

RELIGIÖSE TOLERANZ AM MAß POLITISCHER KLUGHEIT. JOHANN GERHARD UND THEOPHIL LESSING ZUR STAATLICHEN RELIGIONSPOLITIK

Walter Sparn

1. POLITISCHER UND THEOLOGISCHER KONTEXT

1. Die Frage der Begründung religiöser Toleranz, so könnte man meinen, war eine Frage, die der reformatorischen Bewegung inhärent sein musste, denn sie stellte sich unweigerlich schon seit 1520 als konfliktuöse Abweichung vom *status quo*, von den gegebenen, Kirche und Staat aufs engste verflechtenden Machtverhältnisse dar. Diese Frage wurde seit 1530 durch die nun ‚evangelischen Stände‘ insofern durchaus beantwortet, als eine Reihe von Territorien und Reichsstädten sich auf den staatlichen Schutz der Abweichler verpflichteten; was zwar durch die Niederlage des Schmalkaldischen Bundes 1546/1547 infrage gestellt wurde, aber mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 erneut realisiert und auf Dauer gestellt wurde. Da dieser Friede jedoch mit dem religionspolitischen Grundsatz *cujus regio ejus religio* stand und fiel, sanktionierte er religiöse Toleranz nur darin, dass die in einem Territorium geltende Konfession vor Eingriffen von außen geschützt wurde; und das implizierte gegenüber der draußen geltenden Konfession durchaus *Intoleranz*. Diese Asymmetrie wurde allenfalls durch das *jus emigrationis* für innerstaatlich abweichende Religionspraxis begrenzt (was, zugegeben, seinerseits eine epochal neue Rechtsfigur darstellte).¹ Von wenigen paritätischen Reichsstädten und Simultaneen (Benutzung von Kirchen durch beide ‚Religionsparteien‘) abgesehen, blieb diese für das Deutsche Reich charakteristische Lösung der Toleranzfrage geltendes Recht und war in lutherischen Staaten bis ins ausgehende 17. Jahrhundert auch die religionspolitische Praxis.²

1 Zum Augsburger Religionsfrieden vgl. Thomas Kaufmann: *Geschichte der Reformation*. Frankfurt/Main, Leipzig 2010, Teil III, bes. S. 699–709. Robert von Friedeburg: *Europa in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 2012, S. 90–97.

2 Zur Abweichung von dieser Praxis durch den reformierten Kurfürsten von Brandenburg seit 1613 und zu ihrer Beendigung durch den lutherischen Markgrafen von Brandenburg-Bayreuth vgl. Walter Sparn: „Christliche Politik‘ und fürstliches Kirchenregiment. Die Hofgeistlichen von Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth“, in: Rainald Becker, Iris von Dorn (Hg.): *Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth (1644–1712). Politik, Repräsentation, Kultur*. Bayreuth 2014, S. 51–66.

Diese Konstellation wurde durch zahlreiche Diskurse protestantischer Juristen und Politiker, die auf den Erhalt des Reichsfriedens und die Selbstständigkeit der Territorien gegenüber dem Kaiser zielten, begründet, aber auch durch theologische Diskurse, deren normative Substanz in dogmatischen Traktaten *De magisterio politico* erklärt wurde. Dieser in der ganzen Frühen Neuzeit sich durchhaltende Traktat basierte einerseits auf der Zwei-Regimente-Lehre, die von der Reformation neu und pointiert zur Geltung gebracht wurde,³ vor allem auf der Unterscheidung weltlicher, sanktionsbewehrter Herrschaft, des ‚weltlichen Amtes‘, von religiöser Autorität, vom ‚geistlichen Amt‘, dessen Aufgaben in einem Traktat *De ministerio ecclesiastico* entfaltet wurden. Andererseits aber beruhte der Friede auf der Annahme, dass die theologisch autoritative, d.h. biblische Begründung des *ordo politicus* deren naturrechtlicher Begründung nicht etwa widerspreche, sondern sie definitiv bekräftige; das gilt auch und folgenreich von der (ebenfalls langüberlieferten) ‚Drei-Stände-Lehre‘. Dieser zufolge weist jede Gesellschaft zu jeder Zeit eine soziale Struktur auf, die drei sozial irreduzible Praktiken gewährleistet und die dafür nötige Handlungsfähigkeit in hierarchisch angeordneten Herrschaftsformen sichert: *status oeconomicus* (Haus), *status politicus*, *status ecclesiasticus*. Modifiziert durch die Nobilitierung des Hausstandes bzw. der väterlichen Herrschaft, wurde diese Lehre schon von Martin Luther auch schöpfungstheologisch begründet und derart mit stärkster Verbindlichkeit ausgestattet.⁴

Für die theologischen Diskurse, die im religionspolitischen Rahmen des Augsburger Friedens die Frage aufgriffen, ob, in welchem Umfang und in welcher Form die (lutherische) Obrigkeit religiöse Alterität, d.h. nun ‚häretische‘ Individuen oder gar Gruppen im Staat dulden dürfe, hatte die Zwei-Regimente-Lehre keine Funktion; sie war natürlich noch nützlich zur Polemik gegen weltliche Herrschaftsansprüche (und konfessionelle Intoleranz!) des Papsttums, und dafür rekurrierte man immer auch auf Luthers politikethische Schriften, z.B. *Von weltlicher Obrigkeit* (1523) sowie auf den Artikel 16 des Augsburger Bekenntnisses von 1530, wo der Adressat die römische Kirche gewesen war bzw. das Täufern, das politischer Herrschaft jegliche religiöse Legitimität absprach.⁵ Für die religions(innen)politische Frage der Toleranz war nunmehr der Adressat das ‚Landesherrliche Kirchenregiment‘, das sich im Zuge der konfessionellen Verselbständigung der reformatorischen Bewegung seit den 1530er Jahren herausgebildet und zur Etablierung von Staatskirchen geführt hatte, in deren konsistorialer Leitung Kirche und Staat kooperierten. Und für die Korrelation von Staat und Kirche im

3 Vgl. Walter Sparn: „Zwei-Regimente-Lehre“, in: Enzyklopädie der Neuzeit 15 (2012), S. 636–642.

4 Vgl. Oswald Bayer: Martin Luthers Theologie. Tübingen 2007, S. 110–139. Eilert Herms: „Leben in der Welt“, in: Albrecht Beutel (Hg.): Luther Handbuch. Tübingen 2005, S. 423–435.

5 Vgl. Augsburgische Konfession, Art. XVI: „Von der Polizei und weltlichem Regiment / De rebus civilibus“, in: Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSLK). Göttingen 111992, S. 70f.

Blick auf die *cura religionis*⁶ schrieb man Philipp Melanchthons Ethik fort, die methodisch klar die naturrechtliche und offenbarungstheologische Doppelbegründung der politischen Ethik entwickelt und den Konsens von politischer Ordnung und evangelischem Kirchentum plausibilisiert hatte.

2. Besonders wichtig wurde, dass Melanchthon die offenbarungstheologische Begründung der Legitimität staatlicher Herrschaft und ihre Grenzen in Sachen Religion (Röm 13 bzw. Apg 5, 29; Offb 13 bleibt unberücksichtigt) mit der moral- und politiktheoretischen Begründung aus dem *Naturrecht* verknüpfte. Es waren dies vor allem drei Annahmen: Der *ordo politicus* ist zwar aktuell auch, strukturell aber nicht nur von den Folgen des Sündenfalls geprägt, sondern ist ein Aspekt der mit der Schöpfung gesetzten und von der positiven Legislatur am Sinai bekräftigten *lex naturae*. Das Naturrecht ist in seinen basalen theoretischen und praktischen Gehalten der menschlichen Vernunft eingeschaffen; die handlungsleitende Wirkung dieser *notitiae innatae* kann durch böse Affekte zwar beeinträchtigt, aber nicht gänzlich aufgehoben werden. Das Naturrecht ist der Ausgangspunkt jeder ethischen und politischen Theorie und der normative Horizont jeglicher Praxis; es begründete auch das Recht der Obrigkeit, zugunsten der abweichenden, aber ‚orthodoxen‘ Protestanten nun die papistischen *cultus impii* abzuschaffen.⁷

Die Melanchthonsche Konstellation der praktischen Philosophie und der theologischen Ethik blieben für die seit der Konkordienformel von 1577 sich entwickelnde lutherische Orthodoxie leitend; das lässt sich in den drei Traktaten über die drei Stände belegen, die Johann Gerhard, der führende lutherische Theologe der frühen Orthodoxie, in seinen *Loci Theologici* (seit 1610) vorlegte.⁸ Allerdings hatte sich im neuen Jahrhundert der praktische Kontext erheblich verändert, und die sich verschärfenden konfessionellen Spannungen und religionspolitischen Konflikte erforderten, sich mit dem Thema der religiösen Toleranz eigens zu befassen. Auf theologischer Seite sind zu nennen v.a. die jesuitische Polemik gegen die andauernde Geltung des Augsburger Religionsfriedens (er sei durch das Trienter Konzil 1563 aufgehoben), aber auch die Versuche der Pfälzer Reformierten,

6 Vgl. Heinrich de Wall: Art. „Kirchenregiment“, in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 1292–1294. Irene Dingel: Art. „Kirchenverfassung III.“, in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 1320–1327. Robert von Friedeburg: Art. „Kirchenzucht“, in: RGG⁴ 4 (2001), S. 1367–1369.

7 Vgl. Philipp Melanchthon: *Philosophiae moralis epitomes libri duo* (1546), in: Melanchthons Werke. StA Bd. III. Gütersloh 1961, S. 222–243, hier bes. S. 224ff., 228ff. Diese Annahmen werden besonders klar markiert bei Robert von Friedeburg: „The Holy Roman Empire of the German Nation“, in: Howell A. Lloyd, Glen Burgess u.a. (Hg.): *European Political Thought 1450–1700. Religion, Law and Philosophy*. New Haven u.a. 2008, S. 117–126.

8 Vgl. Johann Gerhard: *Loci Theologici*. 9 Bde. Jena 1610–1622. Weitere Editionen (der 1625 in den ersten Loci ergänzten Fassung) 1657, 1776, 1863–1885 (ed. Preuss; hier verwendete Ausgabe), hier: t. VI, Loc. XXIII–XXIV: *De Ministerio Ecclesiastico*, *De Magistratu Politico*, und t. VII, Loc. XXVIII: *De Conjugio*. Vgl. Johannes A. Steiger: *Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, S. 229ff.

ihre von den Lutheranern angefochtene Stellung als ‚Augsburger Religionsverwandte‘ durch konfessionelle Irenik zu sichern. Auf politischer Seite waren neu die Diskussion über Naturrecht und Staatsräson, die auf die Zentralisierung politischer Herrschaft und die Intensivierung staatlicher Konkurrenz reagieren musste; die auch für Lutheraner wichtigsten Autoren waren Jean Bodin (*Les six livres de la république*, 1576, dt. 1592) sowie, noch stärker als Melanchthons Ethik stoisch inspiriert, Justus Lipsius (*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, 1589, dt. 1599). Eine erste Reflexion der kritisch gewordenen Lage stellen auf lutherischer Seite die Disputationsthesen Johann Gerhards von 1604 dar; zu dieser Zeit war Gerhard als philosophischer Adjunkt in Jena tätig (wohin er 1617 als bereits berühmter Professor der Theologie zurückkehrte).⁹ Deutlicher als die etwas späteren politischen Disputationen des Helmstedters Henning Arnisaeus (1605) und dessen *Doctrina politica* (1610)¹⁰ lassen Gerhards Überlegungen auch die Probleme seiner Lösung erkennen.

2. RELIGIÖSE TOLERANZ IN JOHANN GERHARDS POLITISCHER THEORIE (1604, 1618)

Im April 1604 publizierte Gerhard zehn Disputationen über jeweils zehn politische Fragen unter dem Titel *Centuria quaestionum politicarum cum adjuncta coronide quae continet explicationem ζητήματος an diversae religiones in bene constituta Republ. tolerandae?* Diese in Quart 144 Seiten umfassende Schrift, die in Oktav noch mehrmals erschien¹¹, stellt einen neuen Ansatz in der politischen Theoriebildung des Luthertums dar, wie das Vorwort auch andeutet. Neu ist die ‚methodische‘ Konstitution einer Disziplin namens *Politica* gleich in der ersten Dekade und deren erster Quaestio: „*Poβitne Politica disciplina certis praeceptis tradi?*“¹² Dadurch erweist sich Gerhard, wie so gut wie alle Lutheraner seiner Generation, als Anhänger der Innovationen des Paduaner Aristotelismus, vor allem

9 Vgl. Steiger: Johann Gerhard. Zum philosophischen Profil Jenas vgl. Walter Sparn: „Die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien“, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4. Helmut Holzhey, Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.): Das Heilige Römische Reich deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa. 2 Teilbände. Basel 2001, hier: Tb. 1, S. 522–531.

10 Vgl. Horst Dreitzel: „Politische Philosophie des Aristotelismus“, in: Grundriss 4/1, S. 639–659. Walter Sparn: „Schulphilosophie“, in: Grundriss 4/1, S. 562–563.

11 Vgl. Johann Gerhard: *Centuria quaestionum politicarum cum adjuncta coronide quae continet explicationem ζητήματος an diversae religiones in bene constituta Republ. tolerandae?* Jena 1604. Mir liegt ein Exemplar der Forschungsbibliothek Gotha vor, das auf dem Titel die Jahreszahl 1604 trägt, sich aber bereits als *secunda editio* bezeichnet, in der Druckfehler verbessert und ein Inhaltsverzeichnis angefügt seien; eine erste Ausgabe ist bislang nicht gefunden. Horst Dreitzel gibt die Auflage von 1608 als erste an und nennt noch Auflagen von 1663 und 1673, in: Grundriss 4/1, S. 640 (Nr. 148). Die UB Erfurt weist noch eine Auflage von 1620 nach.

12 Gerhard: *Centuria Quaestionum Politicarum*, dec. I, q. 1, S. A2r.

Jacopo Zabarellas. Nicht zuletzt methodologische Gründe waren es, die ihn, wie zeitgleich den Henning Arnisaeus 1603/1604 veranlassten, die Disziplin der Metaphysik, nach dem Vorgang von Cornelius Martini als systematische Ontologie aufgefasst, in den akademischen Unterricht wieder einzuführen.¹³

1. Gerhards Analyse des Toleranzproblems besteht aus 50 Thesen. Thesen 1 bis 3 bekräftigen den seit Aristoteles oder Cicero unbezweifelten *Grundsatz*, dass Religion, d.h. Gottesfurcht und Gottesdienst, die sicherste und wirksamste Grundlage jedes Staatswesens und seiner sittlichen Disziplin sei (*religio vinculum societatis*); an neueren Autoren werden (auch später oft) die Politik Jean Bodins und die des ebenfalls französischen katholischen Juristen Pierre Grégoire angeführt.¹⁴ Wie eine einheitliche Religion das Band des Friedens und der Eintracht darstellt, so schwächen und verderben religiöse Unterschiede den glücklichen Zustand des Staates; daher ist die Frage unabweislich, ob der Staat diskrepante Religionen und unähnliche Meinungen über den Kultus dulden soll (Th. 4).

Gerhard erinnert an die schrecklichen Religionszwiste des 16. Jahrhunderts im größten Teil Europas, sieht aber auch Deutschland von katholischen Scharfmachern bedroht, die die gestellte Frage verneinen und die Todesstrafe für Häretiker fordern (Th. 5–9). Er nennt viele geschichtliche Beispiele religiös verursachten Aufruhrs und schließt aus, dass ein Magistrat das Problem mit speziellen Maßnahmen lösen könne. Denn religiöse Diversität öffne das Fenster zur völligen Verachtung der Gottheit, zur epikureischen Gleich-Gültigkeit von ‚jede Religion‘ und ‚keine Religion‘: Man kann aber nicht Gott von ganzem Herzen lieben und doch zugleich mehrere Religionen, also konträre(!) Gesetze ertragen und fördern (Th. 10–12). Gerhard hält nichts von dem Vorschlag von Politikern wie Jean Bodin und Justus Lipsius, den Streit um Religion überhaupt zu verbieten; es wäre nicht gerecht, die Verletzung menschlicher Gesetze zu bestrafen, die Verletzung göttlicher Gesetze aber zu loben – *utriusque tabulae custos est Magistratus*, wie er mit Ph. Melanchthon feststellt (Th. 13–18).

Die folgenden Thesen präsentieren die *Gegner* der Toleranz, beginnend mit den Katholiken, die den Mord eines häretischen Königs und den Vertragsbruch, z.B. des Luther versprochenen Geleitschutzes, billigen. Hier nennt er aber auch die biblischen Verbote fremder Religionen und die Alternative, für oder gegen Christus zu sein, und führt auch das Kanonische Recht an (Th. 19–25). Die *Be-fürworter* kommen mit dem Argument zu Wort, dass nicht schon religiöse Abweichung zu Aufruhr führe, sondern deren ohne weiteres und gewaltsam durchgeführte Unterdrückung; so mit J. Bodin und dem Altdorfer Juristen Philipp

13 Vgl. Walter Sparn: „Schulphilosophie“, in: Grundriss 4/1, S. 557–563. Martinis Text von 1597–1599 lag Gerhard handschriftlich vor; er wurde erst 1605 gedruckt; Gerhards eigenes, nie gedrucktes Manuskript von 1603/04 ist vor kurzem in der Forschungsbibliothek Gotha aufgefunden worden.

14 Vgl. Jean Bodin: *Six livres de la république*. Paris 1576. Lateinische Übersetzung: *De republica libri sex*. Paris 1586. Petrus Gregorius Tolosanus: *De Republica libri sex et viginti, in duos tomos distincti*. Lyon 1586.

Camerarius. Gerhard fügt dem die Beispiele des Türkischen Imperiums, der reichsrechtlichen Toleranz von Synagogen und der seit 1552, 1555 und 1566 geltenden *pax religiosa* hinzu (Th. 26–31). Viele Autoren, nicht zuletzt Martin Luther, stehen für die Einsicht, dass keine Obrigkeit jemals zum Glauben des Herzens zwingen könne (Th. 32–36); mit Autoren von Augustin bis Johann Calvin und Martin Chemnitz betont Gerhard, dass die Kirche die Religion mit Geduld und Leidensbereitschaft, nicht mit Vertreibungen und Blutvergießen zu verteidigen habe (Th. 37–40).

Allerdings setzt sich Gerhard mit diesen durchaus heterogenen Argumenten nicht eigens und direkt auseinander, sondern stellt einige „Hypothesen“ auf, die wahr seien oder wenigstens „der Wahrheit möglichst nahe kämen“. Zuerst stellt er als unbezweifelt fest, dass jedermann seinem Amt entsprechend alles dafür tun müsse, dass die eine und die wahre Religion, d.h. das Band der Eintracht und der Einheit, stets überall das *dominium* innehabe; die hochweisen Leiter des Gemeinwesens müssen dafür den Weg zwischen Skylla und Charybdis steuern (Th. 42f). Gerhard schließt aus, auch Heiden das Heil zuzuschreiben und leichthin verschiedene Religionen und Sekten zu dulden – es sei denn auf Zeit, wenn die Gemeinwesen sich in derart gestörtem Zustand befindet, dass sonst der Staat unterginge; analog zur ärztlichen Kunst im Notfall. Und selbstverständlich seien vertragliche Vereinbarung auch mit Häretikern auf jeden Fall einzuhalten (Th. 45–47). Gerhard greift nun die Unterscheidung auf zwischen den stillen, d.h. am öffentlichen Kult teilnehmenden Anhängern von Häresien und den unruhestiftenden Verbreitern: Erstere sind in der Hoffnung auf Bekehrung und um der *pax publica* willen zu dulden, wogegen die *turbones* dann, wenn auch mehrfache brüderliche Ermahnungen, nichts fruchten, ausgewiesen werden sollten (wiederum in Analogie zur ärztlichen Kunst). Es geht Gerhard aber zu weit, diese „Krankheit“, wie sogar Justus Lipsius fordere, mit Feuer und Schwert zu bekämpfen. Denn die Schärfe des mosaischen Gesetzes wird durch Christus gemildert (Th. 48–50).¹⁵

Man ist fast überrascht, wie zurückhaltend sich Gerhard positioniert; nicht wenige Fragen überlässt er ausdrücklich der weiteren Untersuchung. Deziidiert lehnt er freilich, der Zwei-Regimente-Lehre folgend, die römische Verknüpfung von kirchlicher und staatlicher Sanktion ab; dem entsprechend enthält er sich als Philosoph der Definition oder auch nur der Nennung der falschen Religionen und häretischen Sekten völlig, denn das ist die Sache des geistlichen Amtes. Deutlich ist ferner, dass Gerhard die Frage der staatlichen Toleranz fremder und schon die öffentliche Stellung der eigenen Religion als *religio dominans* nicht mit der Frage der *Verfassung* eines Staates verbindet; er tut es weder bei der Diskussion der drei Staatsformen, noch beim Votum für die Monarchie als vorzüglicher Form¹⁶, noch

15 Vgl. Johann Gerhard: *Centuria Quaestionum Politicarum*, coronis, th. L, S. R4v, zitiert (ohne Angabe) Lk 9,54f, wo Jesus seine Jünger, die das ihn ablehnende Samariterdorf zerstören lassen wollen, zurechtweist: „Wisst ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid?“

16 Vgl. Gerhard: *Centuria Quaestionum Politicarum*, dec. I, q. 6–7, S. A4r–B1r; entsprechend wird die Sukzession im Falle der Reichsgründung einer Wahl vorgezogen; aber sonst gilt:

auch in den Fragen der Ursachen staatlicher Umwälzungen und des Tyrannenmords. Die Frage, ob man dem Inhaber der Majestätsrechte aus religiösen Gründen widerstehen dürfe, wird verneint, wenn dieser die Religion frei lässt – wo nicht, ist für Privatpersonen Flucht oder Leiden angezeigt.¹⁷

Die Praxis der Toleranz abweichender Religion wird also ganz und der Regierungsklugheit der amtierenden Regierung, wie auch immer diese verfasst ist, in den jeweils obwaltenden Umständen zugewiesen; das gilt auch für die Toleranz des Judentums, die ja reichsrechtlich möglich war – Gerhard votiert hier mit dem Reichsrecht sogar gegen den in seiner Intoleranz vor allem apokalyptisch gesinnten Luther.¹⁸ Gerhards eigene Option für die Monarchie richtet das Interesse auf den *princeps*, dessen wünschbare Rechtschaffenheit, Ehrlichkeit und Milde er dem machiavellistischen Profil kontrastiert. Entsprechend wird die Frage, ob der Fürst über den Gesetzen stehe (*legibus absolutus*), im Blick auf das göttliche und natürliche Gesetz verneint, im Blick auf die bürgerlichen Gesetze bejaht, die er nämlich je nach Lage anpasst oder neu gibt, analog einem Arzt. Dem obrigkeitlichen Hüter der *lex divina*, wie Gerhard mit Melanchthon sagt, muss der *cultus divinus* in jedem Fall besonders am Herzen liegen.¹⁹

2. Gerhards zugegebenermaßen unfertige Thesenreihe dient nicht zuletzt der Aneignung der aktuellen theologischen, philosophischen und juristischen Diskurse aller drei Konfessionen über die Gestalt der politischen Ordnung. Verglichen mit Ethiken der vorigen Generation erreicht sie damit einen neuen, explizit politiktheoretischen Diskussionsstand. Dagegen hatten etwa die *Regulae vitae* des Melanchthon-Schülers David Chytraeus (1530–1600), eine mit dem Dekalog verknüpfte Pflichten- und Tugendlehre, die politische Ordnung im Rahmen der zweiten Tafel und hier des vierten Gebotes behandelt und lediglich als Pflichten der Magistrate und der Untertanen behandelt. Wie die *iusticia universalis* überhaupt begründete Chytraeus das Verteidigungsrecht der Untertanen gegen obrigkeitliche Verstöße gegen die beiden Tafeln des göttlichen Gesetzes naturrechtlich, ohne dass er Überlegungen zur politischen Ordnung angestellt oder das Problem religiöser Toleranz auch nur berührt hätte.²⁰ Gerhards These thematisiert dieses Problem nun

„Constitutae leges cujusque provinciae, ac subditorum mores, itemque regiminis status respiciendus“; dec. II, qu. 2, S. B4r.

17 Vgl. Gerhard: Centuria Quaestionum Politicarum, dec. X, q. 6–7, S. P3v–Q1r.

18 Vgl. Gerhard: Centuria Quaestionum Politicarum, dec. IX, q. 1, S. M4r.

19 Vgl. Gerhard: Centuria Quaestionum Politicarum, dec. III, q. 4, S. D2r. Gerhard charakterisiert hier die (materiell mit dem göttlichen Gesetz identische) *naturae lex*, „quam non accepimus; sed ex ipsa Natura arripuimus, hausimus, expreßimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.“

20 Vgl. David Chytraeus: *Regulae Vitae. Virtutum descriptiones methodicae*, in *Academia Rostochiana propositae*. (Wittenberg 1555) Leipzig 1566, insbes. S. G5 und K5: „Politia, est [τῆς πόλεως τάξις], hoc est, legitima ordinatio coetus hominum, honestis legibus cum norma legis naturae congruentibus, consociati, in quo per certos Magistratus legibus ordinatos, iuxta certas leges retinetur disciplina, et pax, propter hunc finem principalem, ut ciues sint quam

immerhin als Anhang und versucht, die religionspolitisch mögliche, teils auch unvermeidliche Praxis lutherischer Ständestaaten im Gegenüber zum Calvinismus und zum Katholizismus zu legitimieren. Dasselbe Ziel verfolgten bald auch sein Jenaer Kollege Thomas Sagittarius und eine ganze Reihe von Philosophen, Juristen und Theologen in Wittenberg (Jakob Martini, Balthasar Meisner)²¹, Helmstedt (Henning Arnisaeus, Hermann Conring)²² und Altdorf (Philipp Scherb, Michael Piccart).²³

Die Entwicklung der lutherischen Politiktheorie ging dann in Johann Gerhards *Loci theologici* (1610–1622) ein. Der *Locus De magisterio politico* (1618) setzt sich auseinander mit den jetzt vorliegenden Politiken der Reformierten Bartholomäus Keckermanns und Johannes Althusius, auch mit der religionspolitischen Position der niederländischen Remonstranten. Da der 1613 reformiert werdende Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg sein ‚Reformationsrecht‘ nicht wahrnahm (genauer: rechtlich gar nicht konnte), durfte Gerhard auch weiterhin auf die Korrelation von konfessioneller und politischer Ordnung setzen, bis dahin, dass im Falle der Korruption der wahren Religion (d.h. der lutherischen Kirche oder Geistlichen) die Obrigkeit, die er als theologisch hinreichend gebildete Bibelleser unterstellt, kraft ihres *jus reformandi* die wahre Religion wiederherzustellen habe.²⁴ Einer gegenseitigen Tolerierung, gar einem „Synkretismus“ von Lutheranern und Calvinisten widersetzt sich Gerhard heftig, wie außer Georg Calixt in Helmstedt und seine Schule, alle lutherischen Theologen der Zeit.²⁵

beatissimi et quam maxime inter se amici, hoc est doceri homines der DEO, et educari ac instituti soboles, et colligi Deo aeterna Ecclesia possit.“

- 21 Vgl. Thomas Sagittarius: *Disputationes politicae extraordinariae*. Jena 1605. Vgl. Walter Sparn: „Schulphilosophie“, in: *Grundriss 4/1*, S. 528f. Balthasar Meisner: *Dissertatio de legibus*. Wittenberg 1616. Ders.: *Tertia pars Philosophiae sobriae, in qua problemata Ethica et Politica, in controversiis Papisticis subinde occurrentia, studiose discutiuntur*. Wittenberg 1623. Jakob Martini: *Politica in genuinam Aristotelis methodum redacta*. Wittenberg 1630. Vgl. Walter Sparn: „Schulphilosophie“, in: *Grundriss 4/1*, S. 504–509. Horst Dreitzel: „Naturrecht als politische Philosophie“, in: *Grundriss 4/2*, S. 841–845.
- 22 Vgl. Henning Arnisaeus: *Disputationes politicae*. Helmstedt 1605. Ders.: *De jure majestatis libri tres*, Frankfurt/Oder 1610. Hermann Conring: *Exercitatio politica de de majestatis civilis autoritatis et officio circa sacra*. Helmstedt 1645. Vgl. Horst Dreitzel: „Politische Philosophie“, in: *Grundriss 4/1*, S. 639–672. Walter Sparn: „Schulphilosophie“, in: *Grundriss 4/1*, S. 562–564.
- 23 Vgl. Philipp Scherb: *Theses politicae*. Nürnberg 1602. Ders.: *Discursus politici in Aristotelis de Republica libros*. Frankfurt 1610. Michael Piccart: *Excerpta politica*. Nürnberg 1607. Ders.: *Obervationum historico-politicarum, decades sex priores et posteriores*. Amberg 1613 und 1616. Vgl. Wolfgang Mährle: *Academia Norica. Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575–1623)*. Stuttgart 2000, S. 316ff., 443ff. Walter Sparn: „Schulphilosophie“, in: *Grundriss 4/1*, S. 556, 562f., 566, 569–571. Walter Sparn: „Aristotelismus in Altdorf“, in: Hanns Christof Brenneke, Dirk Niefanger u.a. (Hg.): *Akademie und Universität Altdorf. Studien zur Hochschulgeschichte Nürnbergs*. Köln u.a. 2011, S. 121–150.
- 24 Vgl. Gerhard: *Loci theologici*, loc. XXIV, § 180, S. 353b, und §§ 195–197, S. 358a–b).
- 25 Vgl. Gerhard: *Loci theologici*, loc. XXIV, § 200, S. 363a–365a. Vgl. Christian V. Witt: *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffes in der Frühen Neuzeit*. Tübingen 2011,

Den politischen Umgang mit religiöser Abweichung im eigenen Land weist Gerhard nach wie vor der situationsangepassten Regierungsklugheit zu, unabhängig von der Staatsverfassung, der *forma regiminis politici*, die dem Völkerrecht zugehört. Das *regimen politicum* als solches ist eine göttliche Stiftung, deren praktische Normen dem universalen Naturrecht entsprechen; denn die *potestas politica*, mit der ein Magistrat als solcher von Gott ausgerüstet wird, ist nicht absolut, sondern an Normen einer übergeordneten *potestas* gebunden.²⁶ Der politische Umgang mit fremdkonfessionellen Staaten unterliegt also dem Naturrecht, das zum Beispiel nur Verteidigungskriege zulässt, kriegerische Interventionen aus religiösen Gründen dagegen nicht, oder das Bündnistreue auch gegenüber Häretikern fordert. Gerhard argumentiert also mit einer grundsätzlichen Unterscheidung von geistlicher Gemeinschaft und *conversatio politica*.²⁷ Der Umgang mit innerstaatlicher religiöser Abweichung ist etwas ganz anderes: Sie tangiert die Pflicht zur *cura religionis* im Blick auch auf die erste Tafel des Dekalogs, d.h. die durch das geistliche Amt beratene staatliche Sorge für die *externa ecclesiae politia*. Gerhard geht hier nicht so weit wie niederländische Remonstranten, sondern behält die spezifischen Aufgaben des geistlichen Amtes für den *cultus internus* (autoritative Predigt, Spendung der Sakramente, Seelsorge mit Schlüsselgewalt) ausschließlich diesem Amt vor. Der römische Einwand, es würden kirchliche und politische Aufgaben vermischt, ist also gegenstandslos, aber doch votiert Gerhard trotz calvinistischen Protests für einen Religionseid der politischen Amtsträger.²⁸

In diesem normativen Rahmen ist Regierungsklugheit nötig und möglich: Nicht nur darf die Obrigkeit keinen Glaubenszwang ausüben (gegen die römische Praxis), sie muss auch Disputationen über Religionsfragen zulassen (gegen Bodin), sie darf auch häretische Schriften nicht ohne weiteres verbieten; ja sie darf und muss unter Umständen und auf Zeit mehrere Religionen als kleineres Übel tolerieren. Die Gründe für diese Toleranz sind teils politische und kontingente, wie eine durch *leges fundamentales* oder Teilhaber an der Macht beschränkte *potestas politica* oder ein *status reipublicae turbatus*, in dem Aufstände drohen. Es handelt sich aber auch um strukturelle, theologisch verifizierbare Unterscheidungen wie der zwischen privater Einstellung und öffentlicher Religionsausübung oder Blasphemie, oder der zwischen Duldung und Billigung. Gerhard führt auch

S. 39ff. Gegen die These, das Trienter Konzil habe den Augsburger Religionsfrieden aufgehoben, vgl. Gerhard: *Loci theologici*, loc. XXIV, §§ 174, S. 350a.

26 Vgl. Gerhard: *Loci theologici*, loc. XXIV, §§ 201–209, S. 365a–372a; §§ 117–139 (gegen Bodin §§120ff.), S. 318a–329b.

27 Vgl. Gerhard: *Loci theologici*, loc. XXIV, §§ 153–159, S. 336a–340b; § 157, S. 339b: „*Conversatio politica et civilis a spirituali communionem distinguenda*“; auch § 199, S. 362a–363a, und §§ 209–212, S. 370a–373b.

28 Vgl. Gerhard: *Loci theologici*, loc. XXIV, § 173, S. 348a–350a; § 175, S. 350a–352a; § 178, S. 352b–353a. Das obrigkeitliche Vermögen des *judicium de religione et fidei articulis omnibus* verteidigt Gerhard zumal gegen Robert Bellarmin, § 175, § 182, S. 353b–354a. Zur reichsverfassungsrechtlichen Begründung vgl. Christoph Link: „Episkopalismus/Episkopal-system“, in: RRG⁴ 2 (1999), S. 1375f.

zwei theologische Gründe für die Einschränkung der an sich wünschbaren religionspolitischen Intoleranz an: ein gänzlich christliches Gemeinwesen sei im irdischen Leben nicht zu erhoffen, und die gewaltbewehrte Härte im Alten Testament sei durch das Neue Testament ermäßigt worden.²⁹ Gerhards Votum zielt daher auf einen dem öffentlichen Frieden dienenden Mittelweg zwischen falschen Extremen: zwischen gewaltsamer Unterdrückung abweichenden Glaubens und politischer Gewährung individueller Religionsfreiheit, *quarumvis religionum libertas*, als allgemeines Recht.³⁰

3. THEOPHIL LESSINGS TRAKTAT ÜBER DIE STAATLICHE TOLERANZ DER RELIGIONEN (1669)

1. Wie hat sich die lutherische Position in Sachen Toleranz nach dem Dreißigjährigen Krieg und den damit verbundenen religionspolitischen Veränderungen weiterentwickelt? Wir sind in der glücklichen Lage, dass ein besonders instruktives Beispiel dafür überliefert ist. Im Jahr 1669 verteidigte der Leipziger Jurastudent Theophil Lessing – der Großvater von Gotthold Ephraim Lessing – als akademischen Befähigungsnachweis in der Philosophischen Fakultät eine *Disputatio politica de religionum tolerantia*.³¹ Diese laut Vorwort von Lessing selbst verantwortete Thesenreihe umfasst vier Kapitel: Kap. I erläutert die Begriffe *magistratus, tolerantia, religio*; Kap. II ermittelt den *status controversiae*; Kap. III beweist die affirmative Antwort des Autors; Kap. IV widerlegt die gegenteilige Meinung. Diese 71 Thesen entsprechen mit klarem Aufbau, stringenter Argumentation und rhetorischer Präzision schulphilosophischen Standards.

Es ist offensichtlich, dass sich Lessing in einer gegenüber Gerhard veränderten Situation befindet. Deren praktischer Aspekt fließt auch in seine Feststellung der Streitsache ein:

Darum geht es: Soll die Obrigkeit die Untertanen, die einer anderen Religion angehören als sie selbst, durch Drangsalierung, Vertreibung, Krieg, Schwert und Hinrichtung entweder ausrotten, vernichten oder zur eigenen Religion nötigen? Oder soll sie aus Gründen des öffentlichen Friedens sie vielmehr dulden, zumal wenn das die öffentlichen Grundgesetze so wollen oder wenn Gefahren und Übel anstehen? [Letzteres] bejahe ich.³²

29 Vgl. Gerhard: *Loci theologici*, loc. XXIV, § 198f., S. 358b–363a; die Einschränkungsgründe § 200, S. 363a–365a. Die Ablehnung der Todesstrafe für Häretiker als solche (§ 196, S. 358b) wird in dem die Zweite Tafel betreffenden Teil gegen die Päpstlichen und gegen einige Calvinisten ausführlich begründet, auch im Falle Servets, §§ 314–367, S. 444a–478a.

30 Vgl. Gerhard: *Loci theologici*, loc. XXIV, § 165, S. 342b–344a; § 199f., S. 362a–365a; das Zitat § 200, S. 363b); § 199, S. 363a: „quidvis credendi libertas“.

31 Vgl. Theophil Lessing: *Disputationem politicam de religionum tolerantia, indulgente amplissimo Philosophorum ordine*. Leipzig 1669. Neu hrsg. u. eingel. v. Günter Gawlick und Wolfgang Milde. Göttingen 1991.

32 Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. II, th. 12, S. A4v: „Sed hoc quaeritur (7.) an Magistratus dissentientes a se in religione subditos suppliciiis, exilio, bellis, ferro, et caedibus vel ex-

Aus der bösen Erfahrung der Religionskriege und des 30jährigen Krieges entnimmt Lessing ausdrücklich ein *allgemein* gültiges Argument für seine eigene These.³³ Der bei Gerhard noch wichtige außenpolitische Aspekt wird von Lessing gar nicht mehr aufgegriffen – das ist verständlich angesichts der inzwischen vollständigen Ablösung der Außenpolitik von konfessionellen und sogar christlich-religiösen Rücksichten; Toleranz ist nun nur ein Thema der innerstaatlichen Religionspolitik.

Den theoretischen Aspekt der veränderten Situation deuten im Vorwort zwei Namen an, die nun auch ein Student ungetadelt für sich anführen konnte, Hugo Grotius (*De jure belli ac pacis libri tres*, 1625) und Christoph Besold (*Collegium politicum*, 1614). Lessing lässt sich von Besold allerdings nur ältere Autoren zum Thema nennen: Johann Gerhard, Philipp Camerarius oder Bartholomäus Keckermann; Besolds exorbitante These von 1625, wonach das Naturrecht begründe, ein freies Gewissen zu haben und zu glauben, was man wolle, wird nicht berührt.³⁴ Anders verhält es sich bei Grotius, den schon der philosophische Lehrer Theodor Lessings (wie auch Samuel von Pufendorfs und Gottfried Wilhelm Leibniz') Jacob Thomasius trotz Einwände seitens der Theologen gelobt hat.³⁵ Ihn führt Lessing bei seinem ersten, naturrechtlichen Argument an: „Alles, was zum Völkerrecht gehört, muss geduldet werden. Nun gehören die Religionen zum Völkerrecht. Also sind die Religionen zu dulden.“³⁶

2. Diese naturrechtliche Begründung der Religionstoleranz ist innerhalb des staatskirchlichen Luthertums etwas Neues. Allerdings kann sich Lessing nicht auf Grotius selbst, sondern nur auf dessen Quellen berufen: Pomponius in den Digesten, Sokrates bei Xenophon. Grotius selber hatte gerade nicht für Toleranz argu-

scindere, delere, vel ad suam religionem redigere debeat? An vero pacis publicae causâ eos tolerare, volentibus praesertim publicis Regni Constituionibus, aut impendentibus periculis ac malis? Aff.“

33 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. III, th. 8–9, S. B1r–v.

34 Vgl. Christoph Besold: *Dissertatio politico-juridica, de majestate in genere: ejusque iurisbus specialibus, in tres sectiones distributa*. Tübingen 1625, sectio II. De ecclesiastico majestatis iure, c. VI, § 35, S. 132: „Juris naturalis est, conscientiam liberam habere, & credere quicquid velis.“ Vgl. Dreitzel: „Politische Philosophie“, in: *Grundriss 4/1*, S. 659–663. Robert v. Friedeburg: „Lutherische Unverfügbarkeit des Glaubens und Juridifizierung des Naturrechts“, in: *Rechtsgeschichte 19* (2009), S. 33–61. Die renaissanceplatonisch und hermetisch inspirierte Politik der Tübinger Gruppe um Besold und Johann Valentin Andreae spielte seinerzeit eine randständige Rolle, vgl. Gerhard Michel: „Die Utopie einer christlichen Gesellschaft“, in: *Grundriss 4/1*, S. 157–165. Dreitzel: „Das christliche Gemeinwesen“, in: *Grundriss 4/1*, S. 688f.

35 Vgl. Jacob Thomasius: *Philosophia practica continuis tabellis comprehensa*. Leipzig 1661, ²1667. Reprint der 4. Aufl. 1682 in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I. Mit einer Einleitung von Martin Gierl. Hrsg. von Walter Sparr. Hildesheim u.a. 2005, Tab. XLIV [recte: XLIX], lin. 47–56.

36 Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. III, th. 2, S. B1r: „Quaecunque sunt juris gentium, illa sunt toleranda. Atqui Religiones sunt juris gentium. Ergo Religiones sunt tolerandae.“ Vgl. Hugo Grotius: *De Jure Belli ab Pacis*, lib. II, cap. XX, § LXVI, 3.

mentiert, sondern für die Bestrafung von Atheisten, die sich der ‚natürlichen‘ Religion und damit einer unabweislichen Verpflichtung entziehen. Lessings Pointe, und hier rückt er doch Besold nahe, ist das Verständnis religiöser Praxis nicht nur als soziale *Pflicht*, sondern auch als politisches *Recht*; aus der Allgemeinheit des Natur- oder Völkerrechts leitet sich ein konkreter politischer Rechtstitel ab. Allerdings ist Lessings Innovation nur begrenzt neu; nicht zufällig schweigt er sich über sein Verständnis des Naturrechts aus. Wie Besold oder Gerhard sympathisiert er mit der verinnerlichten Frömmigkeit eines Johann Arndt, aber Besold und Grotius steht er darin fern, dass er die staatliche *cura religionis* keineswegs in Frage stellt, sie vielmehr in konfessioneller, d.h. lutherischer Definition gerade befürwortet.

Wie konservativ Lessing bleibt, zeigt auch seine Begrenzung der Fragestellung. Von vornherein hält er die Obrigkeit für *nicht* berechtigt, 1. „Synkretismus“, abscheuliche Religionsmengerei, einzuführen (d.h. die konfessionelle Union, wie sie von Helmstedter Lutheranern und brandenburgischen Reformierten betrieben wurde); 2. der Religion gegenüber sich bloß gleichgültig zu verhalten, denn die Obrigkeit ist *princeps utriusque tabulae* des göttlichen Gesetzes; 3. die Untertanen religiös zu leiten, was Aufgabe der berufenen Pfarrer ist; 4. über den Glauben zu verfügen, die Religion zu wechseln oder gar eine neue einzuführen, was nicht einmal die Kirche darf; 5. mehrere voneinander abweichende Religionen anzunehmen, da nicht mehrere Religionen zugleich wahr sein können; 6. jedem, woher er auch kommt, die *libertas religionis* zu gewähren.³⁷ Das alles hatte Gerhard auch gesagt: Lessing vertritt den lutherischen *status quo*, wie ihn auch seine Leipziger Lehrer Friedrich Wilhelm Leyser und Jacob Thomasius vertraten.³⁸ In diesem Konservatismus ist das politische *jus reformandi* auf den Erhalt des lutherischen Status quo reduziert: Die kooperative Konstellation von Staat und Kirche ist fest etabliert. Dem entsprechend charakterisiert Lessing die Streitfrage traditionell als *quaestio mixta*, d.h. als zugleich der Philosophie und der Theologie zugehörig. Er muss allerdings, wenn er sich keiner Metabasis schuldig machen will, offenbarungstheologischen Vorgaben im Wesentlichen als gültige unterstellen und kann sie nur durch tendenziöse Auswahl und im Fall alttestamentlicher Stellen historisch (nicht theologisch wie Gerhard) relativieren.³⁹

Tatsächlich geht Lessing aber doch weiter. Und das muss er tun, weil die Bibelstellen, die er gegen die *miscella religionis tolerantia* anführt (1. Kön 18, 21; Lk 11, 23), auch gegen seine eigene Toleranzthese aufgebaut werden könnten; das Naturrecht kann er ja nicht als dem Willen Gottes widersprechend hinstellen. Dass Gott falsche Religionen nicht geduldet und ihre Duldung verboten und geahndet hat, interpretiert Lessing daher zu seinen Gunsten, indem er unterscheidet zwischen *turbones* und *errones* in der Religion: Die bloß Irrenden, die keine Sek-

37 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. II, th. 4–9, S. A4r–v.

38 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. I, th. 27, S. A3v; cap. I, th. 10, S. A2v, mit Verweis auf Jacob Thomasius: *Philosophia practica*, tab. XL.

39 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. I, th. 4–6, S. A2v; cap. IV, th.10, S. B2v.

ten bilden und die Gesetze achten, müssen geduldet werden: *cum fides sit suadenda non imperanda*. Die Unruhestifter mögen vertrieben werden, die offensichtlichen Gotteslästerer auch mit Gewalt, wie er mit Dietrich Reinkingk sagt – um hinzuzufügen, dass man, wenn das nicht möglich sei, den Zeitläuften etwas nachgeben müsse.⁴⁰

Als neu in Lessings Argument erscheint hier wieder nur die Möglichkeit, die gegebenenfalls unvermeidliche innerstaatliche Pluralität von Konfessionen nicht bloß der Regierungsklugheit der Obrigkeit zuzuordnen; es relativiert das Landesherrliche Kirchenregiment völkerrechtlich. Zwar realisiert Lessing im Kontext der Religionspolitik der lutherischen Territorialstaaten diese Möglichkeit materiell konservativ; aber die offenbarungstheologisch, man könnte auch sagen: heilsgeschichtlich begründete Exklusivität des konfessionellen Wahrheitsanspruchs tritt zurück. Das lässt der eher unspektakuläre Satz: „Deus diversas religiones in utroque Test[amento] prohibuit quoad *approbationem* concedo; quoad *tolerantiam* nego“⁴¹ daran erkennen, dass er den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament neutralisiert. Freilich hat auch diese Möglichkeit einen traditionellen Aspekt: den schon bei Gerhard festgestellten Verzicht darauf, die Frage der *cura religionis* und damit der Toleranz abweichender Religiosität auf der Ebene der *Verfassung* politischer Herrschaft zu stellen – jedenfalls solange die Obrigkeit nicht den Eindruck macht, sie dulde religiöse Alterität nicht nur klugerweise, sondern anerkenne und billige sie.⁴²

3. Gleichwohl verschiebt sich der Akzent gegenüber Gerhard, wenn Lessing das Recht zur Toleranzgewährung in geringerem Maß auch untergeordneten Obrigkeiten, in vollem Maße aber nur der obersten Gewalt, der *majestas* zubilligt.⁴³ Der zweite, politische Beweis für Lessings Toleranzthese lässt das noch deutlicher erkennen: Die Duldung von Religionen bringe weitaus größeren Nutzen als ihre Unterdrückung. Lessings Vernunftargument dafür behauptet, dass religiös Dissentierende dennoch durch ein Band der Eintracht im Blick auf die *communis Reipublicae salus* verbunden seien; das Erfahrungsargument erinnert daran, dass Duldung Frieden brachte, Verfolgungen dagegen grausamste Kriege. Lessing klassifiziert dies als allgemeine Erfahrung, nennt tatsächlich aber „unser teuerstes Vaterland“ im Unterschied zu den Niederlanden und Frankreich⁴⁴; seine Perspek-

40 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. IV, th 2–13, S. B1v–B2v; th. 6, S. B2r., [...] *tempori non nihil cedendum*“. Hier auch der Verweis auf Dietrich Theodor von Reinkingk: *Tractatus de Regimine Seculari et Ecclesiastico*. (Gießen 1619) Frankfurt 1659. Lessing erwähnt freilich nicht Veit Ludwig von Seckendorff: *Teutscher Fürsten Stat.* Frankfurt/Main 1656. Zu Reinkingks u.a. „christlicher Policy“ vgl. Horst Dreitzel: „Das christliche Gemeinwesen“, in: *Grundriss* 4/1. S. 684–687.

41 Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. IV, th. 11, S. B2v.

42 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. IV, th. 6 und th. 7, S. B 2r: „*Interim providendum, ne non solum tolerari, verum probari etiam videantur*.“ Vgl. ferner th. 14–16.

43 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. I, th. 15f., S. A3r.

44 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. III, th. 4–12, S. B1r–v, hier mit Jean Bodin: *De republica libri sex*, lib. IV, cap. VII (ebenso im Vorwort).

tive ist also die des Reiches und dessen im Westfälischen Frieden von 1648 erneuerte (und jetzt auch den Reformierten zugebilligte) Religionstoleranz. Auch wenn er dieses Ereignis nicht eigens erwähnt und den Beweis aus den Folgen der politischen Toleranz bzw. Intoleranz religiöser Diversität als hypothetischen führt, wertet er das Gut politischen Friedens höher als konfessionellen Homogenität: „[...] quia major utilitas praeferenda est minori, si qua[!] ex sublacione religionum speranda.“⁴⁵ Den Einwand, dass Religionsduldung enorme Übel zur Folge habe, pariert Lessing nicht nur mit dem Argument, dass dies Intoleranz nur dann begründe, wenn jene Übel *per se* folgten – und selbst dann seien sie doch nicht so groß wie die, welche aus *non-tolerantia* oft genug entstanden seien.⁴⁶

Trotz dieses sehr klaren Votums für die politische Pazifizierung religiöser Diskrepanz bleibt Lessing wiederum dem konfessionellen Paradigma der Verflechtung von Politik und Religion verbunden. Sein naturrechtliches Argument für Toleranz ist nicht wirklich das grotianische, das ja der *summa potestas circa sacra* deutlich mehr Befugnisse zuerkennt als die lutherisch verstandene *cura religionis*. Aber auch abgesehen davon wird Lessings Argument dadurch paralysiert, dass sein Begriff von ‚Religion‘ sich sowohl als allgemein präsentiert als auch ein partikularer Begriff ist, nämlich ‚eigentlich‘ nur die lutherische Religion meint, d.h. zugleich als beschreibender und als normativer Begriff auftritt. Der *Religionsbegriff* ist der theologisch und philosophisch blinde Fleck des Lessingschen Toleranzkonzepts. Nicht anders wie im Terminus ‚Konfession‘ überlagern sich im (äquivalent gebrauchten) Terminus ‚Religion‘ deskriptive Momente mit partikularem Gehalt und normative, mit universalem Anspruch verknüpfte Momente; sie verschleiern ihren Status gegenseitig. Natürlich kennt auch Lessing den wirklich allgemeinen, ciceronianischen Begriff von Religion; dieser bleibt als ‚profaner‘ jedoch außerhalb der Argumentation. Das entspricht der orthodox-lutherischen theologischen Religionshermeneutik, die Religion und Kultus ebenfalls als ein universales, „natürliches“ Datum unterstellte, diese natürliche Gotteserkenntnis aber der allein normativen offenbarten Gotteserkenntnis als deren unvollkommene und fehlerhafte Vorstufe zu- und unterordnete.⁴⁷ Lessing akzeptiert (noch) das Monopol der *vera ratio colendi Deum*, d.h. seines Luthertums auf die Bestimmung dessen, was als „falsche“ oder „abergläubische“ und was als „wahre“, „eigentliche“ Religion zu gelten hat.⁴⁸

Der als völkerrechtlich universal eingeführte Religionsbegriff der Disputation Lessings hat darum keinen Einfluss auf den konfessionellen Exklusivismus, der in

45 Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. IV, th. 6, S. B1r.

46 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. II, th. 11, S. A4v; cap. IV, th. 14–15, S. B2v.

47 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia*, cap. I, th. 24, S. A3v. Zur damaligen, in allen drei Konfessionen im Wesentlichen gleiche Religionshermeneutik (erst im 20. Jahrhundert wurde die natürliche Theologie in der protestantischen Theologie perhorresziert) vgl. Walter Sparn: Art. „Natürliche Theologie“, in: TRE 24 (1994), S. 85–98.

48 Lessing: *De religionum tolerantia* cap. I, th. 23–31, S. A3v–A4r, mit Wilhelm Leyser: *Trifolium verae religionis*. Wittenberg 1664.

ihrer unzweideutigen Ablehnung jeglichen Synkretismus und in der Entgegensetzung der wahren Religion gegen alle anderen Religionen außerhalb und innerhalb der Kirche zutage tritt. Lessing nennt diese anderen, über Gerhard noch hinausgehend, sogar beim Namen: Heiden, Mohammedaner, Juden, Katholiken, Calvinisten, Sozinianer, Arminianer, Anabaptisten, Weigelianer usw.⁴⁹ Trotz ihres religionstheoretischen Defizits für die Begründung von religiöser Toleranz lässt Lessings These aber erkennen, dass sich eine neue Konstellation anbahnt – eine Konstellation, die sich bald als Epochenschwelle erweisen sollte.

Schon zwei Jahre vor der Disputation in Leipzig war der Jenenser Johann Musaeus gegen den (später so genannten) Deismus aufgetreten und hatte Herbert von Cherbury's strikt rational konzipierte *natürliche Religion* kritisiert: Eine solche Vernunftreligion neutralisiere die Konkurrenz der Konfessionen um den Preis, dass sie jeglichen Wahrheitsanspruch unterlaufe, der auf Offenbarung rekurriert.⁵⁰ Diese (sachlich richtige) Kritik war allerdings noch dem alten Konzept der natürlichen Theologie verpflichtet und führte aus dem Dilemma nicht heraus. Doch überwand Musaeus zehn Jahre nach Lessings Disputation deren Defizit, indem er den Religionsbegriff aus der offenbarungstheologischen Vereinnahmung löste und in echt universaler Fassung (bezogen auf das Glücksstreben aller Menschen) in die Prinzipien der lutherischen Theologie einführte.⁵¹ Seine theoretisch anspruchsvolle, aber pointiert praktisch orientierte Dogmatik von 1679 war es nicht zuletzt, die der nächsten Generation ermöglichte, sich dem (konfessionskritischen) Pietismus und zugleich dem (säkularen) Naturrecht der frühen Aufklärung zu öffnen; führend wirkte dabei der neben Christian Thomasius und August H. Francke seit 1693 in Halle lehrende Johann Franz Budde mit.

IV. NATURRECHT UND RELIGIONSPOLITIK IM ÜBERGANG ZUR AUFKLÄRUNG

1. Der Weg aus der bloß regierungsklug ermäßigten Intoleranz des konfessionellen Zeitalters blieb solchen Zeitgenossen verschlossen, die sich einem universalen, religionstheoretisch deskriptiven Religionsbegriff verweigerten, um sich weiterhin der darauf beruhenden naturrechtlich-normativen Toleranzforderung zu widersetzen. Lessings Versuch, politische Toleranz abweichender Religion völ-

49 Vgl. Lessing: *De religionum tolerantia* cap. I, th. 26, S. A3v.

50 Vgl. Johann Musäus: *Dissertatio theologica de quaestione, an ductu luminis naturae sive principiorum rationis, homo ad salutem aeternam pertinere possit?* Jena 1667; unter dem Titel: *Examen Cherburianismi*. Wittenberg 1708, ³1730. Musäus war auch der erste lutherische Theologe, der sich mit den Thesen R. Descartes und B. Spinozas auseinandersetzte, vgl. Walter Sparrn: „Formalis atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza (1984)“, in: Ders.: *Frömmigkeit, Bildung, Kultur. Theologische Aufsätze I*. Leipzig 2012, S. 253–291.

51 Vgl. Musäus: *Introductio in Theologiam*. Jena 1679. Vgl. Theodor Mahlmann: Art. „Musäus, Johannes (1613–1681)“, in: *RGG*⁴ 5 (2002), Sp. 1592.

kerrechtlich zu fordern und zugleich im Rahmen einer lutherischen *Politica Christiana* zu begrenzen, blieb inkonsistent, obwohl er direkt (Besold) oder indirekt (Keckermann, Conring) an Initiativen anknüpfte, die Asymmetrie zwischen Naturrecht und Konfession zu mildern und das staatliche Religionsrecht nicht auf die spezifisch christliche, sondern auf die „natürliche“ Religionspraxis zu beziehen, d.h. dass das Naturrecht nicht mehr aus dem offenbarten Dekalog zu legitimieren.⁵² Aber wie Lessing selbst verblieben jene Initiativen innerhalb des heilsgeschichtlichen Interpretationsrahmens des Naturrechts. Das gilt auch für Veit Ludwig von Seckendorffs Naturrechtsentwurf (*Teutscher Fürsten-Stat*, 1656), den Lessing, obwohl er ihn so gut wie sicher kannte, nicht erwähnt.⁵³ Die nicht nur von positiver Religion, sondern auch von historischer Hermeneutik unabhängige rationale Begründung des Naturrechts durch Samuel Pufendorf (*De iure naturae et gentium*, 1672) war unter theologischem Blickwinkel insofern auch kein Ausweg, als die Annahme eines anomischen Naturzustandes sich nicht mit der christlichen Annahme einer ursprünglich wohlgeordneten Schöpfung vereinbaren ließ, wie etwa Jakob Thomasius gegen Thomas Hobbes argumentierte.⁵⁴

Daher wurden auch in Leipzig weiterhin Versuche unternommen, die *Politica Christiana* in der schöpfungstheologischen Platzierung des Naturrechts zu plausibilisieren und zum Beispiel Grotius' zweigliedrigen Naturrechtsbegriff auf den *status integritatis* bzw. den *status post lapsum* zu beziehen. Es war Lessings philosophischer Lehrer Valentin Alberti, der nach seinem Übergang in die Theologische Fakultät das Naturrecht solcherart in die christliche Heilsgeschichte einzuschreiben versuchte – allerdings um den Preis einer fast theokratischen Staatsauffassung.⁵⁵ Diese auch sonst, etwa bei Hector Gottfried Masius, sich dem fürstlichen Absolutismus andienende politische Nützlichkeit des konfessionellen Luthertums (nach seiner Entprivilegierung 1648)⁵⁶ überspielte fast frivol, dass die

52 Vgl. Horst Dreitzel: „Politische Philosophie“, in: Grundriss 4/1, S. 659–672.

53 „[...] ein gescheiterter Versuch“, meint Frank Grunert: Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatphilosophie der deutschen Frühaufklärung. Tübingen 2000, S. 10–35, hier: S. 29.

54 Vgl. Jacob Thomasius: *De statu naturali adversus Hobbesium* (1661), in: Ders.: *Dissertationes LXIII: varii argumenti magnam partem ad historiam philosophicam & ecclesiasticam pertinentes*. Hrsg. v. Christian Thomasius. Halle 1693. Neu abgedruckt in: *Gesammelte Schriften* Bd. VI. Hildesheim u.a. 2004, S. 184–194. Vgl. auch Thomasius: *De Machiavellistis et Monarchomachis* (1662), in: *Dissertationes LXIII*, S. 300–311.

55 Vgl. Valentin Alberti: *Compendium juris naturae, orthodoxae theologiae conformatum*. Leipzig 1676. Ähnlich der Jenenser Moralphilosoph und spätere Nachfolger von Johann Müsäuß, Valentin Veltheim: *Introductio ad Hugonis Grotii illustre et commendatissimum opus de Jure Belli ac Pacis*. Jena 1676. Vgl. Frank Grunert: Normbegründung, S. 36–62. Hans-Peter Schneider: „Christliches Naturrecht als göttliche Ordnung in der lutherischen Orthodoxie“, in: Grundriss 4/2, S. 824–830.

56 Vgl. Hector Gottfried Masius: *Interesse principum circa religionem evangelicam*. Kopenhagen 1687. Vgl. Frank Grunert: „Zur aufgeklärten Kritik am theokratischen Absolutismus. Der Streit zwischen Hector Gottfried Masius und Christian Thomasius über Ursprung und Be-

episkopalistische Begründung der staatlichen *cura religionis* (aus der Mitgliedschaft der Obrigkeit zur Kirche) in dieser Zeit durch die territorialistische Begründung etwa im Sinne Pufendorfs (*De habitu Christianae religionis ad vitam civilem*, 1687) abgelöst wurde. Diese schrieb das Kirchenregiment des Fürsten nicht seiner Kirchenzugehörigkeit, sondern seiner politischen Souveränität und deren Nützlichkeitsabwägungen zu; so rechtfertigte sich die erwähnte Aufnahme von calvinistischen Hugenotten in die lutherischen Markgrafschaften Bayreuth und Ansbach seit 1685.⁵⁷

2. Unnötig zu sagen, dass auch ein Versuch wie der Albertis bald gegenstandslos wurde in einer Zeit, in der die christlich perspektivierte Metaphysik und Geschichtstheologie an ihr Ende kamen; das hat im Blick auf die Rechtsphilosophie vor allem Christian Thomasius außer Zweifel gesetzt. Der mit diesem in methodischer Hinsicht eng verbundene, aber auch in der theologischen Kritik der orthodox-theologischen Scholastik einig, dem Pietismus nahe stehende Johann Franz Budde war es, dem es gelang, die konfessionelle Monopolisierung des Religionsbegriffs noch klarer zu destruieren, als das Johann Musäus möglich war.

Wie Thomasius widersprach auch Budde nicht nur dem Opportunismus eines Hector Masius, sondern erarbeitete auch methodische Grundlagen für die Entkonfessionalisierung des lutherischen Religionsbegriff, um an seine Stelle einen nicht-normativen, d.h. (freilich in den Grenzen der Monotheismen) funktionalen Religionsbegriff zu setzen. Als Philosoph in Halle publizierte Budde 1697 *Elementa philosophiae practicae*, die er 1703 als Band III seiner *Institutiones philosophae eclecticae* neu herausgab. „Eklektik“ markiert Buddes, mit Thomasius geteilte Rolle für die Umstellung der schularistotelischen Methodologie auf eine praktisch abzielende, überlieferte Autoritäten vorurteilkritisch prüfende und ein eigenes Urteil argumentativ begründende „Instrumentalphilosophie“.⁵⁸ Buddes praktische Philosophie⁵⁹, die im ersten Teil eine *medicina mentis*, d.h. eine den menschlichen Weg zur Glückseligkeit weisende ‚Ethik‘ enthält, begründet die staatliche *cura religionis* im zweiten Teil, der ‚Jurisprudenz‘, einer Pflichtenlehre, die das Handeln gemäß dem Natur- und dem Völkerrecht auf das *honestum* ausrichtet. Auf der Basis von Grotius und von Pufendorfs Naturrechtslehre fällt es Budde leicht, die Universalität von Religion in der Verknüpfung von Glückseligkeit und Gottesliebe für konsensuell anzunehmen: Religion gehört zu

gründung der *summa potestas*“, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung. Tübingen 1997, S. 51–77.

57 Vgl. Christoph Link: Art. „Territorialismus / Territorialsystem“, in: RGG⁴ 8 (2005), S. 165f. Walter Sparn: „Christliche Politik‘ und fürstliches Kirchenregiment“, S. 64.

58 Vgl. Hinrich Rüping: „Budde und die Naturrechtslehre der Thomasius-Schule“, in: Grundriss 4/2, S. 1203–1215, hier: S. 1204–1209. Walter Sparn: „Einleitung“ in Budde: Gesammelte Schriften. Bd. I. *Elementa philosophiae instrumentalis*. Hildesheim 2006, S. V–LIX, hier: S. XIII ff.

59 Vgl. Johann Franz Budde: *Elementa philosophiae practicae*. Halle 1697, ²1703 (nachgedruckt bis 1777). Reprint der 4. Auflage von 1707 in: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. III. Hildesheim 2004. Vgl. Sparn: „Einleitung“, S. XXVI ff.

den Pflichten der Bürger, deren Erfüllung das menschliche Handeln vervollkommnet; die Träger der politischen Herrschaft haben die Pflicht, die äußeren Bedingungen von Religion zu fördern.⁶⁰

Als Moralphilosoph votierte Budde einerseits nach wie vor für den Erhalt des *Status quo* der *religio dominans*, zugleich aber für die Toleranz anderer verfasster Religionen aus politischen und ökonomischen Motiven und, beides verknüpfend, für positiv-rechtlich gesicherte, aber naturrechtlich begründete bürgerliche Gedeihlichkeit. Als Theologe, seit 1705 in Jena, gehörte er der „wahren“ lutherischen Staatskirche an, hatte somit als theologisches Erkenntnisprinzip das Naturrecht erst in abgeleiteter Weise, in begründender Weise aber die Hl. Schrift in Geltung zu halten. Umso interessanter ist es, wie Budde den Zusammenhang von Naturrecht und politischer Toleranz anderer Religionen im konfessionell geprägten Staat in seinen *Institutiones theologiae moralis* von 1711⁶¹ und seinen *Institutiones theologiae dogmaticae* von 1723 entwickelte. Dazu gibt es noch keine Untersuchung; aber die bisherige Forschung lässt vermuten, dass es Budde gelang, seinen universalen, aus dem hermeneutischen Monopol der „wahren Religion“ befreiten Religionsbegriff als (nicht *univokes*, sondern *analoges*) Universale in die Offenbarungstheologie zu integrieren. In diesem Sinne beginnt seine Dogmatik mit einem prinzipiellen Kapitel *De religione et theologia*.⁶²

Budde hat mit seiner (vom Pietismus inspirierten) anthropologischen Wende und mit seiner (der frühen Aufklärung verdankten) naturrechtlichen Emanzipation des Religionsbegriffes einen Weg zu echter, d.h. allgemeiner religiöser Toleranz eröffnet (übrigens zur gleichen Zeit wie die Quäker in Nordamerika begannen, die Forderung allgemeiner religiöser Toleranz religiös zu begründen). Und so wie es vor 1700 der konfessionell präjudizierte Religionsbegriff war, der die Korrelation von Naturrecht und staatlicher Religionspolitik unwirksam machte, so war es die neue Religionstheorie, die diese Korrelation sowohl religiös als auch politisch in das Jahrhundert aufklärerischer Toleranzpolitik öffnete. Freilich dauerte es noch viele Jahre, bis die protestantische Theologie das Menschenrecht religiöser Toleranz als nicht nur im Interesse friedliebender Politik, sondern auch im Interesse einer partikularen Religion wie dem Christentum liegend verstehen konnte, als

60 Vgl. Budde: *Elementa philosophiae practicae*, p. II, cap. IV, sec. XIII, S. 344ff.

61 Vgl. Johann Franz Budde: *Institutiones theologiae moralis, variis observationibus illustratae*. Jena 1711. Reprint der dritten Auflage 1727 in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. VI. Hildesheim 2007. Mit einer Einleitung von Friederike Nüssel, S. V–XI. Die Ausführungen zur *cura religionis* finden sich zweiten Teil, der *iurisprudencia divina*, cap. III, sec. II: *De cultu Dei externo*, S. 464–482, und sec. VII, §§ XVII–XXXIII, S. 586–596. Der dritte Teil, *prudencia divina*, behandelt ganz im Sinne der Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Amt nur die *prudencia ecclesiastica et pastoralis*.

62 Vgl. Johann Franz Budde: *Institutiones theologiae dogmaticae*. Jena 1723 (31741). Reprint in: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. VI.1 und VII.2. Hildesheim 1999. Mit einer Einleitung von Friederike Nüssel, S. V–XIX. Hier wird die *cura religionis* im Rahmen des 5. Buches im cap. IV, S. 1703–1815, *De ministerio ecclesiastico, magistratu civili, et statu coniugali* behandelt.

Toleranz fremder Religion nicht trotz oder unter Hintanstellung des eigenen Glaubens, sondern als Toleranz *aus* Glauben.