

# FRÜHE NEUZEIT

Band 37

Studien und Dokumente zur deutschen Literatur  
und Kultur im europäischen Kontext

In Verbindung mit der Forschungsstelle  
„Literatur der Frühen Neuzeit“  
an der Universität Osnabrück

Herausgegeben von  
Jörg Jochen Berns, Klaus Garber, Wilhelm Kühlmann,  
Jan-Dirk Müller und Friedrich Vollhardt



Christian Thomasius  
(1655–1728)

Neue Forschungen im Kontext  
der Frühaufklärung

Herausgegeben von  
Friedrich Vollhardt



Max Niemeyer Verlag  
Tübingen 1997

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

*Christian Thomasius* (1655–1728) ; neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung /  
hrsg. von Friedrich Vollhardt. – Tübingen : Niemeyer, 1997  
(Frühe Neuzeit ; Bd. 37)

ISBN 3-484-36537-4    ISSN 0934-5531

© Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG, Tübingen 1997

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

Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten

Einband: Siegfried Geiger, Ammerbuch

# Inhalt

Vorwort .....	IX
I. ZUR EINFÜHRUNG .....	1
Friedrich Vollhardt ›Die Finsternüß ist nunmehr vorbey‹. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius .....	3
II. POLITIK UND RECHT .....	15
Horst Dreitzel Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates .....	17
Frank Grunert Zur aufgeklärten Kritik am theokratischen Absolutismus. Der Streit zwischen Hector Gottfried Masius und Christian Thomasius über Ursprung und Begründung der summa potestas .....	51
Wolfgang Weber Zwischen Fürstenabsolutismus und Räteherrschaft. Zur Rolle der gelehrten Beamten im politischen Denken des Christian Thomasius .....	79
Gerald Hartung Die Sorge um eine ›handgreiflichere Politic‹. Thomasius' Interesse an der Ökonomie als Fachdisziplin an preußischen Universitäten .....	99

VI	<i>Inhalt</i>
Klaus Luig	
Thomasius als Praktiker auf dem Gebiete des Privatrechts . . .	119
III. KIRCHE UND RELIGION . . . . .	139
Ralph Häfner	
Jacob Thomasius und die Geschichte der Häresien . . . . .	141
Stephan Buchholz	
Historia Contentionis inter Imperium et Sacerdotium. Kirchengeschichte in der Sicht von Christian Thomasius und Gottfried Arnold . . . . .	165
Wilhelm Kühlmann	
Frühaufklärung und chiliastischer Spiritualismus – Friedrich Brecklings Briefe an Christian Thomasius . . . . .	179
Hanspeter Marti	
Christian Thomasius und der Pietismus im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung der Thomasius-Rezeption im Baltikum . . . . .	235
IV. PHILOSOPHIE . . . . .	251
Lutz Danneberg	
Die Auslegungslehre des Christian Thomasius in der Tradition von Logik und Hermeneutik . . . . .	253
Klaus Petrus	
Rationalität, Wahrheit und Interpretation. Aspekte der Hermeneutik Christian Thomasius’ in der <i>Auszübung Der Vernunft=Lehre</i> . . . . .	317
Merio Scattola	
›Prudentia se ipsum et statum suum conservandi‹: Die Klugheit in der praktischen Philosophie der frühen Neuzeit . . . . .	333
Georg Braungart	
Sprache und Verhalten. Zur Affenkenntlehre im Werk von Christian Thomasius . . . . .	365

<i>Inhalt</i>	VII
V. LITERARISCHE MODELLE UND GELEHRTE KONTEXTE . . . . .	377
Dorothee Kimmich	
Lob der ›ruhigen Belustigung‹. Zu Thomasius' kritischer Epikur-Rezeption . . . . .	379
Herbert Jaumann	
Bücher und Fragen. Zur Genrespezifik der <i>Monatsgespräche</i> . . .	395
Thomas Borgstedt	
›Tendresse‹ und Sittenlehre. Die Liebeskonzeption des Christian Thomasius im Kontext der ›Preciosité‹ – mit einer kleinen Topik galanter Poesie . . . . .	405
Michael Maurer	
Christian Thomasius, oder: Vom Wandel des Gelehrtentypus im 18. Jahrhundert . . . . .	429
Wolfgang Wittkowski	
Aufklärung, Ethik, Religion. Die Goldene Regel des Thomasius und Lessings <i>Nathan</i> . . . . .	445
VI. ÖFFENTLICHER ABENDVORTRAG . . . . .	465
Werner Schneiders	
Christian Thomasius und die Philosophie des Friedens . . . . .	467
VII. BIBLIOGRAPHIE . . . . .	479
Frank Grunert	
Bibliographie der Thomasius-Literatur 1989–1995 . . . . .	481
VIII. NAMENREGISTER . . . . .	497





## Vorwort

Der vorliegende Band vereinigt die Referate eines internationalen und interdisziplinären Kolloquiums, das vom 22. bis 25. Juni 1995 in Magdeburg stattgefunden hat. Der Vortrag von Wolfgang Wittkowski ist nachträglich in das Programm der Tagung aufgenommen worden.

Bei der Vorbereitung und Durchführung der Tagung hat Frau Loremarie Sältzer, die Sekretärin des Magdeburger Instituts für Germanistik, große Umsicht und Takt bewiesen und damit zu dem Gelingen der Veranstaltung beigetragen.

Die Einrichtung der Manuskripte und die Arbeit an dem Register lag in den Händen von Herrn Richard Stratenschulte M.A., dem ich für sein Engagement und die Sorgfalt bei der schwierigen redaktionellen Tätigkeit ausdrücklich danke! Auf die ursprünglich angestrebte Vereinheitlichung der Zitierweise alter Drucke ist verzichtet worden. Zu danken habe ich Carsten Behle, Sandra Pott und Wilhelm Schernus für das Korrekturlesen der Druckvorlage.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat die Tagung finanziert, zu der das Forschungsministerium des Landes Sachsen-Anhalt einen Zuschuß gewährte; beiden Institutionen danke ich für die hilfreiche Unterstützung.

Mein Dank gilt schließlich der Cheflektorin des Niemeyer-Verlages, Frau Birgitta Zeller, und den Kollegen von der ›Frühen Neuzeit‹, die das Erscheinen des Bandes ermöglicht haben.

März 1997

Friedrich Vollhardt



# I. ZUR EINFÜHRUNG



## ›Die Finsternüß ist nunmehr vorbey‹. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius

Christian Thomasius gehört zu jenen Autoren der Frühen Neuzeit, an die sich die Wissenschaft nicht nur bei Gelegenheit von Gedenktagen erinnert. Wer sich mit seinem Werk beschäftigt, kann auf eine reiche Forschung zurückgreifen, die sich in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich und – was hervorzuheben ist – in der Kooperation von verschiedenen Disziplinen entwickelt hat. Der Stand der Forschung zeigt jedoch, wie so oft, daß sich mit den historischen Erkenntnissen nicht nur das Themenspektrum erweitert hat, sondern auch die Probleme gewachsen sind. Die Vermehrung unseres Wissens hat dazu beigetragen, das Bild des Frühaufklärers schärfer zu profilieren und stereotype Einzelzüge aufzulösen, womit Raum für die Kombination neuer Fragen und Erklärungen geschaffen wurde. Davon sind selbst die scheinbar gut bestätigten Annahmen über den Beginn der Aufklärung in Deutschland<sup>1</sup> nicht ausgenommen, die sich unlösbar mit dem Namen von Christian Thomasius verknüpft haben.

Wie alle Periodisierungen sagt auch der Begriff ›Frühaufklärung‹ mehr über »den historischen Orientierungsbedarf einer Gegenwart«<sup>2</sup> aus als über die Denkbewegungen, die sich in jeder Phase der frühneuzeitlichen Geschichte vielfältig überlagern, voneinander abheben oder nebeneinander

---

<sup>1</sup> Der im Titel zitierte Satz ist einer der letzten Schriften von Thomasius entnommen, in der er den in den Wissenschaften erzielten Fortschritt bilanziert: »seit etliche und dreyßig oder viertzig Jahren, gehet das Licht [sc. der natürlichen Vernunft] immer mehr und mehr auf, daß es nunmehr bald heller und lichter Tag werden dürffte.« Hector Gottfried Erdmann [d.i. Christian Thomasius]: Zweyer Catholischen Gelehrten Eines Ehrlichen Jesuiten, und eines Vernünftigen Juristen angenehmes Gespräch von Simvlta-neo [...], Amsterdam [vielm. Halle: Renger] 1723, S. 100. Zur Lichtmetaphorik im aufklärerischen Schrifttum nach Thomasius vgl. Werner Schneiders: Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland, Hamburg 1990, S. 83–93.

<sup>2</sup> Jan-Dirk Müller: ›Alt‹ und ›neu‹ in der Epochenerfahrung um 1500. Ansätze zur kulturgeschichtlichen Periodisierung in frühneuhochdeutschen Texten, in: Traditions-wandel und Traditionsverhalten, hg. v. Walter Haug u. Burghart Wachinger (Fortuna Vitrea 5) Tübingen 1991, S. 121–144, hier S. 122.

existieren.<sup>3</sup> Das gilt auch für die Zeit um 1700, in der Thomasius sein (neues) Wissenschaftsverständnis vehement gegenüber der (älteren) Schulgelehrsamkeit abzugrenzen suchte. Seine Nachfolger teilten mit ihm das Bewußtsein, eine Wende eingeleitet zu haben, wobei dem Widerstand, den Argumenten und dem tatsächlichen Einfluß der gegnerischen Parteien eine entsprechend geringe und allmählich immer weiter schwindende Aufmerksamkeit zuteil wurde.

Die Geschichtsschreibung hat seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die programmatischen Aussagen und Selbstdeutungen der ›Thomasianer‹ zur Epochenäsur verfestigt. Schon in der 1729 erschienenen *Continuation Des besonders curieuses Gesprächs In dem Reich Derer Todten, Zwischen Christian Thomasio und August Hermann Francken* war zu lesen, daß Thomasius »das feste Schloß der Scholastik« bezwungen und »reine Weißheit« eingeführt habe.<sup>4</sup> Die Kritiker des alten Universitätssystems nahmen für sich in Anspruch, auf der Höhe der Zeit zu sein, was ihnen die Sympathie und die bleibende Aufmerksamkeit der Historiographen sicherte. »But the objects of their abuse, the men whose ideals and practices dominated the schools, academies, and universities of the old Empire from the mid-sixteenth to the mid-eighteenth century – these men have had not only little sympathy but little attention of any kind.«<sup>5</sup> Dabei war den Reformern kein müheloser Erfolg beschieden, wie die anhaltenden Klagen über die Hartnäckigkeit der ›schulfüchsischen Philosophie‹ zeigen.<sup>6</sup> Und nur am Rande sei bemerkt, daß in dem Profilierungs- und Verdrängungswettbewerb nicht allein das wissenschaftliche Argument zählte – die Gegner bedienten sich oft derselben Grundannahmen und Beweismittel<sup>7</sup> –, sondern auch andere

<sup>3</sup> Vgl. Martin Mulsow: Cartesianismus, Libertinismus und historische Kritik. Neuere Forschungen zur Formation der Moderne um 1700, in: *Philosophische Rundschau* 42 (1995), S. 297–314.

<sup>4</sup> Zit. nach Walter Bienert: Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte Bd. II) Halle 1934, S. 474. Bei Bienert auch eine Abbildung des Titelpupfers, das den Betrachter in die Rolle eines Wanderers zwischen den Welten des alten und des neuen wissenschaftlichen Paradigmas versetzt und ihm vor Augen führt, auf welchem Weg er die verlassene Burg der Scholastik erreicht: über eine Eselsbrücke.

<sup>5</sup> Anthony Grafton: *The World of the Polyhistor: Humanism and Encyclopedism*, in: *Central European History* 18 (1985), S. 31–47, hier S. 32.

<sup>6</sup> Nachweise bei Ernst Lewalter: *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*, Darmstadt 1967 (Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1935), S. 81.

<sup>7</sup> Vgl. Ulrich Gottfried Leinsle: *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg 1988.

Strategien zur Anwendung kamen, wo es darum ging, dem neuen Theorieangebot Geltung zu verschaffen (ein Umstand, über den Thomasius selbst nachgedacht hat).

Doch wie lohnend ist es, das Werk von Thomasius in den Konkurrenzverhältnissen der Zeit zu beschreiben? Verändert der Blick auf die im 18. Jahrhundert fortbestehenden Traditionen oder umgekehrt auf jene Prozesse, die das gesamte 17. Jahrhundert durchlaufen (Pedantismus-Kritik, pädagogische Realia-Bewegung, Anti-Aristotelismus), unsere Einschätzung des Epochenbruchs? Läßt die Betrachtung der antagonistischen Tendenzen nicht am Ende doch die Eigenart, pointierter ausgedrückt: die Überlegenheit des ›vernünftig‹ gewordenen Denkens hervortreten? Denn kaum zu bezweifeln ist, daß die von Thomasius gegen den scholastischen Lehrbetrieb vorgetragene Kritik »im Ergebnis zu einer neuen, nun ›aufklärerischen‹ Schulphilosophie führte«, in der »die deutsche Aufklärung ihren relativ eigenständigen Ursprung [hat]«. <sup>8</sup> Dieser Vorgang ist nicht rein denkgeschichtlich zu verstehen, es handelte sich um mehr als nur die Ablösung von Theorien oder – davon wird noch zu sprechen sein – von Leitwissenschaften.

Bekanntlich hat Thomasius die in den philosophischen und juristischen Disziplinen vorherrschenden Prämissen auf ihre Praxistauglichkeit geprüft und Vorschläge zur Neuordnung des akademischen Studiums unterbreitet. Sein Ansatz konnte sich innerhalb weniger Jahrzehnte »zu einer allgemeinen Wissenschaftsreform der Universität ausweiten«, <sup>9</sup> wie die Studienordnung der neugegründeten Georgia Augusta in Göttingen belegt. <sup>10</sup> Nimmt man diese innovatorischen Momente zusammen, besteht wenig Anlaß, an der Modernität des thomasianischen Reformwerks zu zweifeln. Die Frage lautet dann, ob sich der Erfolg seiner weltzugewandten Aufklärung der theoretischen Neugier des Forschers, seinem Beweisverfahren und der überzeugenden Begründung einer Praxislehre verdankte oder ob die Wertschätzung und rasche Aneignung seines Reformprogramms auf die hochschulpolitische Situation zurückzuführen ist, die nach neuen Formen der Lehre verlangte und die Ablehnung der Schulgelehrsamkeit begünstigte. Nach historischer Eindeutigkeit sucht man hier wohl vergeblich, da sich die wissenschafts-

---

<sup>8</sup> Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie (FMDA II/2)* Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. 85.

<sup>9</sup> Anton Schindling: *Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650–1800* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 30) München 1994, S. 54; vgl. auch die grundlegenden Arbeiten von Notker Hammerstein, die der hier zitierte Forschungsbericht verzeichnet.

<sup>10</sup> Vgl. Wolfgang Sellert: *Rechtswissenschaft und Hochschulpolitik – Münchhausen und die Juristische Fakultät, in: Zur geistigen Situation der Zeit der Göttinger Universitätsgründung 1737*, hg. v. Jürgen v. Stackelberg (Göttinger Universitätschriften A/12) Göttingen 1988, S. 57–84.

internen Faktoren kaum streng von den institutionellen Voraussetzungen und Verbindlichkeiten trennen lassen. Immerhin bleibt festzuhalten, daß die von Thomasius so wirkungsvoll vorgetragene Traditionskritik ihrerseits schon eine beachtliche Tradition besaß. Um das neue Bildungsideal zu etablieren, bedurfte es zunächst nur der Stabilisierung vorhandener Tendenzen.

Ein Wandel der Lehrmeinungen hatte sich in der juristischen Fakultät seit langem abgezeichnet: »Die Traditionen, die es im Recht zu überdenken galt, waren das römische Recht und die scholastische Moralphilosophie. Diese beiden Traditionen hatten ihre Legitimation aber zum Teil bereits um die Wende zum 17. Jahrhundert verloren.«<sup>11</sup> Und was das »ius publicum« betrifft, so war »jene für die halle-göttingische Richtung als typisch hervorgehobene Historisierung des Stoffs keineswegs neu.«<sup>12</sup> Wird man in diesen Bereichen die Originalität des Hallenser Rechtsgelehrten nicht zu hoch ansetzen dürfen, so lassen sich in seinem Naturrecht der *Fundamenta iuris naturae et gentium* »liberale und individualistische Ansatzpunkte«<sup>13</sup> erkennen, die auf Theorien des späten 18. Jahrhunderts vorausweisen. Hier scheint nun deutlich eine Epochenschwelle überschritten zu sein, bliebe nicht der Einwand, daß diese Entwicklungen nur indirekt auf das Werk von Thomasius zurückführen sind und daß es sich – besteht man auf dem ideengeschichtlichen Zusammenhang – um Wirkungen handelt, die vom Autor nicht intendiert waren.<sup>14</sup> Ähnliche Kontroversen bestehen bei der Interpretation anderer Teile seines Werkes.

Das Wechselspiel der Argumente kann den Eindruck erwecken, daß die Frage nach dem Beginn der Aufklärung kaum etwas zur Lösung von Problemen beiträgt, vielmehr diese erst selbst erzeugt. Die Forschung hat dennoch – und das zurecht – an den Schriften und der Lehrtätigkeit von Thomasius die neuen, spezifisch aufklärerischen Momente abgelesen und auf gesellschaftliche Wandlungen bezogen. Nicht allein in den Augen der

<sup>11</sup> Klaus Luig: Aufklärung und Privatrechtswissenschaft, in: Universitäten und Aufklärung, hg. v. Notker Hammerstein (Das achtzehnte Jahrhundert: Supplementa 3) Göttingen 1995, S. 159–179, hier S. 160.

<sup>12</sup> Michael Stolleis: Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600–1800, München 1988, S. 299.

<sup>13</sup> Klaus Luig: Von Samuel Pufendorf zu Christian Thomasius, in: Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Werk und Einfluß eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694–1994), hg. v. Fiammetta Palladini u. Gerald Hartung, Berlin 1996, S. 137–146, hier S. 138.

<sup>14</sup> Vgl. Stephan Buchholz: Recht, Religion und Ehe. Orientierungswandel und gelehrte Kontroversen im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert (Ius Commune SH 36) Frankfurt a.M. 1988, S. 175: »Wie richtig diese Freiheitsperspektiven auch immer sein mögen, sie finden sich noch nicht bei Thomasius. Er blieb ein Kind des Staatsgedankens seiner Zeit; [...] ein Wetterleuchten des liberalen Rechtsstaats ist nicht einmal in ersten Ansätzen sichtbar.«



Zeitgenossen hat er Epoche gemacht: In verschiedenen Disziplinen und Literaturgebieten bildet sein Name einen festen Bezugspunkt, sobald komplexe historische Zusammenhänge und Sachprobleme an Texten zu erörtern sind, die als repräsentativ für den um 1700 erreichten Stand der wissenschaftlichen Differenzierung gelten können.

Ich konzentriere mich im folgenden auf drei Aspekte, um die angesprochenen Fragen zu konkretisieren und eine Erklärung für das wachsende Interesse der Forschung am Werk des Frühaufklärers anzubieten: (I) Die Kritik der gelehrten Autoritäten wird von Thomasius mit einer Wissenskonzeption verbunden, deren wichtigstes Teilstück die Praxislehre ist; der Autor repräsentiert (II) einen neuen Typus des Gelehrten, der – Herbert Jaumann hat darauf hingewiesen – seine intellektuelle Entwicklung in einer bis dahin unbekanntem Weise in die Darstellung des Wissens einbezieht, die Topik der Initiations- oder Bekehrungserfahrung wird durch die biographisch ausgestaltete Geschichte der Erkenntnissuche ersetzt; schließlich haben (III) die Arbeiten von Thomasius wesentlich zu der »Bereichsdifferenzierung von Recht und Jurisdiktion gegenüber Religion, Konfession und Kirche«<sup>15</sup> beigetragen, wobei die Ablösung der Theologie als Leitdisziplin auf institutionelle Anforderungen und gesellschaftliche Prozesse verweist, ohne daß hierbei die religionskritische Haltung des Fachwissenschaftlers – die es im Falle von Thomasius nicht gab – eine Rolle gespielt hätte.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Herbert Jaumann: Frühe Aufklärung als historische Kritik: Pierre Bayle und Christian Thomasius, in: Frühaufklärung, hg. v. Sebastian Neumeister (Romanistisches Kolloquium 6) München 1994, S. 149–170, hier S. 160; zur »Bedeutung des individuellen Lebensbeispiels« vgl. ebd., S. 161f.; vgl. auch Horst Dreitzel in diesem Band. – Rüdiger Campe hat die These von der Entwicklung des Autors im Feld der Moralphilosophie als »eine unnötige biographische Verdoppelung« zurückgewiesen: »daß Moralen reflexive Systeme mit Erlösungsoption sind, Psychologien transitive Systeme mit Desillusionierungsintention, das ist ein Resultat zäher Arbeit im 17. und 18. Jahrhundert, an der Thomasius in Deutschland größten Anteil hatte.« (Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert, Tübingen 1990, S. 367 Fn. 181.) Die forsche Ablehnung der Subjektinstanz wird am Ende halb zurückgenommen, völlig außer acht gelassen wird dagegen der theorieimmanente Zusammenhang der beiden Disziplinen, die sich bei Thomasius – das zeigt die Abfolge der Schriften – noch keineswegs getrennt haben.

<sup>16</sup> Vgl. Notker Hammerstein: Der Wandel der Wissenschafts-Hierarchie und das bürgerliche Selbstbewußtsein. Anmerkungen zur aufgeklärten Universitäts-Landschaft, in: Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, hg. v. Wilfried Barner (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 15) München 1989, S. 277–291, bes. S. 279 sowie die Diskussionsbemerkungen von Wilhelm Schmidt-Biggemann ebd., S. 291–293.

Die Forschung hat mit Verwunderung konstatiert, daß Thomasius bei seinen Reformvorschlägen die Methoden und Ergebnisse der ›new science‹ ausgespart hat. Die moderne Experimentalwissenschaft bildet für ihn (zumindest in den ersten Phasen seiner publizistischen Tätigkeit) keine Alternative zu der aristotelischen Naturphilosophie, im Gegenteil, sie verfällt demselben Verdikt. In einer Vorlesungsankündigung des Jahres 1688 bedient sich Thomasius einer schwankhaften Erzählung, um den Studenten seine Vorbehalte zu erläutern: Ein Krämer verkauft minderwertige Fleckseife und entschuldigt sich gegenüber den betrogenen Kunden mit der Ausrede, sie hätten bei der Anwendung das falsche Wasser benutzt. Für Thomasius ist diese Antwort weniger »irraisonnabel«, als sie erscheint, da sowohl die Aristoteliker als auch die mit neuen optischen Instrumenten arbeitenden Naturforscher – erwähnt wird der »Herr Leeuwenhock zu Delfft« – den offensichtlichen »Unfug« ihrer Behauptungen mit dem Hinweis auf okkulte, in der Natur verborgene Wirkkräfte rechtfertigen.<sup>17</sup> Ein nutzloses Produkt wird an Leichtgläubige verkauft, die sich mit listigen Erklärungen überdies noch verspotten lassen; hierin liegt die Pointe des Vergleichs.<sup>18</sup>

Unsere Erkenntnis muß sich an der sinnlichen Erfahrung prüfen und praktisch anwenden lassen. Das sind die Prinzipien, nach denen Thomasius das in den Einzeldisziplinen produzierte Wissen mustert; die Gewichte konnten dabei unterschiedlich verteilt werden, wie seine Ausführungen zur Mathematik und Physik zeigen. So empfiehlt er seinen Studenten das Studium der angewandten Mathematik, mit der man »überall fortkommen« kann, gleichzeitig warnt er jedoch vor der Beschäftigung mit abstrakten Subtilitäten, die »der gesunden Sinnlichkeit zuwieder« seien und nur die Rückständigkeit einer Wissenschaft anzeigen, deren »Wahrheiten von denen Sophistereyen der alten Dialectic herrühren«.<sup>19</sup> Zur Illustration verwendet Thomasius an der eben zitierten Stelle ein unterhaltsames Beispiel, das er bereits in die *Monatsgespräche* des Jahres 1689 eingeführt hat. Die Kollegen vom Fach haben sich auf den leichten Ton der Beweisführung eingelassen, die Unhaltbarkeit der von Thomasius gestellten Forderungen dann aber

<sup>17</sup> Christian Thomasius: Discours Von den Mängeln derer heutigen Academien [...], in: Kleine Teutsche Schriften (Ausgewählte Werke 22) Hildesheim, Zürich 1994, S. 208f.

<sup>18</sup> Helmut Holzhey hebt bei dem Zitat der Stelle nur das Moment der Wissenschaftskritik hervor: Initiiert Thomasius einen neuen Philosophentypus? In: Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur, hg. v. Werner Schneiders (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 11) Hamburg 1989, S. 37–51, hier S. 42.

<sup>19</sup> Christian Thomasius: Höchsthöthige Cautelen Welche ein Studiosus Juris, Der sich zu Erlernung der Rechts=Gelahrheit Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will/ zu beobachten hat, Halle 1713, S. 213 Forts. Fn. k, 249 u. 254.

mit dem nötigen Ernst zurückgewiesen. Die Evidenz einer sinnlichen Erfahrung läßt sich nicht in einem Kalkül abbilden oder berechnen, doch darin besteht auch gar nicht die Aufgabe und Zielsetzung der mathematischen Arbeit: »nil amplius probat, quam Mathesin nondum esse ad perfectionis ἀκμὴν perductam: quod Mathematici concedent facillime, multa enim restant, adhuc inuenienda & elaboranda.«<sup>20</sup>

Der modernen Experimentalphysik war ein ähnlicher Vorwurf nicht zu machen. Thomasius zieht daher den praktischen Nutzen von Erfindungen in Frage, die durch Instrumente ermöglicht werden, welche »zu weiter nichts dienen als grosser Herren Kunst=Kammern damit auszuschmücken«. Wo das handgreiflich demonstrierte und mehr als nur kuriose, also tatsächlich nachdenkenswertes Wissen nicht anzuzweifeln ist, stellt er die triftige Frage, ob diese Erkenntnisse aus den »Lehrsätzen der neuen Philosophie« hervorgehen oder ob die fraglichen Naturphänomene nicht »eben so leicht aus denen Principiis einer andern Physic« hätten erzeugt werden können.<sup>21</sup> Als Beispiel dient ihm die Konkurrenz zwischen Robert Boyle und Otto von Guericke im Feld der Vakuumtechnik,<sup>22</sup> wobei er sich in der Skepsis gegenüber den aus diesen Experimenten gezogenen Schlußfolgerungen in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der deutschen Universitätsgelehrten wissen konnte.<sup>23</sup>

Seine Verteidigung der christlichen oder »mosaischen« Physik, die er im *Versuch von Wesen des Geistes* (1699) vorträgt und in den *Cautelen* wiederholt, erscheint daher nur aus der Sicht einer späteren Wissenschaftsgeschichtsschreibung als hoffnungslos antiquiert. Vor allem das fortschrittsgläubige 19. Jahrhundert hat sich über den »hausbackene[n] Traktat« mokiert, »in welchem sich, von Halles Torfrauch umqualmt, der steifleinene Herr Professor an der Hand Fluids und Campanellas mit dem Übersinnlichen abzufinden sucht«.<sup>24</sup> Thomasius hat die in das späte 16. Jahrhundert gehörenden Quellen selbst genannt, er stellt sich bewußt in die Tradition einer hermetischen Naturspekulation, um den in seinen Augen gefährlichen

<sup>20</sup> Johann Peter Reusch (Praes.) / Johannes Reusch (Resp.): *Vindicias Certitudinis Mathematicum Adversus Ill. Avctorem Cavtelarvm Circa Praecognita Ivrisprvudentiae*, Jena 1718, S. 23.

<sup>21</sup> Thomasius: *Cautelen* (wie Anm. 19), S. 320.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S. 320 Fn. p.

<sup>23</sup> Vgl. Friedrich Vollhardt: *Eine Kultur? Zeitgenössische Darstellung und wissenschaftshistorische Deutung frühneuzeitlicher Vakuumexperimente*, in: *Darstellungsformen der Wissenschaften im Kontrast*, hg. v. Lutz Danneberg u. Jürg Niederhauser (Forum für Fachsprachen-Forschung 39) Tübingen [i.V.].

<sup>24</sup> Carl Kiesewetter: *Geschichte des Neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel*, Leipzig 1891, S. 263.

Theorien der Cartesianer und Gassendisten begegnen zu können, ohne in die alte Scholastik zurückzufallen: Die im deutschen Späthumanismus entstandenen Entwürfe einer mosaikalen Physik besaßen eine antiaristotelische Ausrichtung.<sup>25</sup>

Ob Thomasius darüber hinaus Anregungen aus dem Kreis der Cambridger Neuplatoniker aufgenommen hat – was die »zeitgenössische Aktualität«<sup>26</sup> seines Ansatzes unterstreichen würde –, kann hier nicht untersucht werden. Das Hauptwerk von Ralph Cudworth hat er wohl erst spät und zudem aus zweiter Hand kennengelernt, wie die kritische Besprechung in den *Summarischen Nachrichten* zeigt.<sup>27</sup> Jedenfalls hat sich Thomasius über einen langen Zeitraum mit Fragen der Naturphilosophie beschäftigt, wobei er im Rückblick auf seinen *Versuch Von Wesen des Geistes* eigene Irrtümer korrigiert. In den *Cautelen* gesteht er, »viele Mystische Einfälle mit eingemischet«<sup>28</sup> zu haben, und in dem bereits erwähnten *Gespräch Von Simvlta-neo* findet sich eine satirisch ausgestaltete Erzählung, die den »Mißbrauch« der »Theologia Mystica« beschreibt, woran sich umfangreiche theoretische Erörterungen über deren »rechten Gebrauch« anschließen, die in einer Reihe von Merksätzen zusammengefaßt werden.<sup>29</sup>

Das Moment der ›Lehre‹ ist auch hier besonders hervorzuheben. In den *Cautelen* charakterisiert Thomasius kurz seine Geistlehre und empfiehlt dann das Studium verschiedener naturphilosophischer Konzepte aus einem ebenso einfachen wie praktischen Grund: Die angehenden Juristen sollen in die Lage versetzt werden, die »Zanckereyen der Geistlichkeit« zu verstehen und zu schlichten, »damit keine Unruh im gemeinen Wesen daraus entstehe«.<sup>30</sup> Thomasius betont nicht den intellektuellen oder spirituellen Wert der Erkenntnisse, die in der natürlichen Theologie oder der Naturwissenschaft

<sup>25</sup> Vgl. Dietrich Mahnke: Rektor Casmann in Stade, ein vergessener Gegner aristotelischer Philosophie und Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert, in: *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik* 5 (1917), S. 183–197, 226–240 u. 352–363; ein Hinweis auf den bis zu Thomasius und Rüdiger reichenden Traditionsstrang S. 230 Fn. 1.

<sup>26</sup> Hans-Jürgen Engfer: Christian Thomasius. Erste Proklamation und erste Krise der Aufklärung in Deutschland, in: *Christian Thomasius 1655–1728* (wie Anm. 18), S. 21–36, hier S. 28.

<sup>27</sup> *Summarischer Nachrichten Von auserlesenen/ mehrentheils alten/ in der Thomasischen Bibliothek vorhandenen Büchern Neunzehendes Stück*, Halle u. Leipzig 1717, S. 572–629.

<sup>28</sup> Thomasius: *Cautelen* (wie Anm. 19), S. 317 Fn. h.

<sup>29</sup> Thomasius: *Gespräch von Simvlta-neo* (wie Anm. 1), bes. S. 358ff. – Zu erwähnen bleibt, daß sich der fiktive Herausgeber des *Gesprächs* als Mediziner vorstellt; seiner Disziplin wird im Text das Verdienst zugesprochen, als erste mit der aristotelischen Philosophie gebrochen zu haben (S. 101).

<sup>30</sup> Thomasius: *Cautelen* (wie Anm. 19), S. 267 Fn. u.

zu gewinnen sind, sondern den pragmatischen Nutzen des Wissens im Rahmen einer umfassenden Bildungs- und Erziehungsreform; deren Schwerpunkt lag, daran ist nun zu erinnern, von Anbeginn im Bereich der (praktischen) Philosophie und Jurisprudenz.

Will die Philosophie die Grundlagen für die Ausbildung in den höheren Fakultäten schaffen, muß sie auf deren Bedürfnisse achten: »Die Philosophie auff Academien hat unnützig Zeug genug/ das man weder zu sieden noch zu braten brauchen kan. Hingegen mangelt es ihr an den nöthigsten/ so wol in denen Disciplinen, die den Verstand des Menschen/ als in denen/ die den Willen desselben betreffen.«<sup>31</sup> Zweckmäßigkeit und Praxisnähe sind die Kriterien, an denen die Tradition gemessen wird, eine ›weltliche‹ Vernunft- sowie Moral- und Verhaltenslehre umschreiben den eigenen Wissenschaftsbegriff. Mit diesen Vorschlägen reagiert Thomasius auf die »Krise des späthumanistisch-aristotelischen Bildungsprogramms«.<sup>32</sup> Auf einer breiten Quellenbasis hat Wilhelm Kühlmann gezeigt, daß der Reformator hier lediglich Konsequenzen aus einem lang andauernden Prozeß der Traditionskritik ziehen mußte. Diese Kritik entwickelte sich anfangs »ohne Rückendeckung einer definitorisch neuen Zweck- und Wesensbestimmung von Wissenschaft und Bildung [...], die erst seit der Epoche des Thomasius auch in Deutschland grundsätzlich begründet werden«.<sup>33</sup>

Wie sieht die Begründung aus? Die Forschung hat diese für die Epochen-geschichte so aufschlußreiche Frage eher gering beachtet, da im Werk von Thomasius der Praktizismus alle Versuche einer systematischen Grundlegung zu beherrschen scheint, der Wissenschaftslehre also nur eine nachgeordnete Bedeutung zukommen kann. Seit dem späten 18. Jahrhundert steht das Urteil über den »Gegner aller bloss speculativen Wissenschaften« fest, mit dem für und zugleich gegen den ›Vater der Aufklärung‹ argumentiert wird: »Man darf also nicht erwarten, dass er zu einer bessern Bestimmung des Begriffs von Philosophie oder zu einer systematischen Anordnung des Ganzen und dessen Theile beygetragen habe.«<sup>34</sup> Die spätere Forschung

<sup>31</sup> Thomasius: Discours Von den Mängeln derer heutigen Academien (wie Anm. 17), S. 211f.

<sup>32</sup> Horst Dreitzel: Zur Entwicklung und Eigenart der »eklektischen Philosophie«, in: Zeitschrift für historische Forschung 18 (1991), S. 281–343, hier S. 326.

<sup>33</sup> Wilhelm Kühlmann: Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 3) Tübingen 1982, S. 455; vgl. auch ders.: Pädagogische Konzeptionen, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Band I: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, hg. v. Notker Hammerstein, München 1996, S. 153–196.

<sup>34</sup> Georg Gustav Fülleborn: Beyträge zur Geschichte der Philosophie. Viertes Stük, Züllichau u. Freystadt 1794, S. 7 u. 15.

ist bei dieser Einschätzung der theoretischen Leistung geblieben; die Betonung der gesellschaftlichen Pragmatik bezeichne »die Bedeutung des thomasischen Modells und zugleich seine Grenze«, eine Systembildung sei ihm nicht gelungen.<sup>35</sup> Das lag, so ist zu vermuten, gar nicht in seiner Absicht. Wie läßt sich sein Wissenschaftsbegriff dann näher beschreiben?

Wenn Thomasius den Liebhaber der Weisheit als »Eclecticus« bezeichnet, der »alle Lehren an dem Proberstein der gesunden Vernunft streicht«,<sup>36</sup> dann ist Eklektik für ihn keine wissenschaftliche Konzeption, die systematisch zu entfalten wäre, sondern eine »Sache der Einstellung, aufgeladen mit dem sich entwickelnden Begriff des Selbstdenkens [...] und offen für jeden, der modern sein wollte«. <sup>37</sup> Die Stelle aus den *Cautelen*, an der Thomasius das vorurteilsfreie Selbstdenken propagiert, wird häufig zitiert, weniger oft dagegen seine Ausführungen zu den Mitteln des Verstandes, sich Gewißheit zu verschaffen.<sup>38</sup> Ein großer Teil unseres Wissens beruht nicht auf sinnlichen und demonstrierbaren Empfindungen, sondern auf fremden Erfahrungen; es handelt sich um wahrscheinliches Wissen, das Glauben voraussetzt.

Eben diese Kombination von »Empirismus« und »Fideismus«<sup>39</sup> begründet die praktische und – ich folge Werner Schneiders – »emanzipatorische« Haltung einer urteilsfähig gewordenen Wissenschaft, die auf zwei Aspekte zielt: »ihre verstärkte Abgrenzung gegenüber der Theologie und ihre Ausweitung in die Welt«. <sup>40</sup> Dabei legt Thomasius Wert auf die Unterscheidung zwischen einem Glauben des Herzens und dem des Verstandes, um die in der Offenbarungsurkunde enthaltenen Wahrheiten (»ein kluger Glaube überwahrscheinlicher d.i. übernatürlicher Dinge«) vor historischer und philologischer Kritik zu schützen. Er weist der theologischen Apologetik einen Ausweg, ohne diesen selbst zu beschreiten, da die geforderte Arbeitsteilung zwischen den Disziplinen für eine strenge Trennung der Kompetenz

---

<sup>35</sup> Gunter E. Grimm: *Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung* (Studien zur deutschen Literatur 75) Tübingen 1983, S. 354. Vgl. dagegen Martin Pott: *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik* (Studien zur deutschen Literatur 119) Tübingen 1992, S. 79.

<sup>36</sup> Thomasius: *Cautelen* (wie Anm. 19), S. 135.

<sup>37</sup> Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte* (Quaestiones 5) Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, S. 416.

<sup>38</sup> Vgl. in den *Cautelen* (wie Anm. 19), S. 86ff.

<sup>39</sup> Werner Schneiders: *Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant*, in: *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, hg. v. Rudolf Vierhaus, Göttingen 1985, S. 58–92, hier S. 66.

<sup>40</sup> Ebd., S. 67.

bereiche sorgt. Die angesprochene Ablösung der Theologie als kündigt sich an; sie hat irreversible Entwicklungen eingeleitet, die für die Moderne grundsätzliche Bedeutung haben sollten.





## II. POLITIK UND RECHT



*Horst Dreitzel*

## Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus

Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates

### 1. Thomasius' Selbstverständnis

Meine Ausführungen sind sehr speziell auf die Frage konzentriert, wie sich Thomasius' Gedanken und Überlegungen zur Stellung der Religion in der Gesellschaft, vor allem zum Verhältnis von Kirche und Staat in den Kontext der frühen deutschen Aufklärung einordnen lassen. Freilich ist damit eines der großen Themen angesprochen, die im protestantischen Deutschland den geistesgeschichtlichen Übergang vom Ancien Regime des konfessionellen Zeitalters zur Aufklärung prägten: Neben der Befreiung von der späthumanistisch-aristotelischen Wissenschafts- und Bildungskonzeption unter dem Stichwort ›eklektische Philosophie‹ und neben der Akzentverlagerung von der Heilstheologie zur natürlichen Theologie, also zur Physikotheologie und zur Ethikotheologie, war es vor allem die nur sehr unzulänglich unter dem Stichwort ›Toleranz‹ erfaßte Auflösung der in der protestantischen ebenso wie in der katholischen Reformation verwirklichten Konzeption der wechselseitigen Durchdringung von Kirche und Gesellschaft unter der Führung der politischen Herrschaft, insbesondere des frühneuzeitlichen Fürstenstaates, die den Übergang zum Zeitalter der Aufklärung bedeutete. Wie keiner seiner deutschen Zeitgenossen entwickelte Thomasius, bestärkt vor allem durch die *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* von Gottfried Arnold (1699–1700), ein historisches Bewußtsein vom Ende des Konstantinischen Zeitalters der Kirche, zugespitzt bis zur Vorstellung einer fortdauernden Verfallsgeschichte der Menschheit in die von machtgerigen Priestern geschaffene Unfreiheit seit der Zeit der Sintflut und der Patriarchen, nur jeweils kurz unterbrochen durch die von Gott erweckten Lehrer einer Rückkehr zum natürlich-aufgegebenen und gottgewollten Leben, durch Moses, durch Christus, durch Luther und erneut in seiner Gegenwart durch Grotius und Pufendorf – sie wirkten jeweils in einer feindlichen Umgebung und waren auch von ihren eigenen Schülern bald mißverstanden und verra-

ten.<sup>1</sup> In die Kontinuität dieser Auseinandersetzung stellte sich Thomasius, in ihr sah er seit der Flucht aus Leipzig seine persönliche Aufgabe und seine Prädestination. In der Mitte der Kämpfe um seine Konzeption des Staatskirchenrechts von 1701 bestimmte er einmal seine Position mit der für ihn charakteristischen Mischung aus Selbstbewußtsein und Erkenntnis der eignen Grenzen: »Sie« – d.h. die Studenten der Universität Halle, unter denen eine Streitschrift für eine calvinistisch-presbyterianische Kirche »großes Ansehen gewonnen hatte« und wie ein »Heiligthum verehrt wurde«:

Sie sagen weiter, ich solle nicht nur die armen Priester mores lehren, welches hieße, über den Zaun zu steigen, wo er am niedrigsten ist, sondern ich sollte gleich durch gehen, und den Fürsten auch die Wahrheit sagen. Ich antworste, ich habe es auch dann und wann versucht, ich habe aber aus vielen Umständen gefunden, daß ich zu diesem Werke nicht prädestiniert sey. Sie haben auch ihre Hofprediger, die es ihnen besser sagen können und sollen, auch deswegen ihren Sold kriegen. Ich hätte wohl allen Ständen etwas zu sagen, denn es geht in allen liederlich zu, aber ich bin von Gott versehen, flümehmlich den Geistlichen die Wahrheit zu sagen. Stecke auch schon soweit drinnen, daß ich nun nicht wieder zurtücke kann, welches ich gar aus keinem Haß tue. Müssen wir Juristen doch auch leiden, daß uns die Geistlichen auff den Cantzeln reformieren und müssen so stille dabei schweigen, wie ein Mäusgen.<sup>2</sup>

Der Streit der Fakultäten, seine bis zum Verfolgungswahn gesteigerte Furcht vor den Wittenberger und Leipziger Theologen, die ihm, wie er schrieb, »nach Ehre, Gut und Blut, ja Leib und Leben getrachtet«,<sup>3</sup> verbanden sich damals mit der Selbstbestätigung, die er durch seine Lehrerfolge in Halle, sein Ansehen bei Hof und in der gelehrten Öffentlichkeit gewonnen hatte:

»Fanget an zu erkennen«, schrieb er seinen Feinden 1696, »daß Gott wider euch streitet und daß er Thomasium wider euch in Schutz genommen, daß er alle Consilia wider ihn zu nichte gemacht. Sehet, da ihr ihn aus seinem Vaterlande verjaget, da der Dr. J. B. Carpzovius so heftig wider ihn schreibt, sprach Gott zu ihm: Du sollst gesegnet sein [...] Und also sehet ihr, daß Gott euch selbst wider euren Willen zum Instrument der wider euren Dank allhier aufgerichteten Fakultät gebraucht, und daß die von euch

<sup>1</sup> Beispiel: Paulo plenior historia juris naturalis, Halle 1719, c. 2–6. Ebd. S. 61, zeigt den Einfluß von Hobbes und das Gegenbild zur Aufklärung, das schon Pufendorf ausführlich rezipiert hatte: »tetigerat Hobbesius illo libello [De cive] regnum tenebrarum, id est theologiam scholasticam et artes politicas papatus et ejus reliquias inter protestantes«; monographisch behandelte Thomasius dieses Thema in der *Historia contentionis inter imperium at sacerdotium breviter delineata*, Halle 1722 (688 S.).

<sup>2</sup> Dreyfache Rettung des Rechts evangelischer Fürsten in Kirchensachen, Frankfurt a.M. 1701, S. 58f.

<sup>3</sup> Summarische Anzeige und kurze Apologie. In: Christian Thomasius und Enno Rudolph Brenneysen: Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, 2. Aufl., Halle 1696, S. 24–288, hier S. 249.

herkommende Verfolgung und Verjagung Thomasii aus Leipzig eine occasio sein müsse, das etablissement hiesiger Friedrichs-Universität zu beschleunigen.«<sup>4</sup>

Thomasius gab auch den Grund für seine Flucht aus Leipzig zu: »So resolvierte ich mich geschwind, weil ich von Collegiis und Bücher-Schreiben mich damals nähren mußte«<sup>5</sup> – war doch sein Versuch, sich als Rechtsanwalt zu etablieren, an seinem eigenen Widerwillen gegenüber diesem Beruf und auch an mangelnden Erfolgen gescheitert. Eine Durchsicht seiner Vorlesungsankündigungen in Halle zeigt, daß Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in historischer, systematischer und politischer Perspektive seine beliebtesten Themen waren und blieben, weit häufiger behandelt als das Naturrecht und das allgemeine Staatsrecht.<sup>6</sup> Auch die durch Thomasius' eigentümliche, für jene Zeit noch ungewöhnliche Neigung zur Selbstdarstellung und zu lebensgeschichtlichen Offenbarungen<sup>7</sup> so eindringlich dokumentierten Motive seiner literarischen und wissenschaftlichen Konflikte ebenso wie seine unglücklichen und glücklichen Schicksale tragen insgesamt zu dem Eindruck bei, daß der epochale Konflikt zwischen Staat und Gesellschaft des protestantischen Konfessionalismus einerseits, dem Emanzipationsstreben des Gelehrten-Bürgertums andererseits im Wirken des Thomasius seinen zugespitzten und repräsentativen Ausdruck fand.

## 2. Drei Schwierigkeiten der Interpretation

Bevor ich mich dem Versuch zuwende, seine Position in diesem Konflikt zu bestimmen, möchte ich durch drei Bemerkungen auf Schwierigkeiten

---

<sup>4</sup> Ebd., S. 257.

<sup>5</sup> Ebd., S. 246.

<sup>6</sup> Thomasius' 66 Vorlesungsankündigungen von 1694 bis 1728 enthalten für 31 Semester Themen des Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts, oft schon mit kritischer Tendenz versehen, dagegen nur für 17 Semester Themen des allgemeinen Staatsrechts und für 13 Semester Vorlesungen über das Naturrecht. Nur für 18 Semester kündigte Thomasius Vorlesungen über Privat-, Lehn- und Prozeßrecht an, seit 1716 verschwinden diese Themen ganz aus den Verzeichnissen. Vgl. M. Fleischmann: Christian Thomasius, Halle 1931, S. 195–214.

<sup>7</sup> Vgl. das Urteil von H. Jaumann: »Von Anfang an arbeitet Thomasius an der öffentlichen Konturierung seiner individuellen Statur, so wie er möchte, daß sie wahrgenommen werde. Man wird bis zu dieser Zeit schwerlich einen vergleichbaren Autor finden, der so viel ›Klartext‹ über seine eigene Person und Biographie geschrieben und publiziert hat wie Thomasius, sieht man von Montaigne ab«. Frühe Aufklärung als historische Kritik. Pierre Bayle und Christian Thomasius, in: Frühaufklärung, hg. von S. Neumeister (Romanistisches Kolloquium 6) München 1994, S. 161.

hinweisen, die dieses Vorhaben zu einem sehr gewagten Unternehmen machen:

(a) Zunächst die allen vertrauten Schwierigkeiten der Quellenlage. Nicht nur die lokale Streuung und der Umfang, auch die Art seiner Publikationen machen den Umgang des Historikers mit Christian Thomasius sehr dornig: Da ist seine Methode, ältere Schriften mit neuen Vorreden sowie ergänzenden Anmerkungen, aber oft auch mit geringfügigen Textveränderungen sowie in deutschen bzw. lateinischen Übersetzungen neu zu edieren. Eines seiner wichtigsten Werke, die *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), enthält z.B. nichts weiter als einen Forschungsbericht und korrigierende Formulierungen zu einzelnen Paragraphen seines naturrechtlichen Hauptwerkes, der *Jurisprudentia divina* von 1688. Da sind zahlreiche Dissertationen, die unter Thomasius' Vorsitz verteidigt wurden, bei denen aber nicht sicher ist, wer eigentlich der Autor ist – daß Thomasius sie nicht selbst verfaßte, wird bei einigen dadurch deutlich, daß er ihnen einen Kommentar beifügte, bei anderen dadurch, daß er im Text zitiert wird. Da sind anonyme Streit-schriften und offensichtlich kooperative Traktate wie der von Brenneysen über *Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten*, bei denen es gilt, den Umfang der Beteiligung abzuwägen. Da sind vor allem die zerstreuten und oft kurzen, aber wichtigen Anmerkungen und Vorreden zu Thomasius' Editionen von Werken anderer Autoren, z.B. zur Monzambano-Schrift von Pufendorf, zur Übersetzung von Grotius' *De jure belli ac pacis* und zu Ulrich Hubers *De jure civitatis*; da sind Veröffentlichungen von Vorlesungsnachschriften mit problematischer Authentizität<sup>8</sup> – sie zeigen übrigens, wie wenig die immer noch verbreitete Vorstellung von dem ausschließlich reproduktiv-traditionssichernden Charakter des Universitäts-Unterrichts im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert zutrifft: Diese Vorlesungen waren Schlachtfelder der zeitgenössischen Diskussion, Experimentierfelder für neue Konzepte und Darstellungen neugewonnenen Wissens. Da sind auch die Vorlesungsankündigungen, Gutachten und juristischen Konsilien und natürlich die Briefe, auch Akten – insgesamt eine für jede präzise biographische und quellenanalytische Untersuchung sehr unüberschaubare Situation. Eine große Hilfe ist allerdings die kommentierende Bibliographie von R. Lieberwirth von 1955.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Die wichtigsten sind: *Lectiones de prudentia legislativa, cum praefatione* Gottlieb Stollii, Frankfurt-Leipzig 1740 (Vorlesungen vom 22. 5. – 7. 10. 1702); *Vollständige Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit*, 2 Theile, 2. Aufl., Frankfurt-Leipzig 1740, ND Aalen 1981 (»aus einem accuraten Manuscript [...] mitgeteilt von August Rudolph Jesaias Bünemann«; 1. Aufl. 1738), vgl. auch Anm. 28.

<sup>9</sup> R. Lieberwirth: *Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Eine Bibliographie* (Thomasiana 2) Weimar 1955.

(b) Der zweite Hinweis gilt der Sprunghaftigkeit und dem raschen Wandel vieler Meinungen unseres Helden: Thomasius' gesamte Philosophie sei zwei- oder höchstens dreisemestrig gewesen, schrieb sein Schüler Hollmann 1730.<sup>10</sup> Thomasius selbst bekannte sich immer wieder zu seinen Meinungsänderungen. Viele der zahlreichen biographischen Selbstanalysen sind Versuche, die persönliche Identität in der Entwicklung seiner Auffassungen zu rekonstruieren. Noch in seinen letzten Lebensjahren verwendete er in Vorlesungen die *Jurisprudentia divina* von 1688 und erläuterte dabei seine neugewonnenen Positionen und die dadurch erforderlichen Korrekturen.<sup>11</sup> Thomasius wirkte deshalb nicht nur auf seine Schüler ganz unterschiedlich – anders z.B. auf Enno Rudolph Brenneysen,<sup>12</sup> anders auf Johann Franz Buddeus, auf Nikolaus Hieronymus Gundling und Justus Henning Böhmer und wieder anders auf Johann Jacob Schmauß und Johann Michael von Loen<sup>13</sup> –, er wirkte auf die Dauer auch mehr durch seine Schicksale und

<sup>10</sup> Samuel Christian Hollmann: De reformatione philosophiae, Wittenberg 1730, S. 46.

<sup>11</sup> Vgl. Fleischmann: Christian Thomasius (wie Anm. 6), S. 214.

<sup>12</sup> Brenneysen (1669–1734) trat 1697 in den Dienst der Fürsten von Ostfriesland, er wurde 1708 Vizekanzler und seit 1710 als Präsident im Regierungskollegium in Aurich und dann als Kanzler (1720) der führende landesherrliche Minister. Seine konsequente Politik der Durchsetzung des absolutistischen Fürstenregiments in Ostfriesland endete im Bürgerkrieg 1723–1728 und in der Spaltung des Landes. Sie scheiterte vollständig (vgl. H. Schmidt: Politische Geschichte Ostfrieslands, Leer 1975, S. 309–328). H. Schmidt interpretiert Brenneysens Politik aus seinem Luthertum – »tief lutherisch geprägt« –, das er mit »Obrigkeitsgehorsam« und Neigung zum Absolutismus gleichsetzt. Im Hinblick auf die Konflikte und Publikationen in Halle bedarf diese traditionelle Interpretation der Überprüfung.

<sup>13</sup> Seine Schüler nahmen z.B. in der Naturrechts-Debatte ganz unterschiedliche Positionen ein: Der frühen Phase des Thomasius folgte Georg Beyer: *Delineatio juris divini naturalis et positivi*, Leipzig 1712. Die anschließend von Thomasius ausgearbeitete Unterscheidung der einzelnen Teile der Ethik nahmen zur Grundlage z.B. Johann Franz Buddeus: *Philosophia practica*, Leipzig 1697; Ephraim Gerhard: *Delineatio juris naturae*, Jena 1712; Nicolaus Pragemann: *Jus naturae secundum principii, honesti, justi et decori*, Jena 1720. Der von Thomasius nur angedeutete, aber nicht weiterverfolgte Weg, unantastbare Grundrechte der Staatsbürger zu entwickeln (De jure principis circa haereticos [1697], Halle 1712, Corollaria n. 10: »Haereticus quicumque homo tamen est. Ergo ei jura naturae communia debentur: Non est laedendus, nec contumelia afficiendus, pacta ei servanda, ergo et officia humanitatis exhibenda«; *Jura connata: Fundamenta*, I. I c. 5 n. 11f. und I. I c. 6 n. 17) wurde von E. Gerhard (ebd. c. 8 n. 34) weiterentwickelt zu einem Katalog der »jura quae cuilibet civium competent«, u.a. Redefreiheit, Vertragsfreiheit, Verfügung über Eigentum, Ehre und vor allem »Numinis cultus, qui cogi non potest, circa interna liber existet«. Diese Staatsbürgerrechte stehen unter dem Vorbehalt der »salus publica«, aber Gerhard fügte hinzu: »Sic laederetur societatis conditio, si princeps subditorum libertati insidaretur vel statum publicum citra eorum consensum immutare intenderet« (S. 317). Der Aufhebung des Naturrechts als Gesetz Gottes in den *Fundamenta* (1705) folgten Johann Laurentius Fleischer: *Institutiones juris naturae et gentium*, Halle 1722, und Johann Georg Wagner: *De elementis juris naturae et gentium*, Halle 1719. Nikolaus Hieronymus Gundling widersprach dieser

seine Konflikte als durch seine Werke, von denen keines, soweit ich sehe, zum Rang eines klassischen Werkes aufstieg, wie es z.B. den Naturrechtswerken Pufendorfs und seiner Monzambano-Schrift gelang, auch nicht einmal erfolgreiche Lehrbücher in ihrer Zeit wurden, wie z.B. die *Institutiones philosophiae ecclectiae* (1695ff.) von Buddeus. Nach seinem einzigen, unter dem disziplinierenden Einfluß Pufendorfs vollendeten systematischen Kompendium des *Jus universale* (1688) verfolgte er die Absicht, durch Einführungen in alle relevanten Wissensbereiche das juristische Studium zu einer umfassenden und zeitgemäßen Bildung für den öffentlich tätigen ›Weltweisen‹ umzugestalten, gleichzeitig aber auch zu vielen einzelnen aktuellen Streitfragen Stellung zu nehmen. Seine Schriften enthalten außerdem oft innere Widersprüche.<sup>14</sup> Gerade weil Thomasius stärker durch seine

---

These, folgte aber den Hinweisen des Thomasius auf Hobbes und erklärte zum Prinzip des Naturrechts »pax est quaerenda« (Ausführlicher Diskurs über das Natur- und Völkerrecht, Frankfurt 1734, S. 56). Die konsequenteste Fortführung der psychologisch-anthropologischen Konzeption der *Fundamenta* (Berufung auf den *sensus communis* statt auf die *ratio*) schuf Johann Jacob Schmauß: Neues System des Rechts der Natur, Göttingen 1753: Die »vornehmste Sorge« seines Lehrers »ist also dahin gegangen, die Natur des Menschen nach dem *sensu communi*, und wie ein jeder Mensch bei sich selbst fühlet, zu untersuchen«. Er selbst kommt zu der These, die »*principia juris et aequitatis*« müßten in den »*instinctus*« liegen, »denn diese *instinctus*, weil sie angeborene Neigungen des Menschen sind, machen des Menschen Natur aus« (S. 463). »*Jus in nativo sensu acceptum est facultas moralis, hominis a natura concessa, libere et licite agendi*« (S. 470). Das Grundrecht sei das »*jus vivendi*«, »daß der Mensch das Recht hat, nicht nur *simplicitier* hinzuleben, es mag auch noch so schlecht und elend sein; sondern daß er nach allen Wolleben und Vergnügen streben, und mit einem Wort, nach seinem eigenen Naturell, Genie und freier Willkür leben kann« (S. 477). In der kurzen Erläuterung und Verteidigung seines *Systematis juris naturae*, Göttingen 1755, beschreibt Schmauß die Lage der Naturrechtsdiskussion: »Inzwischen ist das Schicksal der edlen Disziplin des natürlichen Rechts zu bedauern. Denn da solche seit den Zeiten Grotii durch viele wackere Leute, insonderheit zuletzt durch Christian Thomasius, zu einem großen Grad der Vollkommenheit gebracht worden [...], so hat die dazwischen gekommene Wolffsche Grillenfängerei dem weiteren glücklichen Fortgang eine solche Verhinderung in den Weg gelegt, daß [...] eine große Nachlässigkeit und fast gänzliche Vergessenheit der ersten Grund-Wahrheiten dieser Wissenschaft entstanden ist«. Vgl. auch H. Rüping: Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortentwicklung in der Thomasius-Schule, Bonn 1968.

<sup>14</sup> Eine durchgehende Widersprüchlichkeit in Thomasius' Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat ist, daß er einerseits immer wieder betont, die Pflicht eines Fürsten »besteht darin, daß er den äußerlichen Frieden in seinem Staat erhalte«, deshalb nicht die Aufgabe habe, seine Untertanen »recht tugendhaft zu machen; viel weniger ist er verbunden, für die Seligkeit seiner Untertanen zu sorgen«; der Fürst dürfe auch nicht seine Religionsmeinung den Untertanen aufzwingen (Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, 2. Aufl., Halle 1696, S. 26ff.). Andererseits schrieb er gleichzeitig: »*Quemadmodum autem principis suprema lex est aut certe esse debet, salus populi, ita et circa adiophora salutem subditorum intendere debet, quia maxime facit, si inutiles et ad superstitionem magis quam aedificationem inclinantes et disponentes*



Persönlichkeit und die Gesamtheit seiner Publikationen als durch Theorien wirkte, wird die schwierige Lage der Quellen zu einem großen Hindernis, denn umso mehr kommt es auf die Rekonstruktion der jeweiligen Kontexte seiner Veröffentlichungen an und auf eine genaue Analyse der wechselnden Einflüsse, um durch die Abwägung von Wandel und Kontinuität eine Grundlage für eine geschlossene Interpretation zu gewinnen.

(c) Der dritte Hinweis gilt meiner besonderen Thematik. Es ist eine Merkwürdigkeit in der Entwicklung des historischen Bewußtseins, daß sie in zwei Gebieten bis heute noch gebunden bleibt an Kategorien der Geschichtsinterpretation der Aufklärung: Das eine Gebiet ist die Geschichte der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaft, in der noch immer mit den von Adam Smith angeregten Epochenbegriffen ›Merkantilismus‹ und ›Physiokratie‹ gearbeitet wird, zu denen dann ›Kameralismus‹ und ›Polizeiwissenschaft‹ als deutsche Varianten des ›Merkantilismus‹ hinzutraten – das andere ist das protestantische Staatskirchenrecht mit der Typologie von ›Episkopalismus‹, ›Territorialismus‹ und ›Kollegialismus‹ bzw. Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem. Den ersten Ansatz zu dieser Typologie schuf m.E. der Hallenser Jurist Justus Henning Böhmer in der Einleitung zum fünften Band seines *Jus ecclesiasticum protestantium* (1744). Deutlich unter dem

---

ceremonias abroget«; daraus folgerte er ein Reformprogramm für den Gottesdienst (De jure principis circa adiaphora, Halle 1693, S. 33). Der gleiche Widerspruch durchzieht noch die umfangreichste Darstellung seiner Auffassungen, die 1738 veröffentlichten Vorlesungsmanuskrifte (vgl. Anm. 8): »Denn der Fürst muß alle Religionen tolerieren, sie mögen seyn, wie sie wollen, v.g. Türcken und Tartaren« (1, S. 348); später heißt es: »Da nun einige sagen, der Fürst solle alles dulden, es möge auch seyn, was es wolle, und die Leute möchten es machen, wie sie wollen; solches ist absurd: Denn der Fürst muß sich auch bemühen, das Malum zu emendieren« (ebd. S. 375); »Der Fürst hat die Macht, alles dasjenige, was irrig ist, abzuschaffen; Erstlich, daß er die Glaubens-Bekännnisse hinweglasse, die Concilia, Libros Symbolicos und Synodos abschaffe, und endlich, daß er die Dissidenten toleriere und denen Priestern, welche schelten, das Maul stopfe. Dieses kan nun zwar wohl der Fürst vi juris thun, allein wollen wir nun auch sehen, was der Fürst secundum regulas prudentiae thun könne?« (2, S. 26); es folgt dann eine lange Diskussion über die Reformmöglichkeiten und -methoden. 1712/13 schrieb Thomasius ausdrücklich: »Es besteht aber die Pflicht eines Fürsten in Kirchen-Sachen kürzlich darin, daß eine wahre Religion und wahre Frömmigkeit in der Republik grüne und blühe [...] Mit einem Wort, die Toleranz oder Duldung der Irrenden, jedoch so, daß die wahre Lehre keinen Schaden dadurch leide« (Höchstnötige Cautelen, welche ein Studiosus juris, der sich auf Erlernung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit auf eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat, Halle 1713 [488 S], n. 35 u. n. 54). Thomasius konnte sich niemals entscheiden zwischen einer konsequenten Säkularisierung des Staates und einem Absolutismus, der seinen Typus des vernünftigen Christentums durchsetzt – vermutlich konnte er mit diesem Widerspruch in seiner Lehre deshalb leben, weil die Auswirkungen beider Positionen in seiner Wahrnehmung in die gleiche Richtung gingen: in die Reduktion von Kirche und Religion auf eine »christliche Gesinnung« des einzelnen. Diesem Ziel galt sein eigentliches Interesse.

Einfluß von Christian Wolff entwickelte er dort die verschiedenen ›Systeme‹ des Kirchenrechts nach den ihnen jeweils zugrundegelegten Prinzipien, allerdings sehr viel umfassender als die später für den Protestantismus kanonisch gewordene Trias: ›Systema aequale‹, ›Systema episcopale‹, ›Systema papale‹, ›Systema collegiale, [...] novum ante aliquot annos excogitum‹, schließlich sein eigenes ›Systema christocraticum‹. Diese Typologie entfaltete sich dann breit im 18. Jahrhundert und wurde im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß der sog. wissenschaftlichen Methode der juristischen Dogmatik (›Begriffsjurisprudenz‹) fortgeführt und auf die Geschichte der protestantischen Kirche in der Frühen Neuzeit angewandt. Thomasius galt und gilt in dieser Interpretation als führender Repräsentant, ja als Begründer des ›neueren Territorialismus‹. Aber ebenso wie die Typologie von Adam Smith die Wirtschaftsgeschichte, so verstellt die Typologie der Kirchenrechtssysteme das Verständnis der Frühen Neuzeit. Ihre eigene Typologie orientierte sich bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts oft an der Trias der normalen Verfassungsformen, unterschied also ein ›regimen monarchicum‹, ›aristocraticum‹ und ›democraticum‹, wobei die beiden letztgenannten mit der Kirchenverfassung der Lutheraner bzw. der Calvinisten identifiziert wurden.<sup>15</sup> Aber auch diese Typologie wird den komplexen geistigen und juristischen Traditionen nicht gerecht. Drei Problemkreise sind zu unterscheiden:<sup>16</sup> die Organisation der Kirche selbst, das Verhältnis zwischen Kirche und Staatsgewalt sowie die Probleme der Häresie und der Toleranz. Die sowohl aus dem Corpus juris civilis wie aus dem Reichsrecht – als Episkopaltheorie – und aus der politischen Theorie der souveränen Staatsgewalt abgeleitete Identifizierung des Kirchenregiments mit den übrigen Rechten souveräner Fürsten bzw. der Territorialhoheit tendierte zur Aufhebung der Autonomie der Kirche und zu ihrer Verwandlung in einen speziellen Zweig der Verwaltung.<sup>17</sup> Diese mit sehr unterschiedlichen Argumenten begründete ›absolu-

<sup>15</sup> Beispiel: Die klare Darstellung der orthodox-lutherischen Lehre bei Johann Benedikt Carpvov: *Disputatio theologica Lipsiensis de jure decidendi controversias theologicas cum scholiis juris consulti Hallensis*, Halle o.J. [1693], S. 67–74. »Regimen aristocraticum« heißt Kirchenleitung durch ›Repräsentanten‹, auch des ›Volkes‹: »Omnes de rebus ecclesiasticis deliberare debent, ita tamen, ut Magistratus vices populi sustineant, quo omnis evitetur confusio«.

<sup>16</sup> Vgl. M. Heckel: *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts* (Jus Ecclesiasticum 6) München 1968, S. 73–177.

<sup>17</sup> Diese Lehre vertrat unter Berufung auf die anglikanische Kirche und das Kirchenregiment Ludwigs XIV. ohne Einschränkung der Lehrer von Christian Thomasius an der Universität Frankfurt a.O., Johannes Brunemann: *De jure ecclesiastico tractatus posthumus in usum ecclesiarum evangelicarum consistoriorum, concinnatus post mortum auctoris, revisus et necessariis supplementis adauctus a Samuele Stryck*, Frankfurt a.O., 1681. »Rectius Evangelici jus disponendi circa sacra adscribunt summae potestati civili

tistische und staatskirchliche Konzeption entwickelte sich keineswegs nahtlos aus der Reformation: denn ihr stand zunächst einerseits die ›monarchomachische‹ Auffassung der Staatskirche gegenüber, daß auch die Kirchenangelegenheiten wie alle politischen die ›universitas‹ insgesamt betreffen und von ihr bzw. ihrer Repräsentation zu entscheiden seien – konkret ging es z.B. um die Mitwirkung der Landstände beim Beschluß über die Kirchenordnungen –, das obrigkeitliche Kirchenregiment also immer, wie die politische Gewalt überhaupt, begrenzt sei und daß es eines spezifischen Mandates bedürfe.<sup>18</sup> Andererseits verbreitete sich die von Bodin<sup>19</sup> entwickelte und von Grotius<sup>20</sup> aufgenommene Konzeption der Kirchen als ›collegia‹, als relativ selbständige Vereinigungen der Bürger mit der Tendenz, die Kompetenzen der Staatsgewalt, obwohl sie noch als ›custodia utriusque tabulae‹ verstanden wurde, auf ›architektonische‹ Funktionen zu begrenzen. Die Kombination dieser Konzeption mit dem staatskirchlichen Absolutismus prägte die einflußreiche Theorie der niederländischen Armenianer. Demgegenüber betonte das ›aristokratische‹ System der lutherischen Dreiständelehre die relative Autonomie der Kirche im Gemeinwesen, auch die Selbständigkeit ihrer Struktur, und das Prinzip der Kooperation: Das jus in res sacras sei kein Regal, sondern komme den Fürsten nur als ›membrum principium ecclesiae‹ unter ihrer Teilhabe und Aufsicht zu. Im Hintergrund der Debatten stand natürlich immer das ›systema papale‹, das als vollständige Unterordnung des Staates unter das monarchische und überstaatliche Kirchenregiment interpretiert wurde. Alle diese ›Systema‹ gingen davon aus, daß der religiöse Staatszweck und die Staatsräson die Einheit von politischem System und Kirche notwendig machen. Das schloß allerdings nicht

---

[...] *Pertinent enim religionis cura ad regalia superiora et territorii jus*« (l. 1 c. 2 n. 1 u. 9); die Theologen haben eine »*potestas mere ministerialis*«. Der Traktat enthält ein umfassendes Reformprogramm im Sinne des calvinistischen Puritanismus; er schließt jedoch auch eine gemäßigte Toleranz ein (l. 1 c. 2 n. 32, l. 1 c. 6 n. 27ff.), »*quia sumus unum christianae reipublicae membra et cives*«, und in der Hoffnung auf eine Wiedervereinigung der Kirchen. Vgl. auch Godofredus de Jena: *Fragmenta de ratione status diu desiderata*. o.O. 1667, S. 12ff. und S. 320ff.

<sup>18</sup> Neben Johannes Althusius: *Politica methodice digesta*. 3. Aufl., Herborn 1614, c. 19 u. c. 28, z.B. Azarius Sturzius: *De uno religione discursus academicus*, Rostock 1625, th. 11: »*Cum igitur religio unionis civilis autor et princeps sit certissima, jus religionis non ad magistratum solum, sed etiam ad ipsos subditos pertinet, ut sc. quoad introducendam et innovandam religionem absque consensu utriusque nihil constitui posset*«.

<sup>19</sup> Jean Bodin: *Les six livres de la République*, Paris 1583, l. 3 c. 7: *Du corps et colleges et communautés* behandelt auch die kirchlichen Korporationen und die ›Sekten‹.

<sup>20</sup> Hugo Grotius: *De imperio summarum potestatum circa sacra*, Frankfurt a.O. 1690. c. 4 n. 6–15; Ulrich Huber: *De jure civitatis*, 1. Aufl., Franeker 1672, l. 1 c. 24 n. 11, l. 2 c. 11 n. 15f. Huber stellte fest, daß die Kirchen bestimmte Rechte haben, die ihnen vom Staat nicht genommen werden können; dazu gehöre das Bekenntnis, das Versammlungsrecht, die Einsetzung von Pfarrern und die Schlüsselgewalt (c. 27).

aus, daß ›Gewissensfreiheit‹ und ›Religionstoleranz‹ seit der Reformation aus theologischen wie aus politisch-pragmatischen Gründen in ihnen – auch im Katholizismus – einen Raum fanden, allerdings ohne die Prinzipien des christlich-konfessionellen Staates grundsätzlich zu erschüttern oder aufzulösen. Den Prozeß gegen das Konstantinische Zeitalter der Kirche begannen mit unterschiedlichen Problemlösungen erst P. Bayle, J. Locke, S. Pufendorf und B. Spinoza im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts – vor allem in Reaktion auf die Aufhebung des Edikts von Nantes (1685).<sup>21</sup> Thomasius nahm von diesen Philosophen nur Pufendorf mit seiner Schrift *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687) wahr. Obwohl nicht unmittelbar zu dieser Generation gehörig – er war mehr als 20 Jahre jünger –, muß er durch die Radikalität der Kritik, ausgelöst durch seine dramatisch interpretierte Verfolgung und Vertreibung aus Leipzig und aktuell erhalten durch die sofort wieder in Halle beginnenden Konflikte mit Pfarrern, mit Theologen der Universität und mit A. H. Francke, dem dominierenden Vertreter des Pietismus,<sup>22</sup> in ihren Zusammenhang gestellt werden – allerdings wiederum mit einer ganz selbständigen Konzeption.

### 3. Voraussetzungen und Wege zur Kritik

Thomasius, frühreifer Sohn und Schüler des auch als Philosophiehistoriker angesehenen Direktors des Thomas-Gymnasiums in Leipzig, entschloß sich nach seinem eigenen Bekenntnis zum juristischen Studium aus Begeisterung für das Naturrecht. Schon sein Vater hatte ihn mit Grotius bekanntgemacht, es folgten dessen lutherische Kommentatoren, dann Pufendorfs *Elementa* und vor allem dessen Hauptwerk, das im Jahre von Thomasius' Magisterpromotion 1672 erschien. Obwohl er grundlegende Positionen Pufendorfs akzeptierte, z.B. das Prinzip der ›socialitas‹, das Naturrecht als Gesetzgebung Gottes und seine empirisch-konstruktive Erkenntnismethode, war Thomasius doch von der traditionellen Interpretation und der Polemik

---

<sup>21</sup> Vgl. zum Toleranzproblem meinen Beitrag: Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts, in: Politische Vierteljahrschrift 36 (1995), S. 3–34; Simone Zurbuchen: Naturrecht und natürliche Religion. Die Geschichte des Toleranzbegriffes von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau (Epistemata. Reihe Philosophie 82) Würzburg 1991.

<sup>22</sup> Vgl. A. Nebe: Thomasius in seinem Verhältnis zu A. H. Francke, in: Christian Thomasius, hg. von M. Fleischmann, Halle 1931, S. 385–411 (auch über die Kontroversen mit der theologischen Fakultät in Halle, bei denen es vor allem um die Übergriffe von Thomasius auf Kirchengeschichte und Theologie in seinen Vorlesungen ging).

der Theoretiker des christlichen Naturrechts soweit beeindruckt, daß er einen Kompromiß zwischen den Positionen suchte. Er fand ihn zunächst in der Pufendorf ganz fremden Konzeption eines ›allgemeinen positiven göttlichen Rechts‹, das das Naturrecht ergänzt und vervollständigt, also der juristischen Verbindlichkeit bestimmter Normen der Offenbarung im Alten Testament, notwendig vor allem durch die von ihm selbst zugespitzte Einsicht, daß viele Normen für das Geschlechterverhältnis, z.B. das Verbot der Polygamie, des Inzests, der Homosexualität, der lebenslangen Ehe usw., nicht aus dem säkularen Naturrecht deduziert werden können. Mit 33 Jahren veröffentlichte er auf dieser doppelten Grundlage das umfangreiche Kompendium der *göttlichen Jurisprudenz*, sein umfangreichstes Werk überhaupt, für seine Lehrtätigkeit in Leipzig. Das zweite Kompromiß-Element war die Rezeption der Interpretation der ›socialitas‹ als Liebe, zu der ihn vermutlich vor allem die in den *Monatsgesprächen* ausführlich besprochenen Werke des Regensburger Juristen Johann Ludwig Prasch anregten. Thomasius verteidigte einerseits gegen Hobbes' Prinzip der ›conservatio sui‹ die dynamische Konzeption der Liebe, die mit der Selbstliebe beginnt, als grundlegende seelische Kraft, er trennte sie aber andererseits von der christlichen Konzeption – das Leben Christi mit seinem Opfertod könne kein Vorbild für die Menschen sein, es widerspreche dem Gesetz der Natur, der natürlichen Selbstliebe. Und er stellte auch fest, daß das Recht als Norm für Rechtsprechung und Gesetzgebung nicht von jener Liebe abgeleitet werden könne: »Dann wann unsere Verbindlichkeit gegen den Nächsten so beschaffen ist, daß man ihn durch Zwangs-Mittel dazu anhalten kann, so heißt solches ein Werk der Gerechtigkeit, und wird dem Liebes-Werk entgegengesetzt.« Dann entwickelte er die negativen, verbietenden ›Hauptgebote‹ des Rechts für den Menschen, »daß er mit den anderen als dem menschlichen Wesen nach seines gleichen umgehen solle«, und stellte sie dem positiven Gebot der Liebe gegenüber.<sup>23</sup> Gleichzeitig werden auch die ›regulae utilitatis‹ gefordert, später die Ökonomie als einer ihrer wichtigen Teile behandelt. Damit waren die Grundlagen für seine Ethik und seine Naturrechtslehre gelegt – vor allem auch für die Säkularisierung

---

<sup>23</sup> Monatsgespräche 3, S. 79–99 und 206–308; Zitat S. 89 und 96. Vgl. die grundlegende Untersuchung von W. Schneiders: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim-New York 1981. – Die Ablehnung der Vorbildrolle des Lebens Christi (ebd. S. 95 und 207) setzte sich fort in der Polemik gegen die Vorstellung, Leiden und Märtyrertum seien Kennzeichen des christlichen Lebens.

der Liebesethik und für das Verständnis des Naturrechts als spezielle Norm für das zwingende Recht.<sup>24</sup>

Die *Monatsgespräche* 1688 und 1689 spiegeln diese Erweiterung seines geistigen Erfahrungshorizontes und die Entstehung einer eigenen Position über die Fortführung der Lehre Pufendorfs hinaus, die noch seine Kritik der politischen Theologie des Hector Masius dort prägte, ein Nachspiel der langjährigen Auseinandersetzungen Pufendorfs mit Theologen der lutherischen Orthodoxie.<sup>25</sup> Seine produktiven Auseinandersetzungen galten dem cartesianischen Rationalismus, repräsentiert vor allem durch E. Tschirnhaus,<sup>26</sup> die seine Ablehnung des scholastischen Aristotelismus fortführte und seinen praxisorientierten Empirismus verstärkten,<sup>27</sup> sie galten der Gliederung

<sup>24</sup> Der große, in Europa einzigartige Umfang der Debatte über das Naturrecht in Deutschland seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts hängt unmittelbar mit der kritischen Situation des positiven Rechts zusammen, der Vielfalt der Rechtsquellen und ihrer problematischen Geltung. Die Statuten der juristischen Fakultät in Halle (c. 1. n. 7) schrieben vor: »Cum professio juris naturae et gentium Facultate Juridica seperari nequie, utpote quod ex inde tamquam ex Jurisprudencia universalis potissima Juris Romani fundamenta dependiant«. So schrieb noch 1753 J. J. Schmauß: »Die vornehmste Ursache aber, warum sonderlich die Juristen auf den protestantischen Universitäten biß dato noch das Pufendorfsche Jus naturae in so großer Hochachtung beybehalten haben, ist diese, weil dasselbe in der gantzen Jurisprudencia humana, sowohl privata als publica, zum adaequaten Fundament dienet« (Neues System des Rechts der Natur, Göttingen 1753, S. 274). Vgl. auch die zeitgenössischen Darstellungen der Funktionen des Naturrechts, z.B. bei Adam Friedrich Glafey: Geschichte des Rechts der Vernunft, Leipzig 1739 (ND Aalen 1965), S. 1–15. – Die Hoffnung, daß das Naturrecht ein Ersatz für die fehlende Kodifikation werden könne, erhielt durch Thomasius' Konzeption, die auf eine Rehabilitierung des positiven Rechts und die praktische Klugheit des Juristen hinauslief, einen entscheidenden Schlag.

<sup>25</sup> Thomasius war zu Recht der Meinung, daß Masius eigentlich schon durch Pufendorf widerlegt sei (*Monatsgespräche* 2, S. 762). – Übrigens stand die theologische Rechtfertigung des Absolutismus »Von Gottes Gnaden«, wie auch die von Thomasius angeführten Autoren zeigen, nicht in Übereinstimmung mit der Lehre der lutherischen Orthodoxie in Deutschland; sie war ein typisches Produkt der Entwicklung Dänemarks (Lex regia von 1665). Einen der wenigen Vertreter dieser Lehre in Deutschland untersuchte jetzt Heinrich de Wall: Die Staatslehre Johann Friedrich Horns (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 30) Aalen 1992.

<sup>26</sup> *Monatsgespräche* 1, S. 338–54; vgl. 3, S. 158ff., und 3, S. 169–203; 4, S. 807–834. Für Thomasius bedeutete der Rationalismus vor allem den Vorrang der »vita contemplativa«, die Verachtung der sinnlich-körperlichen Existenz des Menschen, den Hochmut der Erkenntnis Gottes in seinem Wesen als die Grundlage der »scholastischen« Dogmatik und damit eines wesentlichen Instruments der Priesterherrschaft.

<sup>27</sup> Bereits in der *Jurisprudencia divina*, I. 1 c. 1 n. 23f., lehnte Thomasius die Untersuchung von theoretischem und praktischem Vermögen ab: »Nam hic error non solum rectae rationi est adversus, cum omnes habitus theoretici, ut facile per inductionem probari potest, tendere debeat ad praxin, sed etiam vera religione pugnat, propullulans videlicet ex falsa gentiliū opinione, opinantium Dei essentiam consistere in contemplatione«.

der Ethik in die Bereiche des *justum*, *honestum* und *decorum* durch den niederländischen Hobbes-Anhänger Lambert Velthuysen,<sup>28</sup> und sie schlossen auch die Rezeption der durch Gassendi übermittelten Ethik Epikurs ein, dessen Lehre Thomasius nach ihrer Reinigung vom Atheismus für »raisonabler als alle andere Schulen der antiken Philosophie« hielt.<sup>29</sup> Sie umfaßten auch die Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte durch die Werke von H. Grotius, F. U. Calixt und R. Simon<sup>30</sup> sowie die mit offener Zustimmung angenommene Bekanntschaft mit der »platonischen oder auch mystischen Theologie« wegen ihrer lebenspraktischen, antiklerikalen und antirationalistischen Elemente.<sup>31</sup> Thomasius schloß diese nur im ersten Jahr satirisch-journalistische Monatsschrift mit dem Vorsatz, nunmehr »die Grundgesetze meiner wenigen Erkenntnisse der Jugend mitzuteilen und für die Öffentlichkeit in Druck zu geben«<sup>32</sup> – also mit der fortan verfolgten Absicht, ein neues und umfassendes Programm für die Bildung der Juristen für ihre Aufgaben am »Hof«, in Regierung, Verwaltung und in der Rechtsprechung zu entwickeln.

<sup>28</sup> Monatsgespräche 1, S. 356–446, u. 2, S. 748–54. Vgl. auch den Hinweis auf den Skeptiker François La Mothe le Vayer, ebd. 4, S. 670–81.

<sup>29</sup> Ebd. S. 48–131; 2, S. 140; 3, S. 21; 4, S. 831–34. Dazu gehört auch Thomasius' wachsendes Interesse an der medizinischen Literatur.

<sup>30</sup> Richard Simon: *Historia critica Veteris Testamentis* (1680), wird besprochen ebd. 2, S. 210ff.; H. Grotius' Auffassung der Kirchengeschichte: 2, S. 135f. Die ausführliche Kritik der Schrift von Friedrich Ulrich Calixtus: *Tractatus theologicus de haeresi, schismate et haereticorum poenis*, Helmstedt 1690, entwickelte die Grundpositionen seiner weiteren Kirchengeschichtsschreibung, auch schon die Polemik gegen die Kirchenväter: Im 4. Jahrhundert sei der Grundstein zum »geistlichen Babel« gelegt worden, aber die Abkehr von der Lehre Christi und der Apostel wird schon auf das Eindringen der heidnischen Philosophie und das Fortleben der jüdischen Traditionen zurückgeführt.

<sup>31</sup> Vgl. die Rezension des Werkes von Daniel Ehrenfried Colberg: *Platonisch-hermetisches Christentum*, Frankfurt-Leipzig 1690–91, ebd. 4, S. 1108–1140: »Aber die platonische oder auch mystische Theologie dringt so sehr auf ein gutes Leben, und erfordert dasselbe sonderlich von der Clerisey, deckt auch ohne respekt dieser ihre Fehler auf« (S. 1132). Seine Abkehr erfolgte vor allem, weil er die mystische Theologie als Abweg zur Spekulation und als Instrument der Priesterherrschaft erkannte, vgl. *Dissertatio nova ad Petri Poreiti libros de eruditione triplici solida, superficaria et falsa*, Halle 1708; *Paulo plenior historia juris naturalis*, Halle 1719, S. 16f.; in den Kautelen zur Erlernung der Rechtsgelahrtheit, Halle 1710, Vorrede, datiert er seine Abkehr auf 1696.

<sup>32</sup> Ebd. 4, S. 1148; vgl. auch 3, S. 19. Ein erster Versuch war vielleicht sein Glaubensbekenntnis: 3, S. 485–87; dann erschien: *Introductio ad philosophiam aulicam* (1688), Einleitung in die Vernunftlehre (1691), Einleitung in die Sittenlehre (1692), Ausübung der Sittenlehre (1696), *Summarischer Entwurf der Grundlehren für einen Studiosus juris* (1699), Versuch vom Wesen des Geistes oder Grundlehren sowohl zur natürlichen Wissenschaft als der Sittenlehre (1699).

Ganz in der Tradition der späthumanistischen Rechtswissenschaft<sup>33</sup> verkörperte für Thomasius der Jurist die Leitfigur des praktisch-sozialtätigen, gelehrt-gebildeten und auf die Aufgaben des Diesseits konzentrierten Gelehrten. Die Jurisprudenz sei an den Universitäten der Philosophie überlegen, die in der Scholastik des Aristotelismus steckengeblieben sei, und auch der Theologie, die sich in dogmatischen Streitigkeiten und herrschsüchtiger Sünden- und Schuldpredigt erschöpfe, auch für die Ordnung des sozialen Lebens, überhaupt für das Diesseitige, nicht zuständig sei. Die Rechtsgelehrtheit bilde nicht nur für das Gericht, sondern auch für die Tätigkeit in Verwaltung, Regierung und Politik einschließlich des Kirchenregiments in den Konsistorien, schließlich für jede Art sozialer Tätigkeit, auch für die Ökonomie. Für die Erneuerung der juristischen Studien im Sinne dieser umfassenden Bildungskonzeption entwarf er nach und nach Einführungsschriften sowohl für die ›Grundlehren‹ wie Logik und Rhetorik, Ethik, Klugheitslehre und Lehre vom geselligen Verhalten, wie für die juristischen Studien im engeren Sinne. Diese Figur des Juristen als wahren Weltweisen mit seinen konkreten Arbeitsfeldern, für den die Abhängigkeit vom Fürsten nicht zu stark betont werden sollte – diese Abhängigkeit sah Thomasius selbst viel schärfer bei den Pfarrern, und die Eigenständigkeit der Beratung und des Rates gegenüber dem Herrscher forderte er als Voraussetzung eines vernünftigen Regiments mit Nachdruck –, stand polemisch gegen die allgemeine Vormundschaft der Theologen, deren Kompetenz im Anschluß an Pufendorf auf das jenseitige Heil begrenzt wurde, und auch gegen die

---

<sup>33</sup> Vgl. für das Selbstverständnis der späthumanistischen Juristen H. Dreitzel: Grundrechtskonzeptionen in der protestantischen Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, hg. von G. Birtsch, Göttingen 1987, S. 182–187; vgl. z.B. Benedict Carpzov: *Jurisprudentia ecclesiastica seu consistorialis libri III*, Leipzig 1619. Praefatio: Juristen als »sacerdotes justitiae«; »quod jurisprudentia est vera philosophia practica, in usu ipso posita est, quam publicis simul et privatis officii excellit, civitates et rempublicam constanter, fortiter et perite administrat«. Insbesondere der von Thomasius betonte Vorrang der Jurisprudenz vor der (aristotelischen) *Philosophia practica* (Ethik und Politik) besitzt eine bis in das 16. Jahrhundert zurückreichende Tradition, ebenso die Maxime, daß die Jurisprudenz sich nur auf die »externa« (Handlungen) beziehe. Für Thomasius vgl. die zusammenfassende Interpretation von N. Hammerstein: Christian Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit, in: *Studia Leibnitiana* 11 (1979), S. 22–44. Beispielhaft z.B. Cautelen der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit, Halle 1713, 2. Hauptstück, n. 10: die Jurisprudenz achte »auf die Verhaltung der wahren Religion gegen die Glückseligkeit dieses Lebens und den Nutzen der republicue, und untersucht die falschen Lehren, was für ein Geheimnis der Herrschsucht darinnen bestehe, und auf was Art die Religion in allen Seculis ein Deckmantel aller Narrheit und Bosheit gewesen«. Selbstverständnis und Rolle der Juristen sowie die parallele Entwicklung der Theologen war sozial- und geistesgeschichtlich bedeutender als die vor allem von der Literaturwissenschaft betonte Einheit von ›Gelehrsamkeit‹ und der ›Gelehrtenstand‹.



Ansprüche der ›Philosophen‹ (u.a. auf die Bildung für die Ämter in den fürstlichen Herrschaften), sie war zugleich ständisch eingeordnet zwischen dem von Thomasius mehr und mehr verachteten ›Pöbel‹ und den Fürsten, als Berufsstand auch über den Adel gestellt. Nicht nur in seiner Polemik gegen Aristoteles und gegen den Aristotelismus in der Philosophie, gegen die Kirchenväter in der Theologie, mehr noch innerhalb seiner eigenen Disziplin zeigte sich Thomasius als führender Vertreter der ›Modernes‹, u.a. durch die Historisierung und Kritik des römischen Rechts, die konsequente Orientierung am ›usus modernus‹ sowie die Aufwertung des deutschen Rechts und der territorialstaatlichen Gesetzgebung.<sup>34</sup> Hier gab es allerdings einen geheimen Widerspruch zu seinem Streben nach innerer Ruhe, ausgeglichen nur durch einen wachsenden Konservativismus der Klugheit: Konnte ein streitbarer Jurist wirklich Epikuräer sein?

Thomasius baute damals optimistisch auf die von Pufendorf errungene ›libertas philosophandi‹ in der ›respublica literaria‹, erweitert durch das Konzept der ›eklektischen Philosophie‹ von Johann Christoph Sturm (1786)<sup>35</sup> – er sah allerdings auch schon eine Neuauflage des 1688 mit einem

<sup>34</sup> Das Gesamtprogramm für das juristische Studium faßte Thomasius zusammen in: Summarischer Entwurf der Grundlehren, die einem Studioso juris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nöthig, Halle 1696 (266 S.), sowie: Hochnöthige Cautelen, welche ein Studiosus juris, der sich zur Erlernung der Rechts-Gelahrtheit auf eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat, Halle 1710 (533 S.). Von den Einführungen in die einzelnen Gebiete der Rechtswissenschaft vollendete er nur: Höchstnöthige Cautelen, welche ein Studiosus juris, der sich auf Erlernung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit auf eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat, Halle 1713 (488 S.). Seine historische Kritik am Römischen Recht faßte er zusammen in: *Naevorum Jurisprudentiae Romanae Antejustinianeae libro duo*, Halle 1695; seine Lehre vom ›usus modernus‹ in: *Notae ad singulos Institutionum et Pandectorum titulos varios Juris Romani antiquitates imprimis usum eorum hodiernum in foris Germaniae ostendentes*, Halle 1713 (384 + 277 S.), einem »Lehrbuch des deutschen Privatrechts« (R. Lieberwirth). Dem entsprach für das Kirchenrecht: *Johannis Pauli Lancelotti Institutiones Juris Canonici, cum notis variorum, praeiue arcana dominationis Papalis, Episcopalis et Clericalis in Ecclesia Romana detegentibus*, Halle 1717 (286 S.). Seine Gesetzgebungslehre wurde nach Vorlesungen 1740 veröffentlicht (vgl. Anm. 8).

<sup>35</sup> Monatsgespräche 1, S. 618ff.; 3, S. 30: »Ich sage frey und offenherzig zum Voraus, daß ich mich der in Respublica literaria allen Gelehrten vergönnten Freyheit bedienen und zum ofteren mein einfältiges Bedenken von den neuen Schriften eröffnen wolle«; wichtig ist, daß Thomasius diese Prinzipien auch auf die Erörterung von ›Glaubenssachen‹ übertrug (Religion des Gelehrten, ebd., S. 60; vgl. Anm. 28). Auf die *Philosophia eclecticica* (1686) von Johann Christoph Sturm berief er sich zuerst in der Vorrede zur *Jurisprudentia divina* (1688), S. 21. Für den Zusammenhang vgl. H. Jaumann: *Ratio clausa. Die Trennung von Erkenntnis und Kommunikation in gelehrten Abhandlungen zur Respublica literaria von 1700 und der europäische Kontext*, in: *Respublica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, hg. von S. Neumeister und C. Wiedemann, Wiesbaden 1987, Bd. 2, S. 409–430; und H. Dreitzel: *Zur Entwicklung und Eigenart der ›eklektischen Philosophie‹*, in: *Zeitschrift für Historische For-*

Waffenstillstand beendeten Konfliktes über Pufendorfs säkulares Naturrecht voraus, nunmehr jedoch verschärft durch die Denunziation seiner Parteigänger als Atheisten, Häretiker und Revolutionäre (Novatores). Die 1689 beginnende Polemik Leipziger und Wittenberger Theologen und Juristen, die schon früh gerichtliche Sanktionen androhten, verschärfte sich mit Thomasius' Eintreten für A. H. Francke und den Pietismus sowie für die Gleichgültigkeit der konfessionellen Unterschiede von Lutheranern und Reformierten anlässlich der Hochzeit des Herzogs von Sachsen-Weitz mit einer brandenburgischen Prinzessin. Sie führte dann schon 1690 zum Verbot seiner Vorlesungen und Schriften in Leipzig und zur Beschlagnahme seines Besitzes. Der drohenden Verhaftung entzog sich Thomasius durch die Flucht nach Berlin. In Halle setzte er dann sehr bald seine Vorlesungen und Publikationen mit Erfolg fort, seit 1794 als Professor an der dort auch durch seine Initiative gegründeten Universität. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist es wichtig, daß Thomasius erst in Halle in die grundsätzliche Diskussion über das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, über ihre Kompetenzen gegenüber den Kirchen und über das Ketzerrecht eintrat, wobei ihn vor allem ein älterer Student, der Jurist Enno Rudolph Brenneysen (geb. 1670) aus Esens in Ostfriesland, mit fast gleichgewichtigen Kenntnissen der Materie, aber anderem biographischen Hintergrund, unterstützte. Die gemeinsamen Werke von 1695–1701<sup>36</sup> wurden zu

---

schung 18 (1991), S. 281–343; A. Michael: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

<sup>36</sup> *Dissertatio de Jure principis circa Adiaphora occasione Ordinationis Ecclesiae Ducati Magdeburgensis tit. 2 §1, Resp. Enno Rudolph Brenneysen*. Hervorgegangen aus Vorlesungen über die Kirchenordnungen des Erzbistums bzw. Herzogtums Magdeburg; der Verf. war vermutlich Brenneysen, denn 1. übernimmt die Dissertation ohne den für Thomasius typischen Vorbehalt die Vorschläge Brunnemanns zur Reform des Gottesdienstes im Sinne der »Zweiten Reformation«; 2. erklärt und erläutert Thomasius S. 47–53 seine Zustimmung zur Dissertation; 3. schrieb er: »Es hat aber Herr Brenneysen aus diesen Lectionibus das Fürstenrecht colligiert und concentrirt« (Kirchenrechts-Gelahrtheit [wie Anm. 14], 1, S. 10). – Das Recht Evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten gründlich ausgeführt und wider die papistischen Lehr-Sätze eines Theologi zu Leipzig vertheidigt von D. Christian Thomasen P. P. und Lic. Enno Rudolph Brenneysen Benebenst einer Summarischen Anzeige und kurzen Apologie wegen der vielen Anschuldigungen und Verfolgungen, damit etliche Jahr her besagten D. Thomasen belegt und diffamieret, Halle 1696. Die Schrift ist dem preußischen Staatsminister und Konsistorialpräsidenten Paul von Fuchs gewidmet. Der in Thesen (»Sätze«) gegliederte Traktat ist vermutlich von Brenneysen: S. 197 ist von »meinem Vaterland, Ostfriesland« die Rede; der Verf. tritt S. 154 kurz für das Kollegialsystem ein; in der nahezu ausschließlich staatsrechtlichen Argumentation fehlen die für Thomasius typischen kirchengeschichtlichen und theologischen Themen. Die »Summarische Anzeige« (S. 241–288) enthält eine für Thomasius charakteristische Entwicklungs- und Konfliktgeschichte; die Argumentation für eine christliche Toleranz findet sich hier, z.B. S. 286. – *Dissertatio An Haeresis sit crimen? Resp.*: Johann Christoph Rube, Halle

den wichtigsten Dokumenten der Toleranzbewegung in Deutschland nach dem Traktat Pufendorfs *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687), den Thomasius wohl schon 1689 kennenlernte.<sup>37</sup> Weder Pufendorf noch Thomasius selbst hatten sich zuvor speziell mit dem Staatskirchenrecht beschäftigt – es war klüglich ausgespart worden.<sup>38</sup>

#### 4. Destruktion des christlichen Staates und der Kirche

Auf einer ersten Ebene der Interpretation kann die von Thomasius mit seinen Mitarbeitern entwickelte Position gedeutet werden als Destruktion der Legitimität aller Institutionen des nachreformatorischen Konfessionsstaates, darüber hinaus auch der christlichen Staats- und Herrschaftskirche seit Konstantin, schließlich auch der Kirche als Institution überhaupt: der Legitimität des Ketzerrechts, der Glaubensfestlegung durch Bekenntnisschriften und symbolische Bücher, der ›cura utriusque tabulae Decalogi‹ der Obrigkeit, der Rechts- und Entscheidungsinstitutionen wie Konsistorien, Kolloquien, Synoden, der Religionseide, der Stellung und Funktion der Geistlichen, der Verbindlichkeit von Sakramenten, der Kirchendisziplin, der Kir-

---

1697. Sie entwickelt Thomasius' historische und theologische Argumentation sowie seine Konzeption von ›Religionsgesellschaft‹. – *Dissertatio de Jure Principis circa Haereticos*, Resp.: Johann Christoph Rube, Halle 1697. Die kurze Dissertation schließt an die vorangehende an; in den *Corollaria* Ansatz einer Grundrechtskonzeption. – *Dissertatio Vindiciae Juris Majestatici circa Sacra, adversus Autorem simplicis consilii, quo modo Ecclesiae Protestantium sit unienda*, Resp.: Hieronymus Riese, Halle 1699. – Dreyfache Rettung des Rechts evangelischer Fürsten in Kirchensachen, Frankfurt a.M. 1701. Enthält die deutsche Übersetzung der vorangegangenen Dissertation sowie: Johann Gottfried Zeidler: Weitere Untersuchung der einfältigen Anweisung, wie die protestierende Kirche sich zu vereinigen und zu verbessern sey, aus des Herrn Thomasii Lectionibus publicis zusammengetragen; Johann Gottfried Zeidler: Verteidigung des Regiments der Kirche Jesu Christi wider des Herrn Thomasii Rettung des Rechts Evangelischer Fürsten, durch stete Anmerkung beantwortet. – Über die zugehörige umfangreiche Streitschriftenliteratur informiert Lieberwirth (wie Anm. 9), allerdings bei weitem nicht vollständig.

<sup>37</sup> Vgl. Montsgespäche 4, S. 1150 (Dezember 1689). Thomasius kündigte erstmals für das Sommersemester 1692 in Halle Vorlesungen über Pufendorfs Werk an, vgl. Lieberwirth: Thomasius (wie Anm. 9), S. 30

<sup>38</sup> Pufendorf kam in seinem Naturrechtssystem diesem Thema am nächsten mit der Aufnahme eines ›Jus regulandi opiniones‹ unter die Rechte der Staatsgewalt (*De jure naturae et gentium* [1672], I. 7 c. 4 n. 8). Ihm folgte Thomasius, *Institutiones jurisprudentiae divinae*, I. 3 c. 6 n. 149f.; er schrieb dort: ›Id tamen sequitur, principem, qui religionem falsam in republica tolerat, quae tamen non repugnat fini civitatis, non peccare contra jus naturale et officium boni principis, sed contra legem divinam positivam universalem et officium boni Christiani‹.

chenordnungen, des Kirchenrechts überhaupt. Maßstab war ein radikaler ethisch-religiöser Individualismus, der mit einer unauflösbaren Kombination von natürlichen und christlichen Argumenten begründet wurde. »Der Cultus externus ist neque Ratione, neque Revelatione von Gott geboten [...] Wer niemanden beleidigt, Pacta und Versprechen hält und einem jedweden Gutes tut, derselbe verrichtet den besten und wahrhaftigsten Gottesdienst.«<sup>39</sup> Alle staatskirchlichen Institutionen galten wegen der mit ihnen verbundenen Zwangsgewalt als unchristlich, als Verstoß gegen die Gebote der Liebe und der Gewissensfreiheit, alle kirchlichen Institutionen galten als ›Adiaphora‹, als unwesentliche, zum größten Teil verfälschende Zutaten zur individuellen Religiosität. Die ›Kirche‹ stellte sich Thomasius vor wie eine häusliche Geselligkeit um Redner und Zuhörer, nur das Anstandsgefühl sei ausschlaggebend für die Zugehörigkeit. Er lehnte deshalb auch die Konzeption der Kirche als Verein (oder ›Kollegium‹) ab.<sup>40</sup> Er forderte nicht das ›exercitium publicum‹ für jeden Glauben: »tantum volo, confessionem debere esse liberam et cultum privatum volo; conventus amicales et discursus quotidianos de religione non statim traducendos esse tamquam conventiculas, ut fiant fraudem legis.«<sup>41</sup> Keine sichtbare Kirche sei die wahre Kirche: Folglich sei die wahre Kirche nur das gesellige Zusammensein von Gläubigen. Diese Destruktion, die schon durch ihre durchgehende Gleichsetzung der Institutionen des protestantischen Konfessionsstaates und der evangelischen Kirchen mit dem Papismus, der als selbständigen Staat interpretierten katholischen Kirche, universalisiert war, entwickelte sich mehr und mehr zu einer Gesamtkritik am Verlauf der Kirchengeschichte, aus der eigentlich nur die unmittelbare Lehrtätigkeit Jesu und die persönliche Betroffenheit seiner Anhänger kritiklos übrigblieb – schon bei den Aposteln setzte der Verfall ein. Er wird im wesentlichen auf drei Faktoren zurückgeführt: auf den Herrschaftstrieb der Geistlichen, auf das Fortleben von Zeremonien des

<sup>39</sup> Kirchenrechts-Gelährtheit (wie Anm. 14), 1, S. 15.

<sup>40</sup> Vgl. die Auseinandersetzung mit Pufendorfs Konzeption der Kirche als ›collegium‹ (ebd. 1, S. 290–297: »Es kamen die Christen sub Familiaritate zusammen« (S. 294); diese Gesellschaft besitzt keine ›Statuten‹, ihr Verhalten wird nur durch die Normen des ›Decorum‹ und der Liebe geregelt.

<sup>41</sup> De iure principis circa haereticos (wie Anm. 36), S. 36. Die Urkirche als ›Hauskirche‹: Kirchenrechts-Gelährtheit (wie Anm. 14), 2, S. 13, 22 u. 91. »Die Wahrheit besteht in wenigen und sehr einfältigen Praeceptis, welche ich einen, sozusagen, bei einem Schneider-Lichte lernen lassen kann; es muß einer aber viele Dinge lernen, damit er sich in der Welt vorbringen kann [...] Die ganze christliche Lehre und Glauben besteht in kurzen und einfältigen Punkten, welche wir fürnemlich auf uns selbst applizieren müssen«. Daraus folgerte Thomasius, daß die Schulen gegenüber der Hausväterlehre eine unnütze Erfindung der Kleriker seien (ebd. S. 92) und daß ein Fürst mit ›sensus communis‹ und ›ratio naturalis‹ über alle Fragen des Glaubens und der Kirche leicht urteilen könne (De iure principis circa adiaphora [wie Anm. 36] S. 33).

überwundenen Judentums und auf die Rezeption der heidnischen, insbesondere platonischen und aristotelischen Philosophie mit ihrer Tendenz, die Gläubigen von den Aufgaben und Möglichkeiten des konkret-praktischen Lebens abzulenken zur *vita contemplativa* und zum dogmatisch-spekulativen Verständnis des Glaubens als Überzeugung von bestimmten philosophisch-metaphysischen Meinungen. Dadurch sei zugleich die Grundlage gelegt worden zur Herrschaft des Klerus, d.h. derjenigen, die behaupten, allein fähig zu sein, die schwierigen und komplexen Erkenntnisse zu gewinnen und zu verwalten.

In zweierlei Richtung verschärfte Thomasius in den folgenden Jahren diese Position: durch die Ausarbeitung seiner ›christlichen‹ Ethik als gottvertrauendem Epikuräismus und dadurch, daß er die in der jüdisch-christlichen Tradition grundlegende Vorstellung von Gott als Gesetzgeber und Richter aufgab, damit auch die Grundlage der Rechtfertigungslehre zerstörte, so daß nurmehr der Gott der Liebe, die Vorstellung Gottes als gütiger Vater eines emanzipierten Sohnes übrigblieb.<sup>42</sup> Dadurch verwarf Thomasius nicht nur seine eigene Ausarbeitung des ›Jus divinum positivum universale‹, sondern auch die in der natürlichen Theologie verankerte Naturrechtsauffassung, wie sie Grotius und Pufendorf formuliert hatten. Die neue Lehre der *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705) hieß: Das einzige Rechtsgesetz ist das positive Recht, das ›Naturrecht im strengen Sinne enthält nur Maximen für Gesetzgebung und Rechtsprechung. Kein Naturrecht als Gesetzgebung Gottes – es gibt nur Ratschläge für die Lebensführung, wie sie auch Christus predigte. Mit diesem Wandel ging Hand in Hand die Entwicklung dessen, was als epikuräisches Christentum bezeichnet werden kann: Die Offenbarung gelte im wesentlichen der Ermöglichung eines glücklichen Lebens im Diesseits, eines Lebens, das die einander widerstrebenden und potentiell destruktiven Triebe der *avaritia*, *voluptas* und *ambitio* ebenso zu einem Ausgleich bringt wie die Spannung zwischen individuellem Glücks- und Erhaltungsstreben einerseits, der Angewiesenheit auf das Zusammenleben mit anderen Menschen andererseits.<sup>43</sup> Scharf wird

<sup>42</sup> *Prudentia legislatoria* (1702; vgl. Anm. 8), c. 5 n. 3ff.; *Natura legis tam divina quam humana*, in: *Observationes Hallenses*, T. 6, Halle 1702, Obs. 27, S. 272ff.; *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), 4. Aufl., Halle 1718 (ND Aalen 1979), I. 1 c. 5 n. 34–52; *Kirchenrechts-Gelahrtheit* (1738), 2, S. 15 u. 19f. – Die traditionelle Auffassung in *Jurisprudencia divina* (1688), I. 3 c. 6 n. 30.

<sup>43</sup> Dazu gehörten vor allem die utilitaristische Lehre »obligatio interna est, cum homo, cuius voluntas alio inclinatur, metuit gravius malum ex naturali connexionem oriendum. Obligatio externa est, cum homo metuit gravius malum a libero arbitrio eius dependens, qui potestatem habet, talia inferendi«. *Prudentia legislatoria*, c. 5 n. 27 f.; *Fundamenta* (wie Anm. 42), I. 1 c. 4 n. 61; ebd. n. 38 verteidigt ausdrücklich die ›utilitas vera‹ als Maßstab des Rechts; der Vorrang der Selbstliebe: »Nemo amat alios, nisi propter suam

die ›natürliche Liebe‹ von der christlichen abgesetzt: Märtyrertum, Dulden und Leiden, die *Imitatio Christi* widersprechen dem rechten Glauben. Zur Entwicklung dieser Konzeption gehörte auch die Differenzierung der Bereiche der Ethik in *justum*, *honestum*, *utile* und *decorum* sowie die breite Entfaltung der Lehre von der Klugheit (*utile*). Seine grundsätzliche Ablehnung der Deutung der Vernunft als leitendes Vermögen des Menschen und als metaphysische Kategorie führte ihn zu einer rein instrumentell-pragmatischen Auffassung des Denkvermögens. Der Versuch von 1695, in einer umfassenden Metaphysik den ›Geist‹ als positive und dynamische Kraft der Vernunft dem Erkenntnisvermögen einerseits, der Seele als Komplex der leidenschaftlichen Triebe andererseits entgegenzustellen, wurde nicht weitergeführt – es scheint, daß Thomasius mehr und mehr auf die Fähigkeit zur Selbstregulierung der ›Seele‹ vertraute, auch auf die Einsicht der Vernunft, d.h. daß das ›gute‹ Verhalten durch die entstehende Gewissensruhe und durch seinen unmittelbaren Nutzen die beste Grundlage für die irdische Seligkeit, für das wahre und andauernde Glück sei. ›Gewissen‹ als Selbsterkenntnis, als Erkenntnis der eigenen Schwächen, und ›Vertrauen des Herzens‹ (im Unterschied zur historischen Wahrscheinlichkeit des Glaubens

---

*felicitem; nemo se solum amat, nisi amat multa extra se*« (ebd. n. 38); die Aufhebung der Furcht vor Gott; die Interpretation der Lehre Christi als Anweisung zum glücklichen Leben im Diesseits: »Dann Christus hat *Doctrinas practicas doceret*, wie nemlich ein Mensch leben sollte, und bestunden seine Lehren gar nicht in *Varietatibus speculativis*, in dem dieselben zur Seligkeit nicht nöthig waren; wer ein gut Leben führet, der bekommt *eo ipso* seine Belohnung, nemlich die Ruhe« (Kirchenrechts-Gelahrtheit [wie Anm. 14], 1, S. 134); der Lohn der Tugend erfolgt im Diesseits als ihre unmittelbare Wirkung: »Denn *virtus est sui ipsius praemium*, sie sind in ihren Gemüthern ruhig« (ebd. 2, S. 177); das Leben abseits der ›Welt‹: »ist er aber vom Hofe entfernt, so ist er sein eigener Herr, und [...] wo er sich vom Hofe hinwegmacht, und für sich lebet, da hat er alle seine Vergnügungen; dies ist eine *Gratia Dei*, wer solches erkennt« (ebd.); der Ausgang von der Selbsterkenntnis: »Wir finden in der Schrift die beste und *raisonnableste* Philosophie, und diese ist das *Initium Sapientiae*, in dem ich lerne mein Elend erkennen«; der Optimismus, daß dem Menschen das glückliche Leben gelingen kann; die Offenbarung ist deshalb mit der wahren Vernunft konform: »Also ist es falsch, daß die *Doctrina Christi super rationem* wäre, denn Christus hat angefangen denen Leuten ihre Torheit zu erkennen zu geben« (ebd. S. 129), sie widerspricht nur den »Affecten«, wie sie die Menschen im allgemeinen regieren; die Betonung der Sorge für den Körper: »Nun möchte jemand sagen, daß die Seele der vornehmste Teil des Menschen sei, darauf dienet aber zur Antwort, daß weder der Mensch ohne die Seele noch diese ohne den Leib existieren könne« (ebd. S. 21); die Betonung der Fröhlichkeit: »*Vita felicissima est, quae simul et maximam laudem meretur, et suavissime transigitur, et omnium rerum sufficientia praedita est* [...] *Facienda esse, quae vitam humanam reddunt et maxime diuturnam et felicissimam; et evitanda, quae vitam reddunt infelicem et mortem accelerant*« (Fundamenta [wie Anm. 42], I. I c. 6 n. 21 u. 29). Vgl. D. Kimmich: Epikuräische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge, Darmstadt 1993; für Thomasius: S. 135ff.

an die Offenbarung<sup>44</sup>) sind die aus der Lehre Christi bleibenden Faktoren. Sie stimmen mit der praktischen Vernunft in ihrer Einsicht in die menschliche Unvollkommenheit und ihrem Streben nach einem glücklichen, d.h. gesunden, auskömmlichen, geselligen Leben im sozialen und seelischen Frieden überein. Die Sorge für die Gesundheit des Leibes wird der Sorge für das seelische Glück zur Seite gestellt, auch hinsichtlich des unaufheb- baren Rechts jedes Menschen auch auf ihre Verwirklichung. Die Unsterb- lichkeit der Seele wird zu einer nicht sehr wesentlichen Verlängerung des irdischen Glücks, nur durch die Philosophie Christi, d.h. das ›Vertrauen des Herzens‹ begründet. Thomasius' Konkretismus ging so weit, daß er im Hinblick auf die unterschiedlichen psychologischen Konstitutionen gelegent- lich sogar die Einheit des menschlichen Wesens in Zweifel zog. Verallgeme- innernde Regeln und Gesetze seien jeweils nur für konkrete Gruppen von Menschen möglich, am besten durch eine Figur, die dem des uninter- essierten Beobachters in der ethischen Theorie Adams Smiths entspricht.<sup>45</sup> Damit wurde er zu einem Vorkämpfer für das historische und positive Recht, das er allerdings immer unter die Kontrolle der von den allgemeinen Maximen geleiteten Klugheit stellte. Gesetze sind vor allem deshalb notwen- dig, weil die Menschen in ihrer Mehrzahl und andauernd nicht das für sie wirklich Nützliche erkennen und verwirklichen können – deshalb muß vor allem für ein Medikament der äußere Frieden erzwungen werden. Die Eigenart des Thomasius und damit zugleich auch eine wesentliche Grenze seiner Wirksamkeit war, daß er daran festhielt, diese Auffassung als *Philosophia christiana* zu verstehen, daß er ihre einzig vollständige Darstel- lung in der Bibel fand. Auf seine Weise blieb Thomasius Biblizist – bis hin zu seiner Rechtsgeschichte, die daran festhielt, daß die Gesetze des alten Israel die besten und klügsten gewesen seien,<sup>46</sup> denen gegenüber die gesam- te weitere Rechts- und Verfassungsgeschichte von Solon und Lykurg an nur die einseitige Herrschaft bestimmter Leidenschaften bezeuge, allerdings nicht übertragbar auf die Gesellschaft der eigenen Zeit.

Für die Ordnung und das Regiment der Kirche hat diese Lehre die Folge, daß alles außerhalb der einfachen Wahrheiten der christlichen Philosophie

---

<sup>44</sup> Vgl. Cautelen der Rechtsgelahrtheit, Halle 1713, c. 5 n. 18: Unterscheidung zwischen ›Gewißheit des Herzens‹ und ›Gewißheit des Verstandes‹; ersteres ist ›Glauben‹, die ›unvollkommene Wissenschaft‹ dagegen ist ›Wahrscheinlichkeit‹; ein Mensch, der ohne allen Glauben ist und alles zur Wissenschaft bringen will, ist unfähig zu leben; der theologische Glaube ist eine Eigenschaft des Herzens, nicht der Vernunft (n. 35).

<sup>45</sup> Vgl. die Überlegungen über den weisen Gesetzgeber in *Fundamenta* (wie Anm. 42), l. 1 c. 4 n. 1–14.

<sup>46</sup> Cautelen der Rechtsgelahrtheit (wie Anm. 34), S. 61; *Prudentia legislatoria*, c. 7 n. 29ff. u. c. 9.

zu ›Adiaphora‹ erklärt wurde, d.h. zu unwesentlichen Dingen, die teils als Ergebnisse falscher und herrschsüchtiger Klerikererfindung zu betrachten seien, teils als pädagogisch nützliche Veranstaltungen für die letztlich immer willens- und vernunftschwachen Menschen, vor allem für den ›Pöbel‹ – damit aber auch grundsätzlich als Materie für die Gestaltung durch den Souverän. Dabei gelte grundsätzlich das Prinzip der Gewissensfreiheit und der Freiheit des exercitium privatum – die Religionsfreiheit dagegen wird, weil ja Kirchenbildung, Dogmen, Liturgie unwesentlich sind, der fürstlichen Kompetenz überlassen. Erst spät konnte sich Thomasius zur Toleranz gegenüber Atheisten entschließen<sup>47</sup> mit dem Argument Bayles, daß der religiöse Glaube nach allen Erfahrungen nicht das rechtskonforme Verhalten der Bürger garantiere; die allgemeine menschliche Bosheit schlage durch und sei mit ›äußeren‹ Mitteln und nur in ihren ›äußeren‹ Handlungen zu bekämpfen, um Frieden als minimale Voraussetzung des glücklichen Lebens zu garantieren. Der aus der Notwendigkeit der Erhaltung von Frieden und der Herstellung von Ordnung – nicht unähnlich wie von Thomas Hobbes<sup>48</sup> – abgeleiteten absoluten Staatsgewalt wird also die Kompetenz über alle ›Adiaphora‹ zugesprochen, d.h. über alles, was nicht ›jure divino et naturali‹ festgesetzt sei – d.h. konkret, daß als neue und einzige Norm des Jus divinum, als einzige Grenze des ›Jus circa sacra‹ die Gewissensfreiheit und die begrenzte Religionstoleranz verbleibt – alles weitere unterliege der Staatsräson und der Verpflichtung des Fürsten, ›Mißbräuche‹ einzudämmen und abzustellen, den Aberglauben zu bekämpfen. Der ›Territorialismus‹ des Thomasius ist in Wahrheit die Rechtfertigung eines aufgeklärten Reformabsolutismus – denn die Gebote der christlichen Toleranz wurden von Thomasius auch als Gebote der ›humanitas‹ und des Naturrechts interpretiert.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Kirchenrechts-Gelahrtheit (wie Anm. 14), 1, S. 57f. und 2, S. 349.

<sup>48</sup> Die Herkunft des Rechtsprinzips ›pax est quaerenda‹ von Thomas Hobbes zeigt Thomasius selbst mehrfach (z.B. Fundamenta juris naturae et gentium [wie Anm. 42], I. 1 c. 6 n. 18). Er leitete allerdings diese Norm nicht aus dem durch das Streben nach Selbsterhaltung notwendigen Kampf aller gegen alle im Naturzustand ab, auch nicht aus dem Vernunftgebot zur ›Socialitas‹, sondern aus der Verschiedenheit der Menschen und ihren widersprüchlichen Strebungen in der Suche nach einem langen und glücklichen Leben, die ohne Normen für das Zusammenleben in kurzer Zeit zu einem allgemeinen Kriegszustand führen würden (ebd. I. 1 c. 6 n. 1). Die ›Gerechtigkeit‹ verbirgt sich in seiner Rechtsbegründung im Grundsatz der Gleichheit (›Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris‹).

<sup>49</sup> Während Thomasius im Kirchenrecht hauptsächlich mit christlichen Gründen argumentierte (›christliche Toleranz‹), verwendete er in den Fundamenta ausschließliche Argumente der natürlichen Vernunft. Letztlich fallen beide Argumente für Thomasius zusammen: ›Wir finden in der Schrift die beste und raisonnabelste Philosophie‹ (Kirchenrechts-Gelahrtheit [wie Anm. 14], 1, S. 275).



## 5. Vom reformierten zum aufgeklärten Absolutismus

Auf einer zweiten Ebene der Interpretation tritt hervor, daß Thomasius sich hineinstellte in die politisch und konfessionell aufgeladene Spannung zwischen drei unterschiedlichen Konzeptionen des Staatskirchenrechtes im deutschen Protestantismus und daß er einen großen Teil seiner Argumentation aus jener Tradition der Reformierten holte, die vor allem seine Lehrer in Frankfurt a.O., Johannes Brunemann (1608–1672) und Samuel Stryck (1640–1710), verkörperten. Diese Lehre war unmittelbar mit dem Philippismus der sog. Zweiten Reformation verbunden, d.h. jener Richtung im nachreformatorischen Protestantismus, die sich in der Abendmahlslehre, in der Gestaltung des Gottesdienstes und in der Kirchendisziplin Calvin anschloß, im übrigen aber nicht dessen spezifische Lehren von der Prädestination, der presbyterialen Kirchenverfassung und der Theokratie folgte, sondern mit Argumenten aus dem Alten Testament, aus dem Corpus juris civilis und aus dem Naturrecht von der Einheit von Kirche und Staat, von politischer und geistlicher Gewalt ausging, also das Jus circa res sacras als eines der untrennbaren Rechte der souveränen Staatsgewalt betrachtete, als »höchstes Regal«, eine Formulierung, die auf den reformierten Landgrafen Moritz von Hessen-Kassel zurückgeführt wurde. Diese Lehre orientierte sich im 17. Jahrhundert am niederländischen Armenianismus, aber mehr noch an der anglikanischen Kirche, und sie war eng verbunden mit den Herrschaftsinteressen der Kurfürsten von Brandenburg. Die Dynastie hatte sich 1613 zur reformierten Konfession bekannt, konnte aber ihre lutherischen Territorien wegen des Widerstandes der Pfarrer und der Landstände nicht der ›Zweiten Reformation‹ unterwerfen. Aber die Disziplinierung der lutherischen Kirche und deren Union mit der Kirche der Herrscher blieb ihr Ziel, das sie u.a. durch die Verwaltungsorganisation der Kirchen, durch Verbote der Kontroverspredigten und Eingriffe in die Liturgie zu erreichen suchten, Friedrich Wilhelm I. dann durch systematische Förderung des konfessionell betont indifferenten lutherischen Pietismus unter Ph. Spener und A. H. Francke. Alle lutherischen Pfarrer der Brandenburg-Preußischen Landeskirche mußten an der pietistisch geprägten Universität Halle studieren. Auch gegenüber der durch Staatsverträge gesicherten katholischen Kirche in den seit 1614 erworbenen Westprovinzen verstand sich der Kurfürst als oberster Bischof. Die Begründung war immer zweischichtig: Einerseits wurde mit Gründen der Staatsräson argumentiert, d.h. der Notwendigkeit der Kontrolle der Kirchen wegen der potentiellen Gefährdung des inneren Friedens durch sie und wegen der Notwendigkeit, die moralischen Grundlagen des politischen Systems zu sichern, andererseits mit der Aufgabe der Herrscher, nicht nur für das zeitliche, sondern auch für das ewige Heil der Untertanen zu

sorgen. In der Entwicklung dieser Lehre sind drei Elemente hervorzuheben; ihr Zusammenwirken ist nicht unbedingt im Sinne des Wolffschen Prinzipien- und Systemdenkens konsequent, es demonstriert vielmehr die Komplexität politisch-sozialer Konzeptionen, eine Komplexität, die ihnen überhaupt erst die Akzeptanz ermöglichen. Da ist zunächst die Konzentration auf die absolutistische Fürsteherrschaft, die sich u.a. auch in einer spezifischen Kaiser- und Reichsfeindlichkeit äußerte und ein unbeschränktes Vertrauen in den Herrscher einschloß. Das positive Verfassungsrecht des Reiches und die Reichsgesetze galten als illegitime Begrenzung der als Souveränität verstandenen Territorialhoheit, z.B. hinsichtlich der Beschränkung des Religionsfriedens auf die drei Konfessionen.<sup>50</sup> Diese Tendenz zeigte sich auch darin, daß das Recht auf das Kirchenregiment ausdrücklich auch Monarchen zugesprochen wurde, die einer anderen Konfession angehören oder sogar Heiden sind. Da ist zweitens die Fortführung von rationalistischen Forderungen der Kirchenreform aus der Zeit der Zweiten Reformation als Aufgabe des Monarchen, z.B. das Verbot des Exorzismus, das Verbot von Bildern, das Verbot von Instrumentalmusik, z.B. der Orgel, und polyphonem Kirchengesang, das Verbot von Talaren, von traditionellen Gottesdienstformen, die Forderung nach einer strengen Moraldisziplinierung und rationalen Predigtformen, schließlich auch schon ein Mißtrauen gegen den Traditionalismus und den Eigensinn der Geistlichen, die Bekämpfung der Kontroverstheologie und das Streben nach Kirchenunion durch irenischen Indifferentismus.<sup>51</sup> Insofern muß der arminianische Absolutismus des Kirchenregiments als reformatorisch im Sinne eines aufgeklärt-rationalistischen und praxisorientierten Christentums bezeichnet werden. Als drittes Element, eng verknüpft mit der Reduktion der dogmatischen Fundamente und der Betonung der praktisch-tätigen Frömmigkeit, ist die Tendenz zur Toleranz unterhalb der *religio dominans* zu nennen. Brunnemann entwickelte z.B. ein spezifisches Toleranzprogramm in seinem christlichen Absolutismus, das neben dem Verbot der wechselseitigen Verketzerung der verschiedenen Kirchen auch die Trennung der Kirchenstrafen wie der Exkommunikation von ihren im kanonischen Recht vorgesehenen bürgerlichen und strafrecht-

---

<sup>50</sup> Thomasius gehörte mit Heinrich Cocceji und Johann Peter von Ludewig zur Schule der preußischen ›Hofpublizisten‹ (Johann Jacob Moser), die durch historische und juristische Konstruktionen die Bindungen der Reichsverfassung zu minimalisieren suchten; vgl. z.B. *De Statuum Imperii potestate legislativa contra Jus commune*, Halle 1703; *Scholia continua in textum Severini de Monzambano de statu Imperii Germanici*, Halle 1696; *De injusta oppositione jurium Majestaticorum, Superioritatis Territorialis et Reservatorum Imperatorum*, Halle 1696.

<sup>51</sup> Brunnemann: *De jure ecclesiastico* (wie Anm. 17), vor allem l. 1 c. 4–6; Toleranz: l. 1 c. 6 n. 27ff.

lichen Konsequenzen vorsah. Andererseits wurde die bei Grotius und Huber vorhandene These, daß ein wesentlicher Teil der Gewissensfreiheit die Freiheit der Kommunikation und der Gesellschaftsbildung sei, für die sie mit dem juristischen Modell der ›universitas‹ oder des ›collegiums‹, der Korporation, in der neueren Terminologie auch ›societas‹ genannt, arbeiten, von dieser brandenburg-preußischen Staatstheologie nicht aufgenommen. So war die ausgedehnte Kompetenz der Staatsgewalt in Religions- und Kirchenangelegenheiten das vorherrschende Prinzip, das auch durch die Reduktion der unantastbaren *Fundamental*ia des Glaubens gesteigert wurde.

Dem reformierten Absolutismus widersprach die vor allem von den kursächsischen Theologen und Juristen – für Thomasius vor allem repräsentiert durch Benedict Carpzov (1595–1666) und Johann Benedict Carpzov (1634–1699) – verfochtene Auffassung von der ständischen und sehr viel eigenständigeren Struktur der Kirche im Staat. Ihre Organisation schloß auch die Laien ein, d.h. den ›Regierstand‹ und den ›Hausstand‹, vertreten durch die jeweiligen niederen Obrigkeiten, in die Organisation der als eigenständiger Körper gedachten Kirche. Dies hatte zur Folge, daß bei dem allgemeinen Übergewicht der Geistlichen in dieser Verfassung eine Verständigung zwischen Fürst und ›ecclesia repraesentativa‹ die zentrale Figur war, nicht die Herrschaft des Fürsten über die Kirche. Dies entsprach der Konzeption des Ständestaates, der in der Regel mit der Kirchenlehre der lutherischen Orthodoxie verknüpft war: An entscheidender Stelle stand die Kooperation unterschiedlicher Institutionen, der Konsensus zwischen den verschiedenen an der Herrschaft teilhabenden Ständen. M. Heckel sprach von »einem System der Gewaltenteilung und Gewaltenverbindung«.<sup>52</sup> Die Differenz zwischen beiden Systemen wird z.B. in der Rechtsstellung der Konsistorien deutlich: Hier sind sie wie alle Behörden Organe der fürstlichen Herrschaft mit einer von ihm abgeleiteten Gewalt, der gegenüber der Herrscher natürlich absolut ist – dort sind sie Organe der Kirche, denen auch der Herrscher als Mitglied der Kirche unterworfen ist. Alles kommt in dem letztgenannten Modell auf die kooperative Abstimmung zwischen der weltlichen Machtsphäre des Fürsten und seiner Pflicht zur Verteidigung beider Tafeln des Dekalogs einerseits und der relativ selbständigen, von den Geistlichen dominierten Kirchenorganisation andererseits an. Die mit landständischer Zustimmung entstandenen Glaubensbekenntnisse und Kirchenordnungen spielen als Grundgesetze der Kirche in diesem System eine zentrale Rolle. Die Bereitschaft zur Toleranz war im allgemeinen reduziert auf die meist eng begrenzte Gewissensfreiheit des ›quietus haereticus‹ sowie auf die gängigen Argumente der Staatsräson und die Anerkennung des Reichsrechts,

---

<sup>52</sup> Heckel: Staat und Kirche (wie Anm. 16), S. 149.

d.h. der Bestimmungen des Westfälischen Friedens. Die besondere Situation der kursächsischen Kirche war im übrigen dadurch geprägt, daß ihr Landesherr, August der Starke, 1697 aus politischen Gründen zum Katholizismus konvertierte. Als dritte Konzeption hatten Conring schon 1645 und nach ihm Pufendorf 1687 die Beschränkung des staatlichen Regiments über die Kirchen auf ein allgemeines Aufsichtsrecht wie über alle Gesellschaften und Korporationen entwickelt, ein Aufsichtsrecht, das allerdings auch die Sorge für die Erhaltung der natürlichen Religion als Grundlage aller verlässlichen Sozialbeziehungen in Staat und Gesellschaft einschloß – also ein staatliches Kirchenregiment im Sinne der natürlichen Theologie und der Erhaltung des inneren Friedens.<sup>53</sup> Dieses Modell schloß die Toleranz aller Offenbarungsreligionen, ja aller mit der natürlichen Theologie zu vereinbarenden Religionen ein und säkularisierte den Staat – wenn auch für Pufendorf dann Schwierigkeiten auftauchten, wenn die Gesamtheit der Bürger tatsächlich einer Konfession angehört und dies in *leges fundamentales* verankert wird. Auch hier trat der Gedanke hinzu, die Gewissensfreiheit zur Religionsfreiheit zu erweitern.

Versucht man nun, Thomasius' Stellung zu diesen Konzeptionen zu bestimmen, so fällt die überwiegende Orientierung am reformierten Typ des christlichen Absolutismus auf, allerdings mit der Tendenz, entsprechend seiner Vorstellung vom christlichen Glauben möglichst alle gewaltsamen, strafrechtlichen und disziplinarischen Elemente aus dem Kirchenregiment zu entfernen – bis hin zur Forderung, Atheisten als Bürger anzuerkennen, zu der sich Thomasius schließlich durchgerungen hat. Andererseits bestand er jedoch immer auf dem Recht und der Pflicht des Herrschers, in den Bereich der von ihm fast unbeschränkt ausgedehnten kirchlichen *adiaphora* einzugreifen und die Kirchen zu reformieren – natürlich im Sinne seines aufgeklärten christlichen Epikuräismus. Diese Kompetenz begründete Thomasius zwar nicht mehr wie seine Lehrer mit der Pflicht zur *cura utriusque tabulae*, sondern mit der moralischen Pflicht des Fürsten als Christ und als Mensch (*officium humanitatis*), »Mißbräuche« (*abusus*), Aberglauben aller Art sowie die Verführung und Unterdrückung durch Priester zu beseitigen, außerdem durch die Berufung auf die Kontrolle aller Gesellschaften und Vereine im Staat (*inspectio generalis*) im Interesse der Friedenserhaltung und der Staatsräson: »Was aber den äußerlichen *Cultum* betrifft, da kann ein Fürst Ordnungen machen und Strafen verordnen [...] Der Fürst kann aber seine Untertanen zu den *officia humanitatis* zwingen.«<sup>54</sup> Wer nicht zu-

<sup>53</sup> Vgl. Dreitzel: *Gewissensfreiheit und soziale Ordnung* (wie Anm. 21), S. 10–14; für Pufendorf: *Zurbuchen: Naturrecht und Natürliche Religion* (wie Anm. 21), S. 6–62.

<sup>54</sup> *Kirchenrechts-Gelahrtheit* (wie Anm. 14), 2, S. 26; vgl. ebd. 1, S. 52–59.