhandlung auf Religionssachen, und er macht darüber hinaus die Einschränkung, dass die Menschen seiner Zeit noch keineswegs in einem aufgeklärten Zeitalter leben. Wohl aber, betont er, leben sie in einem Zeitalter der Aufklärung. Diese Aufklärung beschränkt sich nicht auf die Überwindung religiöser Gängelung und Bevormundung. Der kritische Impuls wird schließlich dazu führen, dass viele Bereiche des menschlichen Lebens einer Prüfung unterzogen und daraufhin befragt werden, ob sie den Ansprüchen der Vernunft gerecht werden.

Am Ende des 17. Jahrhunderts wollte Pierre Bayle den Wahrheitsanspruch des Glaubens auf das ihm zustehende Gebiet, eben den Glauben und nicht das Wissen, beschränken. Eindrucksvoll und folgenreich stellte er die Forderung auf, in Fragen des Glaubens habe nur das individuelle Gewissen zu entscheiden; Glaubens- und Gewissenszwang waren für ihn verwerflich. Bayle war sogar so weit gegangen, auch Atheisten die Fähigkeit zu moralischer Einsicht und moralischem Handeln zuzusprechen. Seine Argumentation weist in die Richtung der Konzeption einer autonomen Moral, unabhängig von der christlichen Lehre, wie sie dann von Immanuel Kant vertreten wurde.

Der Kampf gegen religiöse Bevormundung war im 18. Jahrhundert aber noch lange nicht gewonnen. Dies zeigen die Gesetzeslage und die Rechtsprechung der Zeit. Der Ungläubige zumal, sei er nun Atheist, Freigeist oder auch

nur nicht der richtigen (christlichen) Religion zugehörig, war der Verfolgung ausgesetzt, und die Heiden mussten, um ihres Seelenheils willen, bekehrt werden. In den Beiträgen des vorliegenden Bandes wird aus unterschiedlichen Perspektiven untersucht, wie sich die Zuschreibung, ein Ungläubiger zu sein, im 18. Jahrhundert auswirkt, inwieweit etwa die Kennzeichnung als Ungläubiger, Heide, Freigeist noch juristische oder theologische Konsequenzen hat. Die vermeintlich ungläubige Person wird als Provokation, als Bedrohung für das Gemeinwesen und dessen Moralvorstellungen oder zumindest als bekehrungsbedürftig wahrgenommen. Von Seiten der Aufklärer wiederum kommen Differenzierungen, Neubewertungen ins Spiel, etwa in Lessings Lustspiel „Der Freigeist“ oder in Garlieb Merkels Uminterpretation der Missionierung Livlands. Dazu fällt in der Kulturkritik Jean-Jacques Rousseaus ein neues, positives Licht auf die Wilden, eine Herausforderung, der sich beispielsweise der Grönlandmissionar David Cranz stellen muss. Das Spektrum der „Ungläubigen“ reicht in diesem Band vom Tiermenschen, der als Werwolf noch am Anfang des 18. Jahrhunderts sein Unwesen treibt, über die Menschen des Altertums mit ihrer Abgötterei, die Sklaven, die missionierungsbedürftigen Heiden bis zu den Atheisten, den sogenannten Freigeistern und den Illuminaten. Eine differenzierte Würdigung erhält Mohammed durch den lutherischen Theologen Gottfried Leß. Die Frage nach dem Glauben oder Unglauben des großen Aufklärers Lichtenberg lässt sich, wie gezeigt wird, nicht eindeutig beantworten. Auch in Goethes Faustdrama ist zu klären, ob Faust als Ungläubiger zu gelten hat, weil er den Anspruch der christlichen Kirchen nicht akzeptiert, allein den Willen Gottes zu kennen.

Der Band ist in vier Hauptteile gegliedert; voraus geht ein Beitrag von *Jürgen Weitzel* über die Rechtsgeschichte des Ungläubigen in den deutschen Territorien im 18. Jahrhundert. Ungläubige (*infideles*) waren im 18. Jahrhundert entsprechend dem klassischen Kirchenrecht die Ungetauften, also vor allem die Juden und Muslime sowie anderen Religionen Zugehörige ohne christliche Taufe und die Heiden. Atheisten, sofern sie getauft waren, zählten nicht zu den Ungläubigen, galten aber als die gefährlichsten Ketzler, da sie sich angeblich an kein Gewissen gebunden fühlten. Die von Pierre Bayle vorbereitete These, auch Atheisten könnten tugendhaft sein, hatte bei den deutschen Rechtslehrern keinen Widerhall gefunden.

Die christlichen Herrscher und mit ihnen die Rechtslehrer bestanden darauf, dass Distanz zu den Ungläubigen zu halten sei, dass sie nicht im Land zu dulden und Eheschließungen zwischen ihnen und Christen verboten seien. Erst

der Gedanke des wirtschaftlichen Nutzens führte dann zur Tolerierung bestimmter Gruppen.

Weitzel beschreibt den Unterschied zwischen den Ungläubigen und den Häretikern im katholischen Kirchenrecht. Letztere, die als Christen bewusst an einem Irrtum gegen den katholischen Glauben festhalten, verfallen weltlichen und geistlichen Strafen. Die Ungläubigen dagegen unterliegen nicht der kirchlichen Jurisdiktion und können wegen ihres Unglaubens nicht bestraft werden. Auch die Protestanten unterscheiden zwischen Häretikern (Ketzer) und Ungläubigen. Entsprechend dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 durften Lutheraner und Reformierte nicht als Häretiker verfolgt werden. Allerdings kam es in katholisch geprägten Territorien des Reichs im 18. Jahrhundert immer wieder zu gegenreformatorischen Aktionen und in Österreich noch unter Maria Theresia zur Vertreibung von Protestanten. Zwar gab es eine Entwicklung dahingehend, dass die Anhänger christlicher Gruppen toleriert wurden, die nicht den Reichskonfessionen angehörten, aber zugleich wurden die kleinen christlichen Religionsgesellschaften, die nicht vom Reich anerkannt wurden, ebenso wie einzelne freidenkende Personen, wie Weitzel schreibt, zu den eigentlichen Ketzern und Ungläubigen des 18. Jahrhunderts. Bekannt sind die Angriffe gegen die Philosophen Christian Thomasius und Christian Wolff, und Johann Wolfgang von Goethe kam durch seine Dissertation, die dann auch abgelehnt wurde, in den Ruf eines Ketzers. Selbst Immanuel Kant blieb aufgrund des Woellnerschen Religionsedikts von einer Maßreglung der preußischen Regierung nicht verschont, und Johann Gottlieb Fichte wurde 1799 an der Universität wegen der Verbreitung atheistischer Ideen zum Rücktritt gezwungen.

Auch die geduldeten Religionsgemeinschaften unterlagen bestimmten Einschränkungen, wurden kontrolliert oder, wie die Socinianer, aufgrund des Woellnerschen Religionsedikts, wieder verboten.

Fremde als Ungläubige

Der erste Hauptteil des Sammelbandes erfasst Beiträge zum rechtlichen und religiösen Denken des 18. Jahrhunderts, in denen die Ungläubigen die nicht als Christen Geborenen und Getauften sind. Bei diesen Nichtchristen handelt es sich im Wesentlichen um Fremde; abgesehen von den Juden gab es „in deutschen Landen des 18. Jahrhunderts nicht viele Ungläubige“ (Weitzel). Nichtchristliche Fremde sind in den folgenden Beiträgen die Sklaven, die Heiden

Grönlands und Liv- und Estlands und Mohammed und seine Anhänger. Im Glauben an das Phänomen der Werwölfe, der auch noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts lebendig ist, tritt eine andere Fremdheit zu Tage. Denn diese Erscheinungen sind nicht nur der christlichen Gemeinschaft fremd, sondern dem menschlichen Wesen selbst.

Steffen Seybold geht in seinem Beitrag zur Rechtfertigung der Sklaverei der Frage nach, ob erst der Rassismus des 19. Jahrhunderts eine Biologisierung des Rechts mit sich bringt, oder ob bereits am Ende des 18. Jahrhunderts die Auffassung besteht, man könne Menschen wegen ihrer vermeintlichen „rassischen“ Eigenschaften einer bestimmten Rechtsgruppe, zum Beispiel der Gruppe der Sklaven, zuordnen. Die Religionszugehörigkeit wäre damit ebenso wie das seit dem Mittelalter bestehende Territorialprinzip als Zuordnungsprinzip verdrängt. Im 18. Jahrhundert war die Leibeigenschaft die vorherrschende Form der Unfreiheit unter Christen, die sich von der Sklaverei deutlich unterscheidet. Die Leibeigenschaft mindert zwar die Rechtsfähigkeit, hebt sie aber nicht völlig auf. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts war die Sklaverei unter Christen weitgehend verschwunden. Strittig war, ob die im 18. Jahrhundert noch übliche Verhängung der Galeerenstrafe den Delinquenten zum Sklaven macht. Für Seybold waren die zu dieser Strafe Verurteilten Sklaven, da sie ihre Rechtsfähigkeit verloren hatten und andere über ihre Arbeitskraft verfügen durften. Die Galeerenstrafe wurde häufig im Zusammenhang mit dem Glauben oder besser Unglauben verhängt. Dies betraf beispielsweise die Protestanten in Frankreich, die sogenannten „Zigeuner“ und, nach dem Kirchenrecht, die mehrfachen Gotteslästerer. In einem historischen Rückblick beschäftigt sich Seybold mit den Muslimen, die ab der Frühen Neuzeit trotz christlicher Polemik wegen ihres Glaubens nicht mehr versklavt werden durften; gegenüber muslimischen Kriegsgefangenen wurde allerdings bis in das 18. Jahrhundert die Sklaverei nicht mit dem Glauben allein, aber mit einer am Glauben ausgerichteten Argumentation begründet.

In Bezug auf die Eroberung und Kolonisierung Amerikas argumentierten die spanischen Spätscholastiker gegen die Auffassung, die Indios dürften allein wegen ihres Unglaubens versklavt werden. Ein solches Engagement findet sich in Bezug auf den transatlantischen Sklavenhandel nicht. Die Berechtigung zu diesem Handel wird weitgehend als unproblematisch empfunden und beispielsweise 1740 in Zedlers Universallexikon noch mit biblischen Reminiszenzen begründet. In der Aufklärung wird dann vorwiegend naturwissenschaftlich-biologistisch argumentiert, so mit Montesquieus Klimatheorie; schließlich

rechtfertigte der Professor der Weltweisheit Christoph Meiners die Versklavung der schwarzen Afrikaner mit ihrer biologischen Unterlegenheit.

Im Beitrag über die Grönlandmissionare (von *Ulrich Kronauer*) geht es, wie auch in den drei darauf folgenden Beiträgen, um die Heidenbekehrung. Hans Egede, den man den Apostel Grönlands genannt hat, missioniert in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch relativ unbeeinflusst vom Denken der Aufklärung. Sein Bemühen, die Seelen der Heiden vor der ewigen Verdammnis zu retten, wird, wie er schreibt, durch das störrische Verhalten der wilden und ungesitteten Grönländer häufig behindert. Man müsse sie unter christliche Zucht und Ordnung stellen und sie zur Sesshaftigkeit bewegen. Zugleich würdigt er aber das natürliche, unschuldige, friedliche Leben dieser Wilden ohne Hierarchien und Gesetze und stellt ihm das von Hoffart, Verschwendung, Lastern und Feindseligkeiten bestimmte Leben der meisten Christen gegenüber. Insofern kann man die Grönländer sogar ein glückliches Volk nennen, dem allerdings zum wahren Glück die Bekehrung zum christlichen Glauben fehlt. Auch der herrnhutische Missionar David Cranz beschreibt die Grönländer nicht als barbarische, grausame Menschen, sondern als sanftes, sitzames Volk. Jedoch sieht er die Gefahr, dass die Grönländer als ‚tugendhafte Heiden‘ in der Diskussion der Zeit Argumente gegen den Anspruch der Vertreter der Christenheit liefern können, im alleinigen Besitz der seligmachenden Religion zu sein. Er versucht deshalb, die Sittsamkeit der Grönländer zu relativieren und ihnen ein letztlich egoistisches Verhalten nachzuweisen. Im Hintergrund seiner Argumentation steht die vor allem im Pietismus zentrale Vorstellung, nur der durch sein Christuserlebnis wiedergeborene Mensch sei zu einer wahrhaften Sittlichkeit fähig.

Drei Beiträge beschäftigen sich mit der Kolonisierung und Missionierung Livlands und Estlands. *Ivar Leimus* und *Jaan Undusk* behandeln eine Chronik der Christianisierung aus dem Anfang des 13. Jahrhundert, die im Alten Livland (den heutigen Gebieten von Lettland und Estland) geschrieben wurde. Der Verfasser dieser ‚Livländischen Chronik‘, der Priester Heinrich (lateinisch Henricus oder Henricus de Lettis), war in Livland als christlicher Täufer und Dolmetscher tätig. Die Chronik stellt ein wertvolles Dokument zur Erforschung der Frühgeschichte der baltischen Länder Lettland und Estland dar. Leimus konzentriert sich auf bestimmte Formulierungen im Text der Chronik, während Undusk auch der Rezeption dieser Chronik im Zeitalter der Aufklärer großen Raum einräumt.

Im Titel des Beitrags von *Ivar Leimus* ist seine zentrale Frage formuliert: Handelt es sich bei dem Begriff „*iura christianorum*“ in der „Livländischen Chronik“ nur um eine Redewendung Heinrichs, oder ist damit ein Mittel zur Unterwerfung der Ungläubigen, der Heiden gemeint? Leimus kommt in seiner eingehenden Analyse zu dem Schluss, dass die Formulierung zur Terminologie der rechtlichen Unterwerfung gehört. Die christlichen Eroberer benutzten sie „als Grundlage für die politische Eroberung der Ureinwohner“. Die Einführung des christlichen Rechts war mit der Taufe dieser Ureinwohner verbunden. Es umfasste sowohl das geistliche wie das weltliche Recht. Zu der weltlichen Seite gehörte beispielsweise die Pflicht der neu Getauften, an den Kriegszügen der Deutschen gegen die nicht bekehrten Volksstämme teilzunehmen. Leimus betont die Bedeutung der Taufe als politischem Akt, der die Neophyten zu Untergebenen ihrer Täufer machte und dem die Ureinwohner aus Angst vor Versklavung durchaus auch zu entgehen suchten. Zu den weltlichen Pflichten gehörte auch der Straßen-, Burgen und Kirchenbau, (Natural-)Abgaben mussten entrichtet werden, die Geistlichen mussten von den neu Getauften mit Nahrung versorgt werden. Der Begriff „*iura christianorum*“ war, wie Leimus feststellt, wichtig bei der „Herausbildung des neuen sozialen Netzwerks und bei der Einführung des feudalen Systems, das sich auf die Prinzipien der Westkirche gründete“.

Jaan Undusk schlägt in seinem Beitrag eine Brücke von Heinrichs Chronik als Text des 13. Jahrhunderts zu der Mentalitätsgeschichte des 18. Jahrhunderts. Zunächst charakterisiert er die Erzählung der Zwangschristianisierung der baltischen Ureinwohner als Kriegsgeschichte, mit den Christen als den sogenannten Gläubigen auf der einen und den sogenannten Ungläubigen, eigentlich besser den Andersgläubigen, auf der anderen Seite. Als erste wurden die Letten und Liven getauft, wobei sich die Liven als unzuverlässige Christen erwiesen. Dennoch wurden beide, die Letten und die Liven, Mitstreiter im Kampf gegen die lange widerständigen Esten. Dieser Kampf nimmt den breitesten Raum in Heinrichs Chronik ein. Heinrich charakterisiert die Christen als „*fideles*“ (die Gläubigen) und die Nichtchristen als „*infideles*“ (die Ungläubigen). Diese Unterscheidung hängt, wie auch schon *Ivar Leimus* herausgearbeitet hat, eng zusammen mit der Taufe; durch das „*fidem suscipere*“ (den Glauben annehmen) kommt es zu der Trennung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, die *Undusk* als für den Christianisierungsprozess entscheidend ansieht. Es entstehen zwei Welten, die „räumlich, politisch und juristisch“ getrennt sind. Durch die Annahme des Glaubens wird der Mensch ein „*fidelis*“ und gehört zu

der Gemeinschaft der Gläubigen. Auf der anderen Seite wird eine Welt der Ungläubigen hervorgebracht. „Fideles“ und „infideles“ waren keine rein religiösen Begriffe. Im Mittelalter verstand man unter „fideles“ die einem Herrscher Treuen, dann auch die als Christen Gläubigen. Mit der Formel „fideles Dei et regis“ sind die Reichsuntertanen erfasst. Bei Heinrich sind, wie es Undusk formuliert, im Begriff „fideles“ die sakrale und die profane Bedeutung zusammengeschmolzen: die „fideles“ sind nicht nur die vorbildlich gläubigen, sondern auch die im weltlichen Sinn glaubwürdigsten, treuen Menschen. Den Heiden, Anders- oder Ungläubigen fehlt diese Glaubwürdigkeit; sie sind unberechenbar und deshalb gefährlich.

1740 veröffentlicht Johann Daniel Gruber die Handschrift von Heinrichs Chronik. Aus seinen einleitenden Texten geht hervor, dass ihn die von Heinrich geschilderte Bemühung, aus den wilden Menschen die „fideles“, die Menschen im eigentlichen Sinne, zu machen, besonders fasziniert hat. Gruber liest, wie Undusk schreibt, „die Chronik mit der unverwechselbaren Neugier des 18. Jahrhunderts als einen Bericht über die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft aus dem rohen Naturzustand“. Die Verhältnisse zwischen den heidnischen Stämmen lassen sich als unaufhörlicher Krieg aller gegen alle verstehen und damit als Naturzustand im Sinn von Thomas Hobbes. Die Chronik Heinrichs wird damit zum authentischen Protokoll eines ersten Zivilisierungsprozesses. Das rohe heidnische Volk, schreibt Gruber, das ohne Gott, Gesetze und König lebte, sei zur Menschlichkeit, zum Christentum und zur Recht- und Billigkeit geführt worden. Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts kam es dann zu einer radikalen Umkehr in der Interpretation der baltischen Geschichte. Es war vor allem Garlieb Merkel, der, nach einigen Vorgängern, diese Uminterpretation vorgenommen hat. In seinem Buch „Die Vorzeit Livlands“ stützt er sich auf Heinrichs Chronik und dabei vor allem auf das dort beschriebene Wirken des Bischofs Albert, den Merkel als gefühllosen Tyrannen schildert. Bevor die deutschen Schiffe in den baltischen Ländern angekommen waren, befanden sich die Ureinwohner an der Grenze zwischen Naturzustand und einer höheren Kultur. Merkel sah die Esten im Übergang zum Republikanismus, eine Entwicklung, die durch die Deutschen zerstört wurde. Undusk findet das besondere Verdienst Merckels darin, dass er mit seiner Interpretation „den Wettbewerb der historischen Darstellungen initiiert, und anstelle der einen und einzigen Geschichtstheologie das Schlachtfeld der konkurrierenden Geschichtsideologien erschaffen“ habe.

Mati Laur beschreibt die Aktivitäten der Herrnhuter Brüdergemeine in Liv- und Estland im 18. Jahrhundert. Missionierung stellt sich hier, anders als etwa bei Garlieb Merkel, als weitgehend positiver Beitrag zur kulturellen Entwicklung im Baltikum dar. Die Wirkungsmöglichkeiten der Herrnhuter Brüdergemeinen wurden durch die Verbreitung des Pietismus im Baltikum am Anfang des 18. Jahrhunderts vorbereitet. Ende der 20er Jahre kamen dann die ersten Herrnhuter ins Baltikum. Für die Letten und Esten hatte diese Missionsbewegung, zumal sie wieder von den Deutschen ausging, zunächst etwas Bedrohliches. Durch den Besuch des Grafen Ludwig Nikolaus von Zinzendorf in Liv- und Estland 1736 wuchs besonders in Kirchen- und Adelskreisen das Interesse an den Herrnhutern, deren Bewegung 1739 das ganze Land ergriff. Laur schildert die Karriere des Perückenmachermeisters Friedrich Biefer als Presbyter der livländischen Diaspora und Organisator des Gemeindelebens. Auch extreme Erscheinungen bleiben nicht unerwähnt, so das Auftreten von Tallima Paap, der sich als von Gott gesandter Prophet ausgab, der mit seinen Anhängern Schmuck und bessere Kleidungsstücke vernichtete und der gegen die Fleischeshlust ankämpfte. 1743 wurde von der Kaiserin Elisabeth die Tätigkeit der Brüdergemeinen verboten, die aber im Verborgenen ihre Tätigkeit fortsetzten. 1764 ließ dann Katharina II. die Herrnhuter wieder zu, deren Bewegung aber im Baltikum des 18. Jahrhunderts nicht mehr die vorherige Bedeutung erlangte. Laur hebt als Verdienste der Brüdergemeinen hervor, dass aufgrund ihres Unterrichts die Lesefähigkeit bei den Bauern, und zwar den Frauen wie den Männern, deutlich zugenommen hatte. Auch die musikalische Kultur in Lettland und Estland wurde durch die Herrnhuter stark beeinflusst. Schließlich kamen die ersten lettischen Literaten und zwei estnische Übersetzer schwieriger theologischer Texte aus der Bewegung der Brüdergemeine. Den leibeigenen Bauern waren durch die Herrnhuter Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung eröffnet worden. Und so verwundert es auch nicht, dass im 19. Jahrhundert in den Ostseeprovinzen führende Persönlichkeiten der nationalen Bewegungen aus Herrnhuter Familien stammten.

Daniel Cyranka beginnt seine Untersuchung zum Mohammed-Bild bei dem Göttinger Theologen Gottfried Leß mit der Frage, in welchen Bildern Mohammed im 18. Jahrhundert repräsentiert wird. Die Bilder Mohammeds in der deutschen Öffentlichkeit dieses Jahrhunderts stehen, so Cyranka, in engem Zusammenhang mit der Entdeckung der Religionsgeschichte. Dabei geht die positive Beurteilung Mohammeds und die Qualifikation seiner Religion als vernünftiger Religion der Bezeichnung „Islam“ in deutschsprachigen Schriften

voraus. Bei dem lutherischen Theologen Leß lassen sich deutliche Unterschiede in dem von ihm entworfenen Mohammed-Bildern feststellen. 1768 erschien seine Schrift „Beweis der Wahrheit der Christlichen Religion“, 1783 (2. Aufl. 1786) dann die „Geschichte der Religion“. In der Schrift von 1768 zeichnet Leß ein noch in seiner Zeit gängiges Bild Mohammeds und des Koran. Der Koran sei nichts Eigenständiges, sondern aus verschiedenen Quellen ‚zusammengeschmiedet‘. Leß gibt übliche Klischees über Irrtümer und moralische Verwerflichkeit Mohammeds und des Koran wieder. In der „Geschichte der Religion“ stellt Leß das Neue Testament als grundlegende Religions- und Offenbarungsurkunde heraus und betont, dass er sich beim Christentum um eine natürliche und vernünftige Religion handelt. Der Koran, den Leß in einer starken Abhängigkeit vom Neuen Testament interpretiert, gewinnt nun überraschend an Wertschätzung und mit ihm Mohammed. Dieser wird in der Darstellung von Leß sogar, zumindest was seine frühe Zeit angeht, zu einem Aufklärer, der sich durch Einführung einer besseren Religion, so Leß, um seine Nation und weit darüber hinaus verdient gemacht hat. Cyranka stellt fest, Mohammed werde als Vernünftigem (aber Irrenden) mit seinem Koran in der Religionsgeschichte der zweite Platz zuerkannt. Leß, dessen Argumentation auch als Reaktion auf deistische (Voltaire) und atheistische (Holbach) Religionskritik zu verstehen ist, wurde beeinflusst von Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ von 1780.

Der letzte Beitrag des ersten Hauptteils ist einem Phänomen gewidmet, dessen Vorkommen man im 18. Jahrhundert eigentlich nur noch in literarischen Produktionen vermutet hätte. So verwandeln sich in Goethes „Zigeunerlied“ „Zigeunerinnen“ in „Währwölf“. Der Dichter will angenehmen Schauer erregen, indem er Angehörige einer diskriminierten Menschengruppe als Tier- und Unmenschen auftreten lässt. Dem Beitrag von *Wolfgang Schild* ist zu entnehmen, dass noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ganz reale Ängste existierten und Prozesse gegen vermeintliche Werwölfe geführt wurden. Schild geht aus von den Harry-Potter-Erzählungen von Joanne Rowling und erörtert die Frage, ob bei dem Phänomen des Werwolfs eine Verwandlung aus Freiheit oder gegen den Willen einer Person vorliegt und ob die Person tatsächlich zu einem Wolf wird, oder nur die Wolfsgestalt annimmt. Im 16. Jahrhundert haben sich christliche Theologen mit der Frage beschäftigt, ob eine solche Tierverwandlung mit der göttlichen Schöpfungsordnung vereinbar ist, oder auch, was geschieht, wenn sich die menschliche Seele in eine tierische verwandelt. Diese und andere Fragen waren schon deshalb relevant, weil Menschen, die

sich angeblich in Wölfe verwandelt hatten, von weltlichen Gerichten abgeurteilt wurden. Schild untersucht nicht die historischen Phänomene, die zur Annahme der Realität von Werwölfen geführt haben, sondern ihn interessieren die Argumente des Diskurses, die Aufschluss über die Verbindung zum Unglauben geben. Er behandelt zuerst den unfreiwilligen und dann den freiwilligen Werwolf unter dem Aspekt des Unglaubens. Schild führt eine Reihe von Geschichten an, in denen eine Person zwangsweise, etwa durch einen Fluch oder eine Verwünschung, in einen Werwolf verwandelt wird. Dieser Zustand kann von dem Betroffenen nicht aus eigener Kraft rückgängig gemacht werden. Als einen Grund für die Verwandlung findet man in den Geschichten den Unglauben, etwa dann, wenn eine Todsünde begangen wurde. Die freiwillige Tierverwandlung geht für die christlichen Theoretiker auf einen Teufelspakt und auf Hexerei zurück. Damit ist dann auch die Begründung für die Verurteilung zum Tode gegeben. Der Teufelspakt spielt in dem berühmtesten Werwolfprozess in Deutschland gegen den Bauern Peter Stumpf 1589 eine entscheidende Rolle. Durch diesen Pakt war Stumpf von Gott abgefallen, hatte das *crimen laesae majestatis divinae* begangen und wurde auf grausame Weise hingerichtet.

Aufklärer und Gegenaufklärer

Der zweite Hauptteil behandelt eine extreme Position der Aufklärung: den Atheismus, beschreibt die Interpretation der antiken Mythologie in den Schriften prominenter Vertreter der französischen, italienischen und deutschen Aufklärung, fragt nach dem ‚Glauben‘ des bedeutenden Vertreters der Spätaufklärung Georg Christoph Lichtenberg und stellt Geheimbünde der Gegenaufklärung vor.

Winfried Schröder stellt in seinem Beitrag die überraschende Frage, ob der Atheismus des 18. Jahrhunderts ein Verstoß gegen die Prinzipien der Aufklärung gewesen sei. Denn es wäre doch, zumindest auf den ersten Blick, naheliegend, den Atheismus als eine Konsequenz aufklärerischen Denkens aufzufassen. Das erste Dokument, in dem die Existenz Gottes mit philosophischen Argumenten bestritten wird, ist der anonyme „*Theophrastus redivivus*“ von 1659. Der erste als Person fassbare Atheist des Abendlandes war, so Schröder, Matthias Knutzen, der in 1675 gedruckten Flugschriften die Existenz Gottes bestritt. Nach der Interpretation Schröders bot aber der Theismus, der die Exis-

tenz eines Schöpfergottes annimmt, im 18. Jahrhundert die beste Erklärung für die Ordnungsstrukturen der Welt. Dies bezieht sich auch auf die Frage nach dem Ursprung des Lebens. Gerade die mikrobiologischen Entdeckungen, die seit dem späten 17. Jahrhundert gemacht wurden, sprachen für die Annahme eines intelligenten Urhebers der Welt. Waren die atheistischen Radikalaufklärer deshalb ‚Toren‘? Schon in der Antike wurde die Urzeugungstheorie vertreten, die davon ausging, dass aus faulender Materie Organismen entstünden. Diese Lehre, die eine Entstehung der Welt ohne Schöpfergott vorstellbar macht, war Ende des 17. Jahrhunderts durch mikroskopische Untersuchungen widerlegt worden. Francesco Redi und Antoni van Leeuwenhoek hatten nachgewiesen, dass Lebendiges nur aus Lebendigem entstehen kann. Die französischen Materialisten La Mettrie und Holbach allerdings hielten an der Urzeugungstheorie fest. Insofern kann man ihnen den Vorwurf machen, gegen ein elementares Prinzip der Aufklärung verstoßen zu haben, nämlich ihre Kritik am traditionellen Weltbild auf der Basis von Rationalität und dem neuesten Stand der Wissenschaft zu begründen. Es gab aber auch seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen anderen Atheismus, der an den antiken Pyrrhonismus anschließen konnte. Ein entscheidendes Argument gegen den Theismus war, dass die Annahme der Nichtexistenz eines Gottes ebenso wenig zu beweisen war wie seine Existenz. Schröder spricht vom skeptischen Atheismus, der nicht auf der Nichtexistenz Gottes beharrt, sondern dem Prinzip folgt, bei einem argumentativen Patt müsse die schwächere Annahme bevorzugt werden. Die Vertreter des skeptischen Atheismus weisen die Annahmen der Theisten zurück, setzen ihnen aber keine andere Doktrin entgegen. Sie sind Aufklärer im besten Sinne, weil sie nicht nur die Wahrheitsansprüche ihrer Gegner der Kritik unterziehen, sondern diese Kritik auch auf ihre eigenen Wahrheitsansprüche beziehen.

Mit der Interpretation der antiken Mythen durch Autoren der Aufklärungsepoche beschäftigt sich *Peter König*. An der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert werden die Mythen weniger wegen ihres phantastischen Inhalts, als wegen der darin zum Ausdruck kommenden Denk- und Vorstellungsweise interessant. Es zeigt sich, dass die Auffassung vom Menschen als animal rationale differenziert werden muss. Die Mythen wurden geschichtlich und anthropologisch-psychologisch interpretiert, auch als funktionale Ideologien einer Priester- und Herrscherkaste (Voltaire, Diderot), vor allem aber als wahre Erzählungen, insofern sie die Weltdeutung eines Standes oder ganzen Volkes spiegelten und die kognitiven Grenzen einer primitiveren Menschheit erkennen ließen. Dass nicht einzelne Dichter die Mythen erfunden hatten, sondern die Menschen im

frühen Stadium der Menschheitsgeschichte ihre Welterfahrung in Mythen ausdrückten, hatten Giambattista Vico in Italien und Christian Gottlob Heyne in Deutschland gelehrt. Zugleich kam damit die christliche Überlieferung in den Blick, die sich zumindest teilweise als mythisch deuten ließ. Eine Entmythologisierung der christlichen Religion setzte ein, die der Freilegung des wahren, reinen Glaubensgehaltes dienen sollte. Hinzu kam noch ein weiterer Aspekt. Durch die Entdeckungsreisen seit dem 15. Jahrhundert wurden die Mythen fremder Völker bekannt, die sich mit den antiken Mythen vergleichen und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede untersuchen ließen. Die antiken Mythen stellten sich gewissermaßen als Sonderfall einer Tendenz aller Völker auf einer frühen Entwicklungsstufe zur Erzeugung von Mythen dar. Im Zuge der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Mythologie kam es dann auch zu den folgenreichen Versuchen, die Möglichkeiten und Formen einer Repräsentation dessen zu bestimmen, was im räumlichen und zeitlichen Sinn abwesend war oder sich der menschlichen Fassungskraft entzog. Die Zusammenrückung der antiken Mythen mit der Abgötterei, dem Aberglauben und dem Götzendienst führte zu der Frage, so König, „wie das Göttliche mit der körperlich-sinnlichen Welt in Zusammenhang stand und wo sein eigentlicher Ort war“. König interpretiert im Folgenden hierzu unterschiedliche, aber doch aufeinander bezogene Positionen von fünf Autoren der Aufklärungsepoche. Er behandelt zunächst die französischen Frühaufklärer Pierre Bayle und Bernard de Fontenelle, dann den Italiener Giambattista Vico mit seiner „Neuen Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Völker“, weiterhin Moses Mendelssohn und schließlich Johann Joachim Winckelmann.

Ulrich Joost, der in seinem Beitrag nach dem Glauben bei dem Physiker, Satiriker und Moralisten Georg Christoph Lichtenberg fragt, stellt zunächst fest, dass sich in den Schriften des großen Aufklärers nur relativ wenige Bemerkungen zu Religion, Glauben und Unglauben finden. Erschwert wird eine genauere Bestimmung dessen, was Lichtenberg geglaubt hat, dadurch, dass er sich in dieser Frage unterschiedlich verhielt, je nachdem, mit wem er kommunizierte. Lichtenberg tritt als freigeistiger Aufklärer auf, der in seiner Göttinger Zeit nicht mehr zur Kirche gegangen ist, den man von daher als Ungläubigen charakterisieren könnte. In den „Sudelbüchern“ und den Tagebüchern lernt man den privaten Lichtenberg kennen, der seine Religionszweifel beschreibt, aber auch einen Aber- und Wunderglauben und eine, so Joost, „kindliche Inbrunst“. Sein Vater, ein protestantischer Geistlicher, hatte ihm die Physikotheologie nahegebracht. Besondere Aufmerksamkeit verdient Lichtenbergs Idee

einer Seelenwanderung. Auch wenn es sich um keine ausgearbeitete Theorie handelt und viele Fragen offen bleiben, ist doch offensichtlich, dass ihn diese Idee als Naturforscher beschäftigt. Es geht ihm, wie Joost ausführt, um „die Frage des Verhältnisses der Erhaltung des Geistes / der Seele in der Materie – und folgerichtig um die Erhaltung dieser Materie selbst“. Joost unterscheidet abschließend drei Bestandteile der Lichtenbergschen Seelenwanderungsidee. Sie erfasst eine besondere Art sozialer Empathie, eine Vorstellung von der Erhaltung der Stoffe und schließlich den (pantheistischen) Glauben an ein leitendes Prinzip in der Natur und an die Unsterblichkeit seiner Seele.

Andreas Deutsch stellt in seinem Beitrag *Geheimbünde* vor, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, Ende des 18. Jahrhunderts, vor allem angesichts der Französischen Revolution, gegen Freigeisterei und Unglauben anzukämpfen. Johann Heinrich Jung-Stilling wollte einen geheimen deutschen Gelehrtenbund gründen, der dem durch die Aufklärung angestachelten Forschungsgeist Grenzen setzen sollte. Dies sollte durch einen exemplarisch christlichen Lebenswandel der Mitglieder und durch ‚liebvolle‘ Überzeugungsarbeit erreicht werden. Dieser Plan wurde nicht realisiert, anders als die „Gesellschaft patriotischer Gelehrter“, die 1794 gegründet und von dem konservativen Publizisten Ludwig Adolf Christian von Grolman geprägt wurde. Grolman war entschiedener Gegner des aufklärerischen Geheimbundes der Illuminaten, der 1785 aufgelöst wurde. Er gilt als einer der Begründer der „illuminatischen Weltverschwörungstheorie“. Selbst den Sturm auf die Bastille 1789 versuchte er den Illuminaten anzulasten. Er wollte den vermeintlichen jakobinisch-illuminatischen Aktivitäten entgegenwirken und die Volksmeinung über Staat und Religion in seinem Sinn beeinflussen. 1991 gründete in Wien Leopold Alois Hoffmann, der die Illuminaten und Jakobiner hasste, den Geheimbund „Patriotische Association“ zur Unterstützung der Regierung Kaiser Leopolds II. Prominentes Mitglied war der Hannoveraner Arzt Johann Georg Ritter von Zimmermann. Auch in diesem Geheimbund sollte der französischen Propaganda, der Philanthropie, der Religionslosigkeit und falschen Aufklärung entgegengearbeitet werden. Die Angst vor den Jesuiten, die durch verschiedene Verschwörungstheorien geschürt wurde, war wesentlich mit dafür verantwortlich, dass Geheimbünde, und zwar nicht nur konservative, gegründet wurden. Auch der Ingolstädter Kirchenrechts- und Philosophieprofessor Adam Weishaupt, der 1776 den Geheimbund der Illuminaten ins Leben gerufen hatte, wollte den Jesuitenorden, der, wie er glaubte, nach der Weltherrschaft trachtete, mit deren Mitteln bekämpfen. Sein Konzept, möglichst viele Schaltstellen der Macht zu erobern,

um seine atheistisch geprägte Programmatik durchzusetzen, brachte nicht den erwünschten Erfolg. Adolph Freiherr Knigge, der die Ordensstrukturen der Illuminaten an die der Freimaurer anlehnte, konnte dann aber viele enttäuschte Freimaurer gewinnen. Aus der Freimaurerei, die politisch neutral war, konnten sich Geheimbünde der unterschiedlichsten Richtungen entwickeln, so auch der konservative „Orden der Gold- und Rosenkreuzer“. Abergläubische Rituale, Geisterbeschwörung, Magnetismus und die Suche nach dem Stein des Weisen traten neben die ursprüngliche Absicht, die wahre christliche Religion wiederherzustellen. Abschließend geht Deusch auf die von ihm aufgefundenen Statuten eines sonst unbekanntes Anti-Illuminaten-Ordens ein, die der Staatsrat und Rechtsprofessor Johann Ludwig Klüber verfasst hat.

Freigeister und Zweifler

Im dritten Hauptteil werden Texte vorgestellt, in denen die Unglaubensproblematik in Szene gesetzt ist, einmal in Theaterstücken, dann auch in Texten der religiösen Erbauung oder auch Polemik. *Björn Spiekermann* stellt fest, dass in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht mehr so sehr die Heiden und die Anhänger nichtchristlicher monotheistischer Religionen das Feindbild christlicher Autoren abgeben, sondern die sogenannten Freidenker und Religionsspötter, wobei dieser Gruppe auch die (französischen) Materialisten und die Atheisten zuzurechnen sind. Der als Weltmann auftretende Freigeist, der nur seinen Eigennutz zu verfolgen scheint und die Religion und die christlichen Werte verspottet, wird als Gefahr für die Autoritäten und gesellschaftlichen Werte empfunden. Die Tochter des großen französischen Freigeistes Denis Diderot hat als letzte Worte ihres sterbenden Vaters überliefert: „Le premier pas vers la philosophie, c'est l'incrédulité.“ Daraus spricht, wenn es denn wirklich gesagt wurde, die Souveränität eines Ungläubigen angesichts seines bevorstehenden Endes. Die von Spiekermann behandelten christlichen Autoren drehen den Spieß um, sie packen den Freigeist auf das Sterbebett und lassen ihn angesichts der drohenden Verdammnis Höllenqualen ausstehen. Dies geschieht dann in fiktionalen Fallerzählungen, wie sie sich häufig in (moralischen) Zeitschriften der Zeit finden, aber auch in Rollengedichten und Prosamonologen. Neben die pathetisch-abschreckende Variante der Darstellung tritt eine satirisch-lächerliche und eine erbaulich-belehrende Variante, wie Spiekermann an einer Fülle von Beispielen zeigt. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts verliert die erzwungene

Bekehrung des sterbenden Freigeistes an Überzeugungskraft. Sie ist, angesichts der Wendung zu einer individuellen Religiosität und der theologischen Richtung der Neologie, in deren Gottesbild die ewigen Strafen kaum noch Platz haben, nicht mehr zeitgemäß.

Gotthold Ephraim Lessing charakterisiert Adrast, den Protagonisten seiner 1748 entstandenen Komödie „Der Freigeist“ als Mann „ohne Religion, aber voller tugendhafter Gesinnungen“. Lessings Freigeist ist also, wie *Uwe Japp* ausführt, zwar ein Ungläubiger, aber keiner, der den Wert der Tugend und die Instanz des Gewissens negiert. Dies unterscheidet ihn beispielsweise von La Mettrie, dessen „Anti-Sénèque“ Lessing für seine Komödie genutzt hat. Adrast folgt zwar der These La Mettries, das Glück sei das einzige erstrebenswerte Ziel des Menschen, orientiert sich aber gleichwohl in seinem Handeln an Tugend und Gewissen. Auf der einen Seite wird der Freigeist aufgewertet, auf der anderen Seite verharmlost. Adrast wird von seiner Umgebung keineswegs als gefährlicher Materialist wahrgenommen, sondern er ist beispielsweise für die tugendhafte und fromme Juliane als möglicher Gatte und deren Vater als möglicher Schwiegersohn durchaus attraktiv. Auch sein Gegenpart und Rivale, der junge Geistliche Theophan, unterscheidet den (guten) Menschen Adrast vom Freigeist. Das vielleicht gewichtigste Argument gegen den Freigeist Adrast bringt eine Nebenfigur ins Spiel, den Vorwurf nämlich, der Freigeist betrüge die Menschen um die Hoffnung auf ein zukünftiges glückseliges Leben. In der Komödie bleibt offen, ob es sich bei der radikalen Haltung Adrastrs vielleicht um eine Jugendtorheit handelt. Sehr viel deutlicher als eine Ablehnung der Religion ist seine Aversion gegen die Priester zu erkennen, denen, wie er sagt, er sein Unglück zu verdanken habe. Japp schreibt, Lessing sei es gelungen, das für eine Komödie heikle Freigeistthema überzeugend in diese Dramenform zu integrieren, er habe mit seinem „Freigeist“ die Tendenz der modernen Komödie zu ernstern Inhalten befördert, ohne dass dabei die Komik auf der Strecke blieb.

Ulrike Zeuch geht in ihrem Beitrag zu Goethes Faust-Drama von Gretchens Frage aus, wie es Faust mit der Religion halte. Faust entzieht sich Gretchens Bitte, sich zum christlichen Gott zu bekennen und plädiert für Offenheit in Glaubenssachen. Er negiert den Anspruch der Vertreter der christlichen Kirche, in Angelegenheiten des Glaubens allein zuständig zu sein. Auch Gretchens Forderung, sich von Mephisto zu trennen, entspricht er nicht. Im „Prolog im Himmel“ wird Faust als Prototyp des Menschen eingeführt, mit dem, wie Zeuch schreibt, das Experiment ‚Mensch‘ durchgeführt wird, wobei diesen

Menschen das Streben nach ‚allen Zielen‘ charakterisiert. Faust ist, wie Gott meint, ein guter Mensch, und er wird schließlich im Himmel enden. Zeuch untersucht die komplexe Beziehung zwischen Faust und Mephisto und hebt als einen zentralen Aspekt hervor, dass es ohne Mephisto keinen Faust gebe. Mephisto ist die Bedingung der dramatischen Handlung und ebenso die Bedingung für Fausts Weg durch exemplarische Wege der Moderne und der Antike. Faust verbindet sich mit dem Teufel, der ihm in vielfacher Hinsicht Erfahrung ermöglicht, auch wenn diese Erfahrung ihn zu Schuld und Zerstörung führt. Nicht im erfüllten Augenblick, der festgehalten werden muss, liegt Glück, sondern in einem von Neugier geleiteten Prozess, in dem Faust ein Ziel anstrebt, dabei scheitert, ein neues Ziel anstrebt, wieder scheitert und im Irren an Erfahrung gewinnt. Zeuch erinnert an die Auffassung der Freimaurer, dass nur durch fehlerhafte Erfahrung ‚virtus‘ erlangt werde, weist aber auch abschließend auf das Paradox hin, dass durch den Zugewinn an Erfahrung das Irren nicht weniger wird, sondern zunimmt.

Religiöse Toleranz als bleibende Herausforderung

Im 18. Jahrhundert stieß die Forderung nach Toleranz in Religions-sachen auf starke Widerstände von obrigkeitlicher und kirchlicher Seite und war für diejenigen, die sie vertraten, nicht ungefährlich. Vertreter religiöser Gewissheiten stehen auch im 21. Jahrhundert noch den Anhängern anderer religiöser Glaubensrichtungen, den Zweiflern oder auch den dezidiert Ungläubigen oft feindselig gegenüber. Der Weg der unabgeschlossenen, ständig korrekturbedürftigen Erfahrung, auf den Goethes Faust geschickt wurde, wird verstellt durch Wahrheits- und Machtansprüche, die ein Miteinander unterschiedlicher Welt- und Lebensentwürfe erschweren oder sogar unmöglich machen. Die beiden letzten Autoren des Sammelbandes argumentieren auf der Basis ihrer Religion und finden dieser Religion immanente Begründungen der Toleranz.

Eberhard Schockenhoff stellt aus der Perspektive des katholischen Theologen die Frage, ob der Glaube zu Intoleranz führe. Dabei gilt es auch zu entscheiden, ob Toleranz zwischen Weltanschauungen und Religionen das Festhalten an dem eigenen Wahrheitsanspruch voraussetzt, oder ob dieser Anspruch zugunsten einer Relativierung der Wahrheitsidee aufgegeben werden muss. Und weiter ist zu fragen, ob das Festhalten am Wahrheitsanspruch notwendig zu einer intoleranten Einstellung gegenüber anderen Standpunkten füh-

ren muss. Schockenhoff will zeigen, dass „der Glaube seinem eigenen Selbstverständnis nach aller geistigen Unduldsamkeit widerspricht“. Toleranz ist für ihn ebenso wie das Recht auf Religionsfreiheit aus diesem Glauben begründbar. Schockenhoff verweist auf den französischen Philosophen Jacques Maritain, der zum Katholizismus konvertierte und dessen Toleranzbegriff über das Konzept einer Duldung des Andersdenkenden hinausgeht. Maritain spricht von der Achtung gegenüber dem Andersdenkenden, von der „Gefährtschaft“ bei der gemeinsamen Wahrheitssuche, ohne dass dabei die eigene Überzeugung dispensiert würde. Schockenhoff geht auf die Haltung der katholischen Kirche ein, die seit der Gegenreformation religiöse Toleranzauffassungen bekämpft und grundlegende Freiheitsrechte bis in das 19. Jahrhundert abgelehnt hat. Diesen Widerstand hat das Lehramt der katholischen Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegeben. Die Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit wird als in der Würde des Menschen begründetes dreifaches Grundrecht anerkannt. Die menschliche Person wird nun in ihrer Wahrheitssuche zur Trägerin moralischer Rechte. Schockenhoff spricht von einem Paradigmenwechsel vom ‚Recht der Wahrheit‘ zum ‚Recht der Person‘. Er betont aber auch, dass die Anerkennung des Toleranzgebots keine Gleichgültigkeit gegenüber der religiösen Wahrheit voraussetzt. So relativiert die Kirche nicht ihre religiösen Überzeugungen, anerkennt aber die Gewissenspflicht der Menschen, der Wahrheit zu folgen, die sie erkannt haben. Dies bezieht auch die Ungläubigen ein, sofern sie bei ihrer Wahrheitssuche ihrem Gewissen folgen.

Der letzte Beitrag schließt, wenn auch nicht explizit, an ein zentrales Thema der jüdischen Aufklärung an. Es war vor allem der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn, der Freund Lessings, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Toleranz als Erfordernis der Zeit, aber auch als Charakteristikum der jüdischen Religion thematisierte. *Daniel Krochmalnik* gibt seinem Beitrag über den ‚ungläubigen Propheten‘ den Untertitel: „Eine Predigt über das Buch Jona“. Als Predigt enthält Krochmalniks Text nicht nur die Interpretation einer biblischen Schrift, sondern auch eine Botschaft. Zwar kommt der Begriff ‚Toleranz‘ bei ihm nicht vor, aber die von ihm herausgearbeitete „unglaubliche Glaubenslehre“ des Buches Jona besteht darin, dass Gott sich gegen den Rechtgläubigen, das Alter Ego des Ungläubigen, wendet, der strenger sein will, als Gott erlaubt. Jona, der den Untergang Ninives als Rache Gottes gepredigt hatte, ist verbittert, weil die von ihm erwartete Zerstörung nicht eintrifft. Gott weist den religiösen Fanatiker zurecht, erinnert ihn daran, dass er selbst untergegangen war und gerettet wurde und tadelt ihn dafür, dass er nicht mit Gottes

Teilnahme am Leiden so vieler Menschen und Tiere gerechnet habe. Das Buch Jona enthalte, wie Krochmalnik pointiert schreibt, die Botschaft oder die Moral, ungläubig sei vor Gott nicht der Sünder, sondern der Prophet, der nicht an dessen Besserung glaubt.

Jürgen Weitzel

Der „Ungläubige“ im Recht des 18. Jahrhunderts

I.

Der aus dem klassischen Kirchenrecht der Dekretalen Papst Gregors IX.¹ überkommene Sprachgebrauch bestimmte grundsätzlich auch im Recht des 18. Jahrhunderts den Sinn von „Ungläubiger“. Ungläubige (infideles) waren demzufolge (nur) die Ungetauften, also vornehmlich die Juden und Muslime sowie andere ungetaufte Religionszugehörige und Heiden (Götzenverehrer²). Von Ungetauften spricht z.B. § 11 des 4. Kapitels des Codex Iuris Bavarici Criminalis von 1751³: „Die nemliche Straff hat statt, da man sich mit Jüdischen, Türkischen, oder anderen ungläubigen Personen wissentlich fleischlich vermischt“. Die Sanktion besteht in Schlägen mit dem Staub-Besen. „Man“ meint den „Christenmenschen“. Ob der Ungläubige selbst ebenso nur ausgestrichen werden sollte, lässt sich der Vorschrift nicht eindeutig entnehmen. Eher ist mit härteren Sanktionen, insbesondere der Vertreibung, zu rechnen. Andere vertraten noch 1772 die Verhängung einer Blutstrafe: „alle gemeine und offenbare hurerey...mit ungläubigen gehoeren zur hohen jurisdiktion“.⁴ Auch sonst hält der damalige bayrische Vizekanzler Viguläus Xaverius Aloysius Freiherr von

¹ X (= Liber Extra) Lib.V.

² Vgl. Matthias J. Fritsch, *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung, Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen*, Hamburg 2004, S. 265 zu Franz Schmier (1679-1728).

³ Druck: Arno Buschmann, *Textbuch zur Strafrechtsgeschichte der Neuzeit*, München 1998, S. 179ff., 198.

⁴ Franz Blasi Martin Wagner, *Der Civil- und Cameralbeamte oder auserlesener Anweiser zu churfürstlich- und landständischen Civil-, Cameral- und Policeydiensten, nach Enthalt der Churbaierischen neuen Landesgesätzen, und darüberhin erfolgten General-Verordnungen bestehend in zweyen Theilen*, Bd. 2, Landhut 1774, S. 216 (1772).

Kreittmayr (1705-1790)⁵ klar an dem engen Begriff des Ungläubigen fest. Im „Religionsrecht“, dem 20.ten Kapitel seiner „Anmerkungen über den Codicem Maximilianicum Bavaricum Civilem“ von 1758⁶ heißt es in § II: „Die falsche Religion bestehet theils in der Ketzerey, theils in dem Unglauben ... Unter den Ungläubigen (a) seynd nur jene, welche weder den Tauf nach christlichem Glauben haben, mithin keine andere als die Heiden, Mahometaner und Juden verstanden“.⁷ Dem folgt die gesamte Gliederung des Traktats.

Die auch für Protestanten unproblematische Unterscheidung zwischen Ungläubigen und Ketzern (Häretikern) entspringt der fundamentalen Bedeutung des unauslöschlichen Sakraments der Taufe für die Konstituierung eines Christenmenschen. Der Getaufte ist und bleibt im Gegensatz zum Ungetauften *membrum Ecclesiae*, wie immer er sich später zum christlichen Glauben stellt. Deshalb rechnet Kreittmayr auch (getaufte) Atheisten, ein damals unscharfer, nicht völlig mit dem heutigen Verständnis übereinstimmender Begriff,⁸ nicht zu den Ungläubigen. Eine gegenteilige Auffassung weist er zurück.⁹ Atheisten waren nach nahezu einhelliger Auffassung der Autoren und Gesetzgeber des 18. Jahrhunderts wegen der ihnen angeblich fehlenden Fähigkeit zur Gewissensbindung die gefährlichsten aller Ketzler. Der Atheismus „zerstöre das Fundament aller Moral und allen Rechts“.¹⁰ So folgten offenbar alle der von Matthias J. Fritsch in seinem Buch „Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung“, 2004,¹¹ behandelten rund 20 Autoren des zeitgenössischen Kirchen- und Naturrechts dem hier anhand von Kreittmayr exemplifizierten Muster. Auch der

⁵ Zu ihm und seinem „Religionsrecht“ vgl. Peter Landau, Kirchenrecht und Religionsverfassung bei Kreittmayr, in: Richard Bauer/Hans Schlosser (Hg.), Wiguläus Xaver Aloys Freiherr von Kreittmayr, 1705-1790. Ein Leben für Recht, Staat und Politik, München 1991, S. 119-140 (= Peter Landau, Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts, Tübingen 2009, S. 329-347).

⁶ Wiguläus Xaver Aloys Kreittmayr, Anmerkungen über den Codicem Maximilianicum Bavaricum Civilem, Band V, München 1768 (Nachdruck), 20. Kap., S. 2203-2241.

⁷ Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2205.

⁸ Vgl. Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 117, 223f., 362: zu den Atheisten zählte man auch Deisten, Spinozisten und Epikureer.

⁹ Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2208.

¹⁰ Vgl. Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 65, 82 zu Samuel Pufendorf, Christian Thomassius und Christian Wolff, S. 95 zu Moses Mendelssohn, S. 207f., 212 zu Justus Henning Böhmer, S. 241 zu Vitus Pichler, S. 266 zu Franz Schmier, S. 345 zu Paul Joseph von Riegger (1705-1775). Vgl. ferner Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2208; Christoph Link, Kirchliche Rechtsgeschichte, München 2009, S. 103.

¹¹ Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2).

Salzburger Benediktiner und Kanonist Franz Schmier (1679-1728) macht da letztlich keine Ausnahme.¹² Er bildet allerdings schon in Abhandlungen aus den Jahren von 1707 bis 1714 einen Oberbegriff des „Ungläubigen“, dem ich sonst nicht begegnet bin. Schmier definiert den Unglauben „allgemein gesprochen“ als Mangel am wahren Glauben: *Infidelitas, generice sumpta, est carentia verae fidei*. Als Erscheinungsformen kennt er das Heidentum (Aberglauben, Idolatrie, Muslime), das Judentum und die Häresie. Weitere Abschnitte handeln von Schismatikern und Apostaten. Es bleibt dabei, dass die oft zu lesende Wendung „Ketzer und Ungläubige“¹³ als Dichotomie zu nehmen ist. Das haben Protestanten und Katholiken gemeinsam.¹⁴

Sieht man von den Juden ab, so wird es in deutschen Landen des 18. Jahrhunderts nicht viele Ungläubige, sprich Nichtchristen, gegeben haben. Und wenn, dann wohl irgendwo bei Hofe oder in großen Handelsstädten. Die Rechtslage der Juden aber war eine besondere, durch langes Herkommen und im 18. Jahrhundert durch viele landesherrliche Detailregelungen bestimmte.¹⁵ Nimmt man den Übergang vom kanonistisch geprägten Sprachgebrauch des „Ungläubigen“ zu einem davon gelösten Ober- und Allgemeinbegriff des Unglaubens als Kernpunkt des hier verfolgten Interesses, so werden dazu Entwicklungen im Judenrecht kaum beigetragen haben. Trotz Aufklärung und der vom Religionsrecht des Reiches angestoßenen Veränderungen waren und blieben die Juden Ungläubige, Nichtchristen. Die Rechtslage der Juden wird deshalb hier nicht näher betrachtet. – Wie wenig man mit einem Nichtchristen im Land rechnete, zeigt die 1716 in einem Kommentar zur Carolina mitgeteilte

¹² Vgl. Fritsch, *Toleranz* (wie Anm. 2), S. 247ff., 249, 264ff.

¹³ Vgl. *Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis* 3. Teil, I § 3 (Von den Erben); Wiguläus Xaver Aloys von Kreittmayr, *Grundriß des Allgemeinen, Deutsch- und Bayrischen Staatsrechtes*, Bd. 1, München 1770 S. 12 (vgl. DRW-Art. Ketzer I 2); Heinrich Arnold Lange, *Das geistliche Recht der Evangelisch-Lutherischen Landesherrn und ihrer Unterthanen in Teutschland*, 1. Teil, Culmbach 1786, S. 29: Ungläubige und Kezer; Franz Blasius M. Wagner, *Der Civil- und Cameral-Beamte Oder auserlesener Anweiser*, Bd. I, Landshut 1774, S. 147 (vgl. DRW-Art. Ordensperson).

¹⁴ Zur Auffassung J.H. Böhmers, des bedeutendsten Vertreters des protestantischen Kirchenrechts im 18. Jahrhundert, vgl. Fritsch, *Toleranz* (wie Anm. 2), S. 200, 206. Zu ihm zuletzt Renate Schulze, *Auf dem Weg zum Jus Ecclesiasticum Protestantium – Justus Henning Böhmers Jus Parochiale*, in: ZRG (KA) 92 (2006), S. 660-686.

¹⁵ Friedrich Battenberg, *Jüdisches Recht, Judenrecht*, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (HRG), Bd. 2, 2. Aufl., Berlin 2012, Sp. 1414-1420. Zu religiöser Toleranz aus jüdischer Perspektive bei Moses Mendelssohn vgl. Fritsch, *Toleranz* (wie Anm. 2), S. 83-97.

Präsumtion, dass ein in einem christlichen Land ermordeter Mensch im Zweifel ein Christ gewesen sei: denn es sei nicht zu vermuten, „daß sich Ungläubige unter den Christen aufzuhalten pflegen“.¹⁶

Möglichst weit gehende Distanz zu den „Ungläubigen“ zu halten, das ist denn auch die das 18. Jahrhundert durchziehende Grundregel christlicher Herrscher und Autoren.¹⁷ Man soll sie aus dem Reich und den Territorien fernhalten. Wo sie dennoch eingesickert sind, da dürfen sie „auch ohne erheblicher Ursach“ wieder vertrieben werden. Es soll zwischen ihnen und den Christen „alle Communication und Gemeinschaft“ unterbleiben. Rezipiert werden dürfen sie allenfalls zur Vermeidung noch größeren Übels: *ad evitaanda majora mala, quasi „aus Noth“*. Im Laufe des Jahrhunderts rechtfertigt dann mehr und mehr auch der wirtschaftliche Nutzen ihre Tolerierung im Land. Sind sie rezipiert, so dürfen sie nicht „ohne erheblicher Ursach“ vertrieben und nicht „direkte“ zur Annahme des christlichen Glaubens gezwungen werden.¹⁸ Ihre Kinder darf man ihnen nicht wegnehmen.¹⁹ Mit ihnen geschlossene Verträge, insbesondere solche „des Mutuelen Commercii wegen“, sind zu halten. Kündigen sie den landesherrlichen Schutz auf, so haben sie freien Abzug. Denn sie sind grundsätzlich freie Leute.²⁰ „In die Slavery können in Deutschland nur diejenigen Ungläubigen gerathen, welche man als Slaven auf gesetzmäßige Art an sich gebracht hat“.²¹ Das heißt nach Kriegsrecht, als Kriegsgefangene.

Als freie Untertanen erfreuten sich Ungläubige in ihren Beziehungen zu Christen grundsätzlich des allgemein geltenden Privatrechts. Doch ähnlich wie bei Ketzern und Angehörigen tolerierter christlicher Sekten standen vielgestal-

¹⁶ So in der 1716 gedruckten Ausgabe des Kommentars von Blumblacher zur Carolina.

¹⁷ Besonders rigide gab sich Vitus Pichler (1670-1735), dessen Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts in Österreich bis 1754 verbindliche Grundlage der Universitätslehre war, vgl. Fritsch, *Toleranz* (wie Anm. 2), S. 236ff.; ferner S. 265f. zu Franz Schmier (1679-1728) und Kreittmayr, *Anmerkungen* (wie Anm. 6), S. 2205f.

¹⁸ Die Darstellung folgt Kreittmayr, *Anmerkungen* (wie Anm. 6), S. 2204f. Vgl. auch Fritsch, *Toleranz* (wie Anm. 2), S. 10f.

¹⁹ Das wurde aber in Österreich noch nach 1781 gegen Deisten praktiziert, vgl. Eduard Wilda, *Erörterungen und Betrachtungen über Gewissensfreiheit*, in: *ZfDt.Recht XI* (1847), S. 161-253, 182f.

²⁰ Friedrich Christoph Jonathan Fischer, *Lehrbegrif sämtlicher Kameral- und Polizeyrechte sowol von Teutschland überhaupt als insbesondere von den Preußischen Staaten*, Bd. I, Frankfurt an der Oder 1785, S. 326.

²¹ Christoph Christian v. Dabelow, *System des gesammten heutigen Civil-Rechts*, Bd. 1, Halle 1796, S. 67 (§ 71). Vgl. auch Kreittmayr, *Anmerkungen* (wie Anm. 6), Bd. I, S. 91, 301.

tige Abstriche einer wirklichen Privatrechtsgleichheit entgegen. Das Privatrecht gelte für Ungläubige nur „mit ausschluß aller rechtsprivilegien“ hieß es noch 1785.²² Ungläubige waren in Ansehung von Christen eheunfähig. Mit Ketzern teilten sie das Schicksal, erbunfähig und unfähig zur Führung einer Vormundschaft zu sein.²³ Und mit Sicherheit konnten sie nicht frei am Grundstücksverkehr teilnehmen oder in einer Stadt das Bürgerrecht erwerben. Christen dürfen „ungläubige Völker“ nicht mit Kriegsgerät versorgen. Christlichen Herrschern ist es erlaubt, „Türken, Juden, Saracänen, Heyden“ als Soldaten anzuwerben, zum eigenen Schutz und zum Kampf gegen andere Ungläubige.²⁴ Ob aber Christen mit Ungläubigen eine Allianz gegen Christgläubige eingehen dürften, das sei, so Kreittmayr 1756, „sowohl unter den Publicisten als Canonisten noch in Controversia“.²⁵

II.

Häresie ist nach Franz Schmier die Erscheinungsform des Unglaubens, „bei der ein Christ an einem ihm bewußten Irrtum gegen den katholischen Glauben hartnäckig festhält“.²⁶ Nach katholischem Kirchenrecht standen auch im 18. Jahrhundert auf Häresie geistliche (Exkommunikation sowie besondere Klerikerstrafen) und weltliche Strafen. Als letztere nennt Vitus Pichler SJ (1670-1736), Professor für Kirchenrecht an den Universitäten Dillingen und Ingolstadt, „den Entzug der bürgerlichen Rechte (infamia), die Intestabilität, die Unfähigkeit, öffentliche Ämter zu bekleiden, die Beschlagnahme allen Vermögens, den Verlust aller Privilegien und Benefizien, den Verlust der väterlichen Gewalt über die Kinder, die Lossprechung der Untergebenen und Vasallen von allen Pflichten“ und Eiden, schließlich – so noch Kreittmayr 1756 – „gestalten

²² Fischer, Lehrbegrif (wie Anm. 20).

²³ Codex Maximilianeus Bavaricus Civilis, 3.Teil, I § 3; Wagner, Civilbeamte (wie Anm. 4) I 147 (Artikel Ordensperson) zu 1774.

²⁴ Georg Friedrich Mueller, Königlich Preußisches Krieges-Recht, 1760, S. 179; Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2205.

²⁵ Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2205; nach Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 265, lehrte z.B. Schmier, solche Bündnisse seien katholischen Fürsten verboten.

²⁶ Vgl. Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 266.

Dingen nach gar die Leib- und Lebensstraf“.²⁷ Gegen „Ungläubige“ hingegen kann allein „ihres Irrthums halber weder Straf noch Zwang“²⁸ angesetzt werden, unterliegen sie doch nicht der Jurisdiktion der Kirche. Pichlers Hauptwerk „Candidatus iurisprudentiae sacrae, Ingolstadt 1716-1721, war in Österreich bis 1754 „als Lehrbuch des Kirchenrechts vorgeschrieben“.²⁹

Nach der Religionsverfassung des Reiches (Augsburger Religionsfriede von 1555, insb. §§ 14-28; IPO insb. Art. V, VII) durften Lutheraner und Reformierte weder als Häretiker verfolgt, noch gar durften Strafen gegen sie vollstreckt werden. Die Protestanten verwarfen selbstverständlich das kanonische Ketzerrecht und unterschieden die Häresie im theologischen von der im politischen Sinn (in sensu civili).³⁰ So bildete sich im 17. Jahrhundert „ein überkonfessionelles, reichsrechtliches Ketzerrecht“ aus. Da jedoch die Katholischen die Bestimmungen der Religionsfrieden als allein aus der Not zu rechtfertigende Ausnahmeregelungen vorübergehenden Charakters werteten, der Papst zudem dem Westfälischen Frieden die Anerkennung versagt hatte,³¹ sahen katholische Gesetzgeber, Regentenberater und Autoren zumindest bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts das Ketzerrecht der Dekretalen als die eigentliche *sedes materiae* an.³² So blieben in eindeutig katholisch geprägten Territorien des Reiches ge-

²⁷ Pichler lehrte noch die Verbrennung bei lebendigem Leib (vgl. Fritsch, Toleranz, wie Anm. 2), S. 244; so auch Schmier (Fritsch, Toleranz, wie Anm. 2, S. 267). Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2206, sagt nichts zur Art der Vollstreckung. Der Codex Criminalis von 1751 sah im 7. Kapitel (Religionsdelikte) für schwere Fälle der Ketzerei die Hinrichtung mit dem Schwert und die Verbrennung des toten Körpers auf dem Scheiterhaufen vor. Die §§ 2 (Verunglimpfung religiöser Symbole) und 7 (Hexerei, Zauberei) setzten auf Hostienfrevell sowie Bündnisse oder fleischliche Vermischung mit dem Teufel nach wie vor die Verbrennung bei lebendigem Leibe. Vgl. auch Reinhard Heydenreuter, Kriminalgeschichte Bayerns, Regensburg 2003, S. 128f., 211. Auch die Halsgerichtsordnung Maria Theresias, die sogenannte *Constitutio Criminalis Theresiana* von 1768 blieb dem überkommenen, theokratisch begründeten Strafrecht verpflichtet. Den Einfluss der Aufklärung zeigt dann das Josephinische Strafgesetzbuch, das 1787 unter dem Namen „Allgemeines Gesetz über Verbrechen und deren Bestrafung“ erging. Vgl. dazu Buschmann, Textbuch zur Strafrechtsgeschichte (wie Anm. 3), S. 224ff., zu den Religions- und Sittenverbrechen S. 269-272.

²⁸ So Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2209; vgl. auch Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 274.

²⁹ Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 236.

³⁰ Vgl. Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 197, 208 zu J.H. Böhmer.

³¹ Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2204, auch Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 244f. zu Pichler, S. 279 zu Barthel.

³² Vgl. Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 21.

genreformatorische Aktionen auch im 18. Jahrhundert nicht aus. In Österreich, für das kraft eines kaiserlichen Vorbehaltes die Religionsbestimmungen des Westfälischen Friedens, das heißt insbesondere die Sicherungen des Normaljahres 1624, nicht galten, kam es noch unter Maria Theresia zur Vertreibung und Umsiedlung von Protestanten³³. Erst das Toleranzedikt Kaiser Josephs II. von 1781 brachte ihnen Abhilfe, doch verhinderte es nicht die nachfolgende grausame Verfolgung von (böhmischen) Deisten und Abrahamiten.³⁴ Aus dem Erzbistum Salzburg wurden bekanntlich noch 1731/32 rund 20.000 Protestanten vertrieben.³⁵

Seit etwa 1760 sahen sich auch katholische Autoren und Gesetzgeber dazu veranlasst, den überkommenen einheitlichen Ketzerbegriff zugunsten der Unterscheidung von Ketzern nach kanonischem Recht und von Ketzern nach Reichsrecht oder *ius publicum* aufzugeben. Auch in Bayern und selbst in Österreich kündigte sich die Aufklärung an. Seit einigen Jahren wird diese Änderung vorwiegend mit dem Namen des Würzburger Kanonisten Johann Caspar Barthel (1697-1771)³⁶ in Verbindung gebracht. Schriften, die er 1764 publizierte, haben demzufolge sowohl Kreittmayrs Sicht der Religionsverhältnisse als auch das Toleranzedikt Josephs II. von 1781 maßgeblich beeinflusst.³⁷ Kreittmayr folgert aus der reichsrechtlichen Parität der Religionsparteien unter Berufung auf Barthel: „Bei dieser Beschaffenheit nun (g) ist nicht wohl abzusehen, wie diejenige, deren Religion mit der unsrigen durch die Reichsgesetze gleichgestellt ist, dem ohngeachtet noch Ketzer genannt werden mögen. Theologi mögen von ihnen sagen, was sie wollen. In *Sensu politico et iuridico* kann diese Benennung *salvis constitutionibus Imperii* nimmermehr angehen.“

Waren Protestanten nach *ius publicum* keine Ketzer, so konnte eine Entwicklung hin zum Ungläubigen als Allgemeinbegriff bei ihnen nicht ansetzen. Für das Nachfolgende ist es auch deshalb sinnvoll, von der Terminologie der „Ketzer und Ungläubigen“ zur Terminologie der Toleranz zu wechseln. Beide Terminologien standen während des gesamten 18. Jahrhunderts nebeneinander. Doch wuchs der Gebrauch der Toleranzterminologie. Das mag eine Folge auf-

³³ Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 9), S. 96, 108-110.

³⁴ Wilda, *Gewissensfreiheit* (wie Anm. 19).

³⁵ Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 9), S. 108f.

³⁶ Zu ihm vgl. Fritsch, *Toleranz* (wie Anm. 2), S. 269-282.

³⁷ Dazu insbesondere Peter Landau, *Zu den geistigen Grundlagen des Toleranz-Patents Kaiser Josephs II.*, in: *ÖAKR* 32 (1981), S. 187-203 (= Landau, *Grundlagen*, wie Anm. 5, S. 348-363).

geklärten Denkens sein.³⁸ Wohl hat aber auch das variantenreiche und diffizile, mit den alten Begriffen schwer zu fassende Religionsrecht selbst dazu beigetragen. Die alten Sprachformeln wurden auch im Recht zunehmend sperrig, ungenau und unpassend.

Eine Verpflichtung zu religiöser Toleranz gab es nur im Rahmen des Reichsrechts (Augsburger Religionsfriede §§ 15-27; IPO Art. V, 34, 35, Art. VII, § 1). Darüber hinaus konnten die Landesherren nach dem Grundsatz *cuius regio, eius religio* Andersgläubige aus freien Stücken tolerieren – sei es rein faktisch oder im Rahmen rechtlicher Vorgaben (Privilegien). Ausgangspunkt war die Toleranz gegenüber der jeweils anderen großen Religionspartei. Ging ein Landesherr aber darüber hinaus und tolerierte andere, kleine Religionsgemeinschaften – was schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durchaus geschah –,³⁹ so kam Art. VII, § 2 des Westfälischen Friedens ins Spiel, der da lautet: „Sed praeter Religiones supra nominatas nulla alia in Sacro Imperio Romano recipiatur vel toleretur“. Damit entsprach Toleranz gegenüber anderen als Katholiken, Lutheranern und Reformierten zumindest nicht dem Wortlaut des Reichsrechts. An diese Bestimmung schließt eine zumindest bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zurück verfolgbare Kontroverse an, in der darüber gestritten wird, ob die Norm nicht im Laufe des Jahrhunderts durch einschränkende Auslegung, abweichende Observanz oder Ausbildung eines gegenteiligen Gewohnheitsrechts modifiziert oder ganz und gar weggefallen sei. Die in jüngerer Zeit und dann meist unzulänglich begründet vertretene Auffassung, die Bestimmung habe bis zum Ende des Reichs in ungeschmälerter Geltung gestanden,⁴⁰ knüpft bestenfalls an Johann Jacob Moser an⁴¹. Anzeichen für einen

³⁸ Am eindrucksvollsten noch immer die Leopoldina, das toskanische Strafgesetzbuch von 1786, in seiner Entkriminalisierung der Religionsdelikte, Art. LX-LXII; vgl. Hans Schlosser, Die „Leopoldina“. Originaltext, deutsche Übersetzung und Kommentierung, Berlin 2010. Zur schleppenden Entwicklung anderswo vgl. detailliert Siegfried Leutenbauer, Das Delikt der Gotteslästerung in der bayerischen Gesetzgebung, Köln 1984, S. 127-248; ferner Heydenreuter (wie Anm. 25), S. 128f., auch oben Anm. 26.

³⁹ Bekannt dafür ist insbesondere Brandenburg. Vgl. Oliver H. Richardson, Religiöse Toleranz unter dem Großen Kurfürsten und ihre praktischen Ergebnisse (1910), in: Heinrich Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, S. 1-16; Lothar Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung von den Anfängen der Reformation bis zum Untergang des alten Reiches im Jahre 1806, Diss. iur. Bonn 1961, S. 239-241; Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 11.

⁴⁰ So unter Berufung auf Weber, Parität (wie Anm. 39), S. 163ff., 248 vornehmlich Hermann Conrad, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches (1961),

Verfassungswandel im 18. Jahrhundert sahen hingegen Johann Stephan Pütter⁴², Eduard Wilda,⁴³ Hermann Fürstenau⁴⁴ und Burkhard v. Bonin⁴⁵. Sie stützen ihre Ansicht nicht einfach auf den Umstand, dass in einigen Territorien bestimmte christliche Sekten seit dem Westfälischen Frieden rein faktisch geduldet wurden. Auch nehmen sie keineswegs die Lehren der Naturrechtslehrer für positives Recht⁴⁶ – bezog doch schon Thomasius neben den drei großen Konfessionen auch „Arminianer und Sozinianer und sogar Türken, Tataren und Heiden, solange deren Glauben nicht die öffentliche Ordnung und Ruhe stört“⁴⁷, in die Glaubensfreiheit ein. Vielmehr argumentieren sie mit einer entgegenstehenden Observanz, einem Wandel in der Rechtsprechung des Reichskammergerichts und mit einer von der Kommission zur Visitation dieses Ge-

in: Lutz, Toleranz (wie Anm. 39), S. 155-192, 169; ders., Staat und Kirche im aufgeklärten Absolutismus, in: *Der Staat* 12 (1973), S. 45-63, 51f., zu knapp Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 9), S. 97. In zusammenfassenden Ausführungen spricht Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 10-12 sogar von einer Verletzung „vieler Bestimmungen“ des Westfälischen Friedens. Ebenso informativ wie abwägend hingegen Karl Schwarz, *Exercitium religionis privatum, Eine begriffsgeschichtliche Analyse*, in: *ZRG (GA)* 74 (1988), S. 495-518, 497f.

⁴¹ Johann Jacob Moser, *Von der teutschen Religions-Verfassung*, Leipzig 1774, S. 24ff.; ders., *Abhandlungen aus dem Teutschen Kirchen-Recht*, Frankfurt (Main) 1772, S. 59ff., 74ff. Moser hielt in dieser Frage am Wortlaut des Art.VII § 2 fest. 1772 beschreibt er die „Praxis“ als einen „Verfall in Religions-Sachen“. „Jedoch heutiges Tages kehren sich viele Landes-Herren von beyden Religionen nicht an besagte Reichsgeseze, sondern gestatten bald einzelnen Personen von allerley Secten den Haus-Gottesdienst, bald ganzen Gemeinden und Hauffen derselben den Privat-Gottesdienst“ (S. 89). Zur Praxis der Reichsgerichte bringt er ausgesprochen dürftige, seine Auffassung nicht klar stützende Belege, alle aus der Zeit vor 1712. Der Büdinger Fall des Jahres 1712 wird nicht angeführt (S. 108-110).

⁴² Johann Stephan Pütter, *Der Geist des Westphälischen Friedens*, Göttingen 1795, S. 354.

⁴³ Wilda, *Gewissensfreiheit* (wie Anm. 19), S. 181.

⁴⁴ Hermann Fürstenau, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland*, Leipzig 1891, S. 76.

⁴⁵ Burkhard v. Bonin, *Die praktische Bedeutung des ius reformandi*, Stuttgart 1902, S. 56.

⁴⁶ Zur Ausbildung und Bedeutung eines „natürlichen Kirchenrechts“ vgl. Diethelm Klippel, „Natürliches Kirchenrecht“. Das Verhältnis von Staat und Kirche im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts, in: *ZNR* 24, 2002, S. 35-51, Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Fn. 9), S. 101, Thomas Hahn, *Staat und Kirche im deutschen Naturrecht. Das natürliche Kirchenrecht des 18. und 19. Jahrhunderts (circa 1680-1830)*, Tübingen 2011.

⁴⁷ Hinweis von Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 62f. auf C. Thomasius, *Vollständige Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit.*, Teil I, 1738, 2. Aufl. Frankfurt (Main). 1740, S. 335f., 346ff.

richts getroffenen Entscheidung, Umstände, die z.B. Conrad offenbar für belanglos erachtete.

Dazu ist bislang das Folgende bekannt. In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts amtierte der Reichsgraf Ernst Casimir I. von Isenburg-Büdingen. Er sagte am 29. März 1712 allen Personen, die sich in Büdingen niederlassen wollten, neben anderen Privilegien Gewissens- und Religionsfreiheit zu, auch wenn sie keiner der Reichskonfessionen angehörten. Keinem, der sich zu einer anderen als der reformierten Religion bekannte oder sich gar jeder äußeren Religion enthielte, solle deswegen Mühe oder Verdrieslichkeit gemacht werden, solange er sich ehrbar, sittsam und christlich verhielte. Der Fiskal am Reichskammergericht erhob daraufhin Klage gegen das Toleranzedikt, weil dieses Grundsatzungen des Reiches zuwiderlaufe, woraufhin am 16. Juni ein Kammergerichtsmandat erging, das den Grafen zu einer Buße von zehn Mark lötligen Goldes verurteilte – sowie zur Rücknahme des Edikts.⁴⁸

Späterhin aber sei die Schranke des Art. VII, §2 „durch Gewohnheitsrecht, dem sich auch das Reichskammergericht anschloss“⁴⁹ beseitigt worden. Nach Wilda geht die Bildung eines Reichsherkommens, „wornach die Duldung solcher Secten nicht mehr als verboten erachtet wurde ... besonders daraus hervor, daß die Kammergerichts-Visitation am 13. Oct. 1768 den Beschluß faßte: ‚Es wäre an kais. Majestät und das Reich ein Visitations-Gutachten dahin zu erstatten, daß wann bei dem Reichskammergericht Menoniten Recht nehmen oder suchen, derenselben Angelobung bei Mannenwahrheit als ein Eid anzunehmen sei‘“.⁵⁰ In der Sache geht es darum, dass die von den Mennoniten aus Glaubensgründen verweigerte Leistung von (Prozess-) Eiden durch ein weltliches Gelöbniß bei ihrer Mannesehre sollte substituiert werden können. Dass ein Reichsorgan einer christlichen Gruppe den nach Reichsrecht erforderlichen Eid erlässt, ist angesichts der Konsequenz mit der man üblicherweise bei Eiden so-

⁴⁸ Die Darstellung folgt Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirchen Deutschlands in ihrer Entwicklung bis zur Gegenwart, Leipzig 1893, S. 277, Fürstenau, Religionsfreiheit (wie Anm. 44), S. 76, und Weber, Parität (wie Anm. 39), S. 164. Vgl. auch Wolf-Friedrich Schäufele, Die Konsequenzen des Westfälischen Friedens für den Umgang mit religiösen Minderheiten in Deutschland, in: Günter Frank/Jörg Haustein/Albert de Lange (Hg.), Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit. Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen, Göttingen 2000, S. 121-139, 137f., der allerdings den Gesinnungswechsel des RKG letztlich unterstellt und nicht überzeugend begründet.

⁴⁹ So v. Bonin, *ius reformandi* (wie Anm. 45).

⁵⁰ Wilda, Gewissensfreiheit (wie Anm. 19), S. 181.

gar Wortlauttreue einforderte⁵¹, in der Tat ein für die Bildung von Gewohnheitsrecht beachtliches Faktum.

Selbst Kreittmayr kommentierte 1765 trotz aller religiösen und politischen Vorbehalte im Sinne der Möglichkeit einer *de facto* oder *gar de iure* zulässigen Erstreckung der Toleranz auf andere Christgläubige als die Reichskonfessionen: „So stehet doch dahin, ob dieses nicht mehr *de facto*, als *Jure* geschehe, indem man Syncretismus im Reich einnisten zu lassen niemal die Meinung gehabt hat. Wann es aber auch *Juris* ist, so fragt sich alsdann weiter, ob einem Landesherrn auch rätlich seye, ein solches Misch-Masch von Religionen in seinen Landen einzuführen, oder die bereits eingeführte darinn zu gedulden“.⁵² Er lässt auch nichts über Sanktionen verlauten, insbesondere nichts dazu, dass wer einer dieser Gruppen angehöre „die teutsche Bürgerschaft im Lande eben so wenig, als im Reich, der Regel nach weder erlangen noch weiter behalten“ könne.⁵³ Möglicherweise nötigt der derzeitige Forschungsstand zu einer Abwägung dahingehend, ob man der gegenteiligen, offenbar weithin unangefochtenen Observanz und dem Reichskammergericht beziehungsweise der Visitationskommission oder aber Prinzenerziehern⁵⁴ und bekannten Rechtslehrern wie Johann Jacob Moser das größere Gewicht bei der Auslegung und Handhabung des Westfälischen Friedens zumisst. Von einem wiederholten Einschreiten des Fiskals nach 1712 weiß selbst Moser nichts zu berichten. Und die Hoffnung, etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts allgemein akzeptierte Regeln zur Auslegung und gewohnheitsrechtlichen Fortbildung der Reichsverfassung ausmachen zu können, täuscht.

Für die mehr oder minder kleinen christlichen Religionsgemeinschaften oder – nach dem Sprachgebrauch der Aufklärung und Preußens – Religionsgesellschaften, die vom Reich nicht anerkannt waren, wurde auch rechtlich der Begriff Sekte üblich. Sie sowie etliche aufgeklärte und freidenkende Einzelper-

⁵¹ Vgl. Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 9), S. 110 Fn. 35.

⁵² Kreittmayr, *Anmerkungen* (wie Anm. 6), S. 2204f.

⁵³ So Johann Christian Majer, *Teutsches geistliches Staatsrecht abgetheilt in Reichs- und Landrecht*, Lemgo 1773, II S. 103. Aber er sagt auch, der Zutritt zum Reich sei den Sekten „durch den klaren Buchstaben des Gesetzes“ verwehrt, „wenn man anders nicht den Weg durch eine neuere entgegengesetzte Observanz gewissermaßen für geöffnet halten will“, II S. 72f.

⁵⁴ Konkret: dem Freiherrn Chr. August von Beck (1720-1781), der in den Jahren 1751-1759 Erzieher Josephs II. war. Zu seiner Auffassung vgl. Conrad, *Religionsbann* (wie Anm. 40), S. 175f., Schwarz, *Exercitium religionis* (wie Anm. 40), S. 498.

sönlichkeiten, die in Kämpfe mit der jeweiligen Orthodoxie oder dem Pietismus verwickelt wurden, waren die neuen, die eigentlichen Ketzer und Ungläubigen des 18. Jahrhunderts. Nur die bekannteren dieser Konflikte können hier kurz angesprochen werden. Am Anfang des 18. Jahrhunderts standen die Angriffe der Hallenser pietistischen Theologen auf Christian Thomasius in den Jahren von 1700 bis 1714. Es ging um die angeblich „gefährlichen Principia und Doctrinalia des Herrn Justiz-Rath Thomasii“, der sich mit seinen Lehren zum Decorum, zu den Affekten und zum Konkubinat unberechtigt in die Angelegenheiten der Theologischen Fakultät einmische und die Jugend verderbe.⁵⁵ Schärfer als bei Thomasius lag in der Auseinandersetzung zwischen Christian Wolff und den Hallenser Pietisten, die ihren Höhepunkt in den Jahren von 1721 bis 1723 hatte, der Vorwurf des Atheismus von Anfang an in der Luft. Es ging um das Verhältnis von Glaube und Vernunft, um Wolffs Gottesbegriff und um sein Verständnis von Wohlfahrtsstaat und Glückseligkeit der Menschen. Der Konflikt brach 1721 offen aus, als Wolff zum Ende seines Rektoratsjahres in der Rede „de Sinarum philosophia practica“ die Erkenntnis von Gut und Böse aus dem Verstand herleitete und damit „die Unabhängigkeit der Sittenlehre von der Offenbarung“ behauptete. Am 8. November 1723 verfügte König Friedrich Wilhelm I. die Amtsentsetzung und Landesverweisung gegen Wolff. Auf einer zweiten Ordre dieses Tages vermerkte er eigenhändig: „ich habe das nit wuhst, das der wulf so gotlose ist, das ihm aber mein Dage nit in meinem Lande statuieren lasse. So ich aber nits weis, so ist es nit meine Schuld.“⁵⁶ Johann Wolfgang Goethe legte im Sommer 1771 bei der Straßburger Juristenfakultät eine Inauguraldissertation vor, die von deren Dekan alsbald zurückgewiesen wurde. Der Inhalt sei zu gefährlich, nicht publikationsfähig, „...denn die darin enthaltenen Ideen verrieten nur allzu sehr Einfluß und Anregungen der Philosophie der modernen Rationalisten und Materialisten, deren ‚ketzerische‘ Prinzipien bei der rechtgläubigen protestantischen Universität der Stadt Straßburg auf eine schroffe Ablehnung stoßen mußten“. Der Wortlaut der Dissertation ist nicht bekannt. Eine Rekonstruktion seiner Gedanken führte zu folgender Bewertung: „Das Wesentliche für ihn war die Relativierung der bestehenden christlichen Religionen, die Ablehnung der Hierarchie. Den ganzen

⁵⁵ Vgl. Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, Göttingen 1971, S. 352-387, 378, auch Fritsch, *Toleranz* (wie Anm. 2), S. 62f.

⁵⁶ Vgl. Hinrichs, *Preußentum* (wie Anm. 55), S. 388-441, 401f. Die Bemerkung des Königs S. 417.

Nachdruck verlegte er darauf, der Kirche den Anspruch auf universelle Gültigkeit zu verweigern“.⁵⁷ Insbesondere habe er beweisen wollen, dass Jesus nicht der Gründer der christlichen Religion sei, sondern dass eine Gruppe Gelehrter dies unter seinem Namen vollbracht habe. Öffentliche Religionen würden stets durch Entscheidungen mächtiger Personen eingeführt. Das gelte selbst für das Christentum. Diese Lehren brachten ihm den Ruf eines „überwitzigen Halbgelehrten“ und „wahnsinnigen Religionsverächters“ ein. Peter Landau sieht den jungen Goethe zugleich unter pietistischem Einfluss als auch einer stramm territorialistischen Konzeption des Kirchenrechts verpflichtet. Beide Elemente, der vom Staat verbindlich auferlegte Kultus (Staatskirchentum) und die unbegrenzt individualisierte innere Gewissensfreiheit seien in Straßburg als problematisch empfunden worden. Später hat man Goethe auch den „ersten deutschen Atheisten“ genannt. Unter der Geltung des Woellnerschen Religionsediktes wurde der Philosoph Immanuel Kant von der preußischen Regierung gemäßregelt. „Vorgeworfen wurde ihm der Missbrauch seiner Philosophie durch die Entstellung und Herabwürdigung der Grundlehren der Heiligen Schrift in seiner Abhandlung ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘, wodurch er als Lehrer einen schädlichen Einfluss auf die Jugend bewirkt habe“.⁵⁸ Am Ende des 18. Jahrhunderts steht die Entlassung Johann Gottlieb Fichtes 799 an der Universität Jena. Er hatte in dem von ihm herausgegebenen „Philosophischen Journal“ dem Beitrag eines Autors, nach dessen Ansicht, „die Religion nur ein praktischer Glaube an eine moralische Weltordnung“ war, eine eigene Abhandlung unter dem Titel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ vorangestellt. Deren Leitgedanke war: „Unser sittliches Handeln sei unmittelbarer Glaube an eine Ordnung der Dinge, in der das Gute nur aus dem Guten hervorgehen könne, d.h. an eine moralische Weltordnung, und diese sei das Göttliche selbst“.⁵⁹

⁵⁷ Elisabeth Genton (Hg.), *Goethes Strassburger Promotion*, Basel 1971, S. 11, 65f., 83f.; neuestens Peter Landau, *Goethes verlorene juristische Dissertation und ihre Quellen, Versuch einer Rekonstruktion*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, München 2007, S. 1-42, 22, 38ff.

⁵⁸ Vgl. Julia Kaupisch, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in seiner historischen Entwicklung, Werdegang in den norddeutschen Ländern*, Frankfurt (Main) 2008, S. 45; Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 9), S. 107.

⁵⁹ *Meyers Konversations-Lexikon*, Band VI, 5. Aufl., Leipzig 1897, S. 408; vgl. ferner Peter Landau, *Der rechtsgeschichtliche Kontext des Atheismusstreits*, in: Klaus Kodalle/

III.

In der Rechtsliteratur des 18. Jahrhunderts werden als Sekten vornehmlich die Socinianer⁶⁰, die Mennoniten,⁶¹ die Wiedertäufer⁶² und die Quäker⁶³ genannt.⁶⁴ Bei ihnen handelt es sich durchweg um eher protestantische Gruppen, die ansonsten breit akzeptierte christliche Lehren und Gepflogenheiten in Frage stellten: die Kindertaufe, die Trinitätslehre, die Lehre von der Erbsünde, die Zulässigkeit der Eidesleistung, den Kriegsdienst. Das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. anerkannte auch die mit Rom nicht unierten Griechen. Nach Auffassung von Hermann Conrad und anderen Autoren soll auch dies unter Verstoß gegen das Reichsrecht geschehen sein.⁶⁵

Die Rechtsstellung der von den Landesherren geduldeten Sekten und freiwillig anerkannten Religionsparteien war eine faktische oder aber sie beruhte auf Privilegien, war also grundsätzlich gruppenspezifisch ausgestaltet und „beweglich“. Im Laufe des 18. Jahrhunderts fanden dann hinsichtlich der Ausübung der Religion einige auf der Reichsreligionsverfassung aufruhende, von den Staatsrechtslehrern zunehmend ausgebaute Regeln allgemeine Anerkennung. Man unterschied grundsätzlich drei Grade der Anerkennung beziehungsweise Tolerierung einer Konfession und des ihr gemäßen Religionsexerciti-
ums.⁶⁶

Martin Ohst (Hg.), Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 4, Würzburg 1999, S. 15-30.

⁶⁰ Zu ihnen, den Mennoniten und den Quäkern z.B. Kreittmayr, Anmerkungen (wie Anm. 6), S. 2204. Oft nennt sie Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2) im Begriffsregister (S. 406f.).

⁶¹ Zu den Mennoniten vgl. Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 201, 227, 301.

⁶² Zu den Wiedertäufern vgl. Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 211, 222, 227, 242, 280.

⁶³ Sie gleichen nach Karl Anton v. Martini (1726-1800) den Nachteil, keinen Kriegsdienst zu leisten, dadurch aus, dass sie zum Handel „sehr brauchbar sind“ (nach Fritsch, Toleranz, wie Anm. 2, S. 321). Sehr negative Beurteilung durch Nicolaus Hieronymus Gundling (1671-1729), vgl. Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 134f.

⁶⁴ Eine breitere Zusammenstellung bietet Otto v. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Band 1, Berlin 1868, S. 851f. Er weist richtig darauf hin, dass Herrnhuter-, Brüder- und Pietistengemeinden „nicht als besondere Sekten ... auftraten“.

⁶⁵ Conrad, Religionsbann (wie Anm. 40), S. 170. Zum Patent generell vgl. Landau, Geistige Grundlagen (wie Anm. 37) und Schwarz, Exercitium religionis (wie Anm. 40), ferner Fritsch, Toleranz (wie Anm. 2), S. 323 zu Franz Egger.

⁶⁶ Die Darstellung folgt Schwarz, Exercitium religionis (wie Anm. 40), S. 495-518; vgl. auch Link, Kirchliche Rechtsgeschichte (wie Anm. 9), S. 96 und Moser, Religionsverfassung (wie Anm. 41), S. 123ff., der fünf Klassen unterscheidet.

Die Stellung als öffentlich anerkannte Religion, quasi als Staatskirche, mit voller Freiheit der öffentlichen Religionsausübung und dem Recht, von allen Untertanen – auch den nicht der Staatskirche angehörenden – Abgaben zur Erhaltung der Staatskirche einzufordern. Dieser Grad war einer der Religionsparteien des Westfälischen Friedens vorbehalten.

Die Stellung als entweder reichsrechtlich zu tolerierende oder landesherrlich tolerierte „kirchliche Gesellschaft“ mit dem Recht zum *exercitium religionis privatum*. Kirchengebäude waren privat zu finanzieren. Sie und Gottesdienste waren „ohne Zeichen der Öffentlichkeit“ (Turm, Glocken, Zugang von der Straße) zu gestalten. Öffentliche Kulthandlungen (Begräbnisse, Prozessionen) waren begrenzt zulässig. Die Religionsgemeinschaft konnte auf ein Teilgebiet des Territoriums beschränkt werden.

Die Beschränkung der Religionsübung auf die vom Hausvater durchgeführte häuslich-familiäre Andacht, *devotio domestica*, die ohne Geistliche auskommen musste. Nur selten meinte diese auch den Hofgottesdienst des in seinem privaten Bekenntnis von der Staatskirche abweichenden Landesherrn, wofür dann auch Sonderregeln Platz griffen. Das preußische Allgemeine Landrecht versah solche Gemeinschaften 1794 als „geduldete Gesellschaften“ mit einer dem *exercitium religionis privatum* angenäherten Form der Religionsausübung.⁶⁷

Generell wurden Sekten – sofern überhaupt geduldet – vor 1794 eher dem dritten als dem zweiten Grad des Religionsexercitiums zugeordnet. Einen anschaulichen, sicher auch lebensnahen Unterricht gibt die „Verordnung, die Fanaticos und Separatisten⁶⁸ betreffend“, die am 28. Mai 1738 im Königreich

⁶⁷ Link, Kirchliche Rechtsgeschichte (wie Anm. 9), S. 106. Zum preußischen Allgemeinen Landrecht, das allgemein Gewissens- und Glaubensfreiheit gewährte, vgl. Kaupisch, Grundrecht der Religionsfreiheit (wie Anm. 58), S. 49-60; Link, Kirchliche Rechtsgeschichte (wie Anm. 9), S. 105f.; Hans Wolfgang Strätz, Das staatskirchenrechtliche System des preußischen Allgemeinen Landrechts, in: *Civitas* 11 (1972), S. 156-183; Peter Landau, Das Kirchenrecht des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten im 19. Jahrhundert, in: Barbara Dölemeyer/Heinz Mohnhaupt (Hg.), 200 Jahre Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten, Frankfurt (Main). 1995, S. 145-185.

⁶⁸ Zu „Separatisten“ vgl. auch Landau, Goethe (wie Anm. 57), S. 27f. Er beschreibt sie unter Hinweis auf Friedrich Carl v. Moser (1723-1798): „Separatisten seien keine Atheisten oder Freigeister, sondern Leute, welche gern wahre Christen sein wollten, aber glauben würden, dass sie es in einer öffentlichen Religionsverfassung nicht sein könnten. Man solle sie nicht als Übeltäter, sondern als Kranke betrachten, sie nicht ins eigene Land einladen, aber sie mit Sanftmut zu bekehren versuchen. Allerdings sollen solche

Hannover erging. Zur Erhaltung der „reinen Lehren des wahren Gottesdienstes“ wurde die Verfolgung und Festsetzung solcher christlicher Sektierer angeordnet, „die sich beharrlich vom öffentlichen Gottesdienst absonderten und ihre ‚fanatischen Irrthümer‘ in privaten Veranstaltungen verbreiteten. Zur Verhinderung solcher Zusammenkünfte wurden Privatgottesdienste, die über das Maß der einfachen Hausandacht hinausgingen, nachdrücklich verboten“. Bei gegenteiligem Verhalten drohten „Verhaftung und weitere strafrechtliche Sanktionen, die im Ermessen der Regierung standen“. ⁶⁹ Auf vergleichbare Vorgänge könnte die preußische Circularverordnung vom 9. Dezember 1742 reagieren. Sie richtete sich gegen „die von einigen Predigern initiierten privaten Zusammenkünfte zwecks religiöser Erbauungsstunden in Privathäusern“. Möglicherweise ging es aber auch nur um pietistische Konventikel, nicht um Sektierertum im eigentlichen Sinne. „Zwar sollte jeder Untertan im Staate Friedrichs des Großen nach seiner Facon selig werden können, dieses hatte aber öffentlich und somit kontrollierbar, und nicht im Geheimen zu geschehen“. ⁷⁰ Von fortwährender Kontrolle der geduldeten Gemeinschaften und Eingriffen in die Ausgestaltung der Duldung unter Friedrich II. wird berichtet. ⁷¹ Eine Einschärfung der Beschränkung von Hausandachten auf den Hausvater und die bei ihm wohnenden, seiner Hauszucht unterworfenen Personen findet sich noch in der Kgl. Preußischen Ordre vom 9. Mai 1834. ⁷²

Dass eine einmal erkämpfte Stellung in Zeiten des entwickelten landesherrlichen Kirchenregiments nicht unbedingt gesichert war, zeigt das Verbot der Socinianer unter der Geltung des Woellnerschen Religionsedikts von 1788 bis etwa 1798. ⁷³ Sie waren nach langjähriger Duldung in Brandenburg und Preußen – auch unter Friedrich II. – nicht mehr in die Vierergruppe der tole-

Separatisten, die ihre religiösen Auffassungen propagieren, notfalls zum Verlassen des Landes aufgefordert werden. Es gäbe schließlich einen Säbel, mit dem man alle separatistischen Knoten zerhauen könne, dass nämlich nur der Hausvater, und nicht die Kinder und Knechte, das Recht habe, die Haushaltung zu reformieren“.

⁶⁹ Die Darstellung folgt Kaupisch, Grundrecht der Religionsfreiheit (wie Anm. 58), S. 60.

⁷⁰ Quelle: CCMC II, 1742/nr. 36. – Die Darstellung folgt Ekkehard Jost, Staatsschutzgesetzgebung im Zeitalter der Aufklärung, dargestellt am Beispiel Brandenburg-Preußens von 1640 bis 1786, Berlin 1998, S. 83.

⁷¹ Kaupisch, Grundrecht der Religionsfreiheit (wie Anm. 58), S. 30f.

⁷² Vgl. Kaupisch, Grundrecht der Religionsfreiheit (wie Anm. 58), S. 57f.

⁷³ Zu diesem Edikt vgl. Link, Kirchliche Rechtsgeschichte (wie Anm. 9), S. 107; Weber, Parität (wie Anm. 39), S. 241-244; Kaupisch, Grundrecht der Religionsfreiheit (wie Anm. 58), S. 42-49, 59f.

rierten „Nebenk confessionen“ aufgenommen worden. Woellner aber meinte, die „Grundwahrheiten des Glaubens der Christen“ in den drei „Hauptk confessionen“ gegen ein Zuviel an Aufklärung, Schwärmerei und Freigeisterei schützen zu müssen. Dies auch aus „staatstragenden“ Gründen.

Das Toleranzpatent Josephs II. gestand 1781 den in ihm genannten A-katholiken das Privatexercitium zu. „Zahlreiche Ermahnungen in landesherrlichen Mandaten“ geben, so Christoph Link, „beredtes Zeugnis, dass auch diese beschränkten Garantien besonders von den unteren Behörden noch vielfach boykottiert oder unzureichend umgesetzt wurden“.⁷⁴ Das Patent gewährte auch eine beschränkte staatsbürgerliche Gleichstellung. Akatholiken wurden zum „Häuser- und Güterankauf, zu dem Bürger- und Meisterrechte, zu den akademischen Würden und Zivilbedienstungen“ zugelassen. Dies „freilich nur ‚dispensando‘, d.h. durch im Einzelfall von den Kreisämtern zu erteilende Ausnahmegenehmigung“. Generell ist anzumerken, dass die staatsbürgerrechtliche Gleichstellung der Tolерierten selbst des zweiten Grades mit den Untertanen, die der herrschenden Konfession angehörten, außerhalb Preußens jedenfalls im 18. Jahrhundert nicht mehr erreicht worden ist.⁷⁵ Und selbst für Preußen ist zu notieren, dass die Mennoniten wegen ihrer Verweigerung des Kriegsdienstes zunächst bäuerliche Grundstücke nicht erwerben durften, unter dem ALR dann einen finanziellen Ausgleich leisten mussten.⁷⁶ In Bayern musste der Kurfürst noch 1801 „gegen den Widerstand des Magistrats die Aufnahme des ersten Protestanten als Bürger Münchens durchsetzen. Das aus diesem Anlaß noch im gleichen Jahr ergangene Toleranzedikt erlaubte dann generell die Ansässigmachung nichtkatholischer ‚Religionsverwandter‘“.⁷⁷

⁷⁴ Die Darstellung folgt Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 9), S. 110. Zum Patent allgemein vgl. Landau, *Geistige Grundlagen* (wie Anm. 37), S. 187ff.; Schwarz, *Exercitium religionis* (wie Anm. 40), S. 495ff.; Fritsch, *Toleranz* (wie Anm. 2), S. 323 zu Franz Egger.

⁷⁵ Vgl. Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 9), S. 107, 110f.; Weber, *Parität* (wie Anm. 39), S. 247ff.

⁷⁶ Carl Gottlieb Svarez, *Vorträge über Recht und Staat (1791/92)*, hg. von Hermann Conrad und Gerd Kleinheyer, Köln 1960, S. 55f., 509f.; Conrad, *Religionsbann* (wie Anm. 40), S. 183; Kaupisch, *Grundrecht der Religionsfreiheit* (wie Anm. 58), S. 56.

⁷⁷ Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 9), S. 111.

Steffen Seybold

Sklaverei im 18. Jahrhundert – Frage des Glaubens oder Natur der Sache?

A. Der preußische „Mohrenfall“ 1780 und das Allgemeine Landrecht 1794

Am 16. Juni 1780 stellte das preußische Kammergericht sein Gutachten im „Mohrenfall“ fertig.¹ Darin bestimmte es den Rechtsstatus („Stand“) eines nach Preußen eingeführten Sklaven. Anlass war die Supplik eines Schwarzen², den der Kämmerer von Arnim auf Friedensfelde in Dänemark gekauft und nach Preußen gebracht hatte.³ Der Sklave hatte Friedrich den Großen (1712-1786) am 19. April des Jahres gebeten, seine Freilassung zu verfügen: Nicht nur habe sich von Arnim im Kaufvertrag verpflichtet, ihn nach einer längst verstrichenen Zeit freizulassen. Allein durch seinen Aufenthalt in Preußen habe er ohnehin ein Recht frei zu werden, „als ein zeitiger Unterthan Ew Königl. Majt,

¹ Das Gutachten ist abgedruckt bei: Johann Wilhelm Bernhard v. Hymmen, Rechtsgeschichte eines erkauften Mohren, in: Beyträge zu der juristischen Litteratur in den Preußischen Staaten 6 (1780), S. 296-311.

² Der vom Gericht verwendete Begriff „Mohr“ (~ Maure) konnte „Muslime“ bedeuten, um 1780 ist aber „Schwarzer“ naheliegender, s. Johann Christoph Adelung, Art. „Mohr“, in: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, Bd. 3, Wien 1808, Sp. 261f. Für diese Bedeutung spricht zudem die Erwähnung Afrikas im Gutachten und der Sklavenkauf in Dänemark; ähnlich: Hans Kiefner, Zur „Rechtsgeschichte eines erkauften Mohren“. Das Berliner Kammergericht und Friedrich der Große über Sklaverei – ein Supplikationsverfahren im Jahr 1780, in: Hans-Uwe Erichsen/Helmut Kollhosser u.a. (Hg.), Recht der Persönlichkeit, Berlin 1996, S. 105-139, hier S. 110f. Fn. 17.

³ Allgemein zu Suppliken: Werner Hülle, Das Supplikenwesen in Rechtssachen, Anlageplan für eine Dissertation, in: ZRG (GA) 90 (1973), S. 194-212; s. Kiefner, Supplikationsverfahren (wie Anm. 2), zum vermutlich fremden Verfasser der Supplik (S. 115), zu von Arnim (S. 109f.) und zu Einzelheiten des Kaufs (S. 114).

eine Befugniß zur Freiheit“⁴. Friedrich der Große überließ die Angelegenheit zunächst dem Kammergericht.⁵ Auf dessen Gutachten ließ er antworten, das Gericht solle den Mohren auf den Rechtsweg verweisen und gegebenenfalls einen rechtlichen Beistand gewähren.⁶ Mit diesem Reskript enden die Quellen. Das weitere Schicksal des Sklaven ist ungewiss,⁷ seine Erfolgsaussichten hatten sich aber entscheidend verschlechtert:

Das Kammergericht klärte im Wesentlichen die Frage, ob ein Sklave bei der Einreise nach Preußen ipso iure frei wird. Abwägend zwischen dem Eigentumsrecht des Herrn und dem „wahren Werth“ des Menschen hielt es den Sklavenstatus weiterhin für zulässig; obwohl für einen aufgeklärten Geist eine Rechtsänderung wünschenswert erscheine.⁸ Da es in Preußen kein gesetzliches Sklavenrecht gab, begründete das Gericht seine Entscheidung, methodisch nachvollziehbar,⁹ natur- und gewohnheitsrechtlich: Nach der von ihm richtig erkannten, noch herrschenden Naturrechtslehre konnte ein Mensch rechtmäßig

⁴ Hymmen, Rechtsgeschichte eines Mohren (wie Anm. 1), S. 296. Der Sklave nahm vielleicht nicht an, bereits frei zu sein, da ein Sklave auch in Frankreich und den Niederlanden seine Freiheit erst einfordern musste, s. zum niederl. Recht: Simone à Groenewegen van der Made, *Tractatus de legibus abrogatis et inusitatis in Hollandia vicinisque regionibus*, Noviomagi 1664, Inst. lib. I t. 8 Rn. 3, S. 5: „servi, ... simul ac imperii nostri fines intrarunt, ... *ad libertatem proclamare possint*“ (Hervorhebung d. Verf.); s. auch Mark Häberlein, „Mohren“, ständische Gesellschaft und atlantische Welt, Minderheiten und Kulturkontakte in der Frühen Neuzeit, in: Claudia Schnurmann/Hartmut Lehmann (Hg.), *Atlantic Understandings. Essays on European and American History in Honor of Hermann Wellenreuther*, Hamburg 2006, S. 77-102, hier S. 80; zum französischen Recht: Sue Peabody, *There are no Slaves in France, The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*, Oxford 1996, S. 14.

⁵ Hymmen, Rechtsgeschichte eines Mohren (wie Anm. 1), S. 297.

⁶ Reskript vom 12.07.1780, abgedruckt in: ebd., S. 311.

⁷ Kiefner, Supplikationsverfahren (wie Anm. 2), S. 130.

⁸ Hymmen, Rechtsgeschichte eines Mohren (wie Anm. 1), S. 298. Dem Ergebnis zustimmend, da es gemeinem Recht entspreche: Julius Albert Gruchot, Urteilsbesprechung: Rechtsfälle, Nr. 1, Diffamationsprozess zwischen einem bisherigen Sklaven und seinem Herrn, vor Preußischen Gerichten verhandelt, in: *Beiträge zur Erläuterung des preußischen Rechts, des Handels- und Wechselrechts durch Theorie und Praxis* 12 (1868), S. 62-67, hier S. 64.

⁹ „Überrascht“ von der Methode dagegen: Peter Martin, *Schwarze Teufel, edle Mohren*, Hamburg 1993, S. 134. Kiefner, Supplikationsverfahren (wie Anm. 2), S. 135f., kritisiert das Festhalten am naturrechtlichen Standpunkt, bietet aber keine brauchbare Alternative. Sein Ansatz, das Kammergericht hätte die Rechtmäßigkeit der Versklavung klären müssen, ist bei einer unbestrittenen Tatsache im Zivilprozess nicht nachvollziehbar.

Sklave werden.¹⁰ Als Christ sei der Mohr allerdings nicht wie andersgläubige „Türken, Tataren und Mohren“ als Kriegsgefangener zu versklaven.¹¹ Ausgehend von Afrika bestehe aber noch rechtmäßig Sklavenhandel.¹² Nach einem umfassenden Vergleich des europäischen Rechts hielt das Gericht fest, dass Sklaven nicht gewohnheitsrechtlich frei würden, wenn sie nach Europa gelangten.¹³

Der „Mohrenfall“ beeinflusste wohl wesentlich einen Abschnitt im Gesinderecht des Preußischen Allgemeinen Landrechts (ALR) von 1794 über Sklaverei und Sklaveneinfuhr.¹⁴ Zur Sklaverei konnte, ja durfte sich kein Preuße verpflichten (Th. II Tit. 5 § 197).¹⁵ Ein Sklave im Eigentum eines Preußen wurde bei der Einreise nach Preußen frei. Er musste aber die Anschaffungskosten bei seinem Herrn abarbeiten. Ebenso erging es Sklaven Fremder, wenn sich ihre Herren in Preußen niederließen (§§ 200ff.).¹⁶ Bei einem vorübergehenden Aufenthalt eines Fremden blieb sein Sklave dagegen Sklave. Die Obrigkeit sollte nur bei „lebensgefährlichen Mißhandlungen“ einschreiten (§§ 198f.).¹⁷ Das ALR erkannte damit Sklaverei als Teil fremder Rechtsordnungen an. Wer sich jedoch der preußischen Rechtsordnung unterwarf oder ihr unterworfen war, durfte keinen Sklaven besitzen.

¹⁰ Hymmen, Rechtsgeschichte eines Mohren (wie Anm. 1), S. 298. Aus einer Fehlinterpretation folgert Kiefner, Supplikationsverfahren (wie Anm. 2), S. 118f., das Kammergericht habe dem Ergebnis entgegenstehende Digestenstellen und die accusische Glosse ignoriert, nach denen Sklaverei *contra ius naturale* sei. Im römischen Recht und in der Glosse hebt das *ius gentium* die Unzulässigkeit der Sklaverei im *ius naturale* auf. Kiefner verkennt die begriffliche Verschmelzung der beiden römischrechtlichen Begriffe „*ius naturale*“ und „*ius gentium*“ zum „*ius naturae*“ der späteren Naturrechtslehre. Allerdings verwendet das Gericht den Begriff *ius naturale*, meint aber *ius naturae*, s. Hymmen, Rechtsgeschichte eines Mohren (wie Anm. 1), S. 299.

¹¹ Ebd., S. 296; dazu auch Kiefner, Supplikationsverfahren (wie Anm. 2), S. 121.

¹² Hymmen, Rechtsgeschichte eines Mohren (wie Anm. 1), S. 303ff.

¹³ Ebd., S. 296f.

¹⁴ So auch Gruchot, Diffamationsprozess (wie Anm. 8), S. 64; Rudolf Stammler, Deutsches Rechtsleben in alter und neuer Zeit. Lehrreiche Rechtsfälle, Bd. 1, Charlottenburg 1928, S. 390.

¹⁵ Vgl. Kants Lehre als Vorbild für diese Regelung (bei Anm. 52).

¹⁶ Der ehemalige Eigentümer musste im Gegenzug den Sklaven versorgen. Alternativ konnte ein Gutsbesitzer einen Sklaven „einem Landgute als Unterthanen zuschlagen“ (§ 207).

¹⁷ Erst durch eine Gesetzesänderung 1857 wurde jeder Sklave bei der Einreise nach Preußen frei, Gesetz-Sammlung für die Königlichen Preußischen Staaten 1857, S. 160.