

Matthias J. Fritsch
Religiöse Toleranz
im Zeitalter
der Aufklärung

Naturrechtliche Begründung –
konfessionelle Differenzen



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 28

MATTHIAS J. FRITSCH

Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 28

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

MATTHIAS J. FRITSCH

Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung

Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-7873-1658-2

Gedruckt mit Unterstützung der Universität Regensburg

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. – Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier, alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	XI
Zur Zitationsweise	XV
Einleitung	1
1. Die Idee der Toleranz bis zum Westfälischen Frieden	1
2. Vom Westfälischen Frieden bis zur frühen Aufklärung in Deutschland	7
3. Die Begründung religiöser Toleranz in der Aufklärung – ein Literaturüberblick	12
4. Programm und Methode	15
Erstes Kapitel: Toleranz bei den Begründern des älteren Naturrechts der deutschen Aufklärung	25
I. Toleranz im Denken Samuel Pufendorfs	26
1. Der Naturzustand und die natürlichen Pflichten des Menschen	26
2. Die Entstehung des Staates und die Staatstheorie Pufendorfs	31
3. Das Verhältnis von Staat und Religion	37
a) Die prinzipielle Unabhängigkeit beider Sphären	37
b) Die Kongruenz der Ziele von Staat und Christentum	39
c) Die Beziehungen von Staat und institutionalisierter Kirche und die Stellung des Landesherrn	40
d) Toleranz und die Vereinigung der Konfessionen	43
II. Toleranz bei Christian Thomasius	48
1. Der Naturzustand des Menschen und die natürlichen Pflichten gegen Gott	48
2. Die Entstehung und die Aufgaben des Staates	52
3. Das Verhältnis von Staat und Kirche	56
4. Gewissensfreiheit und Toleranz	60

III. Toleranz im System Christian Wolffs	66
1. Die Pflichten des Menschen im Naturzustand	66
2. Der status naturalis adventitius und die Kirche	68
3. Das Verhältnis von Staat und Kirche im status civilis	72
a) Grundzüge des Staatsbegriffs Christian Wolffs	72
b) Das imperium civile auf dem Gebiet des ius circa sacra	74
c) Die Grenzen des ius circa sacra und das Prinzip der Toleranz	77
d) Das Verhältnis von Staat und Souverän zu anderen Religionsgemeinschaften	79
IV. Zusammenfassung	81
 Exkurs: Moses Mendelssohn – Religiöse Toleranz aus der Perspektive jüdischen Denkens	83
1. Leben und Werk Moses Mendelssohns	85
2. Grundbegriffe der Naturrechtsphilosophie Mendelssohns	87
3. Das Verhältnis von Staat und Kirche	90
4. Begründung und Umfang religiöser Toleranz nach Mendelssohn	93
5. Zusammenfassung	97
 Zweites Kapitel: Toleranz in protestantischen Lehrbüchern des Naturrechts	99
 I. Johann Franz Budde	103
1. Leben und Werk	103
2. Grundzüge der natürlichen Religion	105
3. Hauptmomente der Staatsphilosophie	109
4. Die Begründung religiöser Toleranz im Rahmen des Naturrechts	111
5. Religiöse Toleranz im Rahmen politischer Klugheit	114
6. Zusammenfassung	117
 II. Nicolaus Hieronymus Gundling	118
1. Leben und Werk	118
2. Der Naturzustand des Menschen und die Entstehung des Staates	119
3. Das ius circa sacra des Souveräns und die Möglichkeit religiöser Toleranz	123
4. Zusammenfassung	135

III. Johann Gottlieb Heineccius	136
1. Leben und Werk	136
2. Das oberste Prinzip des Naturrechts und die Pflichten des Menschen gegen Gott	137
3. Der Naturzustand des Menschen und die Entstehung des Staates .	142
4. Zusammenfassung	149
IV. Joachim Georg Darjes	149
1. Leben und Werk	149
2. Der status naturalis des Menschen und die natürliche Religion ...	151
3. Die Entstehung des Staates und die Möglichkeit religiöser Toleranz	154
4. Zusammenfassung	161
V. Gottfried Achenwall	161
1. Leben und Werk	161
2. Der Naturzustand des Menschen und die Entstehung des Staates .	163
3. Das ius circa sacra des Souveräns und die Möglichkeit religiöser Toleranz	169
4. Zusammenfassung	173
VI. Daniel Nettelblatt	174
1. Leben und Werk	174
2. Der Naturzustand des Menschen und die Pflichten des Menschen gegenüber Gott	175
3. Die Entstehung des Staates und das ius circa sacra des Souveräns	180
4. Das ius dirigendorum sacrorum des Souveräns und die Möglichkeit religiöser Toleranz	182
5. Zusammenfassung	186
VII. Ludwig Julius Friedrich Höpfner	187
1. Leben und Werk	187
2. Die Eigenheiten des Naturrechtskompendiums Höpfners	188
3. Die Entstehung des Staates und das Verhältnis von Staat und Kirche	190
4. Zusammenfassung	195
VIII. Resümee	195

Drittes Kapitel: Die Begründung religiöser Toleranz in Lehrbüchern des protestantischen Kirchenrechts	197
I. Justus Henning Böhmer	199
1. Leben und Werk	199
2. Böhmers Ausführungen zur Gewissensfreiheit	200
3. Gewissen, Religionsfreiheit und Staatsvertrag	204
4. Die Toleranz von Juden und Heiden	206
5. Der Umgang mit Häretikern	208
6. Zusammenfassung	212
II. Christoph Matthäus Pfaff	213
1. Leben und Werk	213
2. Das Verhältnis von Kirche und Staat	215
3. Pfaffs Ausführungen zu Gewissensfreiheit und Gewissenszwang ...	217
4. Umfang und Grenzen religiöser Toleranz	223
5. Religiöse Toleranz im Rahmen des Völkerrechts	228
6. Zusammenfassung	229
III. Resümee	231
 Viertes Kapitel: Die Begründung religiöser Toleranz in katholischen Lehrbüchern	 233
I. Vitus Pichler	236
1. Leben und Werk	236
2. Der Umgang mit Juden und Heiden	237
3. Das Verhältnis zu anderen christlichen Konfessionen	241
4. Zusammenfassung	247
II. Franz Schmier	247
1. Leben und Werk	247
2. Der Naturzustand des Menschen und die Entstehung des Staates ..	250
3. Die summa potestas des Herrschers und das jus circa sacra	257
4. Die Möglichkeit religiöser Toleranz	264
5. Zusammenfassung	268
III. Johann Caspar Barthel	269
1. Leben und Werk	269

2. Barthels Begriff von Religion und Kirche	271
3. Der Umgang der Kirche mit Häretikern und die Möglichkeit religiöser Toleranz	274
4. Die Bestimmungen des Westfälischen Friedens	279
5. Zusammenfassung	280
IV. Johann Adam von Ickstatt	281
1. Leben und Werk	281
2. Der Naturzustand des Menschen und die natürlichen Pflichten des Menschen gegen Gott	285
3. Grundzüge der Staatslehre Ickstatts	287
4. Das staatliche ius circa sacra und die Möglichkeit religiöser Toleranz	291
5. Religiöse Toleranz im Rahmen des Völkerrechts	294
6. Zusammenfassung	295
V. Wiguläus Xaverius Aloysius von Kreittmayr	295
1. Leben und Werk	295
2. Grundmomente von Kreittmayrs Rechtsquellenlehre	297
3. Das Verhältnis von Staat und Kirche	298
4. Grundzüge des Religionsrechts Kreittmayrs	301
5. Zusammenfassung	305
VI. Karl Anton von Martini	305
1. Leben und Werk	305
2. Der natürliche Zustand des Menschen und die natürliche Religion	308
3. Die Entstehung des Staates und die summa potestas des Souveräns	312
4. Das ius circa sacra des Souveräns und die Möglichkeit religiöser Toleranz	316
5. Zusammenfassung	323
VII. Paul Joseph von Riegger	324
1. Leben und Werk	324
2. Begriff und Wesen von Religion, Kirche und Staat	326
3. Das Verhältnis von Staat und Kirche	335
4. Das ius circa sacra der staatlichen Gewalt und die Möglichkeit religiöser Toleranz	341
5. Zusammenfassung	347

VIII. Joseph Valentin Eybel	347
1. Leben und Werk	347
2. Begriff und Wesen von Religion, Kirche und Staat	349
3. Die Quellen des Kirchenrechts und die Bedeutung des Naturrechts in der christlichen Kirche	351
4. Das Verhältnis von Staat und Kirche und die Möglichkeit religiöser Toleranz	353
5. Zusammenfassung	358
IX. Resümee	358
Zusammenfassung und Ergebnis	361
Literaturverzeichnis	371
1. Quellen	371
2. Sekundärliteratur	383
Personenregister	395
Sach- und Begriffsregister	403

VORWORT

Daß das 18. Jahrhundert als »Zeitalter der Toleranz« anzusehen ist, ist sattsam bekannt und mittlerweile in jedem einführenden Lexikonartikel nachzulesen. Dabei kennzeichnen im zu dieser Zeit noch bestehenden Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation das sog. Toleranzpatent Josephs II. von 1781 für die Gebiete der Habsburger und das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 für Preußen, dessen Bestimmungen durch das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 übernommen und erweitert wurden, das Ende einer Entwicklung, die meist mit den bedeutenden Vertretern der englischen und französischen Politischen Philosophie wie etwa John Locke, John Toland, Montesquieu oder Voltaire in Zusammenhang gebracht wird.

Wie jedoch religiöse Toleranz so stichhaltig begründet werden kann, daß sie auch den subalternen Staatsbediensteten, Klerikern und Kirchendienern dieser Zeit einsichtig zu machen ist, ist dagegen weithin unbekannt. Entspringt religiöse Toleranz nur politischem Kalkül und merkantilistischen Erwägungen? Oder stehen statt dessen philosophische und theologische Grundsatzfragen zur Diskussion, die einen umfangreichen Begründungsdiskurs mit sich bringen? Und wenn diese der Fall ist, wo und wie wird dieser Diskurs dann geführt? Gibt es dabei bedeutende konfessionelle Unterschiede in der Art und Weise der Begründung? Solche Fragen stehen am Anfang dieser Untersuchung, die aus interdisziplinärer Perspektive, aus der Sicht von Religionsphilosophie wie Politischer Philosophie, Theologie- wie Rechtsgeschichte eines der zentralen Probleme der Neuzeit angeht.

Nicht also das Faktum und die Umsetzung religiöser Toleranz stehen im Fokus der Aufmerksamkeit, sondern deren Begründung. Zentraler Schauplatz der Auseinandersetzungen um Toleranz ist aber nicht primär das Staats- oder Kirchenrecht, sondern die im Verlauf der Frühen Neuzeit neuentstandene Disziplin des Naturrechts, die maßgebliche Bedeutung im Rahmen der Ausbildung der Beamtenschaft gewinnt. Daher beschäftigt sich diese Untersuchung mit der Schulphilosophie der Deutschen Aufklärung, die ja gemäß der damaligen Organisation der Universität jeder zu studieren hatte, der in »höhere Fakultäten« aufsteigen wollte. Der Studienbetrieb aber richtete sich zumeist nicht nach den vielbändigen Werken der auch heute noch bekannten »großen« Autoren wie etwa Samuel Pufendorf, Christian Thomasius oder Christian Wolff, sondern nach den Handbüchern und Kompendien der akademischen Lehrer, die heute freilich meist unbekannt sind. Deren in der damaligen Zeit jedoch überaus breitenwirksamen Publikationen sind deshalb primärer Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit, ergänzt durch akademischen

Klein- und Gelegenheitsschriften wie gedruckten Disputationen oder Dissertationen, akademischen Reden u. ä.

Die naturrechtliche Begründung religiöser Toleranz vollzieht sich in einem Diskurs, der neben der Politischen und der Religionsphilosophie auch das öffentliche Recht umfaßt. Daher sind im Rahmen des Begründungsdiskurses religiöser Toleranz folgende Bereiche zu untersuchen: die Staatstheorie (v. a. die Entstehung sowie Ziel und Aufgabe des Staates), die Religionstheorie (Religionsbegriff, natürliche Religion, Offenbarungsreligion, die Unterscheidung von innerem und äußerem Kult sowie die Stellung der Religion im Staat), die Kompetenz der Staatsgewalt im Hinblick auf die Religion (v. a. des *ius circa sacra* des Souveräns und die daraus resultierenden Möglichkeiten der Duldung), die Rolle des Kirchenrechts der verschiedenen Konfessionen bei der Begründung der Möglichkeit und Ausgestaltung religiöser Toleranz sowie schließlich Umfang und Grenzen möglicher Toleranz (bes. gegenüber nicht anerkannten Konfessionen, Juden, Heiden und »Atheisten«).

Keine Beachtung in der Darstellung finden hingegen das positive Reichsverfassungsrecht, das territoriale Staatsrecht und die »Policywissenschaften«, also Verwaltungsrecht, Kameralistik u. ä. Der räumliche Rahmen dieser Studie erstreckt sich auf das Gebiet des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation nach 1648, der zeitliche von Samuel Pufendorf bis zur Toleranzgesetzgebung in Österreich und Preußen, die ungefähr mit dem Ende der deutschen Aufklärung zusammenfällt. Auswärtige Vorbilder (etwa in den Niederlanden, England oder Frankreich) und Quellen hingegen können nur kurz angesprochen, nicht aber explizit und ausführlich behandelt werden.

Bei der Beschreibung des rund einhundert Jahre währenden Begründungsdiskurses religiöser Toleranz wurde der Darstellung anhand einzelner Autoren der Vorzug eingeräumt gegenüber einer diskursarchäologischen Darlegung. Letztere hätte zwar den Vorteil, sich nur auf den Begründungsdiskurs selbst zu konzentrieren, empfiehlt sich aber nur bei der Darstellung einer sich relativ homogen entfaltenden Doktrin. Da aber hier eine Reihe weitestgehend in Vergessenheit geratener Autoren mit ihrem je eigenen System zu untersuchen ist und darin jeweils der legitime (bzw. manchmal auch nicht zu findende) Ort religiöser Toleranz aufgespürt werden muß, liegt statt dessen die Vorgehensweise anhand einzelner Autoren nahe. Zwar muß hier bei den einzelnen Autoren manches in der Staats- und Rechtslehre wiederholt werden, doch zeigt sich, daß das, was auf den ersten Blick oft als gleich erscheinen mag, in unterschiedlichem systematischen Begründungszusammenhang steht und sich auf diese Art doch als verschieden erweist.

Vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2001/2002 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg unter dem Titel »Naturrecht oder kleineres Übel? Protestantische und katholische Begründungen religiöser Toleranz im Zeitalter der deutschen Aufklärung« als Habilitationsschrift angenommen.

Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet und um die Register ergänzt.

So ist es meine Pflicht, Herrn Prof. Dr. Dr. Ulrich G. Leinsle zu danken, der mir als seinem Mitarbeiter ideale Arbeitsbedingungen an der Universität Regensburg ermöglichte und mir bei schwierigen Fragen jederzeit als konstruktiver Gesprächspartner beratend und fördernd zur Seite stand. Herrn Prof. Dr. Hans-Jürgen Becker, Juristische Fakultät der Universität Regensburg, und Herrn Prof. Dr. Paul Richard Blum, damals an der Philosophischen Fakultät der Péter-Pázmány-Universität Piliscsaba (Ungarn), danke ich für ihre Bereitschaft, sich der Mühe des Koreferates zu unterziehen. Ebenso gilt mein Dank den Herausgebern der »Studien zum 18. Jahrhundert«, der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, sowie dem Verlag Felix Meiner und der Lektorin Frau Marion Lauschke. Herrn Prof. Dr. Andreas-P. Alkofer, Herrn PD Dr. Knut Wenzel, Herrn Dr. Thomas Schieder und Herrn Dr. Thomas Schärtl danke ich für zahlreiche Gespräche und Diskussionen während der Entstehung dieser Arbeit. Dank sagen möchte ich des weiteren auch Frau Irmgard Hopfner, Frau Christina Decker und Herrn Tobias Weismantel, die mir beim Korrigieren der Manuskripte zur Seite standen. Der Diözese Regensburg und der Universität Regensburg danke ich für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses.

Schließlich gilt mein Dank all denen, die mich während meines Studiums freundlich begleitet und tatkräftig unterstützt haben.

Regensburg, im Juni 2003

Matthias J. Fritsch

ZUR ZITATIONSWEISE

Hervorhebungen in den Originaltexten (etwa durch anderen Schriftsatz, Unterstreichungen oder Großbuchstaben), die in den Lehrbüchern aus pädagogischen Gründen erfolgen, werden bei der Zitation nicht berücksichtigt.

Bei der Wiedergabe von Zitaten wird die Orthographie und Zeichensetzung des Originals beibehalten. In den lateinischen Zitaten wird einzig die Verwendung von »u« und »v« der heute üblichen Schreibweise angeglichen. In den deutschen Zitaten werden die Umlaute statt der während des 17. und 18. Jahrhunderts vielfach üblichen Druckweise, bei der ein hochgestelltes »e« über dem jeweiligen Vokal plaziert wurde, in der heute gebräuchlichen Form wiedergegeben.

Wenn nicht anders vermerkt, verweisen römische Ziffern nach den Kurztiteln der Werke bei mehrbändigen Werken auf den betreffenden Band, arabische Ziffern auf die jeweilige Seite. Die Zitation nach Paragraphen wird eigens kenntlich gemacht.

Zitate aus der Heiligen Schrift werden, wenn nichts anderes vermerkt wird, nach der Einheitsübersetzung wiedergegeben.

EINLEITUNG

1. Die Idee der Toleranz bis zum Westfälischen Frieden

»Die Frage der Toleranz und Religionsfreiheit ist der große Leidensweg der abendländischen Christenheit.«¹ Dieser Weg war lang, vor allem für die katholische Kirche; sein Ende findet er erst in der »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils *Dignitatis humanae*. Sein Beginn fällt mit der Entstehung des Christentums zusammen. Seit dieser Zeit schon stellt sich die Frage, wie das Christentum und die Forderung nach Religionsfreiheit kompatibel sind. So stellen die ersten Christen den heidnischen Staat mit ihren Forderungen vor dieses Problem, und später, als das Kaiserreich christlich geworden war, muß das Christentum es seinerseits angesichts der verbliebenen Heiden und der Häretiker in ihrer Mitte lösen.

Im römischen Reich wird volle religiöse Toleranz für das Christentum und alle anderen Religionen aufgrund der Mailänder Beschlüsse von Konstantin und Licinius 313 eingeführt, nachdem schon Galerius den Christen Religionsfreiheit gewährt hatte.² Dadurch wird die Epoche der Verbote und Verfolgungen beendet, denen das Christentum wegen seiner monotheistischen Ablehnung des Kaiserkultes trotz der weitgehenden religiösen Freiheit des Römischen Reiches ausgesetzt war.³ Nach einer Übergangszeit zunächst der Parität mit den heidnischen Religionen, dann der Privilegierung, erklärt das von Theodosius dem Großen und Gratian erlassene Religionsedikt vom 28. 2. 380 das Christentum zur einzigen und ausschließlichen Staatsreligion. Allen Untertanen wird der Glaube an den dreifaltigen Gott befohlen.⁴ Zugleich wird damit das mehr als tausend Jahre währende »Konstantinische System« der engen Verbindung von Kirchenorganisation und Reichsgewalt eingeführt. Die Religionsfreiheit für alle anderen Kulte findet ein Ende; Freiheit und ausschließliche Geltung genießt einzig der wahre Glaube nach dem orthodoxen Dogma gemäß der

¹ Böckenförde, E.-W., Religionsfreiheit, 200.

² Vgl. Heckel, M., Art. Religionsfreiheit, 821.

³ Die Römer verwirklichen nur eine relative Toleranz: Zwar werden die jeweiligen Götter der unterworfenen Völker toleriert, doch muß zugleich von Seiten der Unterworfenen die Oberhoheit des Römischen Reiches anerkannt werden, zu der die Verehrung des Kaisers als Gott gehört. – Zu den Christenverfolgungen im Römischen Reich vgl. etwa Freudenberger, R., Art. Christenverfolgungen 1. Römisches Reich, in: TRE 8, 23–29; Guyot, P./Klein, R., Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat (= TzF 60), Darmstadt 1993.

⁴ Vgl. Heckel, M., Art. Religionsfreiheit, 821.

Entscheidung des kirchlichen Amtes. Häresie ist durch die geistliche Gewalt zu widerlegen und durch die weltliche Gewalt zu unterbinden.⁵

Vor der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion bemühen sich christliche Autoren wie etwa Tertullian, Laktanz oder der frühe Augustinus, die Legitimität des Christentums innerhalb der gegebenen staatlichen Ordnung zu erreichen. Tertullian stellt dabei auch die Bedeutung einer freien Gewissensentscheidung im religiösen Bereich heraus.⁶ Nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion wird jedoch im Donatistenstreit die noch kurz zuvor geforderte Toleranz im innerkirchlichen Bereich in Frage gestellt. Dabei können die Kaiser angesichts der Gewalttaten der Donatisten – und mit ausdrücklicher Billigung durch Augustinus⁷ – nur noch intolerant reagieren und selbst mit Zwangsmitteln vorgehen.

Die Zeit der frühen Kirche ist auch deshalb von so großer Bedeutung, da sie auf die nachfolgenden Epochen der Kirchengeschichte maßgeblichen Einfluß hat, insbesondere auf die Einstellung des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts. Die patristischen Texte bilden für die Theologen des Mittelalters und der frühen Neuzeit eine wahre Fundgrube, aus der sie in reichem Maße schöpfen. Dabei werden die in ihrer Tendenz sehr unterschiedlichen Texte der Kirchenväter oftmals kritiklos herangezogen, ohne die Zeiten und Umstände ihrer Entstehung zu bedenken oder zu hinterfragen, inwieweit sie dem Ideal des Evangeliums entsprechen, und zum Teil auch gegen ihren Sinn verwendet.⁸ Gerade die Auslegung des biblischen Gleichnisses vom Festmahl (Lk 14, 15–24) und die darin genannte Formel »Compelle intrare« (»Nötigt sie einzutreten!«) sind in dieser Hinsicht von besonderer Bedeutung.⁹

Im Gesamtrahmen des schon angesprochenen »Konstantinischen Systems« bewegen sich auch die Auseinandersetzungen der folgenden Jahrhunderte. Im Streit mit christlichen Sekten verfestigt sich dabei die Autorität der Synoden, die wahre Lehre der Kirche zu definieren. Anhänger und Vertreter von Irrlehren werden aus der Kirche ausgeschlossen; die Wahrheit gilt als fester Besitz des kirchlichen Amtes. Verschärft wird die Intoleranz durch die Ketzergesetzgebung der späten Staufer (Friedrich II.), wonach dem Kirchenbann die Reichsacht folgt, um die Einheit in der Wahrheit auch durch weltlichen Zwang zu sichern. Im Fall von Häresie kann sogar

⁵ Vgl. ebd., 821; Hilpert, K., Art. Religionsfreiheit, 1048.

⁶ Vgl. etwa Hamel, W., Art. Toleranz, 2640; Guggisberg, H., Toleranz, 18 f.

⁷ Zu Augustinus' Stellung zu Gewissensfreiheit und religiöser Toleranz vgl. etwa Schreiner, K., Art. Toleranz, 452 f. (dort weitere Literatur); ders., »Tolerantia«, 337 f.; Aubert, R., Problem, 424; Patschovsky, A., Toleranz, 393 f.

⁸ Vgl. Aubert, R., Problem, 422 f.

⁹ Vgl. etwa Schreiner, K., »Tolerantia«, 343.

die Todesstrafe durch Verbrennung verhängt werden. Einzig Nicht-Christen, d. h. vor allem Juden und Muslime, werden in eng begrenztem Maße toleriert.¹⁰

Dieses rechtliche System wird auch durch Thomas von Aquin, der sich ansonsten mit der theologischen Freiheitsproblematik vertieft auseinandersetzt und für die Rechte auch eines irrenden Gewissens eintritt, nicht in Frage gestellt.¹¹ Vielmehr prägt Thomas die für die Praxis religiöser Toleranz in den nachfolgenden Jahrhunderten maßgebliche Unterscheidung zwischen Heiden (womit v.a. Muslime gemeint sind), Juden und Häretikern. Danach sind die rituellen Praktiken der Juden zu dulden, da sie Zeugnis von der Wahrheit des Evangeliums ablegen. Gegen die Zwangstaufe jüdischer Kinder wendet sich Thomas mit dem Argument, daß diese gegen das Naturrecht verstoße, weil sie einem Kind, das noch nicht im Besitz der vollen Vernunft ist, gegen den Willen seiner Eltern Gewalt antut. Die kultischen und rituellen Gebräuche der Heiden sind dagegen, da ihnen eine heilsgeschichtliche Bedeutung abgeht, nur zur Vermeidung größeren Übels zu dulden.¹² Im Falle von Häretikern und Apostaten schließlich rechtfertigt Thomas neben der Exkommunikation auch Gewaltanwendung und, falls diese hartnäckig an ihren Irrmeinungen festhalten, selbst die Todesstrafe.¹³

Im Ausgang des Mittelalters bemüht sich der Humanismus der Renaissance, der das antike mit dem christlichen Menschenbild verschmilzt, um eine Einigung der Konfessionen und Religionen. So wirbt Nikolaus von Kues in seiner Schrift »De pace fidei« unter dem Leitbegriff der *concordia* für eine »religio una in rituum varietate«, die auf der Basis des Christentums eine Wahrung bestimmter Kerndogmen bei einem Pluralismus religiöser Ausdrucksformen erlauben soll.¹⁴ Thomas Morus begründet die Forderung nach Religionsfreiheit im Hinblick auf die Ziele der Religion selbst. Auch die wahre Religion könnte nicht notwendig im Kampf mit Waffen den Sieg erringen. Daher rät Thomas Morus zur Ahndung gewaltsamer Propaganda. Erasmus von Rotterdam schließlich will Häretiker nur dann bestraft sehen, wenn sie eine Gefahr für das Gemeinwesen darstellen. Ein prinzipielles Problem stellt Religionsverschiedenheit hingegen für ihn nicht dar.¹⁵

¹⁰ Vgl. etwa Hamel, W., Art. Toleranz, 2641; Heckel, M., Art. Religionsfreiheit, 821 f. Zur Toleranz gegenüber Juden im Mittelalter vgl. auch Lohrmann, K., Fürstenschutz.

¹¹ Vgl. Aubert, R., Problem, 426 f.

¹² Mißverständlich hier Schlüter, G./Grötter, R., Art. Toleranz, 1252, da die von Thomas an dieser Stelle getroffene Unterscheidung nicht genau ausgeführt wird.

¹³ Vgl. dazu ebd., 1251 f.; Schreiner, K., Art. Toleranz, 457–459 (mit genauen Belegen); Wieland, G., Das Eigene, 18–20; Patschovsky, A., Toleranz, 395; Bejczy, I., Tolerantia, 372 f.

¹⁴ Vgl. Schlüter, G./Grötter, R., Art. Toleranz, 1253 unter Verweis auf Nikolaus von Kues, De pace fidei I, 6. Vgl. dazu auch ausführlicher Schreiner, K., Art. Toleranz, 459–461; Wieland, G., Das Eigene, 22–24.

¹⁵ Vgl. Schlüter, G./Grötter, R., Art. Toleranz, 1253; Aubert, R., Problem, 429; Guggisberg, H., Toleranz, 30–33.

Mit der Reformation beginnt – freilich zum Teil auch gegen ihre Absicht – eine neue Periode in der Geschichte der Religionsfreiheit. Dabei wird zwar seit Martin Luthers Traktat »Von der Freiheit eines Christenmenschen« die Frage nach der Freiheit des Menschen zum beherrschenden Thema der Neuzeit, doch ist damit keineswegs die pluralistische Religionsfreiheit im Sinne einer modernen Staatsverfassung gemeint. Freiheit ist für die protestantische Theologie dieser Zeit vielmehr ein streng theologischer Begriff im Bezugsrahmen der Lehren über Gesetz und Evangelium, die Rechtfertigung des Sünders und der Zwei-Reiche-Lehre. Freiheit ist in diesem Zusammenhang vor allem Freiheit vor Gott, die aus der Rechtfertigung *sola fide et sola gratia* erwächst, so daß der wahre Gläubige auch frei wird von aller geistlichen Obrigkeit.¹⁶ Diese Freiheit ergibt sich aus der unverfälschten Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift. Das evangelische Bekenntnis soll diese Wahrheit des Evangeliums bezeugen; allein dafür wird Freiheit gefordert. Für Irr- und Aberglauben kann es daher in den Lehren der Reformatoren keine entsprechende Freiheit geben. Ketzerei und Aberglaube müssen überwunden werden.¹⁷

Im Widerstreit zwischen Wahrheitsanspruch und Freiheit entscheiden sich die Reformatoren – wie auch ihre katholischen Widersacher – für unduldsame Rechtgläubigkeit. So bricht Martin Luther mit traditionell bereits etablierten Toleranzforderungen und tritt für die Verfolgung sowohl der Juden als auch der Häretiker und Ketzer ein, wobei er auch die Todesstrafe nicht ausschließt. Duldung verdienen nur die Häretiker, die sich still verhalten, ihren Irrglauben nicht öffentlich bekennen und kein öffentliches Ärgernis erregen.¹⁸ Auch Johannes Calvin zeigt intolerante Züge: In seiner 1554 erschienenen »Defensio orthodoxae fidei« verteidigt er entschieden die Verbrennung des spanischen Theologen, Arztes und Antitrinitariers Michael Servet (1511–1553). Dabei verpflichtet Calvin die weltlichen Herrschaftsträger dazu, nicht nur Recht und Gerechtigkeit, sondern auch die gesunde Lehre zu verteidigen.¹⁹

Die erfolgreiche Durchsetzung und Ausbreitung der Reformation in Deutschland ist nicht zuletzt möglich durch den Dualismus von Kaiser und Landesfürsten.²⁰ Mit der Wahl des Habsburgers Karl V. zum deutschen Kaiser, der sich als Advokat der

¹⁶ Daraus ergeben sich natürlich die bekannten umwälzenden Folgen, etwa hinsichtlich Ablaßlehre, Kirchenbann und Sakramentenverständnis, der kirchlichen Hierarchie mit Papst, Bischof und Konzil, der Frage nach weltlicher Obrigkeit und Kirchengut u. a. m.

¹⁷ Vgl. Heckel, M., Art. Religionsfreiheit, 822; Aubert, R., Problem, 429.

¹⁸ Diese Trennung zwischen öffentlichem Bekenntnis und innerem Glauben gewinnt im späteren Kirchen- und Reichsrecht des Protestantismus große Bedeutung. Vgl. dazu Heckel, M., Staat und Kirche, 165.

¹⁹ Vgl. Schlüter, G./Grötter, R., Art. Toleranz, 1253f.; Schreiner, K., Art. Toleranz, 476–481; Guggisberg, H., Toleranz, 60–62.

²⁰ Vgl. Greschat, M., Christentumsgeschichte, 26.

katholischen Kirche sieht und damit zu deren Schutz vor der Ketzerei verpflichtet fühlt, verschärfen sich auf der einen Seite die Probleme für den Protestantismus. Auf der anderen Seite veranlaßt die Machtfülle Karls V. die übrigen Mächte Europas, unter ihnen den Papst, zur Wachsamkeit und zum Widerstand. Dazu kommt die fast ununterbrochene Bedrohung durch die Türken, die in besonderer Weise die habsburgischen Kernländer betrifft.²¹ Gegen den Kaiser bildet sich als Bündnis der evangelischen Stände Ende 1530 der Schmalkaldische Bund heraus, der im Nürnberger Anstand 1532 erreicht, daß alle juristischen und militärischen Schritte des Kaisers bis zu einem Konzil ruhen. Als sich aber die Hoffnungen des Kaisers auf ein Konzil nicht erfüllen und auch die Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten keine Ergebnisse bringen, kommt es in den Jahren 1546/47 zum »Schmalkaldischen Krieg«. Zwar kann Karl V. einen militärischen Sieg erreichen, doch das Verhalten des Papstes und der Fortgang des mittlerweile eröffneten tridentinischen Konzils (1545–1563)²² zwingen den Kaiser zum Ausgleich mit den Protestanten im »Augsburger Interim« von 1548. Dieses basiert auf katholischen Grundpositionen, macht aber in Sachen Laienkelch, Priesterehe, Messe und geistlichen Gütern den Protestanten Zugeständnisse. Letztlich wird damit aber keine Befriedung der Glaubensparteien erreichen.²³

Da Karl V. seinen Sieg auch zur Durchsetzung einer Reichsreform nutzen will, die nach dem Vorbild anderer westeuropäischer Monarchien die Zentralgewalt stärken soll, wächst die Abneigung der deutschen Fürsten gegen einen ihrer Meinung nach zu mächtigen Kaiser. Diese günstige Situation nützt das protestantische Sachsen, um sich mit französischer Unterstützung gegen Karl V. zu wenden. 1552 kommt es zum Abschluß des »Passauer Vertrages«, in dem das Interim beseitigt und die alten Machtverhältnisse im Reich wiederhergestellt werden.²⁴

Dieser Vertrag bildet die Grundlage des »Augsburger Religionsfriedens« vom 25. 9. 1555. Dieser sieht vor, daß das Bemühen um die Glaubenseinheit nicht aufhören soll, auch wenn sich diese derzeit nicht verwirklichen läßt. Bis dahin gilt ein unbefristeter Friede sowohl für die Anhänger des alten Glaubens wie auch für die des Augsburger Bekenntnisses. Die Konfession eines Landes bestimmt sich nach der Konfession des Landesherrn. Diesem wird das Reformationsrecht (*ius reformandi*) in seinem Territorium zugestanden, den Untertanen bleibt bestenfalls das Recht auf

²¹ Daher kann Karl V. sich auch nur in wenigen, kurzen Perioden seiner Regierung der Bekämpfung der Reformation widmen. Vgl. dazu etwa Möller, B., Zeitalter, 346f.

²² Papst Pius III. zieht bereits bei den ersten kaiserlichen Erfolgen seine Hilfstruppen zurück. Gravierender ist jedoch, daß das Konzil sogleich Lehrentscheidungen in zentralen theologischen Fragen fällt und dadurch sowohl dem Kaiser wie den Protestanten gegenüber vollendete Tatsachen schafft. Vgl. Greschat, M., Christentumsgeschichte, 54.

²³ Vgl. Zeeden, E., Art. Augsburger Interim, 1230.

²⁴ Vgl. Greschat, M., Christentumsgeschichte, 55.

Auswanderung. Für die geistlichen Territorien wird allerdings dieses Prinzip außer Kraft gesetzt; es gilt der »geistliche Vorbehalt« (*reservatum ecclesiasticum*).²⁵

Doch nicht nur bei den Reformatoren, sondern auch auf Seiten der Katholiken finden sich kirchliche Reformbestrebungen als Antwort auf die Mißstände in der Kirche. Diese wenden sich freilich später auch gegen die reformatorische Bewegung: Seit ungefähr der Mitte des 16. Jahrhunderts sind diese Reformbestrebungen geprägt von einer zunehmenden Abgrenzung von den protestantischen Konfessionen.²⁶ Es bildet sich die sog. »Gegenreformation« aus, zu deren Maßnahmen etwa die Neuorganisation der Inquisition oder der *Index librorum prohibitorum* zählen. Auch das Konzil von Trient wird von der Gegenreformation beeinflusst.²⁷ Allerdings weist es nicht nur die protestantischen Lehren zurück, sondern bemüht sich auch um eine Reform des kirchlichen Lebens. Getragen werden die Reformmaßnahmen vor allem von den Orden, besonders von den neu entstandenen Kapuzinern und Jesuiten.²⁸

Im Zuge der Gegenreformation kommt es in Frankreich zu den ersten grausamen Hugenottenverfolgungen, in den spanischen Niederlanden zu heftigen Kämpfen. Auch in Polen und Ungarn geht die Obrigkeit gegen protestantische Kräfte vor. Im Deutschen Reich hingegen herrscht seit dem Augsburger Religionsfrieden Ruhe, doch ist dies nur eine oberflächliche und trügerische Ruhe. Beiderseitige Polemik, Haßausbrüche und immer neue Anlässe zu erbitterten konfessionellen Streitigkeiten zeigen, wie aufgeladen die Atmosphäre ist.²⁹ Als in der lutherischen Reichsstadt Donauwörth, die ein katholisch gebliebenes reichsunmittelbares Kloster beherbergt, 1606 ein Tumult entsteht und der Herzog von Bayern daraufhin 1608 die Stadt seinem Territorium einverleibt, in dem er die Reichsacht gegen sie vollstreckt, bildet dies den Anlaß für den Auszug der protestantischen Fürsten aus dem Reichstag und die Begründung der beiden konfessionellen Bündnisse, der evangelischen Union und der katholischen Liga. Diese Vorgänge bereiten maßgeblich den Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) vor³⁰, der erst durch den Westfälischen Frieden von 1648 beendet wird.³¹

²⁵ Ziel dieser Bestimmung ist es, eine katholische Mehrheit unter den Kurfürsten zu sichern. Vgl. dazu Greschat, M., Christentumsgeschichte, 55.

²⁶ Ein analoger Vorgang findet sich freilich auch auf protestantischer Seite. In dieser Konfessionalisierung spielen theologische Gründe allerdings eine zwar wesentliche, aber keinesfalls ausschließliche Rolle. Vgl. etwa Greschat, M., Christentumsgeschichte, 71–74.

²⁷ Vgl. etwa Ganzer, K., Art. Katholische Reform, 1359f.

²⁸ Näheres zu Katholischer Reform und zu Gegenreformation etwa bei Zeeden, E. (Hg.), Gegenreformation (= WdF 311), Darmstadt 1973; ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform (= SMAFN 15), Stuttgart 1985.

²⁹ Vgl. Greschat, M., Christentumsgeschichte, 75.

³⁰ Vgl. Möller, B., Kirchengeschichte, 429.

³¹ Einen guten Überblick über die verschiedenen religionsrechtlichen Bestimmungen im deut-

2. Vom Westfälischen Frieden bis zur frühen Aufklärung in Deutschland

Wenn für den Dreißigjährigen Krieg auch nicht allein religiöse Motive ursächlich sind³², so liegt in der konfessionellen Problematik doch einer der wesentlichen Gründe der Auseinandersetzungen. Daher finden sich auch im Westfälischen Frieden³³, näherhin im Artikel V des *Instrumentum Pacis Osnabrugense*, dem in Osnabrück ausgehandelten und formal zwischen Kaiser und Reich auf der einen sowie Schweden auf der anderen Seite abgeschlossenen Vertrag, in nicht weniger als 58 Paragraphen umfangreiche Bestimmungen, die den Frieden zwischen den Konfessionen sichern sollen.

Diese religionspolitischen Bestimmungen knüpfen an den Augsburger Religionsfrieden an, der ausdrücklich erneuert und auch auf die reformierte Konfession ausgedehnt wird.³⁴ Zwar wird der Vertragsabschluß unter den prinzipiellen Vorbehalt gestellt, daß die getroffenen Vereinbarungen nur bis zu einer für die Zukunft noch immer anzustrebenden Wiedervereinigung der Konfessionen gelten sollen, doch besteht unter den Vertragsparteien kein Zweifel daran, daß dies auf absehbare Zeit politisch irrelevant bleiben wird.³⁵ Insgesamt lassen sich im Rahmen der religionsrechtlichen Bestimmungen des Westfälischen Friedens vier Komplexe unterscheiden, die hier in aller Kürze skizziert werden sollen:

1. Der Vertrag sieht die vollständige Parität³⁶ (*aequalitas exacta mutuaque*) der ka-

schen Reich bis zum Westfälischen Frieden bietet immer noch Fürstenau, H., Religionsfreiheit, 1–83.

³² Der Dreißigjährige Krieg stellt auch ein gewichtiges Moment in der Herausbildung des europäischen Staatensystems dar, einen Krieg zur Durchsetzung machtpolitischer Positionen und Einflußsphären nach innen wie nach außen. Vgl. dazu etwa Robbers, G., Religionsrechtliche Gehalte, 71 f.; Jacobi, F.-J., Religionsgeschichtliche Bedeutung, 86–89; Schulze, W., Pluralisierung, 136.

³³ Der Westfälische Friede besteht aus zwei Friedensverträgen, zum einen dem in Münster abgeschlossenen Vertrag zwischen dem Kaiser und Frankreich (*Instrumentum Pacis Monasteriense*) sowie einem in Osnabrück unterzeichneten Vertrag, der den Ausgleich mit Schweden zum Ziel hat. Beide Verträge wurden jedoch von Anfang an als Einheit verstanden. – Zum Westfälischen Frieden immer noch maßgeblich Dickmann, F., Der Westfälische Frieden, Münster 1992. Der Text findet sich bei Müller, K. (Hg.), *Instrumenta Pacis Westphalicae. Die Westfälischen Friedensverträge 1648. Vollständiger lateinischer Text mit Übersetzung der wichtigsten Teile und Regesten* (= QNG 12/13), Bern 1966.

³⁴ Vgl. IPO (= *Instrumentum Pacis Osnabrugense*) Art. VII §1. – Dabei machen sich die Vertragspartner die Auffassung zu eigen, daß auch die Reformierten Anhänger der Augsburger Konfession sind. Damit wird formal die 1555 festgelegte Zweikonfessionalität des Reichs aufrechterhalten. Vgl. Schäufele, W.-F., Konsequenzen, 131.

³⁵ Vgl. IPO Art. V § 1. Vgl. dazu auch Jacobi, F.-J., Religionsgeschichtliche Bedeutung, 92.

³⁶ Zum Begriff der Parität vgl. etwa Heckel, M., Parität (I), in: ders., *Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte I* (= JusEcc 38), Tübingen 1989, 106–226; ders., *Die religionsrechtliche Parität (II)*, in: ebd., 227–323.

tholischen und protestantischen Reichsstände vor.³⁷ Damit wird die entscheidende Ursache für die ständigen Auseinandersetzungen und Spannungen im Reich beseitigt. Der katholischen Seite wird durch diese Bestimmung abverlangt, den theologisch und auch kirchenrechtlich abgesicherten Alleingeltungsanspruch der *una sancta catholica et apostolica ecclesia* faktisch außer Kraft zu setzen.³⁸

2. Die Anerkennung dreier vollkommen gleichberechtigter Konfessionen hat unmittelbare Auswirkungen auf die Reichsverfassung und die Arbeit der Reichsorgane.³⁹ Reichskammergericht, Reichshofrat und die Reichsdeputationen, Ausschüsse zur Vorbereitung politischer Entscheidungen, werden paritätisch mit Katholiken und Protestanten besetzt.⁴⁰ Mehrheitsentscheidungen des Reichstags in religiösen Belangen sind unzulässig; katholische und protestantische Reichsstände sollen vielmehr getrennt ihre Beschlüsse fassen (*itio in partes*)⁴¹ und sich dann einvernehmlich eine Entscheidung fällen (*amicabilis compositio*).⁴² Auch einige namentlich genannte Städte wie Augsburg, Ravensburg, Biberach oder Dinkelsbühl erhalten eine paritätische Regierungsform.⁴³ Für den Religionsfrieden der Reichsstände untereinander ist entscheidend, daß dem Landesherrn das *ius reformandi* uneingeschränkt zugestanden wird.⁴⁴ Allerdings zieht der Konfessionswechsel des Landesherrn nicht automatisch den Konfessionswechsel der Untertanen nach sich.⁴⁵
3. Damit diese Grundsätze in der Praxis angewandt werden können, muß als Voraussetzung eindeutig entschieden werden, welchem Reichsstand welcher konfessionelle Status zuzuschreiben ist. Mit der sog. »Normaljahrsregelung« werden deshalb die Konfessionsverhältnisse auf dem Stand vom 1. Januar 1624 eingefroren.
4. Unbeschadet des landesherrlichen *ius reformandi* garantiert der Westfälische Friede die persönliche Freiheit der Religionsausübung sowie den Schutz vor Verfol-

³⁷ Vgl. IPO Art. V § 1.

³⁸ Vgl. Jacobi, F.-J., Religionsgeschichtliche Bedeutung, 92.

³⁹ Vgl. besonders IPO Art. V §§ 2, 14–16.

⁴⁰ Vgl. Schäufele, W.-F., Konsequenzen, 131.

⁴¹ Zur *itio in partes* vgl. etwa Heckel, M., *Itio in partes*. Zur Religionsverfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Staat – Kirche – Recht – Geschichte II (= *JusEcc* 38), Tübingen 1989, 636–736; Schlaich, K., *Maioritas – itio in partes – corpus Evangelicorum*. Das Verfahren im Reichstag des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation nach der Reformation, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz (= *JusEcc* 57), Tübingen 1997, 68–134.

⁴² Vgl. IPO Art. V § 52. – Im Vollzug dieser Regelung bilden sich in den folgenden Jahren unter dem Dach des Reichstages zwei quasi-institutionelle Körperschaften, das *Corpus Catholicorum* der katholischen Reichsstände und das gemeinsame *Corpus Evangelicorum* der lutherischen und reformierten Reichsstände. Vgl. Schäufele, W.-F., *Konsequenzen*, 131.

⁴³ Vgl. IPO Art. V §§ 3–12.

⁴⁴ Vgl. IPO Art. V § 30; Art. VIII.

⁴⁵ Vgl. Jacobi, F.-J., *Religionsgeschichtliche Bedeutung*, 93.

gung, Benachteiligung und Diskriminierung aufgrund der Konfessionszugehörigkeit.⁴⁶ Dabei gibt es eine dreifache Differenzierung der Autonomierechte: Diejenigen, die zum Stichtag das Recht auf private wie öffentliche Ausübung ihres evangelischen Glaubens besessen haben, erhalten das Recht auf volle Autonomie sowie auf öffentliche wie private Ausübung ihrer religiösen Gebräuche. Denjenigen, die erst nach dem Stichtag zum evangelischen Glauben übergetreten sind, sich aber zum Zeitpunkt des Friedensschlusses offen dazu bekennen, wird auch in Territorien mit einem anderen Konfessionsstatus das Recht auf private Religionsausübung zugestanden. Auf eine Kirchenorganisation sowie eine öffentliche Religionsausübung ist allerdings zu verzichten. Diese Regelung gilt schließlich auch für diejenigen, die erst in Zukunft die Religion wechseln. Allerdings können sie vom Landesherrn nach einer Schutzfrist von drei bzw. fünf Jahren zur Emigration gezwungen werden.⁴⁷

Mit dieser Gewährung vielfältig differenzierter Religionsrechte besitzen nun erstmals auch konfessionelle Minderheiten fest umschriebene, einklagbare Verfassungsrechte. Nach wie vor differenziert das Reichsrecht jedoch zwischen legalen und illegalen Minderheiten. Außer Katholiken, Lutheranern und Reformierten sind alle anderen religiösen Gruppierungen ausdrücklich aus der neuen Friedensordnung ausgeschlossen.⁴⁸

Die Bestimmungen des Westfälischen Friedens werden von den Konfessionen unterschiedlich interpretiert. Besonders heftige Kontroversen gibt es dabei in der Frage nach dem *Simultaneum*⁴⁹, worunter allerdings nicht wie heute nur das Recht mehrerer Konfessionen auf eine gemeinschaftliche Nutzung desselben Kultgegenstandes verstanden wird⁵⁰, sondern das *exercitium simultaneum religionum diversarum*, also die gleichzeitige Ausübung des Gottesdienstes verschiedener Konfessionen innerhalb eines Bereichs.⁵¹ Damit ist freilich nicht notwendig ein gleich-

⁴⁶ Wie sehr diese Bestimmungen allerdings in der Praxis umgesetzt und eingehalten werden, ist eine andere Frage. Vgl. dazu etwa Schäufele, W.-F., Konsequenzen, 133f.

⁴⁷ Vgl. IPO Art. V §§ 34–37. – Vgl. dazu auch Schäufele, W.-F., Konsequenzen, 131f.; Jacobi, E.-J., Religionsgeschichtliche Bedeutung, 95.

⁴⁸ Vgl. IPO Art. VII § 2.

⁴⁹ Vgl. etwa Kramer, O., Simultanverhältnisse, 60–141; Schäfer, C., Simultaneum, 4 und passim.

⁵⁰ Repräsentativ für diesen Sprachgebrauch etwa Albrecht, A., Simultaneen, 69.

⁵¹ Vgl. Kramer, O., Simultanverhältnisse, 1; Schäfer, C., Simultaneum, 2f. mit Verweis auf zeitgenössische Quellen. – Je nachdem, auf welchen Bereich sich dieses Nebeneinander verschiedener Konfessionen bezog, unterschied man verschiedene Bedeutungen: Unter einem *simultaneum crudum* bzw. *reale* verstand man das Nebeneinander verschiedener Konfessionen in derselben Kirche oder Kapelle, von *simultaneum innoxium* bzw. *territoriale* sprach man, wenn mehrere Konfessionen innerhalb eines Territoriums das Recht auf Religionsausübung besaßen, jedoch jede Konfession ihre eigenen Kultgegenstände und Kirchen besaß. Vereinzelt wurde schließlich auch die

berechtigtes Verhältnis dieser Konfessionen verbunden.⁵² Bei der Frage nach dem Simultaneum dreht es sich in den meisten Streitfällen vor allem darum, ob der Westfälische Frieden einem Landesherrn die Einführung seiner Religion gestattet, auch wenn diese im Normaljahr 1624 keinen Besitzstand innerhalb seines Territoriums hatte. Der Wortlaut der Bestimmungen des Westfälischen Friedens läßt diese Frage offen.⁵³ Mit dem Rijswijker Friedensschluß von 1697, der die Reunionskriege Ludwigs XIV. beendet, und der sog. »Religionsklausel« in Artikel 4 dieses Vertrages, mit der die unter französischer Herrschaft eingeführten Simultaneen garantiert werden, wird dann das Simultaneum zu einer Streitfrage ersten Ranges.⁵⁴ Durch diesen Friedensschluß wird aufgezeigt, welche »Erfolge« mit Hilfe des Simultaneums zu erzielen sind, weshalb es in vielen Fällen der Vorwand wird, mit dem Fürsten und kleinere Landesherrn ihre konfessionspolitischen Ziele betreiben. Die daraus resultierenden Rechtsstreitigkeiten dauern fort bis zum Reichsdeputationshauptschluß von 1803. Erst dessen Bestimmungen erlauben den Landesherrn, neben der bisherigen Landesreligion auch die Religionsausübung anderer Konfessionen zu dulden.⁵⁵

Dennoch hat sich der Westfälische Frieden im großen und ganzen bewährt: Der Dreißigjährige Krieg ist der letzte Religionskrieg im Deutschen Reich. Das bedeutet freilich nicht, daß alle Bestimmungen des Westfälischen Friedens genau eingehalten wurden. Vielmehr lassen sich zwei große, einander entgegengesetzte Tendenzen der landesherrlichen Religionspolitik unterscheiden, die beide dem Geist des Westfälischen Friedens zuwider laufen: Zum einen kommt es zur vertragswidrigen Einschränkung der Rechte religiöser Minderheiten⁵⁶, zum anderen aber auch, gerade in den protestantischen Territorien, zur rechtswidrigen Ausweitung dieser Rechte, indem auch andere religiöse Gruppen über die im Vertrag genannten großen Konfessionen hinaus toleriert werden. Die Beweggründe gerade in letzterem Fall sind vielfältig und in jedem Einzelfall verschieden. Aus der Vielzahl der von der Forschung diskutierten Motive⁵⁷ sollen hier nur wenige herausgegriffen werden. Eine hervor-

bloße Koexistenz mehrerer Konfessionen im Reich als Simultaneum bezeichnet, doch setzte sich dieser Sprachgebrauch nicht allgemein durch. Vgl. Kramer, O., *Simultanverhältnisse*, 1.

⁵² Vgl. Schäfer, C., *Simultaneum*, 3.

⁵³ Vgl. ebd., 12f.

⁵⁴ Vgl. ebd., 16–20; Kramer, O., *Simultanverhältnisse*, 38–44.

⁵⁵ Vgl. ebd., 44–56; Schäfer, C., *Simultaneum*, 18–36.

⁵⁶ In den katholischen Territorien kann diese Einschränkung durchaus den Charakter einer zweiten Gegenreformation annehmen, etwa in der Kurpfalz. Ein bekanntes Beispiel ist auch die Vertreibung von ca. 20 000 Protestanten aus dem Erzbistum Salzburg im Winter 1731/32 unter Mißachtung der einschlägigen Bestimmungen des Westfälischen Friedens zur Ausweisung. Vgl. dazu etwa Schäufele, W.-F., *Konsequenzen*, 133f.

⁵⁷ Vgl. etwa Schulze, W., *Pluralisierung*, 115, 123f.

ragende Rolle spielen dabei natürlich wirtschaftliche Motive⁵⁸: Die jeweiligen Landesherren bemühen sich um neue Bürger, um ihre verwüsteten und durch Seuchen und Hungersnot entvölkerten Territorien neu zu besiedeln, ihre Städte und Residenzstädte voranzubringen und auszuschnücken und um Handel und Gewerbe zu fördern.⁵⁹ Daneben ist auch die religiöse Skepsis der frühen Aufklärung und besonders des englischen Deismus von Einfluß, der die Bedeutung konfessioneller Differenzen marginalisiert,⁶⁰ und schließlich trägt auch eine neue säkulare Staatstheorie, die die Aufgabe des Staates nur noch im weltlichen Gemeinwohl sieht, zur Möglichkeit religiöser Toleranz bei.⁶¹

Diese Ausweitung der Grenzen religiöser Toleranz verletzt zwar viele Bestimmungen des Westfälischen Friedens, doch lassen sich Verurteilungen und Sanktionen gegen die jeweiligen Reichsstände nicht durchsetzen.⁶² So ergibt sich schon kurz nach 1648 eine neue Dynamik des Nebeneinanders der Konfessionen, die bald freilich auch einer theoretischen Legitimation bedarf. Diese aber greift nicht mehr auf die traditionellen Denkformen und -schemata zurück, sondern speist sich aus dem Geist der beginnenden Aufklärung. Aus dieser Geisteshaltung erwächst dann gegen Ende

⁵⁸ Christian Friedrich Daniel Schubart karikiert diese Neigung in seiner Zeitschrift »Deutsche Chronik« mit folgendem Vers:

»Du Tochter Gottes, Toleranz,
Weißt Du, wer dich im Sonnenglanz,
in Deutschlands Städte führte –
Der Fürsten Herz regierte
oft Wahrheitsliebe! Doch meistentheils – Finanz.«

Vgl. Schubarts Vaterländische Chronik. 46. Stück. Dezember 1787, 364. Zitiert nach Schulze, W., Pluralisierung, 139. – Zu den wirtschaftlichen Motiven religiöser Toleranz vgl. auch Guggisberg, H., Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Lutz, H. (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (= WdF 246), Darmstadt 1977, 455–481; Hassinger, E., Wirtschaftliche Motive und Argumente für religiöse Duldsamkeit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Zeeden, E. (Hg.), Gegenreformation (= WdF 311), Darmstadt 1973, 332–356.

⁵⁹ So verfolgen etwa die brandenburgischen Kurfürsten, denen die »Peuplierung« ihres Landes ein stetes Anliegen ist, schon früh eine großzügige Toleranzpolitik: So werden den Katholiken in Kleve und Ostpreußen religiöse Privilegien eingeräumt, und auch die vor allem seit 1685 einwandernden Hugenotten und Waldenser sowie die 1731/1732 aus Salzburg vertriebenen Protestanten erhalten das Recht öffentlicher Religionsausübung sowie weitreichende bürgerliche Freiheiten. Daneben wird die Ansiedlung von Böhmisches Brüdern, Mennoniten, Herrnhutern und auch Sozinianern stillschweigend geduldet. Auch in anderen protestantischen Territorien kommt es zu vergleichbaren Vorgängen. Vgl. Schäufele, W.-F., Konsequenzen, 136f.; Schulze, W., Pluralisierung, 139.

⁶⁰ Zum englischen Deismus nach wie vor maßgeblich Lechler, G., Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart-Tübingen 1841 (ND mit einem Vorwort von G. Gawlick Hildesheim 1965).

⁶¹ Der französische Jurist und Staatsphilosoph Jean Bodin (1529–1596) vertritt schon sehr früh derartige Theorien.

⁶² Vgl. Schäufele, W.-F., Konsequenzen, 137f.

des 18. Jahrhunderts die rechtliche Kodifikation religiöser Toleranz, zunächst mit dem sog. »Toleranzpatent« Kaiser Josephs II. 1781, das in Wirklichkeit eine Reihe von Toleranzpatenten für die verschiedenen habsburgischen Territorien ist, dann auch in Preußen mit dem sog. »Wöllnerschen Religionsedikt« vom 9.7.1788, dessen Bestimmungen durch das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 übernommen und erweitert werden. Mit dem deutschen Frühkonstitutionalismus des 19. Jahrhunderts wird schließlich die Gewissensfreiheit – wenn auch noch nicht die volle Kultusfreiheit – in einer Reihe deutscher Territorien zum verfassungsmäßig garantierten Grundrecht.⁶³

3. Die Begründung religiöser Toleranz in der Aufklärung – ein Literaturüberblick

So genau die Eckdaten dieses Prozesses auch bekannt sind, so wenig weiß man aus philosophiehistorischer Perspektive um den Verlauf und den genauen Beitrag der deutschen Aufklärung zu dieser Entwicklung. Dies zeigen etwa die Überblicksartikel in den einschlägigen Fachlexika, die den aktuellen Stand der Forschung wiedergeben: So finden sich in dem von Gerhard Besier erstellten entsprechenden Abschnitt des ansonsten sehr materialreichen und informativen Artikels »Toleranz« im Handbuch »Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland«⁶⁴ nur wenige kurze Bemerkungen zur deutschen Aufklärung. Namentlich genannt werden als Juristen Pufendorf und Thomasius, dann Leibniz' Idee einer Universalkirche, Lessings »Nathan« und schließlich Kants Vernunftreligion, die zur »bleibende[n] Frucht des aufklärerischen Toleranzpostulats«⁶⁵ stilisiert wird. Weitere Autoren oder Stationen auf dem Weg der Entwicklung religiöser Toleranz geraten nicht in das Blickfeld des Autors.

Auch der von Gisela Schlüter und Ralf Grötzer erstellte Artikel im »Historischen Wörterbuch der Philosophie« geht zu wenig auf den Beitrag der deutschen Aufklärung bei der Begründung religiöser Toleranz ein.⁶⁶ Immerhin wird auf das Naturrecht als allgemeinem zeitgeschichtlichen Hintergrund verwiesen, doch ansonsten werden nur die bekannten Positionen von Pufendorf, Thomasius, Leibniz und Kant kurz angerissen. Daneben finden nur noch die kanonistischen Arbeiten J. H. Böhmers, C. M. Pfaffs und J. C. Barthels kurze Erwähnung; nähere Details dazu werden freilich nicht genannt.

⁶³ Vgl. Besier, G., Art. Toleranz, in: GGB VI, 506–509; Schäufele, W.-F., Konsequenzen, 138.

⁶⁴ Besier, G., Art. Toleranz, in: GGB VI, 495–523.

⁶⁵ Ebd., 505.

⁶⁶ Schlüter, G./Grötzer, R., Art. Toleranz, 1251–1262.

Diese beiden Beispiele sollen für den Bereich der Nachschlagewerke und Fachlexika genügen. Auch im Bereich neuerer Monographien setzt sich die zu geringe Aufmerksamkeit fort, die der deutschen Aufklärung im Hinblick auf die Begründung und Entwicklung religiöser Toleranz geschenkt wird. So wird in der von Hans Guggisberg herausgegebenen Quellenedition⁶⁷ zwar ausführlich auf den Beitrag der englischen und französischen Aufklärung zur Durchsetzung religiöser Toleranz eingegangen, der deutschen Aufklärung aber keine Aufmerksamkeit gewidmet. Ähnlich verhält es sich im Falle des von Heinrich Lutz editierten Sammelbandes »Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit«⁶⁸. In dem breit gefächerten thematischen Spektrum, das die einzelnen Beiträge abstecken, findet sich kein Aufsatz, der den Beitrag der deutschen Aufklärung zur Durchsetzung religiöser Toleranz näher thematisieren würde.

Andere Werke, die sich mit der Entwicklung religiöser Toleranz beschäftigen, verzichten hingegen von vornherein auf eine Auseinandersetzung mit den Positionen der Aufklärung. So nimmt sich etwa Joseph Lecler in seiner monumentalen »Geschichte der Religionsfreiheit«⁶⁹ nur das Zeitalter der Reformation zum Thema, das in seiner Darstellung mit dem Beginn des Dreißigjährigen Kriegs beendet ist. Auch die eingehende Studie von Johannes Kühn⁷⁰ beschränkt sich auf diesen Zeitraum und zudem noch auf den Protestantismus. Die von Peter F. Barton herausgegebene Aufsatzsammlung⁷¹ hingegen wendet sich vor allem einem Ereignis am Ende der skizzierten Epoche zu, der Toleranzgesetzgebung Josephs II. Dabei wird zwar ausführlich und informativ deren Bedeutung für die einzelnen Gebiete und Territorien des Habsburgerreiches dargestellt; auf die geistesgeschichtlichen Entwicklungen hingegen, die schließlich zu dieser Toleranzgesetzgebung führen, wird jedoch nur in eingeschränktem Maße eingegangen.

So bleiben nur einige teils ältere, teils neuere Publikationen, die die Bedeutung einzelner Autoren der deutschen Aufklärung für die Ausbildung religiöser Toleranz

⁶⁷ Guggisberg, H., *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung* (= *Neuzeit im Aufbau* 4), Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

⁶⁸ Lutz, H. (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (= *WdF* 246), Darmstadt 1977.

⁶⁹ Lecler, J., *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde. Stuttgart 1965 (*Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme*, 2 Bde. Paris 1955).

⁷⁰ Kühn, J., *Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus. Zugleich ein Versuch zur neueren Religions- und Geistesgeschichte*, Leipzig 1923.

⁷¹ Barton, P. (Hg.), *Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift* (= *STKG* 2. Reihe VIII), Wien 1981; ders., *Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift* (= *STKG* 2. Reihe IX), Wien 1981.

und Gewissensfreiheit im Laufe des 18. Jahrhunderts thematisieren.⁷² Allerdings spielt das Thema religiöser Toleranz bei diesen vorwiegend rechtshistorisch orientierten Untersuchungen meist nur eine Nebenrolle. Das Augenmerk dieser Arbeiten ist vielmehr hauptsächlich darauf gerichtet, das Rechtssystem eines einzigen Autors darzustellen, so daß meist nur im Rahmen des *ius circa sacra* des Landesherrn Toleranz und Gewissensfreiheit kurz angesprochen werden. Auch die rechtshistorische Habilitationsschrift Christoph Links kann diesen Mangel nicht beheben.⁷³ Zwar umfassen seine Ausführungen die ganze deutsche Aufklärung und sind von größter Bedeutung für ein vertieftes Verständnis der Staatsphilosophie und -theorie der deutschen Aufklärung, doch ist das Thema religiöser Toleranz nur ein Teilaspekt seiner Untersuchung, das deshalb nicht in der gebührenden Ausführlichkeit abgehandelt werden kann.

Eine gewisse Ausnahme stellt einzig die Studie von Simone Zurbuchen⁷⁴ dar, die explizit der Begründung religiöser Toleranz gewidmet ist. Allerdings geht sie zwar ausführlich auf Pufendorfs Stellung zum Toleranzproblem ein, untersucht jedoch im weiteren unter der Perspektive einer »Zivilreligion« vor allem die Pufendorf-Rezeption im französischen, nicht aber im deutschen Raum. Auch die Untersuchung von Otto Winkelbauer⁷⁵ kann die beobachtete Lücke in der philosophiehistorischen Forschung nicht schließen, da nur wenige Autoren – zudem meist Theologen – behandelt werden. Darüber hinaus beschränkt er sich einzig auf Protestanten, während er den katholischen Bereich völlig außer acht läßt. Als letzte einschlägige neuere Arbeiten sind schließlich die Dissertationen von Ursula Stephan-Kopitzsch⁷⁶ und

⁷² So etwa Bachmann, H.-M., Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs (= Schriften zur Verfassungsgeschichte 27), Berlin 1977; Behme, T., Samuel von Pufendorf: Naturrecht und Staat. Eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Probleme (= VMPiG 112), Göttingen 1995; Bühler, C., Die Naturrechtslehre und Christian Thomasius (1655–1728) = Theorie und Forschung. Rechtswissenschaften 3), Regensburg 1991; Doerr, H., Thomasius Stellung zum landesherrlichen Kirchenregiment, Bonn 1917; Gmach, G., Staat und Kirche bei Christian Wolff, München 1975; Hebeis, M., Karl Anton von Martini (1726–1800). Leben und Werk (= Rechtshistorische Reihe 153), Frankfurt am Main u. a. 1996; Kreh, F., Leben und Werk des Reichsfreiherrn Johann Adam von Ickstatt (1702–1776). Ein Beitrag zur Staatsrechtslehre der Aufklärungszeit (= RSWV 12), Paderborn 1974.

⁷³ Link, C., Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre (= WRGA 12), Wien-Köln-Graz 1979.

⁷⁴ Zurbuchen, S., Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau (= Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 82), Würzburg 1991.

⁷⁵ Winkelbauer, O., Toleranz bei protestantischen Autoren des Aufklärungszeitalters, Wien 1968.

⁷⁶ Stephan-Kopitzsch, U., Die Toleranzdiskussion im Spiegel überregionaler Aufklärungszeitschriften (= EHS.G 382), Frankfurt am Main u. a. 1989.

Christoph Schäfer⁷⁷ zu nennen, die sich mit der Toleranzdiskussion in der Publizistik befassen. Während sich Stephan-Kopitzsch dabei den überregionalen Aufklärungszeitschriften widmet, geht Schäfer näher auf die süddeutsche Publizistik ein. Allerdings liegt der regionale Schwerpunkt seiner Ausführungen im süddeutschen Raum, der chronologisch im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts⁷⁸, also schon am Ende des fraglichen Zeitabschnitts, so daß seine Arbeit nur einen Teilbereich des Zeitalters der deutschen Aufklärung abdecken kann. Darüber hinaus gilt das Interesse beider Autoren vor allem der Darstellung der öffentlichen Diskussion, weshalb die Auswahl der von ihnen näher untersuchten Autoren den Bereich der Philosophie der Aufklärung nur unvollständig umfaßt. Daher können auch diese Arbeiten das angesprochene Defizit nicht völlig beheben.

4. Programm und Methode

Vorliegende Studie will dazu beitragen, die beobachtete Lücke in der philosophiegeschichtlichen Forschung zu schließen. Sie untersucht dabei den Zeitraum vom Beginn der deutschen Aufklärung mit Samuel Pufendorf und Christian Thomasius bis zur ersten rechtlichen Kodifikation religiöser Toleranz in den Toleranzedikten Josephs II. (1781) und dem Wöllnerschen Religionsedikt (1788). Die Kodifikationen selbst sind hingegen kein Thema dieser Untersuchung. Auch der unmittelbar daran anschließende Zeitraum bis zum Erlaß der ersten Verfassungen in den deutschen Territorien kann nicht mehr Gegenstand dieser Studie sein, da dieser durch den um diese Zeit einsetzenden Wandel vom konfessionellen zum überkonfessionellen Staat eine spezifische Prägung erhält und damit ein eigenes Untersuchungsgebiet darstellt.

Ebenso beschränkt sich diese Studie primär auf die Toleranzdiskussion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation.⁷⁹ Diese ist natürlich eingebettet in einen gesamteuropäischen Kontext, doch sollen die ungefähr zur selben Zeit durch die in ganz Europa virulente Frage nach der Möglichkeit religiöser Toleranz ausgelösten Debatten und Diskussionen nicht näher zur Darstellung kommen. Die Beiträge und Ergebnisse dieser europäischen Diskussion – hierbei ist vor allem die englische und französische Aufklärung von Bedeutung – finden nur insoweit Berücksichtigung, wie die hier näher untersuchten Autoren explizit darauf verweisen. Auch die Ver-

⁷⁷ Schäfer, C., *Staat, Kirche, Individuum. Studie zur süddeutschen Publizistik über religiöse Toleranz von 1648 bis 1819* (= EHS.G 522), Frankfurt am Main u. a., 1992.

⁷⁸ Dies ist bei Schäfers Ansatz verständlich, da seiner Meinung nach erst ab ca. 1770 von einer öffentlichen Toleranzdiskussion gesprochen werden kann. Vgl. ders., *Staat*, 17, 142–147.

⁷⁹ Dabei darf nicht vergessen werden, daß seit dem Westfälischen Frieden die Schweiz auch völkerrechtlich nicht mehr zum Deutschen Reich zählt. Darüber hinaus erfordert auch die besondere politische und konfessionelle Situation in der Schweiz eine eigenständige Behandlung.

hältnisse in den Niederlanden, die der deutschen Aufklärung als »Modellstaat« galten, was die Verwirklichung religiöser Toleranz betrifft, finden keine Berücksichtigung in der Darstellung.⁸⁰ Ebenso wenig kann hier diskutiert werden, ob diese Sicht der Niederlande Berechtigung hat oder nicht.

In thematischer Hinsicht beschränkt sich diese Untersuchung zum ersten auf die Schulphilosophie der Aufklärung. Zwar scheint die Beschäftigung mit der Schulphilosophie derzeit abseits des Interesses der Philosophiegeschichtsforschung zu liegen, gilt sie doch als eher uninteressantes und unbedeutendes Abfallprodukt der Geistesgeschichte.⁸¹ Ihr wird üblicherweise keine philosophische Bedeutung beigemessen, es sei denn als überwundene historische Periode.⁸² Statt dessen haftet ihr das Odium des Verknöcherten und Veralteten an.⁸³ Wenn sich »Philosophen mit der Geschichte ihres Faches befassen, dann gehen sie mit Vorliebe auf Leben und Werk ihrer großen Vorgänger ein, kaum aber auf den geistigen Durchschnitt, wie ihn die Träger des akademischen Unterrichts an den Hohen Schulen der Frühen Neuzeit in der Regel verkörpern.«⁸⁴ Dennoch sprechen verschiedene Gründe dafür, sich aus der Perspektive der Entfaltung religiöser Toleranz näher mit der Schulphilosophie zu beschäftigen.

So ist zum einen auf die Bedeutung der Schulphilosophie im allgemeinen zu verweisen: »Das Denken der Neuzeit ist ... nicht zu erfassen, wenn man die Schulphilosophie außer acht läßt, zumal sich in ihr wesentliche Züge des neuzeitlichen Denkens, rationale Pädagogik, Methode, aber auch Formalismus und konfessionelle Polemik niedergeschlagen haben.«⁸⁵ Außerdem würde eine nur an bedeutenden Denkern und »großen Namen« orientierte Philosophiegeschichtsschreibung einen verzerrten Eindruck vermitteln, da deren Gedanken und Äußerungen oftmals nicht repräsentativ für ihr Umfeld, sondern vielmehr ihrer Zeit voraus sind.⁸⁶ Darüber hinaus ist zu bedenken, daß sich – betrachtet man die Entwicklung religiöser Toleranz in Deutschland – zwischen dem Beginn der Aufklärung einerseits und den er-

⁸⁰ Wie im Falle der Schweiz, so erfordert auch die spezifische historische, politische und konfessionelle Situation der Niederlande eine eigene Darstellung. Vgl. dazu etwa van Geldern, H., *Getemperde Vrijheid. Een Verhandeling over de Verhouding van Kerk en Stat in de Republiek de Verenigde Nederlanden*, Groningen 1972; Schilling, H., *Religion und Gesellschaft in der calvinistischen Republik der Vereinigten Niederlande*, in: Petri, F. (Hg.), *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten in der werdenden Neuzeit*, Köln-Wien 1980, 197–250.

⁸¹ Vgl. etwa – stellvertretend für viele – Dilthey, W., *Autonomie*, 247.

⁸² Vgl. Blum, P. R., *Philosophenphilosophie*, 9.

⁸³ Vgl. ebd., 159.

⁸⁴ Marti, H., *Philosophieunterricht*, 209.

⁸⁵ Leinsle, U. G., *Scholastik*, 67. Vgl. dazu auch Wundt, M., *Schulphilosophie*, passim; Bauer, E., *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg (= Salzburger theologische Studien 1)*, Innsbruck-Wien 1996, 30–35.

⁸⁶ Vgl. auch Schäfer, C., *Staat*, 14f.

sten Kodifikationen religiöser Toleranz andererseits ein relativ langer Zeitraum von rund einem Jahrhundert erstreckt. Für diesen Zeitraum ist jedoch keine ununterbrochene Reihe namhafter Denker auszumachen, die den Gedanken religiöser Toleranz hochgehalten und ihm durch ihren Einsatz zu Gesetzeskraft verholfen hätten, so daß auch unter diesem Gesichtspunkt die Schulphilosophie Aufmerksamkeit verdient.⁸⁷ Schließlich ist der Einfluß zu bedenken, den die Schulphilosophie aufgrund der damaligen Universitätsorganisation auf die Beamtenschaft ausübt. So kommt E. Hellmuth in seiner Studie über den Einfluß der Wolffschen Naturrechtsschule⁸⁸ auf die preußische Beamtenschaft zu dem Ergebnis »einer bemerkenswerten Kontinuität zwischen politischen, sozialen und rechtlichen Annahmen der ›preußischen‹ Naturrechtstradition und jener Art der Weltauslegung, wie sie bei führenden Mitgliedern der preußischen Administration zu finden ist.«⁸⁹ Der Reflexionsprozeß der Beamtenschaft vollzieht sich zu einem guten Teil in Bahnen, die von der zeitgenössischen Naturrechtsphilosophie vorgegeben sind.⁹⁰ Was hier von der preußischen Bürokratie festgestellt wird, kann wohl in analoger Weise auch für die Administration anderer Territorien gelten: Vorstellungswelt und administratives Handeln der Beamtenschaft werden maßgeblich von den Vorgaben des zeitgenössischen Naturrechts geprägt. Dieses wird aber während des Studiums durch die Schulphilosophie vermittelt, was die Bedeutung einer Beschäftigung mit ihr im Rahmen dieser Studie unterstreicht.

Eine weitere Eingrenzung in thematischer Hinsicht ergibt sich aus der Beschränkung dieser Untersuchung auf das Naturrecht der Aufklärung. Das neuzeitliche Naturrecht wird vor allem durch zwei Faktoren bestimmt: Zum einen findet es eine von der Theologie unabhängige Begründung, die sich sozialgeschichtlich darin ausdrückt, daß sich nun nicht mehr allein Theologen, sondern Juristen und Philosophen des Naturrechts annehmen. Zum anderen wird der bis dahin maßgebliche aristotelische Naturbegriff verdrängt durch den mechanistischen Naturbegriff der modernen Naturwissenschaften.⁹¹ Allerdings vollzieht sich der Übergang vom mit-

⁸⁷ Wundt, M., Schulphilosophie, unterteilt diesen Zeitraum in drei Generationen bzw. »Menschenalter«. Selbst wenn nun – wogegen sich durchaus sachliche Einwände erheben – mit Wundt die erste Generation als unter dem Einfluß Thomasius' stehend und die zweite als von der Philosophie Wolffs bestimmt angesehen wird, so fehlt zumindest für die dritte Generation eine Gestalt, die beherrschenden Einfluß ausüben würde.

⁸⁸ Hellmuth spricht in Anlehnung an W. Dilthey von einem »preußischen Naturrecht«, gesteht aber zu, daß sich Gedankengut, das sich bei Wolff findet, auch bei Autoren außerhalb des preußischen Kontexts findet. Von einem »preußischen« Naturrecht kann daher nur in einem wirkungsgeschichtlichen Sinn die Rede sein, in dem der Einfluß der Wolffschen Naturrechtsschule auf die preußische Beamtenschaft thematisiert wird. Vgl. Hellmuth, E., Naturrechtsphilosophie, 11 f.

⁸⁹ Ebd., 279.

⁹⁰ Vgl. ebd., 279.

⁹¹ Vgl. Hügli, A., Art. Naturrecht, 582.

telalterlichen zum neuzeitlichen Naturrecht, obwohl schon in der Spätscholastik vorbereitet, nur zögernd. Das neuzeitliche Naturrecht entfaltet sich auf den älteren philosophischen, theologischen und rechtswissenschaftlichen Fundamenten erst im 17. und 18. Jahrhundert. Dabei lassen sich in Anlehnung an die Einteilung von Michael Stolleis im wesentlichen vier Stufen unterscheiden: Als erste Stufe das in den theologischen Kontext der spätmittelalterlichen Scholastik⁹² bzw. der reformatorischen Lehren eingebundene Naturrecht des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, dann die *more geometrico* entwickelten und von der Moraltheologie weitgehend gelösten »klassischen« Naturrechtssysteme und Staatskonstruktionen, zum dritten die Naturrechtssysteme der Hochaufklärung, in denen sich um der individuellen Handlungsfreiheit willen auch die moralischen und rechtlichen Regelsysteme (*bonestum, decorum, iustum*) voneinander trennen und die das Naturrecht vor allem als systematisch-kritischen Maßstab gegenüber veralteten Rechtszuständen einsetzen, und schließlich die vor allem im Gefolge der Französischen Revolution auftretenden liberalen und individualistischen Naturrechtssysteme, die durch ihre Forderungen nach Grundrechten und Gewaltenteilung den Übergang zum Themenkatalog des deutschen Frühkonstitutionalismus ab 1800 bezeichnen.⁹³

Gegenstand dieser Studie sind dabei weder das an der mittelalterlichen Tradition orientierte Naturrecht der Barockscholastik⁹⁴ noch die liberalen Naturrechtssysteme im Anschluß an die Französische Revolution, sondern einzig die zweite und dritte Phase des Modells von Stolleis.⁹⁵ Sie fallen, betrachtet man die politische Entwicklung, mit der Zeit des Absolutismus zusammen: Die Bedeutung der Religionsfrage wird zurückgedrängt; die Staaten konzentrieren sich vor allem auf die interne Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols, den Aufbau eines rationalen Staatsapparates und eines einheitlichen Territorialverbandes. Mit der dritten Phase beginnen sich Staat, Gesellschaft und Individuum zu differenzieren. Religiosität gewinnt verstärkt eine individualistische Komponente, zählt zum »Privaten«. Das Naturrecht bietet schützende Argumente gegen kirchliche und staatliche Bevormundung und

⁹² Vgl. Stolleis, M., Geschichte, 269. – Es ist wohl angemessener, zur deutlichen Unterscheidung in diesem Zusammenhang von »Barockscholastik« bzw. »Zweiter Scholastik« zu sprechen. Vgl. etwa Leinsle, U. G., Scholastische Theologie, 262; ders., Scholastik.

⁹³ Vgl. Stolleis, M., Geschichte, 269, der sich hier an Wieacker, F., Privatrechtsgeschichte, 269–272 anschließt, dessen dreigliedriges Schema aber aufgrund der Forschungen D. Klippels um die vierte Stufe erweitert. Vgl. auch Klippel, D., Politische Freiheit, 13–15 u. ö.

⁹⁴ Die Frage nach religiöser Toleranz stellt in diesem Zeitraum auch keine herausgehobene Thematik dar, der breiterer Raum eingeräumt würde. Sie wird vielmehr nur kurz und meist im Rahmen der Ethik bzw. Moraltheologie angesprochen. Inhaltlich beschränken sich die Autoren des deutschen Sprachraums in der Regel auf die – oftmals noch unkommentierte – Wiedergabe der Bestimmungen des Westfälischen Friedens.

⁹⁵ D. Klippel nennt diese Phase zusammenfassend das »ältere deutsche Naturrecht«. Vgl. Klippel, D., Politische Freiheit, 14f.

begrenzt den staatlichen Zugriff durch Abschaffung »vernunftwidriger« Verfahren, Delikte und Strafen.⁹⁶ In diesem Zusammenhang steht natürlich auch die Entfaltung religiöser Toleranz. Hier liefert das Naturrecht entscheidende Argumente zur Gewährung, aber auch zur Begrenzung religiöser Toleranz. Im Rahmen dieser Studie soll jedoch nur die naturrechtliche Theoriebildung dieser Phase untersucht werden; eine Verbindung mit sozialgeschichtlichen Aspekten hingegen oder Überlegungen zur Trennung von Staat und Kirche oder zur Modernisierung der Gesellschaft können nicht Thema sein.⁹⁷

Dabei liegt dieser Untersuchung ein weiter Begriff von Naturrecht zugrunde: Naturrecht in diesem Sinne ist für die Aufklärung »das umfassende Konzept aller Diskurse über den Menschen, das die angemessenen »natürlichen« Begründungen der Moralphilosophie und der politischen Philosophie, der Rechtswissenschaft, der Geschichte und der Theologie«⁹⁸ darstellt. Damit ist das Naturrecht mehr als ein bloßer Teil der Rechtswissenschaften, auch wenn es in einem engeren Verständnis des Wortes als ein wesentlicher Teil der Rechtswissenschaften des 18. Jahrhunderts angesehen werden kann, ja als »das Modefach ..., dem sich Vertreter der Führungsschichten zuwandten, wenn sie sich auf Beamten- und Diplomatenkarrieren vorbereiteten.«⁹⁹ Da das Naturrecht in diesem weit verstandenen Sinn nicht nur zum Wissensbestand der juristischen Fakultäten zählt, sondern gleichermaßen zu dem der Philosophen, Politikwissenschaftler, Historiker und Theologen, kann es zum Herzstück politischen und sozialen Denkens des 17. und 18. Jahrhunderts werden. Das Naturrecht ist die theoretische Begründung allen Wissens über die Gesellschaft und damit Fundament aller rechtswissenschaftlichen, politischen, theologischen und ethischen Diskurse.¹⁰⁰

Dabei löst sich das für die Neuzeit maßgebliche Naturrecht aus dem religiösen Begründungszusammenhang. Es gehört nicht mehr zur Moraltheologie, sondern ist als Rechts- und Staatsphilosophie Teil der Moralphilosophie. Dementsprechend wird es nicht länger von Theologen, sondern von Juristen und vor allem auch von Philosophen erarbeitet.¹⁰¹ Es dient der moralischen Legitimation und Limitation des davon unterschiedenen positiven Rechts, aber in zunehmendem Maße auch politischen Zwecken¹⁰² wie etwa der Legitimation und Limitation staatlicher

⁹⁶ Vgl. Stolleis, M., *Geschichte*, 270.

⁹⁷ Vgl. dazu etwa Dreitzel, H., *Gewissensfreiheit. Zu Notwendigkeit und Bedeutung einer derartigen Untersuchung* vgl. etwa Schulze, W., *Ständische Gesellschaft*, 161 f.

⁹⁸ Bödeker, H./Hont, I., *Naturrecht*, 82.

⁹⁹ Stolleis, M., *Geschichte*, 289.

¹⁰⁰ Vgl. Bödeker, H./Hont, I., *Naturrecht*, 82.

¹⁰¹ Vgl. Höffe, O., *Art. Naturrecht*, 1303f.; Link, C., *Herrschaftsordnung*, 14; Dreitzel, H., *Einleitung*, 751 f.

¹⁰² Vgl. Schneiders, W., *Recht und Moral*, 343.

Herrschaft durch das Naturstandstheorem und eine entsprechende Anthropologie. Daher kann das neuzeitliche Naturrecht nicht auf eine Metatheorie der Rechtswissenschaft eingeschränkt werden, sondern ist vielmehr als »eine in Rechtsform gekleidete Sozialphilosophie«¹⁰³ oder als »sozialphilosophische Grundlagendisziplin«¹⁰⁴ anzusehen. Als Sozialphilosophie und Anthropologie aber zählt es zum genuinen Themenbestand der (praktischen) Philosophie.

Aus dieser gewichtigen Rolle des Naturrechts sowie seinem spezifischen Charakter ergeben sich zwei Folgerungen: Wenn Toleranz als die Antwort auf eine zentrale Frage der Politik nach den konfessionspolitischen Wirren seit der Reformation anzusehen ist, kann zum einen eine Untersuchung, die der philosophischen Begründung religiöser Toleranz im Deutschen Reich nachgeht, nicht das Naturrecht der Aufklärung als die »fundierende[r] Theorie«¹⁰⁵ und das zentrale Feld des politischen Denkens übergehen. Zum anderen ist – bezogen auf die traditionelle Universitätsorganisation – dieses Naturrecht nicht nur in der juristischen Fakultät zu finden, sondern in besonderer Weise auch in der philosophischen. Dies hängt einerseits mit dem großen Einfluß zusammen, den die Philosophie auf Entfaltung und Ausgestaltung des modernen Naturrechts besitzt, andererseits auch mit der Entwicklung der Philosophie im 18. Jahrhundert, die von einer propädeutischen Hilfswissenschaft zu einer Fundamental- und Universalwissenschaft avanciert. In ihrem Rahmen entwickeln sich etwa auch die Naturwissenschaften zu akademischen Disziplinen, so daß die philosophische Fakultät als entscheidende Voraussetzung und bedeutende Wegbereiterin der modernen Wissenschaftsentwicklung anzusehen ist.¹⁰⁶ Daher hat diese Studie wie auch jede andere Darstellung zum Naturrecht der Aufklärung beide Disziplinen bzw. Fakultäten, die philosophische wie die juristische, in gleichem Maße zu berücksichtigen.

Neben dem Naturrecht und besonders dem *ius publicum universale* als dem staatsrechtlichen Teil des Naturrechts¹⁰⁷ ist im Hinblick auf das Thema religiöser Toleranz auch das kanonische Recht von Belang. Dieses findet im Mittelalter kraft der päpstlichen Autorität in gleicher Weise wie das römische Recht als *ius commune* Anerkennung.¹⁰⁸ Beide Rechtsordnungen werden zu einem *ius utrumque* vereinigt. Die Aufnahme des römischen und des kanonischen Rechts erfolgt dabei in Deutsch-

¹⁰³ Stolleis, M., Reichspublizistik, 23. – Analog dazu charakterisiert F. Wieacker, Privatrechtsgeschichte, das Naturrecht der Aufklärung durchgängig als »Sozialphilosophie« (249), »säkulare Sozialphilosophie« (250), »Moralphilosophie« (251), »Sozialethik« (256) oder »Anthropologie« (265).

¹⁰⁴ Hofmann, H., Recht, 81.

¹⁰⁵ Bödeker, H./Hont, I., Naturrecht, 82.

¹⁰⁶ Vgl. Meyer, R., Licht der Philosophie, 97 f.

¹⁰⁷ Vgl. Stolleis, M., Jus publicum, 182.

¹⁰⁸ Vgl. Heckel, M., Staat und Kirche, 35–37; Wolter, U., Ius canonicum, 193.

land in zwei Stufen, und zwar in einer Phase der Frührezeption und einer weiteren Phase der Vollrezeption.¹⁰⁹ Mit der Vollrezeption findet das kanonische Recht auch im weltlichen Bereich und nicht mehr nur allein vor den geistlichen Gerichten Anwendung. Freilich finden nicht alle seiner Normen gleichermaßen Beachtung. Einen besonderen Fall bildet dabei das Ketzerrecht, da das kanonische Recht ein abgeschlossenes Häretikerrecht mit sich bringt, das sowohl mit dem protestantischen Kirchengedanken als auch mit den Bestimmungen der zum Ausgleich der Konfessionen getroffenen Vereinbarungen und Abkommen in Widerspruch steht¹¹⁰ und deshalb in protestantischen Kreisen auf vehemente Ablehnung stößt, während es auf Seiten der Katholiken noch bis weit ins 18. Jahrhundert hinein große Bedeutung besitzt.¹¹¹ Daher ist es, will man den Prozeß erhellen, der zur allgemeinen Verbreitung und Akzeptanz des Toleranzgedankens führt, unumgänglich, auch den entsprechenden Bereichen des Kirchenrechts gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei findet auch die schon angeführte Beobachtung Bestätigung, daß naturrechtliche Argumente Verwendung finden, um kirchliche und staatliche Bevormundung – gerade auch auf religiösem Gebiet – zurückzuweisen.¹¹²

Weitere Rechtsgebiete neben dem kanonischen Recht können hingegen im Rahmen dieser Untersuchung nicht berücksichtigt werden. Dies betrifft etwa das *ius publicum imperii romano-germanici*, also das positive Reichsverfassungsrecht, wozu auch die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens und des Westfälischen Friedens zählen, sowie das positive Staatsrecht der einzelnen Territorien des Reiches. Ebenfalls kein eigener Untersuchungsgegenstand ist das »Policeyrecht« und die entstehenden »Policeywissenschaften«, also das, was heute in seinen juristischen Teilen zum Verwaltungsrecht und zur Verwaltungspraxis zählt, in der Zeit der Aufklärung aber aufgrund seiner volkswirtschaftlichen Teile mit der Ökonomik und den Finanzwissenschaften zur Kameralistik gerechnet wurde.¹¹³ Dies bedeutet freilich nicht, daß polizeiwissenschaftliche Werke der untersuchten Autoren keine Beachtung finden. Jedoch bleibt der Bereich der Kameralistik als eigenes Untersuchungsfeld ausgespart. Schließlich finden auch die allgemeine literarische Toleranzdiskussion sowie die aufklärerische Publizistik keine Beachtung, auch wenn hier immer wieder naturrechtliche Argumente aufgegriffen werden.

¹⁰⁹ Zu dieser Einteilung vgl. ebd., 193.

¹¹⁰ Vgl. Heckel, M., Staat und Kirche, 56f.

¹¹¹ Entsprechend heftig ist daher der Streit nicht nur zwischen einzelnen Autoren und Schulen, sondern auch zwischen den Konfessionen.

¹¹² Vgl. oben, 18f.; Stolleis, M., Geschichte, 270. Vgl. auch ders., Jus publicum, 185–187.

¹¹³ Vgl. ebd., 182f.; Zobel, K., Art. Polizei, 1081. Zur Entstehung der Kameralistik in der Aufklärung vgl. Brückner, J., Staatswissenschaften, Kameralismus und Naturrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Wissenschaft im Deutschland des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts (= Münchener Studien zur Politik 27), München 1977.

Schließlich bleibt in thematischer Hinsicht noch festzuhalten, daß dieser Studie keine feste, apriorische Definition von religiöser Toleranz zugrunde liegt. Vielmehr sollen die untersuchten Autoren selbst nach ihrer Bestimmung dieses Begriffes befragt werden. Dabei wird sich freilich zeigen, daß kein einheitliches Verständnis vorherrscht, sondern jeder Autor andere Ausdrücke und Umschreibungen verwendet. So ist nicht nur von Toleranz, sondern auch von Gewissens- oder Religionsfreiheit die Rede. Manchmal ist damit nur die Freiheit vor Verfolgung und Ausweisung gemeint, dann ist wiederum die Zulassung der einfachen Hausandacht (*devotio domestica simplex*) als unterster Stufe der Kultusfreiheit mit eingeschlossen, und von einigen Autoren wird darunter die Garantie allumfassender Bekenntnis- und Kultusfreiheit verstanden.¹¹⁴ Keine dieser Varianten soll hier zum normativen Leitbegriff erhoben werden, da auf diesem Wege die Vielschichtigkeit und Komplexität der (philosophie-)historischen Wirklichkeit nicht adäquat eingefangen werden könnte. Vielmehr soll gerade der umgekehrte Weg gegangen werden, denn erst eine detaillierte Untersuchung der Gedanken und Theorien der in Frage kommenden Autoren kann es ermöglichen, vom »Toleranzbegriff der deutschen Aufklärung« zu sprechen. Auch hinsichtlich der »Zielgruppe« religiöser Toleranz soll den Ausführungen der jeweiligen Autoren gefolgt werden. Dabei liegt naturgemäß der Schwerpunkt auf den großen abendländischen christlichen Konfessionen, doch wo sich Ausführungen zur Frage nach der Duldung anderer Religionen finden, sollen auch diese zur Darstellung kommen.

Die Erforschung des Naturrechts der Schulphilosophie der deutschen Aufklärung ist zu einem großen Teil noch immer Quellenforschung an z. T. schwer zugänglichen Texten. Deshalb müssen, wo keine kritischen Ausgaben oder Nachdrucke vorliegen, wichtige Passagen des Originaltextes zumeist in den Anmerkungen wiedergegeben werden. Als Quellentexte kommen dabei zunächst die für den Universitätsbetrieb verfaßten Lehrbücher und Kompendien in Frage, die den jeweiligen Vorlesungen und Privatkolloquien zugrunde liegen. Daneben sind aber auch Dissertationen sowie andere akademische Kleinschriften wie etwa Verzeichnisse der Lehrveranstaltungen oder akademische Reden zu beachten.¹¹⁵ Gerade die Disputationen sind das akademische Forum, in dem unkonventionelle Meinungen vertreten und ins gelehrte Gespräch gebracht werden können. Dank der gedruckten Dissertationen nimmt ein noch größeres Fachpublikum die in der *disputatio* verteidigte Auffassung zur Kenntnis.¹¹⁶ Die Bedeutung der Dissertationen im akademischen Raum zeigt sich etwa aus dem blühenden Dissertationenhandel oder dem Raum,

¹¹⁴ Vgl. auch Scholler, H., Verhältnis, 183f.

¹¹⁵ Vgl. Marti, H., Philosophieunterricht, 207f.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 214f; Allweis, W., Disputation, 23f.; Schubart-Fikentscher, G., Untersuchungen, 12f.

der ihrer Besprechung in den aufkommenden gelehrten Zeitschriften eingeräumt wurde.¹¹⁷

Unklar bleibt allerdings die Frage nach der Verfasserschaft von Dissertationen. Darüber läßt sich keine allgemeingültige Aussage machen.¹¹⁸ Manchmal handelt es sich bei Dissertationen um eine Arbeit des Präses, meistens um eine Gemeinschaftsproduktion von Präses und Respondent¹¹⁹, seltener um ein selbständig erarbeitetes geistiges Produkt des Respondenten und gelegentlich sogar um die Arbeit einer dritten Person. Auch Dissertationen, die zur Erlangung eines akademischen Grades dienen, brauchen nicht aus der Feder desjenigen zu stammen, der den jeweiligen Grad anstrebt. Im Normalfall ist jedoch eine mehr oder weniger weitgehende Mitwirkung des Präses anzunehmen, weshalb es bis ca. 1800 üblich war, Dissertationen als Werke des jeweiligen Präses anzusehen und zu behandeln.¹²⁰ Auf jeden Fall aber geht aus der Behandlung von Dissertationen hervor, daß der Präses »auch bei einer eindeutig selbständigen Arbeit sie zu seiner eigenen [macht] oder sie ... mindestens so angesehen«¹²¹ wird. Daher sollen Dissertationen auch im Rahmen dieser Studie als Meinung des jeweiligen Präses angesehen werden.¹²²

Die hier vorliegende Darstellung orientiert sich an einzelnen Autoren. Damit soll nicht der Gedanke einer naht- und bruchlosen kontinuierlichen Entwicklung nahegelegt werden, bei der ein Autor gleichsam auf die Gedanken seines Vorgängers aufbaut und diesen zu erhöhter Präzision oder größerer Tiefe verhilft.¹²³ Diese Form der Darstellung wird vielmehr trotz des Nachteils mancher Redundanz gewählt, um Zusammenhang und Grenzen der Ausführungen der einzelnen Autoren deutlicher aufzuzeigen und damit Stellung und Bedeutung jedes Autors in der Toleranzdiskussion der Aufklärung präziser herauszuarbeiten.

¹¹⁷ Vgl. Marti, H., *Philosophieunterricht*, 221 f.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 215; Allweis, W., *Disputation*, 21–23; Schubart-Fikentscher, G., *Untersuchungen*, bes. 13–16; Horn, E., *Disputationen*, 51.

¹¹⁹ Dabei ist freilich der Anteil beider im jeweiligen Einzelfall unterschiedlich.

¹²⁰ Vgl. etwa Allweis, W., *Disputation*, 22; Schubart-Fikentscher, G., *Untersuchungen*, 90–95; Horn, E., *Disputationen*, 55–57. Dieser spricht davon, daß die Präses zwar nicht als Verfasser, wohl aber als Urheber der jeweiligen Dissertationen angesehen werden können. Vgl. ebd., 56. Vgl. dazu auch Schubart-Fikentscher, G., *Untersuchungen*, 91.

¹²¹ Ebd., 94.

¹²² Die einzige Ausnahme von dieser Regel bildet die Inauguraldissertation Johann Adam von Ickstatt, die unter dem Vorsitz von Johann Valentin Strauß stattfand. Da ihr Gedankengang jedoch mit allen anderen Werken Ickstatts nahtlos übereinstimmt, soll sie zur Illustration der Gedanken Ickstatts herangezogen werden.

¹²³ Vielmehr überlagern sich bei der Entwicklung des modernen Naturrechts im deutschen Sprachraum verschiedenen, z. T. auch antagonistische Strömungen, so dass nicht von einem kontinuierlichen, bruchlosen Entstehungszusammenhang ausgegangen werden darf. Für einen ersten Überblick vgl. etwa Dreitzel, H., *Einleitung*, 751 f.; Hochstrasser, T., *Natural Law Theories*, passim.

Gleichermaßen berücksichtigt die Darstellung die Konfessionszugehörigkeit der untersuchten Autoren. Dies besitzt seinen sachlichen Grund in der unterschiedlichen Stellung der Konfessionen zum Westfälischen Frieden und der damit verbundenen Trennung von katholischer und protestantischer Jurisprudenz: Der Westfälische Friede akzentuiert den Gedanken eines Primats der politischen vor der geistlichen Herrschaft. Dies aber löst die Legitimationsgrundlage der geistlichen Herrschaft auf, denn wenn die Konfession für die Souveränität ohne Belang ist, kann sie nicht den Staat von innen bestimmen. Für die katholische Kirche ist dies freilich nicht akzeptabel.¹²⁴ Da der Gedanke des Primats der politischen vor der geistlichen Gewalt für die neuzeitliche Form religiöser Toleranz jedoch maßgeblich ist¹²⁵, ist es nur folgerichtig, wenn auch die Begründungsmuster und -strukturen religiöser Toleranz innerhalb der einzelnen Konfessionen einen spezifischen Charakter besitzen, der in der Darstellung herausgearbeitet werden soll.

Abschließend sei noch bemerkt, daß die Äußerungen der untersuchten Autoren zum Thema religiöse Toleranz natürlich nicht isoliert ohne ihren systematischen Kontext betrachtet werden können. Die Frage nach der Möglichkeit religiöser Toleranz ist vielmehr als eines der zentralen Probleme des Staatskirchenrechts der Aufklärung anzusehen. Sie steht daher in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, das bestimmt ist durch das *ius circa sacra*, das Recht des Landesherrn in religiösen Angelegenheiten. Als eines der wesentlichen Teile des *ius circa sacra* des Souveräns gilt wiederum das *ius reformandi*, das Recht der weltlichen Obrigkeit zur Bestimmung und Veränderung der Religionsverhältnisse ihres Territoriums.¹²⁶ Die Begründung, aber auch die Grenzen dieser Rechte des Landesherrn, ergeben sich aus der Staatsphilosophie der Aufklärung, nach der Gesellschaft, Staat und staatliche Herrschaft erst durch Vertrag aus einem anarchischen Naturzustand entstehen. Umfang und Grenzen der staatlichen Herrschaft hängen nach diesem Modell natürlich von der jeweiligen Ausgestaltung des fundierenden Vertrages ab. Um eine übersichtliche Darstellung zu erreichen, ist es daher unumgänglich, zunächst die staatsphilosophischen Grundannahmen zu skizzieren, die den jeweiligen Naturrechtskonzeptionen der untersuchten Autoren zugrunde liegen, sowie die daraus resultierende Bestimmung von Umfang und Grenzen der Rechte des Souveräns. Auf diesem Hintergrund kann dann in einem nächsten Schritt die jeweilige Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche näher expliziert werden. Erst dann kann in einem dritten Schritt schließlich auf die Frage nach der Möglichkeit religiöser Toleranz eingegangen werden.

¹²⁴ Dies ist nach W. Schmidt-Biggemann einer der Gründe, warum der Kirchenstaat dem Westfälischen Frieden nicht beitrifft. Vgl. Schmidt-Biggemann, W., Toleranz, 173.

¹²⁵ Vgl. ebd., 172f.

¹²⁶ Zum *ius reformandi* des Souveräns vgl. etwa Heckel, M., Staat und Kirche, 221–225.

ERSTES KAPITEL

Toleranz bei den Begründern des älteren Naturrechts der deutschen Aufklärung

Eine wesentliche Zäsur in der Geschichte der Begründung religiöser Toleranz stellen die Naturrechtssysteme der deutschen Aufklärung dar. Innerhalb des Naturrechts dieser Epoche läßt sich jedoch ein deutlicher Einschnitt erkennen, der etwa D. Klippel veranlaßt hat, zwei Perioden des Naturrechts voneinander zu differenzieren.¹ Klippel unterscheidet ein »älteres deutsches Naturrecht«, das als politische Theorie des Absolutismus und des aufgeklärten Absolutismus anzusehen ist, von einem »jüngeren deutschen Naturrecht«, unter dem die vereinzelt seit etwa 1780 und in verstärktem Maße seit 1790 – zu der Zeit also, als auch die kritische Philosophie Kants größere Breitenwirkung zu entfalten begann – publizierten naturrechtlichen Schriften zu verstehen sind, die sich als liberale politische Theorie erweisen. An diese Periodisierung des Naturrechts in Deutschland knüpft auch die Überschrift dieses Abschnitts an: Unter dem »älteren Naturrecht der deutschen Aufklärung« sollen mit Klippel die Naturrechtssysteme in der Zeit zwischen Pufendorf und Thomasius einerseits und Kant andererseits verstanden werden.

Damit sind auch schon zwei der Begründer dieses älteren Naturrechts genannt. Die Bedeutung Samuel Pufendorfs dürfte dabei unbestritten sein, gilt er doch als »[d]er in bezug auf Klarheit, Breite, Systematisierungsgrad und historische Wirkung seines Werkes wohl bedeutendste Naturrechtslehrer der Neuzeit«². Ebensowenig Zweifel besteht an der Relevanz Christian Thomasius' für das entstehende Naturrechtsdenken, auch wenn er das Denken S. Pufendorfs nicht kontinuierlich weitergeführt hat, sondern vielmehr einige von dessen Einsichten »weitgehend wieder verwischt«³ hat.

Neben diesen beiden wird als dritten Autor auf Christian Wolff einzugehen sein. Dieser ist zwar zeitlich eine Generation später anzusetzen, kann aber dennoch mit Berechtigung zu den Begründern des älteren Naturrechts gezählt werden, da sein Denken zwischen 1720 und 1765 die Rechtsphilosophie der deutschsprachigen Gebiete Europas beherrschte⁴ und damit der Verbreitung naturrechtlichen Denkens großen Vorschub leistete. Diese Bedeutung für die Entwicklung des Naturrechts kann auch durch inhaltliche Einwände nicht geschmälert werden, die von

¹ Vgl. Klippel, D., Politische Freiheit, bes. 14f. – Die weitergehende Einteilung des neuzeitlichen Naturrechts in vier Perioden, die etwa M. Stolleis vorgenommen hat, kann in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden. Vgl. dazu auch die Einleitung dieser Studie, 26.

² Hügli, A., Art. Naturrecht, 589.

³ Ebd., 591. Vgl. auch Wieacker, F., Privatrechtsgeschichte, 315–318.

⁴ Vgl. Thomann, M., Wolff, 257. Vgl. auch Wieacker, F., Privatrechtsgeschichte, 320.

verschiedener Seite gegen sein System erhoben werden.⁵ Auch der Hinweis von N. Hammerstein, daß Wolffs Naturrecht im protestantischen Teil des Reiches in der Hauptsache nur an den gering geachteten philosophischen, nicht aber an den höher angesehenen juristischen Fakultäten rezipiert worden sei⁶, wird durch neuere Forschungen relativiert, die eine zwar nicht überragende Stellung, wohl aber eine durchaus beachtliche Verbreitung von Wolffs Naturrechtskompendium im Studienbetrieb der damaligen Zeit nachweisen.⁷ Darüber hinaus ist zu bedenken, daß Wolff und seine Schüler – ob nun im positiven oder im negativen Sinne, kann in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben – alle Großen des deutschen Geisteslebens im 18. Jahrhundert beeinflusst haben⁸, so daß sich auch von daher das Eingehen auf das Naturrecht Wolffs rechtfertigt.

I. TOLERANZ IM DENKEN SAMUEL PUFENDORFS

1. *Der Naturzustand und die natürlichen Pflichten des Menschen*

Der Lehrtopos vom Naturzustand, also von der vorstaatlichen Organisation des menschlichen Zusammenlebens und der Gesellschaft, ist in der Epoche der Aufklärung bei allen Vertretern des Naturrechts ein geradezu unabdingbarer Bestandteil der Staatsauffassung.⁹ Erst auf dem Hintergrund der jeweiligen Anschauung vom *status naturalis* wird die eigentliche Konzeption der zum Staat verfaßten Gemeinschaft in ihren Konturen sichtbar, wobei freilich diese Konturen wechseln mit dem jeweiligen Bild, das der Autor vom Naturzustand zeichnet.¹⁰

⁵ So hält ihm etwa A. Hügli vor, sein Denken weise »weniger vorwärts als vielmehr rückwärts«, da er im Anschluß an die Tradition versuche, das Naturrecht aus der Natur des Menschen abzuleiten. Vgl. ders., Art. Naturrecht, 592. Auch K.-H. Ilting erhebt den Vorwurf, mit dem Rekurs auf die Natur des Menschen als der Basis des Naturrechts argumentiere Wolff auf der Linie von Vázquez und übergehe die gesamte Entwicklung des rationalen Naturrechts von Grotius bis Thomasius. Vgl. Ilting, K.-H., Art. Naturrecht, 295.

⁶ Vgl. Hammerstein, N., Wolff, 268f. Vgl. dazu auch Thomann, M., Wolff, 257.

⁷ Vgl. Schröder, J./Pielemeier, I., Naturrecht, 261–263.

⁸ Vgl. Thomann, M., Wolff, 257.

⁹ Vgl. Link, Chr., Staatstheorie, 172; ders., Herrschaftsordnung, *passim*.

¹⁰ So hat etwa Th. Hobbes aus seiner pessimistischen Anthropologie heraus, in der der Mensch dem Menschen zum Wolf wird, die Aporie der Freiheit aufgezeigt, die geradezu notwendig zu einem Krieg aller gegen alle führen muß. Von daher kann sein Staat nur ein festes Gehege sein, in dem die Wölfe an die festen Ketten der Gesetze gelegt werden und in dem allein ein absoluter Souverän über Recht und Unrecht entscheidet, um dem permanenten Bürgerkrieg ein Ende zu setzen. Hingegen entwirft H. Grotius ein eher optimistisches Bild: Ein *appetitus socialis* animiert die in der Vereinzelung lebenden Menschen zunächst zur Gesellschafts- und später dann zur Staatsgründung, weshalb sein Staat dann auch andere Züge besitzt als der Leviathan von Th. Hobbes.

Auch die Staatstheorie Samuel Pufendorfs bildet keine Ausnahme. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Definition des Naturzustands als dem Zustand, in dem sich der Mensch einzig durch seine Geburt befindet, ohne alle menschlichen bzw. von Gott den Menschen eingegebenen Erfindungen und Einrichtungen.¹¹ Unter den menschlichen Erfindungen und Einrichtungen versteht Pufendorf dabei die Gesamtheit der vom Menschen geschaffenen Kultur sowie die bürgerlichen Gesellschaften.¹² Der *status adventitius* ist hingegen derjenige Status, der den Menschen nicht durch Geburt, sondern durch menschliches Handeln zukommt.¹³ Dem fiktiven, keinesfalls historisch zu verstehendem¹⁴ Naturzustand gibt Pufendorf je nach dem jeweiligen Untersuchungsgegenstand und Erkenntnisziel unterschiedliche Nuancen.

Grundlegende Bedeutung hat dabei der »status naturalis in se«¹⁵. Darunter versteht Pufendorf die hypothetische Fiktion eines Individuums, das völlig auf sich allein gestellt und einzig mit den natürlichen Körper- und Geistesgaben ausgestattet ist, ohne jede Hilfe von Mitmenschen, ohne die durch Tradition übermittelten Einrichtungen und technischen Hilfsmittel, ohne Erziehung und Bildung.¹⁶ Dieser Zustand offenbart ein grundlegendes Merkmal der menschlichen Natur, nämlich ihre Schwachheit und Hilflosigkeit (*imbecillitas*¹⁷, *naturalis indigentia*¹⁸), die den Menschen auf Hilfe durch seine Mitmenschen angewiesen sein läßt.¹⁹ Weil aber der Mensch um seine Bedürftigkeit und Schwäche weiß, ist er für Pufendorf ein Lebewesen, das auf das Eifrigste um seine Selbsterhaltung bemüht ist.²⁰ Nur durch gegenseitige Hilfe kann der Mensch jedoch für sein Überleben sorgen: »Homo in adiutorium mutuum generatus est.«²¹ So führt die *imbecillitas* des Menschen not-

¹¹ Vgl. Pufendorf, Samuel, *De iure* II, 2 § 1: »... illa conditio, ... in qua homo per ipsam naturam constitutus concipitur, prout abstracta intelliguntur inventa, atque instituta humana, aut homini divinitus suggesta, quibus aliam velut faciem vita mortalium induit.«

¹² Vgl. ebd. II, 2 § 1.

¹³ Vgl. ebd. I, 1 § 7: »... status, qui nascentibus, aut iam natis facto aliquo humano supervenit.«

¹⁴ Vgl. etwa ders., *De officio* II, 1 § 6. – Zur Fiktivität des Naturzustands und seiner Bedeutung in methodologischer Hinsicht vgl. etwa Medick, H., *Naturzustand*, 43–47; Welzel, H., *Naturrechtslehre*, 44, 61; Zurbuchen, S., *Naturrecht*, 26; Behme, T., *Pufendorf*, 59–61; Grunert, F., *Normbegründung*, 159–161.

¹⁵ Vgl. Pufendorf, S., *De iure* II, 2 § 1. Pufendorf spricht auch vom »status naturalis in ordine singulorum hominum ad seipsum«. Vgl. ders., *De officio* II, 1 § 2.

¹⁶ Vgl. zum »status naturalis in se« ebd., § 2; ders., *De iure* II, 2 § 2. – Vgl. auch Behme, T., *Pufendorf*, 59.

¹⁷ Vgl. etwa Pufendorf, S., *De officio* II, 1 § 4.

¹⁸ Vgl. ders., *De iure* II, 3 § 14.

¹⁹ Vgl. ders., *De officio* I, 3 § 3.

²⁰ Vgl. ebd. I, 3 § 7: »animal sui conservandi studiosissimum«.

²¹ Vgl. ders., *De iure* II, 3 § 14 unter Verwendung eines Zitats von Seneca, *De ira* I, 5.