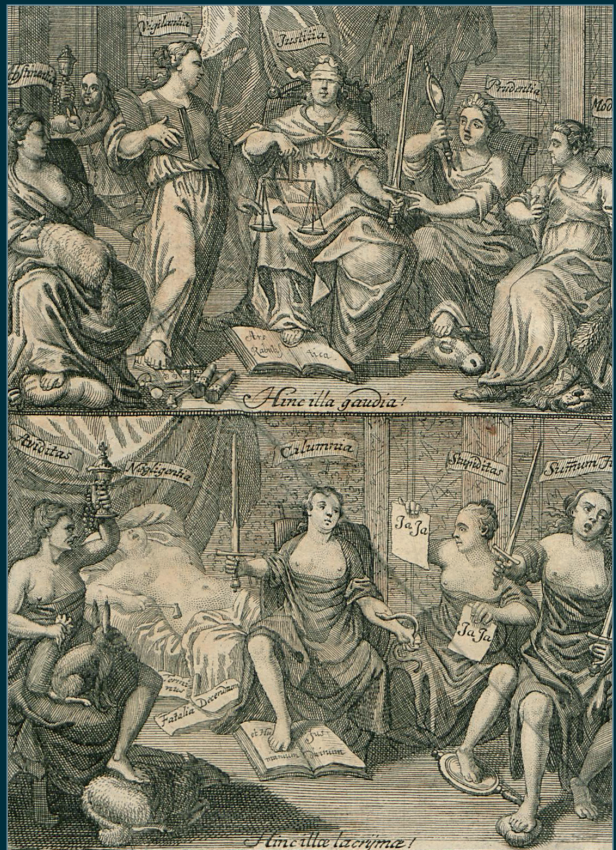


Peter Schröder [Hrsg.]

# Staatsrecht und Politik bei Christian Thomasius

## STAATSVERSTÄNDNISSE



Nomos



## Wissenschaftlicher Beirat:

Horst Bredekamp, Berlin  
Verena Frick, Göttingen  
Aurore Gaillet, Toulouse  
Oliver Hidalgo, Passau  
Anna-Bettina Kaiser, Berlin  
Philip Manow, Siegen  
Florian Meinel, Göttingen  
Herfried Münkler, Berlin  
Henning Ottmann, München  
Walter Pauly, Jena  
Wolfram Pyta, Stuttgart  
Volker Reinhardt, Fribourg  
Stefano Saracino, Graz  
Peter Schröder, London  
Eva Maria Ziege, Bayreuth  
Moshe Zimmermann, Jerusalem

## Staatsverständnisse | Understanding the State

herausgegeben von

Andreas Anter  
Norbert Campagna  
Sebastian Huhnholz  
Rüdiger Voigt (geschäftsführend)

Band 188

Peter Schröder [Hrsg.]

# Staatsrecht und Politik bei Christian Thomasius



**Nomos**



© Titelbild: C. Thomasius, Frontispiz Juristische Händel (1723),  
Universitätsbibliothek Halle.

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

ISBN 978-3-7560-0268-9 (Print)

ISBN 978-3-7489-3792-0 (ePDF)



Onlineversion  
Nomos eLibrary

1. Auflage 2025

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2025. Gesamtverantwortung für Druck  
und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch  
die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Über-  
setzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die „Entgrenzung der Staatenwelt“ jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien früherer und heutiger Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema „Wiederaneignung der Klassiker“ immer wieder zurückzukommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe *Staatsverständnisse* veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den zeitgenössischen Staatstheoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer voneinander zu trennen sind. Auch die Verstrickung Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe *Staatsverständnisse* richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen und Philosophinnen, sondern auch an Geistes- und Sozialwissenschaftler bzw. -wissenschaftlerinnen. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. Auf diese Weise wird der Leser/die Leserin direkt mit dem Problem konfrontiert, den Staat zu verstehen.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

## Editorial – Understanding the State

Throughout the course of history, our understanding of the state has fundamentally changed time and again. It appears as though we are witnessing a development which will culminate in the dissolution of the territorially defined nation state as we know it, for globalisation is not only leading to changes in the economy and technology, but also, and above all, affects statehood. It is doubtful, however, whether the erosion of borders worldwide will lead to a global state, but what is perhaps of greater interest are the ideas of state theorists, whose models, theories and utopias offer us an insight into how different understandings of the state have emerged and changed, processes which neither began with globalisation, nor will end with it.

When researchers concentrate on reappropriating traditional ideas about the state, it is inevitable that they will continuously return to those of Plato and Aristotle, upon which all reflections on the state are based. However, the works published in this series focus on more contemporary ideas about the state, whose spectrum ranges from those of the doyen *Niccolò Machiavelli*, who embodies the close connection between the theory and practice of the state more than any other thinker, to those of *Thomas Hobbes*, the creator of *Leviathan*, those of *Karl Marx*, who is without doubt the most influential modern state theorist, those of the Weimar state theorists *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* and *Hermann Heller*, and finally to those of contemporary theorists.

Not only does the corruption of Marx's ideas into a Marxist ideology intended to justify a repressive state underline the fact that state theory and practice cannot be permanently regarded as two separate entities, but so does Carl Schmitt's involvement in the manipulation conducted by the National Socialists, which today tarnishes his image as the leading state theorist of his era. Therefore, we cannot forego analysing modern state practice.

How does all this enable modern political science to develop a contemporary understanding of the state? This series of publications does not only address this question to (political) philosophers, but also, and above all, students of humanities and social sciences. The works it contains therefore acquaint the reader with the general debate, on the one hand, and present their research findings clearly and informatively, not to mention incisively and bluntly, on the other. In this way, the reader is ushered directly into the problem of understanding the state.

*Prof. Dr. Rüdiger Voigt*

# Inhaltsverzeichnis

Editorial – Understanding the State	6
-------------------------------------	---

*Peter Schröder*

Einleitung: Zum Staatsverständnis von Christian Thomasius	9
---	---

## Teil I: Aspekte von Thomasius' Natur- und Staatsrechtslehre

*Peter Schröder*

Naturrecht und Souveränität	23
-----------------------------	----

*Martin Kühnel*

Individuelle Freiheiten dank absoluter Fürstenherrschaft. „Ungebundene Freyheit“ bei Christian Thomasius	45
---	----

*Katerina Mihaylova*

Das maximal Böse verhindern – Christian Thomasius über Gerechtigkeit und politische Legitimation	73
---	----

*Dietrich Schotte*

Die Notwendigkeit gesellschaftlich variabler Sitten. Begriff und systematische Bedeutung des <i>decorum</i> in der politischen Philosophie von Christian Thomasius	93
--	----

*Thomas Ahnert*

Religiöse Toleranz und Staatsräson	111
------------------------------------	-----

*Alexander Schmidt*

Jerusalem über Athen: Gesetzgebungslehre als Staatsklugheit	129
---	-----

*Ere Nokkala*

Staat und <i>Oeconomia</i>	149
----------------------------	-----

## Teil II: Rezeption und Wirkungsgeschichte

*Mikkel Munthe Jensen*

Christoph Heinrich Amthor und die Rezeption von Christian  
Thomasius an der Universität Kiel, 1703-1714 167

*Andreas Blank*

Thomasius, Wolff, und die Präsumption des Gut-seins.  
Zur Frage der „rivalisierenden Aufklärungen“ 193

Autorenverzeichnis 215

## Einleitung: Zum Staatsverständnis von Christian Thomasius

Der Jurist und Philosoph Christian Thomasius (1655-1728) ist einer der prägenden Autoren der deutschen Aufklärung, deren Anfänge ohne sein Werk kaum denkbar gewesen wären. Sein Staatsverständnis ist geprägt durch die Konstellation des fürstlichen Territorialstaates im Alten Reich nach dem Westfälischen Frieden von 1648 sowie von der anhaltenden Auseinandersetzung über das Verhältnis von Kirche und Staat.<sup>1</sup> Insofern ist Thomasius' Staatsverständnis von ganz anderen und uns fremden Voraussetzungen geprägt. Und doch finden sich bei Thomasius ein intellektueller Habitus und ein Selbstverständnis der Philosophie, dem ein Wissenschaftsanspruch auf Verifizierbarkeit zugrunde liegt, der auch heute noch als maßgeblich gilt. Bei ihm begegnen wir der Verschränkung einer naturrechtlich begründeten Staatsrechtsphilosophie mit einem ambitionierten politischen und emanzipatorischen Aufklärungsprogramm.<sup>2</sup> Dies führte zu häufigen Revisionen seiner Positionen, auf die die Kapitel dieses Bandes eingehen werden.

Thomasius bediente sich unterschiedlicher Textgattungen. Für sein Staatsverständnis sind neben seinen juristischen Abhandlungen, noch die systematischen Werke zum Natur- und Kirchenrecht sowie diverse Disputationen und Dissertationen von Bedeutung. Aber auch seine polemischen Schriften zu gesellschafts- und religionspolitischen Fragen sind hier einschlägig. Thomasius erklärte dabei das vernunftgeleitete Selbstdenken und die darauf begründete eklektische Philosophie, also das Evaluieren und das bewusste Aneignen von Elementen unterschiedlicher philosophischer Positionen oder Schulen für die Zwecke der eigenen Theoriebildung, zur methodischen Grundlage seiner Schriften. Damit war nicht nur eine Offenheit und kritische Haltung gegenüber konkurrierenden Lehrmeinungen verbunden, sondern auch immer wieder das bewusste In-Fragestellen eigener Positionen. In seinen *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts* (Fundamenta Juris Naturae et Gentium, 1705) wird dies besonders deutlich. Hier wird der Versuch unternommen, seine frühe Naturrechtslehre, die er in der *Göttlichen Rechtsgelahrtheit* (Institutiones Jurisprudentiae Divinae) 1688 vorgelegt hatte, mit seinen späteren Werken, insbesondere seiner *Sittenlehre*, zu verbinden. Dies ist seiner neuen Konzeption von Ehrlichkeit (honestum), Gerechtigkeit (justum) und Anständigkeit (decorum) geschuldet. Diese

---

1 Vgl. zum ideengeschichtlichen und verfassungsrechtlichen Kontext den konzisen Überblick in Stolleis 1995.

2 Siehe dazu auch Vollhardt 1997.

neue Trias führt aber zu neuen Problemen und diese Konzepte werden von Thomasius letztlich nicht ganz widerspruchsfrei entwickelt. Er ging aber davon aus, dass er nun eine besser begründete Lehre über Recht, Staat und Gesellschaft entworfen habe. Immer wieder liest man bei Thomasius: „Wenn ich zu der Zeit, als ich (...) schrieb, den Unterschied der Gebothe des Ehrbaren, anständigen und gerechten deutlich begriffen hätte, so hätte ich theils viele Umschweiffe und Schwierigkeiten vermieden“.<sup>3</sup> Ausdrücklich werden hier frühere Standpunkte revidiert.<sup>4</sup> Mit der Eklektik und der von ihr beanspruchten vernunftgeleiteten Evaluation manifestiert sich eine intellektuelle Haltung, die grundlegend für Thomasius’ Verständnis von Aufklärung und Reform war. Zudem war Thomasius der Praxisbezug von Wissensvermittlung ein dringendes Anliegen, das er am ehesten mit der eklektischen Philosophie meinte, verwirklichen zu können.

Thomasius’ Forderung nach gesellschaftlichen und institutionellen Reformen, verwickelte ihn in vielfältige Auseinandersetzungen. Das mag ihn mit dazu geführt haben seine Positionen zu überdenken und zu ändern. Thomasius’ persönliches Schicksal war eng mit den von ihm geführten Auseinandersetzungen verbunden. Gegen ihn wurde im März 1690 in Leipzig ein Lehr- und Schreibverbot erlassen. In teils verletzender Polemik hatten beide Seiten diesen Streit über moralische, theologische und politische Fragen geführt und schon lange jede Kompromissbereitschaft aufgegeben. Seine orthodox-lutherischen Gegner hatten dem von ihnen als gefährlich gebrandmarkten Neuerer Thomasius das Leben und Wirken in seiner Geburtsstadt unmöglich gemacht.<sup>5</sup> Damit fiel für Thomasius die Entscheidung Leipzig zu verlassen, womit sich die Notwendigkeit ergab, eine neue Wirkungsstätte zu finden. Wie von ihm erhofft, wurde er durch den brandenburgischen Kurfürsten Friedrich III. (ab 1701 König Friedrich I. in Preußen) nach Halle berufen.

Bei Thomasius offenbart sich ein akademisches und bürgerliches Selbstbewusstsein gegenüber den etablierten Autoritäten und Machtstrukturen, das nicht nur sozial- und ideengeschichtlich auf das aufkommende Stadtbürgertum verweist, sondern auch bereits in erstaunlichem Maße eine Selbstreflektion der eigenen Möglichkeiten und Grenzen der gesellschaftlichen, erzieherischen und politischen Einflussnahme thematisiert. Thomasius’ Staatsverständnis ist eng mit seinem Emanzipations- und Aufklärungsprogramm verbunden. Dieser Zusammenhang wird aus unterschiedlichen Perspektiven in diesem Band untersucht. Thomasius hatte die Bedeutung geistiger Freiheit selbst erfahren. Der Kontrast zwischen dem kursächsischen Leipzig und dem kurbrandenburgischen Halle hätte eindeutiger nicht sein können.<sup>6</sup>

---

3 Thomasius 1709, S. 163.

4 Vgl. zu Thomasius’ Positionsänderungen mit Bezug auf die Sittenlehre etwa Thomasius 1709, S. 139, 145, 147, 156, 162 oder 165.

5 Vgl. etwa Lieberwirth 1953, S. 155-159, sowie Kühnel 2016 und Lück 2008a. Dazu kritisch Döring 2015.

6 Vgl. Kühnel 2016.

Aufklärung und landesherrliche Souveränität werden von Thomasius als die Voraussetzungen für religiöse und bürgerliche Freiheit gesehen. Der Klerus stand nach Thomasius' Einschätzung und Erfahrung sowohl der Aufklärung als auch der landesherrlichen Souveränität im Wege. Deswegen wandte er sich gegen die Dominanz des protestantisch-orthodoxen Klerus, um damit dem Fürsten bei der Abgrenzung eines säkularen, zunächst auf die Bewahrung des äußeren Friedens gerichteten Herrschaftsbereichs argumentativ zur Seite zu stehen.<sup>7</sup> Zugleich forderte Thomasius den Souverän auf, sich für aufklärerische Reformen einzusetzen.

Obwohl Thomasius in Leipzig erfahren hatte, dass längst nicht jedes Fürstenhaus in diesem Sinne Politik betrieb, vertrat er nachdrücklich diese positive Auffassung landesherrlicher Souveränität im Interesse bürgerlicher Freiheit. Thomasius meinte, so könne dem in seinen Augen verderblichen Einfluss von Klerus und Intoleranz am ehesten begegnet werden. Die Politik Friedrichs III. gegenüber den von Ludwig XIV. aus Frankreich vertriebenen Hugenotten hatte das nachdrücklich bestätigt, und der „Chur-fürstlichen Durchlauchtigkeit“ sei deswegen dafür zu danken, „daß sie die allenthalben wegen Gottesfurcht Verfolgte und Bedrängte ohne Ansehung des Unterschieds der Religion, in Dero Großmüthigsten Schutz genommen“.<sup>8</sup> Trotz der durch den sächsischen Kurfürsten und französischen König offenkundigen Beispiele fürstlicher Machtpolitik gegen die Interessen der Untertanen thematisierte Thomasius den geradezu unweigerlich heraufkommenden Konflikt nicht, der zwischen souveränem Landesherrn und aufstrebenden Bürgertum entstehen musste. Er stellte dieser Herausforderung stattdessen das positive brandenburg-preußische Beispiel entgegen und formulierte die damit verbundenen Erwartungen programmatisch.

Thomasius' prononcierter aufklärerischer Impetus macht ihn zu seiner Zeit zu einem der wichtigsten Reformer in Deutschland, der im Namen von bürgerlicher Freiheit und Verantwortung insbesondere die herrschende Autorität des Klerus überwinden will. Thomasius' umfangreiche pädagogischen Bemühungen waren von der konkreten, praxisorientierten Idee geleitet, durch die Ausbildung der zukünftigen Juristen und Staatsbeamten einen effizienten Verwaltungs- und Staatsapparat als Alternative gegenüber den kirchlichen Strukturen zu schaffen. Sein Werk und Wirken ist vor allem in diesem institutionellen Zusammenhang und den ekklesiologischen (weniger den theologischen) und politischen Kontroversen des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates zu sehen. Diese Auseinandersetzungen wurden sowohl an der Universität ausgetragen, als auch zwischen den interessierten konfessionellen und politischen Parteien.<sup>9</sup> So wurde denn auch die von ihm ab 1688 noch in Leipzig redigierte Zeitschrift der *Monatsgespräche* zu einem der ersten in deutscher Sprache

7 Vgl. Thomasius 1710, S. 81.

8 Thomasius 1701b, S. 464. Friedrichs Vater, der Große Kurfürst Friedrich Wilhelm, hatte 1685 mit dem Edikt von Potsdam die Aufnahme der Hugenotten bereits auf eine rechtliche Grundlage gestellt.

9 Siehe dazu auch Schröder 1999, S. 11-35 und Hunter 2007, S. 21-50.



publizierten Medien, worin er – so bereits das Urteil von Friedrich Schiller –, „auf satirische Art (...) seinen Gegnern, den Theologen und aristotelischen Philosophen, tapfer zusetzte“.<sup>10</sup> Bei Thomasius kreuzten sich gesellschaftspolitisch motivierte Rücksichtnahmen gegenüber den Beharrungskräften seiner Zeit mit mutigen Reformvorschlägen und zuweilen scharfer Kritik am *status quo* der politischen, akademisch-institutionellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten. Man könne bei Thomasius, so Schiller weiter, „das interessante Loswinden eines Mannes von Geist und Kraft aus der Pedanterie des Zeitalters [sehen] und obgleich die Art, wie er es angreift selbst noch pedantisch genug ist, so ist er doch, seinen Zeitgenossen gegenüber, ein philosophischer, ja ein schöner Geist zu nennen“.<sup>11</sup> Was Schiller als „das interessante Loswinden“ beschrieb, war nicht zuletzt Thomasius’ eklektischer Philosophie geschuldet, in der er die Voraussetzung zu unvoreingenommenen Selbstdenken sah.<sup>12</sup> Das korrespondierte mit seinem Reformprogramm für die Universitäten, die er in einem erbärmlichen Zustand sah.<sup>13</sup>

In seiner *Einleitung zur Hof-Philosophie* erklärte Thomasius die Eklektik geradezu zu seiner philosophischen Methode, um einseitige Autoritätsgläubigkeit, Pedanterie und klerikal-scholastischen Muff auszutreiben und selbständiges Denken zu befördern.<sup>14</sup> „Ich nenne aber eine *Eclectische Philosophie* eine solche, welche da erfordert, daß man von dem Munde eines einzigen *Philosophi* allein nicht dependiren, oder denen Worten eines einzigen Lehr-Meisters sich mit einem Eyde verpflichten soll, sondern aus dem Munde und Schrifft allerley Lehrer, alles und jedes was wahr und gut ist, in die Schatz-Kammer seines Verstandes sammeln müsse, und nicht so wohl auf die Autorität des Lehrers Reflexion mache, sondern ob dieser und jener Lehr-Punct wohl gegründet sey, selbst untersuche, auch von dem Seinigen etwas hinzu thue, und also vielmehr mit seinen eigenen Augen als mit andern sehe“.<sup>15</sup>

Thomasius warnte vor absoluten Wahrheitsansprüchen in der Staats- und Moralphilosophie, ungeachtet von wem diese vertreten wurden. Sein Eklektizismus bezeugt seine offene Haltung gegenüber vorläufigen Erkenntnissen und möglichen Widersprüchen theoretischer Systeme, wie sie die Naturrechtslehre, Moralphilosophie, Theologie oder Ökonomie mit sich bringen konnten. Thomasius reflektierte die Verfasstheit der ständischen Gesellschaft seiner Zeit. Er begriff diese aber nicht als unveränderbar, sondern als offenen Prozess, dem gesellschaftliche Veränderungen inhärent waren. Thomasius’ eklektische Philosophie ist damit Ausdruck seines Selbstverständnisses von Aufklärung und gesellschaftspolitischer Reform.

<sup>10</sup> Seidel 1984, S. 213. Zur Bedeutung der *Monatsgespräche* vgl. Jaumann 1995.

<sup>11</sup> Seidel 1984, S. 213.

<sup>12</sup> Dazu auch Gawlick 1989.

<sup>13</sup> Vgl. Thomasius 1701a, S. 211.

<sup>14</sup> Abwägend zum Begriff und Stellenwert der Eklektik bei Thomasius Albrecht 1989, S. 93. Siehe zur Eklektik in der Philosophie der frühen Neuzeit und Aufklärung auch allgemein Schneiders 1985 und Albrecht 1994.

<sup>15</sup> Thomasius 1710, S. 50.

Die Eklektik diene Thomasius dem erklärten Ziel praktischer Anwendbarkeit und Veränderung. Er sah sie als einen „möglichen Hebel für institutionelle Veränderungen“.<sup>16</sup> Die Positionswechsel innerhalb seiner Schriften von der *Göttlichen Rechtsgelahrtheit* (Institutiones) über *Die Einleitung zur Sittenlehre* bis zu den *Grundlehren* (Fundamenta) erklären sich vor allem aus diesem Selbstverständnis. Sind aber auch – wie Schneiders dies in seiner immer noch maßgeblichen Studie zu Thomasius eindringlich betont hat – „außerordentlich eng mit seinem Leben verbunden“.<sup>17</sup>

Dieser Band gliedert sich in zwei Teile. Im 1. Teil wird das Staatsverständnis von Thomasius aus verschiedenen Perspektiven untersucht. Peter Schröder erörtert in seinem Kapitel „Naturrecht und Souveränität“ wie Thomasius die Naturrechtstradition – und hier insbesondere die Naturrechtslehre von Samuel Pufendorf – aufgreift und weiterführt. „Die Theorie der Souveränität (...) war das große Instrument des politischen und theoretischen Kampfes innerhalb der Machtsysteme des 16. und 17. Jahrhunderts“.<sup>18</sup> Das Naturrecht diene Thomasius dazu, staatsrechtliche, souveränitätstheoretische, gesellschafts- und religionspolitische Fragen zu erörtern und seine eigenen Positionen naturrechtlich zu begründen. Der Naturzustand war auch bei Thomasius das Erklärungsmuster für die Notwendigkeit, sich in einem Staat zusammenzuschließen. Legitimiert wurde staatliche Souveränität, wie bei Pufendorf durch ein Modell von zwei Verträgen (pactum) und einer Verordnung (decretum). Thomasius gewann in seinen späteren Schriften eine größere Unabhängigkeit von Pufendorf, wie sich dies insbesondere in den *Grundlehren* (Fundamenta) zeigt. Hier wird Thomasius' Versuch fassbar, die Lehre vom *decorum* in seine Natur- und Staatsrechtstheorie konstruktiv zu integrieren. Dies äußert sich insbesondere in der Annahme, dass es zur Verwirklichung eines „anständigen“ – am *decorum* ausgerichteten – Lebens der staatlichen Organisation der Gesellschaft bedürfe. Seine Lehrtätigkeit und die juristische Ausbildung zukünftiger Staats- und Verwaltungsbeamten zeigen, dass es sich hier nicht um abstrakte, theoretische Überlegungen handelte, sondern dass das Naturrecht Thomasius als entscheidende Grundlage seiner praktischen staats- und gesellschaftspolitischen Reformen diene. Thomasius ging es dabei um eine konkrete Zuordnung von Macht- und Souveränitätsbefugnissen im Staat, was ihn gleichsam unweigerlich in einen Konflikt über das Verhältnis von Kirche und Staat führte. Dieser Konflikt berührte daneben auch die Frage nach den individuellen Rechten religiöser Selbstbestimmung.

Dieser Fragenkomplex wird von Martin Kühnel in seinem Kapitel „Individuelle Freiheiten dank absoluter Fürstenherrschaft. ‘Ungebundene Freyheit’ bei Christian Thomasius“ aufgenommen. Er zeigt detailliert den Zusammenhang von individueller

16 Hartung 1997, S. III.

17 Schneiders 1971, S. 295. Zur Krise der Moralphilosophie bei Thomasius vgl. ebd., S. 226-239.

18 Foucault 1999, S. 44f. Foucault wollte hier freilich vor allem „zeigen, daß sich das Rechtsmodell der Souveränität für die konkrete Analyse der vielfältigen [neuen] Machtbeziehungen [in etwa ab dem späten 18. Jahrhundert] nicht eignet“. Ebd., S. 52. Vgl. auch ebd., S. 306.

Freiheit und absoluter Fürstenherrschaft in Thomasius' Staatsverständnis auf. Erneut begegnet uns hier die Stilisierung des Kurfürsten Friedrich III. zum Musterbeispiel von Thomasius staatsrechtlichen Überlegungen. Zugleich wird man darin aber auch einen kaum bescheidenen Appell Thomasius' an seinen Landesherrn sehen dürfen, diesem idealisierten Bild zu entsprechen. Kühnel fragt kritisch, inwiefern man bei Thomasius tatsächlich davon sprechen könne, dass es bei ihm bereits Vorstellungen von Freiheitsrechten gegenüber dem Staat gebe. Die detaillierte Diskussion zeigt, dass Thomasius nicht von einer allgemeinen politischen Freiheit spricht, sondern die Freiheit, die für das Selbstdenken nötig ist, betont. Dennoch wird man auch hierin eine politische Dimension zu sehen haben, die sich bei Thomasius insbesondere in seinen Forderungen nach Forschungs- und Lehrfreiheit oder nach Meinungs- und Pressefreiheit manifestiert. Kühnel zeigt, inwiefern der aufklärerische Impetus von Thomasius und die daraus resultierenden politischen Forderungen Hand in Hand mit der Fürstenherrschaft gehen. Deswegen, so das Fazit von Kühnel, sei die Frage, ob Thomasius' Eintreten etwa für religiöse Toleranz eher als absolutistisches Machtinstrument oder als Ringen um liberale Freiheit anzusehen sei, irreführend, da für Thomasius beides untrennbar miteinander verbunden ist. Thomasius' Staatsverständnis lag die Überzeugung zugrunde, dass die Freiheit der Untertanen davon abhängt, dass der Fürst eine der Kirche und sonstigen intermediären Kräften gegenüber emanzipierte, autonome Stellung besitze. So werde der absolutistische Machtanspruch gestärkt, in dem aber auch die Voraussetzung lag, die Untertanen gegenüber der Freiheitsbedrohung vonseiten der Kirche zu schützen.

Katerina Mihaylova zeigt in ihrem Beitrag „Das maximal Böse verhindern – Christian Thomasius über Gerechtigkeit und Legitimation des Staates“, dass Thomasius' Staatsverständnis ein teleologisches Modell impliziert, wonach jede Art politischer Ordnung durch Verrechtlichung von Herrschaftsverhältnissen einem universellen Prinzip der Gerechtigkeit näherkommen kann, welches dem Staat mehr Stabilität verleiht. Der Beitrag von Mihaylova untersucht dabei zuerst, inwiefern nach Thomasius die akademische Freiheit des Gelehrten ein notwendiges Mittel für den Staat darstellt, um dem Ziel der Stabilität des Staates näher zu kommen. Dabei wird klar, dass Thomasius – anders als Pufendorf – das Platonische Konzept des Philosophen-Königs zurückweist zugunsten der Vorstellung des akademischen Gelehrten im Dienste des Herrschers. Letzterer kann diese beratende Aufgabe der Vermittlung der universellen Norm der Moral (d.h. des Prinzips der Gerechtigkeit) am besten in Hinblick auf die Gesetzgebung erfüllen. Zweitens untersucht Mihaylova Thomasius' Konzept von Gerechtigkeit als universell geltendes Prinzip der Moral und stellt fest, dass Thomasius zufolge der Zweck der Gerechtigkeit darin besteht, die Zerstörung des menschlichen Lebens durch Hass und Krieg, was für ihn die maximale Stufe des Bösen darstellt, zu verhindern. Mihaylova zeigt zuletzt auch, dass die Befolgung des Zwecks der Gerechtigkeit (Frieden zwischen Menschen durch Förderung ihrer Sicherheit) sowie des Zwecks der Anständigkeit (Frieden zwischen Menschen durch

Förderung ihrer Kooperation und Handel) allein den Staat als solchen legitimieren können.

Dietrich Schotte nimmt die Thematik des vorherigen Kapitels auf und setzt sich in seinem Kapitel „Die Notwendigkeit gesellschaftlich variabler Sitten“ mit Thomasius’ Begriff des *decorum* und der ihm zukommenden systematischen Bedeutung in der politischen Philosophie von Thomasius auseinander. Hier wird die bereits in vorhergehenden Kapiteln identifizierte Schnittstelle von Thomasius’ Natur- und Staatsrecht und seiner Sitten- bzw. Morallehre aus dieser spezifischen Perspektive diskutiert. Denn einerseits müsse staatliche Autorität auf die Dinge beschränkt sein, die notwendig durch Gesetze und staatlichen Zwang geregelt werden müssen, da nur so Sicherheit für die Bürger gewährleistet werden kann. Konflikte, wenn sie schon nicht vermieden werden können, müssen nach Thomasius durch staatliche Autorität entschieden und damit zumindest geschlichtet und entschärft werden. Andererseits zeigt Schotte, dass die von Thomasius diskutierten Umgangsformen, Regeln des Anstands, Manieren und allgemein das, was im Englischen bis heute als *decorum* bezeichnet wird, kein Gegenstand staatlicher Politik sind. Der Beitrag zeigt, wie Thomasius, insbesondere in seinen *Cautelen zur Rechtsgelahrtheit*, nun gerade diesen Aspekt des *decorum* zum integralen Bestandteil seiner politischen Philosophie machte. Damit tritt das *decorum* neben die Bereiche des Moralischen (*honestum*) und dem, was Gegenstand des positiven Rechts ist (*justum*). Der Beitrag geht dieser Neuerung der Konzeption von Thomasius detailliert nach und zeigt, inwiefern das *decorum* einen bedeutenden und originellen Platz in seinem Gesellschafts- und Staatsverständnis einnimmt.

Thomas Ahnert erörtert in seinem Kapitel, warum und inwiefern die Fragen interkonfessioneller Toleranz in Thomasius’ Schriften zunehmend in den Vordergrund rückten. Detailliert wird gezeigt, dass Thomasius’ Toleranzbegriff kein Wert an sich war, sondern nur eine vorübergehende Zwischenlösung. Thomasius differenzierte nicht zwischen innerem und äußerem Glauben, *cultus internus* und *cultus externus*, sondern zwischen wahren „Herzensglauben“ und falschem „Hirnglauben“, der vor allem ab Mitte der 1690er für Thomasius von zunehmender Wichtigkeit war. Verschiedene Glaubensmeinungen konnten gleichermaßen Ausdruck eines aufrichtigen Herzensglaubens sein, ebenso wie verschiedene Formen des Gottesdienstes. Diese Vielfalt erforderte jedoch keine Toleranz im eigentlichen Sinn, da es sich nur um verschiedene Formen wahren Glaubens handelte. Das Problem lag für Thomasius im Hirnglauben, der auf menschlicher Vernünftelei, nicht göttlicher Eingebung beruhte. Für den wahren Glauben war er unwesentlich, oder sogar schädlich. Der Herzensglaube hingegen stärkte das moralische Verhalten und damit auch das gesellschaftliche Zusammenleben. Daher war er auch von allgemeiner politischer Bedeutung. Es war die Pflicht des weltlichen Fürsten, diesen Herzensglauben gegenüber dem Hirnglauben unter den Untertanen zu fördern, nicht aber zu erzwingen.

Ab 1697 argumentierte Thomasius, dass keine theologische Lehrmeinung einen ausschließlichen Anspruch auf Wahrheit haben könne. Wahrheit, so Thomasius, bedeute die Übereinstimmung zwischen unserem Verstand und dem eigentlichen Wesen seines Gegenstandes. Nun sei Gott aber ein unendliches Wesen, dessen Verständnis die Kräfte des menschlichen Intellekts weit übersteige. In der Konsequenz dieser Argumentation lag es, wie Ahnert betont, dass wenn es keine wahren theologischen Lehrmeinungen geben konnte, auch niemand der Häresie überführt werden konnte. Der Klerus sollte daher auch innerhalb der eigenen Konfession toleranter sein. Thomasius vertrat insgesamt eine pragmatische Auffassung von Toleranz, die der Politik der brandenburgischen Kurfürsten im Wesentlichen entsprach. An der Entwicklung von Thomasius' Toleranzbegriff wird zugleich auch aus anderer Perspektive deutlich, wie sein Denken sich insgesamt entwickelte. Er betrachtete ab den *Fundamenta* von 1705 alle göttlichen Gesetze, ob sie nun Teil des Natur- und Völkerrechts oder der göttlichen Offenbarung waren, als göttliche Ratschläge. Im Gegensatz zu staatlichen Gesetzen besaßen sie keine unmittelbare Zwangs- oder Strafgewalt und dürften daher nicht durch diesen von Menschen geschaffenen Mechanismus durchgesetzt werden.

Alexander Schmidt geht in seinem Kapitel „Jerusalem über Athen: Gesetzgebungslehre als Staatsklugheit“ insbesondere auf Thomasius' *Vorlesungen über die Gesetzgebungsklugheit* (*Lectiones de prudentia legislatoria*) von 1701/2 ein und zeigt, inwiefern sie eine Schlüsselrolle in der Entwicklung von Thomasius' Rechts- und Staatsdenken spielen. Diese Schrift kombinierte unterschiedliche Gesichtspunkte aus Naturrecht, Zivilrecht und kritischem Geschichtsstudium und verband so normative Prinzipien mit praktischen Fragen der politischen Gestaltung. Insbesondere Thomasius' Auseinandersetzung mit der mosaischen Gesetzgebung ist hier instruktiv für die von ihm entwickelten Überlegungen, worin der bestmögliche Staat bestehe und wie dieser erreicht werden könne. Schmidt verweist auf die protestantische Tradition, in der auch Thomasius stand, denn vor allem für protestantische Denker des nachreformatorischen Zeitalters bot die mosaische Gesetzgebung ein Modell, wie die normative Leerstelle in Fragen von Kirchenzucht und Ehegerichtsbarkeit zu füllen sei, die durch die Abschaffung des katholischen kanonischen Rechts in protestantischen Gemeinwesen entstanden war. Zugleich wird hier deutlich gezeigt, wie im politischen Denken der Frühaufklärung ein Wechsel von einem ursprünglich theozentrischen zu einem säkularen politischen Denken zu verzeichnen ist, in dessen Verlauf der göttliche inspirierte Charakter der mosaischen Gesetze zunehmend zurücktrat.

Das Kapitel zeigt das utopische und radikal gesellschaftskritische Potential von Thomasius' politischem Denken – seine Kritik von Standesunterschieden, Handel und Privateigentum –, das sich aus seiner Interpretation der mosaischen Gesetzgebung als bestem Staat ergab. Diese Positionen stehen quer zur Rezeption seines Denkens und den politischen Diskursen zum Ende des 18. und Beginn des 19.

Jahrhunderts. Gleichzeitig zähmte Thomasius' moralphilosophischer Pessimismus praktische Schlussfolgerungen aus dieser Sozialkritik. Die ideale jüdische Republik konnte allenfalls als Anschauungsmaterial für die Schulung des Urteilsvermögens künftiger Juristen und politischer Eliten dienen. Als politischer Bauplan in der Gegenwart war die jüdische Republik untauglich. So wird hier zugleich der innovative Charakter von Thomasius' Gesetzgebungslehre und seinem Staatsverständnis deutlich.

Im abschließenden Kapitel des 1. Teils erörtert Ere Nokkala in seinem Beitrag „Staat und Oeconomie“ einen vernachlässigten Aspekt von Thomasius' politischem Denken. Obwohl die Ökonomie nicht zentral für Thomasius war, zeigt dieser Beitrag die Bedeutung von Thomasius in der Entwicklung des ökonomischen Denkens und Handelns im Heiligen Römischen Reich. Die wichtige Rolle, die Thomasius bei der bedeutenden Veränderung spielte, die die Ökonomie im ausgehenden siebzehnten Jahrhundert erfuhr, wird hier eingehend diskutiert. Der sich allmählich etablierende und institutionell organisierende frühmoderne Staat machte auch die Sphäre von Wirtschaft und Handel zu seinem Anliegen. Die Ökonomie, die in naturrechtlichen Schriften und der klassischen, sogenannten 'Hausväterliteratur' diskutiert wurde, erfuhr mit der Transformation zur Staatswirtschaft einen grundlegenden Wandel. Diese Entwicklung wurde auch in der zeitgenössischen Literatur reflektiert. Thomasius kommt mit seinen praktischen Vorschlägen und seinen einschlägigen Schriften in dieser Übergangsphase eine wichtige und wirkmächtige Rolle zu. Politik und Ökonomie sollten durch professionelle Verwaltungsbeamte gestaltet werden, die die Regierungsgeschäfte zur Erreichung begrenzter, klar definierter Ziele führten. Nokkala zeigt, dass Thomasius' politische Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von den sogenannten Kameralisten, den führenden politischen Autoren des Heiligen Römischen Reiches, weithin anerkannt und aufgenommen wurde. Damit leitet dieses Kapitel auf den 2. Teil des Bandes über, der sich in zwei Kapiteln der Wirkung von Thomasius und seinem Einfluss auf die weitere Entwicklung des Staatsverständnisses im 18. Jahrhundert widmet.

Mikkel Munthe Jensen zeigt in seiner Fallstudie „Christoph Heinrich Amthor und die Rezeption des Christian Thomasius an der Universität Kiel, 1703–1714“, wie nachhaltig das Naturrecht und das Staatsverständnis von Christian Thomasius auf den heute kaum noch bekannten Kieler Rechtsgelehrten Christoph Heinrich Amthor wirkten. Hier wird deutlich, dass Thomasius' Bemühungen, Recht, Politik und Moralphilosophie neu zu konfigurieren, auf fruchtbaren Boden fielen. Amthor war es durch die politischen Konflikte nicht vergönnt, seine Tätigkeit lange in Kiel auszuüben. Er arrangierte sich mit der neuen dänischen Macht und führte seine Karriere in Rendsburg und später in Kopenhagen fort. Und doch zeigt das Beispiel von Amthor, dass Thomasius' Lehre insbesondere im Bereich der protestantischen norddeutschen Hochschulen eine bemerkenswerte Aufnahme und Fortführung fand. Dies zeigte sich in der Einführung neuer Lehrstühle, wurde aber auch in der von

Thomasius vorgegebenen und dankbar aufgenommenen praktischen Ausrichtung deutlich. Denn die Lehr- und Tätigkeitsfelder Amthors fanden am herzoglichen Hof auch deswegen eine positive Aufnahme, da sie geeignet waren die Entwicklung eines auf lokalen Traditionen und historischer Überlieferung basierenden Landesrechts zu befördern. Amthor brachte das Landesrecht mit den Prinzipien des Naturrechts in Einklang. Mit seiner Lehre stärkte er – ähnlich wie Thomasius in Brandenburg – konkret die territoriale Souveränität des Landesherrn im Herzogtum Schleswig-Holstein-Gottorf. Jensen zeigt, wie seit Anfang des 18. Jahrhunderts sich Denker wie Amthor intensiv mit Themen auseinandersetzten, die eng mit den Positionen von Thomasius verbunden waren. Das gilt neben Thomasius' Natur- und Staatsrecht auch für seine Vorschläge zur Bildungsreform. Einmal mehr wird vor allem deutlich, wie sehr die Moralphilosophie durch die von Thomasius innovativ charakterisierten und einander zugeordneten Prinzipien des *justum*, *honestum* und insbesondere des *decorum* neu interpretiert wurde. Dabei wird nicht nur deutlich, dass Amthor, sowie seine Kollegen und deren Schüler, erhebliche intellektuelle Gemeinsamkeiten mit Thomasius teilten, sondern sich dennoch auch als unabhängige Denker verstanden. Die Stoßrichtung gegen eine unkritische Übernahme aristotelischer Ethik und Politik war ihnen allen gemeinsam.

Andreas Blanks vergleichendes, diesen Band abschließendes Kapitel untersucht die gesellschaftspolitisch relevante Frage, wie und auf welcher Grundlage andere Menschen beurteilt werden sollen und können. Die Annahme des Gut-Seins war ein prominentes Thema in den deutschen Naturrechtstheorien und der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Blank diskutiert in seinem Beitrag „Thomasius, Wolff, und die Präsumption des Gut-Seins. Zur Frage der ‚rivalisierenden Aufklärungen‘“ die philosophischen und politischen Positionen dieser beiden Denker anhand dieser Fragestellung. Damit reevaluiert er aus dieser Perspektive zugleich auch die insbesondere von Ian Hunter betonten Unterschiede zwischen Thomasius und Wolff.<sup>19</sup>

Die Präsumption des Gut-Seins forderte, andere Menschen in Ermangelung von Gegenbeweisen als gut anzusehen. Blank zeigt in seinem Vergleich von Christian Thomasius und Christian Wolff, dass in dieser Tradition zwei unterschiedliche Begriffe des „guten Ansehens“ (*existimatio bona*) erörtert wurden. Der eine kann als juristischer, der andere als ethischer Begriff bezeichnet werden. Thomasius beschränkt die Präsumption des Gut-Seins auf juristische Aspekte, während Wolffs Verständnis der Gütevermutung sich nicht auf die Rechtmäßigkeit äußerer Handlungen beschränkt, sondern, wie seine Ausführungen zur ethischen Gütevermutung zeigen, auch Annahmen über die geistigen Aktivitäten anderer einschließt. Wolffs Staatsverständnis betont daher die Funktion des öffentlichen Rechts, die intellektuelle und moralische Vervollkommenung der Bürger zu befördern. Bei Thomasius wird diese Diskussion anders akzentuiert und verweist einmal mehr auf die Konzeptiona-

---

19 Vgl. Hunter 2001, S. 265-273.



lisierung des *decorum* in seiner Naturrechts- und Sittenlehre. Um zufriedenstellende menschliche Beziehung zu ermöglichen, bedarf es nach Thomasius positiver Emotionen, die er als „vernünftige Liebe“ bezeichnet. Die Grenzen des menschlichen Vermögens, die durch Thomasius’ Diskussion der Torheit aufgezeigt werden, bilden den Ausgangspunkt seiner Überlegungen, wie trotz dieser den Menschen inhärenten Defizite dennoch eine friedliebende und prosperierende Gesellschaft begründet werden kann.

Bei Thomasius findet sich eine tiefe Skepsis gegenüber der menschlichen Natur. Aber diese Skepsis führt ihn nicht nur zu einer dezidierten Begründung staatlicher Souveränität, sondern paart sich mit den vernunftrechtlich begründeten Postulaten der Aufklärung. Die unmittelbar auf Thomasius folgende Generation der Gelehrten sah in ihm zumeist einen Vorreiter, der sich für (akademische) Freiheit und Selbstdenken erfolgreich eingesetzt hatte. Fabricius betonte in seinem *Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit* etwa, „dass (...) der redliche Thomasius desfalls einen unsterblichen Nachruhm verdient hat, und würden viele Gelehrte unserer Zeit mit solcher Freiheit die Wahrheit nicht untersuchen und vortragen dürfen, wenn er nicht mit seiner äussersten Gefahr ihnen vorgegangen wäre, und von Halle aus in den meisten Wissenschaften, auf seine Veranlassung, ein Licht aufgesteckt worden, dessen sich sonderlich das achtzehnte Jahrhundert zu erfreuen hat“.<sup>20</sup> Bei Thomasius findet sich eine erfrischend kritische Selbstreflektion über die Bedingungen der eigenen Erkenntnismöglichkeiten und die Möglichkeiten, diese auf das praktische Leben anzuwenden und Staat und Gesellschaft damit politisch zu gestalten. Bemerkenswert sind die Spannungen und zuweilen auch Widersprüche in Thomasius’ Selbstverständnis und in seinem an der politischen und gesellschaftlichen Praxis des Zusammenlebens orientierten philosophisch-politischem Werk. An ihnen wird vielleicht am ehesten Thomasius’ theoretischer und praktischer Beitrag für die Weiterentwicklung des frühneuzeitlichen, vorrevolutionären Staatsverständnisses fassbar.

## Literaturverzeichnis

- Albrecht, Michael, 1989: Thomasius – kein Eklektiker?, in: Werner Schneiders (Hrsg.): *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg 1989, 73–94.
- Albrecht, Michael, 1994: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Bad Cannstatt.
- Döring, Detlef, 2015: Christian Thomasius und die Universität Leipzig am Ende des 17. Jahrhunderts, in: ders.: *Studien zur Wissenschafts- und Bildungsgeschichte in Deutschland um 1700 Gelehrte Sozietäten – Universitäten – Höfe und Schulen*, hg. von Joachim Bahlcke und Mona Garloff, Wiesbaden, S. 151–171.

---

20 Fabricius 1754, S. 650.



- Fabricius*, Johann Andreas, 1754: Abriss einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit, Bd. III, Leipzig.
- Foucault*, Michel, 1999: In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Gawlick*, Günter, 1989: Thomasius und die Denkfreiheit, in: Werner Schneiders (Hg.): Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 256–273.
- Hartung*, Gerald, 1997: Die Sorge um eine 'handgreiflichere Politic'. Thomasius' Interesse an der Ökonomie als Fachdisziplin an preußischen Universitäten, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung, Tübingen, S. 99–117.
- Hunter*, Ian, 2001: Rival Enlightenments Civil and metaphysical Philosophy in early modern Germany, Cambridge.
- Hunter*, Ian, 2007: The Secularisation of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius, Cambridge.
- Jaumann*, Herbert, 1995: Critica Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius, Leiden.
- Kühnel*, Martin, 2016: Ein Unruhestifer im gelehrten Leipzig. Christian Thomasius' Kontroversen 1688 bis 1690, in: Brieler, Ulrich/ Eckert, Rainer (Hrsg.): Unruhiges Leipzig. Beiträge zu einer Geschichte des Ungehorsams in Leipzig, Leipzig, S. 101–121.
- Lieberwirth*, Rolf, 1953: Christian Thomasius' Leipziger Streitigkeiten, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe) 3, S. 155–159.
- Lück*, Heiner (Hrsg.), 2008: *Christian Thomasius (1655-1728). Gelehrter Bürger in Leipzig und Halle*, Stuttgart/Leipzig.
- Schneiders*, Werner, 1971: Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius, Hildesheim.
- Schneiders*, Werner, 1985: Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes, in: *Studia Leibnitiana* 17, S. 143–161.
- Schröder*, Peter, 1999: Christian Thomasius zur Einführung, Hamburg.
- Seidel*, Siegfried (Hrsg.), 1984: *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Bd. 2, Leipzig.
- Stolleis*, Michael, 1995: Reichspublizistik – Politik – Naturrecht im 17. und 18. Jahrhundert, in: ders. (Hrsg.), *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*, München, S. 9–28.
- Thomasius*, Christian, 1701a: Von den Mängeln derer heutigen Academien, in: ders.: *Kleine teutsche Schriften*, Halle, S. 195–232.
- Thomasius*, Christian, 1701b: Die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnötigen Wissenschaft, in: ders.: *Kleine teutsche Schriften*, Halle, S. 449–490.
- Thomasius*, Christian, 1709: *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1710: Einleitung zur Hof-Philosophie, oder kurzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu bedenken und richtig zu schliessen, Frankfurt/Leipzig.
- Vollhardt*, Friedrich, 1997: 'Die Finsterniß ist nunmehr vorbey'. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius, in: ders. (Hrsg.): *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 3–13.

Teil I:  
Aspekte von Thomasius' Natur- und Staatsrechtslehre



## Naturrecht und Souveränität

Thomasius entwickelte sein Staats- und Gesellschaftsverständnis vor allem in seinen naturrechtlichen Abhandlungen. Einschlägig sind hier insbesondere Thomasius' *Institutiones jurisprudentiae divinae* von 1688 und seine *Fundamenta Iuris Naturae et Gentium ex sensu communi deducta* von 1705.<sup>1</sup> Das Naturrecht<sup>2</sup> stellte in der frühen Neuzeit die rechtsphilosophischen Begriffe und gewissermaßen die Grammatik zur Verfügung, in der die Auseinandersetzungen über staatsrechtliche, souveränitätstheoretische, gesellschafts- und religionspolitische Fragen geführt wurden.<sup>3</sup> Thomasius bezeugte in seinen Schriften immer wieder, dass er sich selbst in dieser Tradition stehend sah. Unter diesen zumeist in Latein verfassten rechtsphilosophischen Schriften ist dabei seine erste systematische Schrift von 1688, die *Institutiones jurisprudentiae divinae* oder *Göttliche Rechtsgelahrtheit*, der Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen.<sup>4</sup> Diese Schrift ging ausdrücklich von Samuel Pufendorf aus.<sup>5</sup> Hier findet sich aber auch eine Auseinandersetzung mit den Positionen von Hugo Grotius und Thomas Hobbes. Thomasius ist Teil jener naturrechtlich argumentierenden Bewegung<sup>6</sup>, die zwar nicht das Christentum und die Bedeutung christlicher Moral für die Gesellschaft verwirft, wohl aber – wie etwa auch Pufendorf –

- 1 Diese Schriften werden hier nach den von Thomasius autorisierten Übersetzungen zitiert. Vgl. *Thomasius* 1709a und 1709b. Die barocke Orthographie des Deutschen wurde in den Zitaten behutsam geändert, ohne sie dem gängigen Gebrauch völlig anzugleichen.
- 2 Vgl. *Ilting* 1993, S. 245: „Unter 'Naturrecht' versteht man gemeinhin das System rechtlicher Normen, die für alle Menschen als Vernunftwesen (...) überall und jederzeit verbindlich sind“. Dort auch ein prägnanter Überblick über die historische Entwicklung des Naturrechts von der Antike bis zum 19. Jahrhundert.
- 3 Vgl. dazu auch *Kühnel* 2022.
- 4 Thomasius' Naturrechtsverständnis ändert sich im Laufe seiner intellektuellen Entwicklung – von der *Jurisprudentia divina* über die *Sittenlehre* bis zu den *Fundamenta*. Dies ist keine stringente Entwicklung und auf die unterschiedlichen Positionen wird hier im weiteren Verlauf eingegangen.
- 5 Vgl. den vollständigen Titel in *Thomasius* 1709a. Aufschlussreich dazu auch Pufendorfs Brief an Thomasius: „daß es mit dem dissensu im geringsten nichts zu bedeuten habe. Ich bekenne au contraire, daß mir einige passagen sehr wohl gefallen. (...) In vielen da MhH [Mein hochge(l)ehrter Herr] dissentieret, ist meine eigne meinung getroffen, die ich aber zu publiciren nicht hardesse gnug gehabt habe, und also lieber bei den communi blieben“. *Pufendorf* 1996, S. 184.
- 6 Anlässlich der ersten deutschen Übersetzung von Grotius' Hauptwerk *De Jure Belli ac Pacis* zu Beginn des 18. Jahrhunderts beschrieb Thomasius die bisherige Entwicklung der Naturrechtslehren. Im Vorwort zu dieser Übersetzung erklärte er, „der unvergleichliche und nie genügend zu preisende Hugo Grotius“ sei gewissermaßen als Gründungsvater der modernen Naturrechtstradition anzusehen. *Thomasius* 1707, S. 26. Bei diesem Urteil von Thomasius ist es im Wesentlichen bis heute geblieben. Vgl. etwa *Haakonssen* 1985, S. 239, *Hofmann* 1995, S. 68, *Welzel* 1990,

gegen die Vermischung von Theologie und Philosophie argumentiert. Das findet sich systematisch in seiner Naturrechtslehre entwickelt, wird von ihm aber auch in scharfer Polemik gegen den Klerus in seinen Streitschriften vorgetragen.<sup>7</sup>

Auch in seinem Vorwort zu der zeitgenössischen deutschen Übersetzung von Grotius' *De Jure Belli ac Pacis* liest man bei Thomasius, „daß der Mensch das natürliche und übernatürliche Licht, die Vernunft und die göttliche Offenbarung, miteinander vermischt und dadurch die Erkenntnis durcheinanderwirft“.<sup>8</sup> Es geht hierbei nicht nur um philosophische oder moraltheologische Überlegungen, sondern diese Fragen waren für Thomasius auch in höchstem Maße politisch, denn Überlegungen über das Verhältnis von Kirche und Staat führten häufig unmittelbar zu einer Auseinandersetzung über Einfluss und Macht innerhalb des frühneuzeitlichen Territorialstaates.<sup>9</sup> So kam es häufig zu einem ausdrücklichen Gegensatz zwischen Kirche und Staat. Um die Trennung dieser für Thomasius ganz unterschiedlichen Bereiche von Naturrecht (Vernunft) und göttlichem Recht (Offenbarung) rankte sich auch der Streit mit den lutherisch-orthodoxen Theologen und Juristen in Leipzig. Nachdem Thomasius wegen dieser Konflikte Leipzig verlassen musste und nach Halle gegangen war, wandte er sich in diesen Auseinandersetzungen auch direkt an seinen Souverän, den brandenburgischen Kurfürsten Friedrich III. Es sei „ungebundene Freyheit, ja die Freyheit ist es, die allem Geiste das rechte Leben giebet, und ohne welche der menschliche Verstand (...) gleichsam todt und entseelt zu sein scheint“.<sup>10</sup> Damit bringt Thomasius seine Dankbarkeit und zugleich auch seine keineswegs devote Erwartung für die Zukunft gegenüber Friedrich III. zum Ausdruck. Der Kurfürst habe die Freiheit in Brandenburg-Preußen und insbesondere an der Universität Halle ermöglicht. Damit war vor allem die akademische Freiheit gemeint. Die Freiheit des eigenen Vernunftgebrauchs und Urteils war für Thomasius Grundlage und Voraussetzung jeder Philosophie.<sup>11</sup>

Der Kurfürst müsse aber auch sicherstellen, dass die Freiheit weiterhin geschützt und verteidigt werde. Staatliche Autorität – insbesondere in Person des souveränen Fürsten – kommt bei Thomasius hierbei als maßgebliche Instanz gegen klerikale Bevormundung in den Blick. Staatliche Souveränität wird von Thomasius insofern

---

S. 123; oder *Tuck* 1990, S. 104. Kritisch zu dieser Sicht allerdings *Ilting*, der Grotius diese Stellung abspricht und stattdessen Hobbes' Bedeutung betont. *Ilting* 1993, S. 280.

7 Siehe dazu auch *Vollhardt* 1997 und *Lutterbeck* 2002, S. 91–97.

8 *Thomasius* 1707, S. 1. Dazu auch *Schneiders* 1971, S. 105.

9 *Thomasius* 1740, S. 103: „so müssen wir nun sehen, (...) ob die Kirche ein Staat sey, der von dem weltlichen Staat unterschieden, und in einer Menschen zustehenden Herrschaft bestehe? Wir verstehen aber unter Staat eine Vereinigung mehrerer Menschen, welche eine menschliche eigne und freye Herrschaft begreift“. Auch in dieser Frage rekurriert Thomasius bewusst auf Pufendorf und vertrat dessen Positionen insbesondere in *Thomasius* 1740. Zitate aus diesem Werk sind im Folgenden entweder die Anmerkungen von Thomasius oder die Übersetzung von Pufendorfs *De Habitu*, die Thomasius in dieser Schrift erörterte.

10 *Thomasius* 1701c, S. 458f.

11 Vgl. dazu ausführlicher den Beitrag von *Kühnel* in diesem Band.

kaum als Problem wahrgenommen. Das macht auch der letzte Absatz von Thomasius' *Einleitung zur Sittenlehre* deutlich. Die Untertanen hätten „dahin zu trachten (...) dem Fürsten die Regierungs-Last durch freywillige Submission und Hülffe (...) leichter zu machen“.<sup>12</sup>

Das sind noch Positionen, wie er sie in seinem Naturrecht über Herrschaft und Staat entwickelt hatte und die hier nun genauer dargestellt werden sollen. In einem ersten Schritt a) wird Thomasius' naturrechtlich begründetes Staatsverständnis erörtert, bevor dann in einem zweiten Schritt b) das für die Zeitgenossen brisante und konfliktträchtige Thema von Kirche und Staat aus der Perspektive von Thomasius' Staatsverständnis dargelegt wird, denn die Abgrenzung dieser beiden Sphären muss als wesentlicher Bestandteil der frühneuzeitlichen Entwicklung des Staatsverständnisses gesehen werden. Das Naturrecht bot auch hier eine der Möglichkeiten, diese beiden Sphären deutlich zu differenzieren und voneinander abzugrenzen. Das kam auch der säkularen staatlichen Souveränität zugute.

#### *a) Die naturrechtliche Begründung staatlicher Souveränität*

Wie bereits vor ihm Hobbes und Pufendorf geht Thomasius davon aus, es gebe „außerhalb der Gesellschaft (...) kein Recht“, wohl aber gebe es „in einer jeden Gesellschaft (...) ein Recht“.<sup>13</sup> Gesellschaft wird hier als staatlich verfasste Gesellschaft, eben als Staat aufgefasst. Das Lateinische belegt deutlicher, wie nahe Thomasius den entsprechenden Stellen bei Hobbes und Pufendorf ist: „Extra societatem jus non est. In societatem jus est“.<sup>14</sup> Der Rekurs auf den Naturzustand (extra societatem) ist auch bei Thomasius der theoretische Ausgangspunkt, von dem aus die Notwendigkeit eine staatliche souveräne Herrschaft zu schaffen begründet wird. Denn im Naturzustand herrscht willkürliche Gewalt und erst durch die Etablierung eines staatlichen Gewaltmonopols kann eine Rechtsordnung geschaffen werden. Mit den staatlichen Zwangsmitteln der Strafe bei Nichtbeachtung der Gesetze soll das Recht und damit der Schutz eines jeden Untertanen durchgesetzt werden.<sup>15</sup> Dies schließt für Thomasius den Schutz des Eigentums ein. Nur im Staat kann es für Thomasius gesichertes Eigentum geben. Das Naturrecht, welches den Menschen durch ihre natürliche Vernunft zugänglich ist, geht zwar auf Gott zurück, die „Richtschnur des natürlichen Gesetzes“ wird aber durch die menschliche „natürliche Vernunft“ vorgegeben.<sup>16</sup> Dies natürliche Recht entbehrt aber der Zwangsmittel und seine Beachtung kann daher bei etwaiger Nichtachtung nicht durchgesetzt werden. Es ist ein

---

12 Thomasius 1692, S. 369.

13 Thomasius 1709a, S. 29, §100.

14 Thomasius 1688, S. 20.

15 Vgl. Thomasius 1709a, S. 29, §105 und S. 30f., §109f.

16 Vgl. Thomasius 1709a, S. 110, §29.

Gebot der Vernunft, dessen Beachtung von dem jeweiligen Urteil und Verhalten der Menschen abhängt. „Also gehöret die Freyheit zum natürlichen Recht“.<sup>17</sup>

Thomasius zeigt im Folgenden, dass die Diskussion über den Stand der Unschuld und den Stand nach dem Sündenfall nicht Gegenstand der rechtsphilosophischen Betrachtung sein kann noch sein sollte, da diese Erörterungen den Theologen vorbehalten seien.<sup>18</sup> Vor allem sind diese Fragen für das konkrete, diesseitige Zusammenleben irrelevant. Zugleich zeigt er aber auch, dass die Theologen sich ebenfalls bescheiden sollten, da es zum Bereich der Rechtsphilosophie gehöre, über die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens nachzudenken. Diese Fragen seien für die Theologen und ihre Sorge um das jenseitige Leben nicht bedeutsam.<sup>19</sup>

Und doch spricht Thomasius von einer christlichen Rechtsgelehrtheit, die im Gegensatz zu den Moraltheologen aber „das natürliche Gesetz von dem göttlichen geoffenbarten Gesetz“ differenzierte und aus „der gesunden Vernunft (ex dictamine rectae rationis) beweiset“.<sup>20</sup> An diesen Stellen wird deutlich, wie weit Thomasius noch in den vorherrschenden Bezügen, die durch den Anspruch der Moraltheologie bestimmt waren, verhaftet war und zugleich dezidiert versuchte, sich von diesem zu lösen. Sein Versuch, Pufendorf angesichts der Anfeindungen und Auseinandersetzungen von theologischer Seite in seiner *Rechtsgelahrtheit* zu verteidigen, löst sich nicht völlig von diesen Argumentationsmustern, und Gott bleibt auch für Thomasius ein zentraler Bezugspunkt für seine Argumentation. Diese ambivalente Argumentationsführung sollte man nicht voreilig als ein Zeichen fehlender Konsequenz interpretieren. Vielmehr zeigen sich hier sehr deutlich die Widerstände und Herausforderungen, denen zu begegnen war.<sup>21</sup>

In seinen weiteren Ausführungen verweist Thomasius auf die Notwendigkeit eine Rechtsordnung zu stiften, die den Menschen ein gesichertes und angemessenes diesseitiges Leben sichert. Er kommt also auf die Perspektive staatlicher Herrschaft zu sprechen und rückt diese Überlegungen in den Vordergrund seiner Ausführungen:

---

17 Vgl. *Thomasius* 1709a, S. 35, §130.

18 Um diese Fragen rankte sich der Streit mit dem Leipziger orthodoxen Theologen Valentin Alberti (1635-1697), der sich 1676 mit seinem *Compendium Juris Naturae, Orthodoxae Theologiae Conformatum* nachdrücklich gegen Pufendorfs Naturrecht gewandt hatte und sich damit als einer der scharfsinnigsten Kritiker von Pufendorf profilierte. Thomasius verteidigte Pufendorfs Naturrecht nun gegen Alberti. *Hochstrasser* 2000, S. 40 führt zu dieser Kontroverse treffend aus, „Alberti offered a powerful restatement of the orthodox Lutheran and Aristotelian synthesis on the divinely imposed nature and origin of natural law, finessed by the introduction of a concept of *status integritatis*. The purpose of this last innovation was to protect the orthodox view against Pufendorf's contention that divine imposition applied only in a pre-lapsarian existence, and that therefore natural law could only have originated in a combination of man's instinct for sociability and his calculation of the rationality of a social life as the best means to self-preservation“.

19 Vgl. *Thomasius* 1709a, S. 48, §12 und S. 49 §16.

20 Vgl. *Thomasius* 1709a, S. 82, §132.

21 Entsprechend heißt es bei *Thomasius* 1709a, S. 83, §141: „Wir werden uns (...) beflüssigen, daß wir, welches bisher noch nie geschehen, diese zwo Arten der Rechtsgelahrtheit nicht zwar jede besonders betrachten, aber doch in allen Capiteln genau einander unterscheiden“.

„Wie stehet es aber um die Republic? (...) Sie bestehet aus einer Herrschaft welche zur allgemeinen Ruhe und Friede und aller Dinge genüge gerichtet. Daß im Stande der Unschuld keine Herrschaft statffinde haben wir schon gezeigt. So hätte man auch keine Republic [d.h. keinen Staat] bedurft gemeine Ruhe zu erhalten, dieweil keine Furcht dagewesen wäre; auch nicht wegen aller Dinge Genüge, weil kein Mangel gewesen wäre“.<sup>22</sup> Thomasius' Überlegungen gelten den Bedingungen, die eine diesseitige Aufrichtung staatlicher Herrschaft nötig machen. Sein Argument ist eindeutig: „es hat die Furcht vor äußerlicher Gewalt Städte und Republicen hervorgebracht“.<sup>23</sup> Wir begegnen hier den Grundzügen der Begründung für die Notwendigkeit staatlicher Souveränität, die mit Zwangsrechten bewährt ist, wie dies bereits von Hobbes und Pufendorf vorgetragen worden ist.

Thomasius thematisiert diesen Zusammenhang und versucht zwischen Hobbes und Pufendorf zu differenzieren. Denn „wie heftig bisher die *Politici* des Hobbes seinen natürlichen Stand, den er vor jedermans Krieg wider jederman ausgiebt und ihm den geselligen Stand entgegensetzt, widerstritten, wissen fast alle junge Anfänger. Und ist disfalls lesenswürdig was der Herr von Pufendorff an unterschiedenen Orten seiner Schriften wider diesen bestialischen Stand geschrieben“.<sup>24</sup> Die argumentative Nähe Pufendorfs zu Hobbes ist in der Forschung inzwischen ausführlich untersucht und aufgezeigt worden. Pufendorfs kritische Bemerkungen zu Hobbes ändern an dieser Nähe nichts. Sie sind vor allem als ein Eingeständnis dieser Nähe zu lesen, da Pufendorf freilich wusste, welche Schwierigkeiten und Angriffe er sich damit einhandelte.<sup>25</sup> Gleiches gilt *cum grano salis* für Thomasius, der es aber natürlich insofern einfacher hatte, als er sich – wie diese Textstelle es beispielhaft zeigt – auf Pufendorf beziehen konnte und somit weniger als dieser als ein Nachfolger von Hobbes in Erscheinung trat. Thomasius insistiert, „der natürliche Stand [ist] mit des Hobbes seinem nicht zu verwechseln. Hobbes sein Stand ist ein Stand des Krieges, unser Stand aber ein friedfertiger Stand“.<sup>26</sup> Bereits Thomasius' Schüler, wie etwa vor allem Nicolaus Hieronymus Gundling, sahen aber sehr deutlich, wie sehr Thomasius und Pufendorf sich auf Hobbes' Naturzustandsargument gestützt hatten. Gundling verteidigte Hobbes' Naturzustand ausdrücklich.<sup>27</sup>

Der Naturzustand diene auch bei Thomasius als Erklärungsmuster für die Notwendigkeit, sich in einem Staat zusammenzuschließen.<sup>28</sup> Dies entwickelte Thomasius, indem er Pufendorfs Modell von zwei Verträgen (*pactum*) und einer Verord-

---

22 Thomasius 1709a, S. 55f., § 37.

23 Vgl. Thomasius 1709a, S. 58, § 43.

24 Vgl. Thomasius 1709a, S. 59f., § 49.

25 Siehe dazu u.a. Palladini 1990, Schröder 2001 und Christov 2015. Sowie jüngst die Beiträge in Schröder 2024.

26 Vgl. Thomasius 1709a, S. 61, § 54.

27 Vgl. Gundling 1706.

28 Siehe etwa die bereits oben zitierte Stelle in Thomasius 1709a, S. 58, § 43.



nung (decretum) folgte.<sup>29</sup> In dem ersten Vertrag wurden „aller und jeder Wille auf ewig vereinigt (...), welches geschieht, wenn ein jeder seinen Willen dem Willen eines andern Menschen oder einer Versammlung unterwirft“.<sup>30</sup> Durch diesen ersten Vertrag treten die Menschen aus dem Naturzustand „ihrer natürlichen Freyheit“<sup>31</sup> heraus und verbinden sich als Mitbürger untereinander.<sup>32</sup> Wer nicht in den ersten Vertrag einwilligt „wird von der zukünftigen Republic ausgeschlossen“.<sup>33</sup> Die Legitimität staatlicher Souveränität wird damit durch den Konsens der Vertragsschließenden begründet. Thomasius’ Vertrags- und Souveränitätslehre sieht den vertragsschließenden Menschen aber als Untertan und eine politische Partizipation als Staatsbürger ist bei ihm, wie es auch bei Hobbes und Pufendorf der Fall war, allenfalls sehr rudimentär angelegt.<sup>34</sup> Die Verordnung legt die Regierungsform fest.<sup>35</sup> Erst danach wird der zweite Vertrag geschlossen, „dadurch derjenige, oder diejenigen gesetzt werden, welchem oder welchen die Regierung der neuen Republic übergeben wird, durch welchen Vertrag diese zur Vorsorge vor gemeine Sicherheit und Wohlstand die andern aber zum Gehorsam den sie jenen leisten sollen, sich verbinden und ihren Willen und Kräfte jenes oder jener ihrem Willen und Regierung unterwerfen“.<sup>36</sup> Wir sehen hier, wie sehr Thomasius Teil einer naturrechtlich argumentierenden Tradition ist, die allerdings nicht auf eine in sich einheitliche und übereinstimmende Position reduziert oder zusammengefasst werden kann. Thomasius’ Anlehnungen an Hobbes und insbesondere und ausdrücklich an Pufendorf sind aber unübersehbar.

Mit seiner *Einleitung zur Sittenlehre* nahm Thomasius dann eine bedeutende Änderung seiner bisherigen Arbeiten vor und revidiert insofern zuvor zentrale Positionen, indem er nun die Bedeutung von Tugend und Gerechtigkeit für das menschliche Zusammenleben in das Zentrum seiner Überlegungen stellt. Damit wird Thomasius’ Rechtslehre, in deren Mittelpunkt der staatliche Souverän stand, seine Tugendlehre zur Seite gestellt. Das Gebot der vernünftigen Liebe ist als moralische Richtschnur in seiner *Einleitung zur Sittenlehre* zentral. Darin ist eine Schwerpunktverlagerung von einer rechtsphilosophischen auf eine ethische Fragestellung zu sehen, der das Ziel zugrunde lag, aus beiden Richtungen, einander ergänzend, ein friedliches Zusammenleben der Gesellschaft zu erreichen. Nicht mehr Recht und Zwang standen nun im Mittelpunkt, um die Steuerung menschlichen Verhaltens zu übernehmen, sondern die nicht erzwingbaren Gebote seiner Sittenlehre. Thoma-

29 Vgl. Pufendorf 1994, II-6-7f., S. 165. Siehe dazu Hartung 2009.

30 Vgl. Thomasius 1709a, S. 474, §27.

31 Vgl. Thomasius 1709a, S. 474, §29.

32 Siehe zum Vertragsrecht bei Thomasius auch die kompetente Diskussion bei Kühnel 2001, S. 68-101.

33 Vgl. Thomasius 1709a, S. 474, §29.

34 Vgl. dazu Stolleis 1990 und Schröder 2014.

35 Vgl. Thomasius 1709a, S. 474, §30.

36 Vgl. Thomasius 1709a, S. 474f., §31.

sus ordnet hier dem Naturrecht und der Sittenlehre insofern unterschiedliche, sich gegenseitig ergänzende Aufgaben zu.<sup>37</sup> Thomasius stellte diese der christlichen Morallehre zur Seite und sprach sich damit erneut auch gegen die Vorherrschaft der Moralthologen aus.<sup>38</sup>

Dadurch werden die von Thomasius in seiner Naturrechtslehre noch deutlich markierten Grenzen zwischen öffentlich-rechtlicher und privater Sphäre unpräziser. Denn das Ideal der vernünftigen Liebe ist als realistisches Korrektiv für die Regulierung der menschlichen Gemeinschaft nur bedingt tauglich. Jedenfalls bleibt unklar, wie diese Überlegungen sich in der Praxis tatsächlich bewähren können. Thomasius distanziert sich offenbar von seinem bisherigen Souveränitäts- und Staatsverständnis. Stattdessen betont er die Bedeutung moralischer Normen, ohne dass deutlich wird, wie diese tatsächlich durchgesetzt werden können. Das Verhalten der Menschen soll durch diese vernünftigen Liebesgebote geleitet werden. Eine Sanktionierung wird durch Sozialdisziplinierung der Menschen auf der Ebene des gesellschaftlichen Lebens vorgenommen und nicht durch rechtliche Zwangsmittel. Den moralischen Normen (Gerechtigkeit, Anständigkeit und Ehrlichkeit) kommt aber auch in diesem argumentativen Kontext nach wie vor als Gebote der Vernunft in Hinblick auf die Erhaltung äußerer und innerer Freiheit eine Bedeutung zu. Das positive Recht ist insofern auch weiterhin notwendig, um da wirksam zu werden, wo die Menschen nicht moralisch handeln, um zumindest die äußere Freiheit der Menschen zu sichern.

Gegenüber seinen Vorgängern wie etwa Hobbes und Pufendorf, die das Kriterium der Erzwingbarkeit oder Nichterzwingbarkeit ebenfalls zentral in ihren Rechtslehren verankert hatten, kommt bei Thomasius dieser Aspekt der vernünftigen Liebe nun entscheidend hinzu. Diese Überlegungen einer durch sittliche Normen regulierten Gesellschaft kamen eher den Beharrungskräften der ständischen Gesellschaftsordnung zugute. Sie schienen Thomasius' Ideal einer emanzipatorischen Offenheit gesellschaftlicher Entwicklungen im Geiste der Aufklärung eher im Wege zu stehen. Thomasius bemühte sich aber zu zeigen, dass sich auch diese Position maßgeblich von der neoscholastischen Morallehre unterschied. Er sah sich auch hier im Einklang mit Grotius und Pufendorf, denn insbesondere „Hugo Grotius aber und Samuel Pufendorf haben ihre Lehre aus der rechten Quelle hergeleitet und die Socialität zum Grund gesetzt, welchen zwey heroischen Männern ein gleiches Lob, wegen der glücklich zu Stande gebrachten Erneuerung und galanten Auspolierung der trefflichen Moral-Philosophie gebühret“.<sup>39</sup>

Mit seinen *Grundlehren (Fundamenta)* versuchte Thomasius, die von ihm entwickelten naturrechtlichen Argumente wieder aufzunehmen und diese in seine neu-

37 Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Mihaylova in diesem Band.

38 Hunter 2007, S. 116-141. Vgl. dazu auch Hochstrasser 2000, insbes. S. 129-135 und etwas zurückhaltender Schneiders 1971, S. 97-106.

39 Thomasius 1710, S. 46f.

gewonnenen Positionen zu integrieren. Das setzte auch voraus, dass er selbstkritisch diskutierte, inwiefern einige der früheren Ansichten gegebenenfalls zu verwerfen seien. Die *Grundlehren* haben zum Ziel, die Fundamente und den Verpflichtungscharakter des Natur- und Völkerrechts erneut darzulegen.<sup>40</sup> Dies geschieht – wie bereits der vollständige Titel dieses Werks betont – mit dem Verweis auf die Konzepte der Ehrlichkeit (*honestum*), Gerechtigkeit (*justum*) und Anständigkeit (*decorum*). Gleich eingangs in den *Grundlehren* heißt es mit Verweis auf die Anständigkeit (*decorum*), es könne „ohne diesen sonderlichen und genauen Unterschied beider Verpflichtungen der Unterschied des gerechten (*justum*) und anständigen (*decorum*) oder auch ehrbaren (*honestum*) nicht genugsam begriffen werden (...), da doch dieser Unterschied zu den vornehmsten Stücken der Sittenlehre gehöret, die Schullehrer [Doctores Scholastici] auch insgesamt fast das Gerechte und Ehrbare mit einander vermenget, an das Anständige oder *decorum* aber gar nicht gedacht haben, so ist auch der Irrtum von uns begangen worden, zumahlen Herr Pufendorf das gerechte und ehrbare, oder das Recht der Natur und die Sittenlehre unter einander gemenget und wo er von der Scham und Anständigkeit handelt, denen unzulänglichen Lehrsätzen des *Lamberti Velthuysii* gefolget“.<sup>41</sup> Thomasius distanzierte sich hier von Pufendorf und seinen eigenen früheren Positionen und erklärte, dass er in seiner Rechtsgelahrtheit nicht „alle Irrtümer“ habe „vermeiden können“.<sup>42</sup> Hier wird Thomasius’ Bemühen sichtbar, eine philosophische und praktische Alternative zur Begründung und Organisation politischer und gesellschaftlicher Ordnung zu liefern.

Insbesondere das *decorum politicum* dient zur Motivation menschlichen Verhaltens, wo Menschen im Staat zusammenleben, wo es aber eben nicht für alle Bereiche des Zusammenlebens Gesetze für die Untertanen gibt.<sup>43</sup> Diese Annahme legt nahe, dass das *decorum* bei Thomasius nicht nur die ständische Ordnung des *ancien régime* stützt, sondern ihm auch ein – freilich begrenzter – Aspekt sozialer Mobilität eigen ist. Die Nachahmung der höherstehenden, geachteteren oder erfolgreicherer Bürger wurde von Thomasius als sozialpsychologische Motivation konzipiert, wel-

40 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, wie Grunert 2000, S. 259 zutreffend betont, „Thomasius’ offenkundiges Festhalten am Kontraktualismus einerseits und seine vom historischen Standpunkt aus gleichzeitig vollzogene Distanzierung von der Vertragstheorie als Staatsgründungstheorie“. Eine der entscheidenden historisch und damit gegen den Vertrag argumentierenden Stellen ist *Thomasius* 1709b, S. 183f., § 6: „Es mag nun aber eine gewaltsame Monarchie oder eine künstliche durch List aufgerichtete erste *Republique* gewesen seyn, so fallen die beyden Verträge und der Schluß weg, wie man denn nicht nöthig hat, sich dieselben bey Aufrichtung der (...) *Republiquen* einzubilden“. Zum Bedeutungsverlust des Vertragsrechts in den *Grundlehren* siehe auch Kühnel 2001, S. 101f.

41 *Thomasius* 1709b, S. 4, §12. Velthuysen (1622–1685) hatte Hobbes’ *De Cive* verteidigt. Er spielte eine wichtige Rolle bei der Verbreitung von Hobbes’ Philosophie in Kontinentaleuropa. Seine *Epistolica dissertatio de principiis justitiae et decori* (vgl. Velthuysen 2013) ist ein wichtiges Bindeglied innerhalb der Rezeptionsgeschichte von Hobbes in den Werken von Pufendorf und Thomasius. Vgl. dazu Marti 1991.

42 *Thomasius* 1709b, S. 4, §13.

43 Vgl. *Thomasius* 1692, S. 47. Vgl. zum *decorum* den Beitrag von Schotte in diesem Band.

che nicht nur das Fortkommen und die Conduite einzelner Bürger im Auge hatte, sondern vor allem auf den Nutzen der Gesellschaft abzielte.<sup>44</sup> Die Behauptung, Thomasius habe damit ein „bürgerliches Arbeitsethos“ formuliert, ist wohl eher übertrieben.<sup>45</sup> Nachahmung ist ambivalent, da auch negative Vorbilder gewählt werden können. Die Lehre vom *decorum* wird, so wohl auch Thomasius' Erwartung, nicht aus sich selbst heraus das Verhalten der Bürger dahingehend bestimmen können, das angestrebte Ziel eines friedlichen und florierenden Zusammenlebens zu erreichen.

Bemerkenswert an den *Grundlehren (Fundamenta)* ist daher Thomasius' Versuch, die Lehre vom *decorum* in seine Natur- und Staatsrechtstheorie konstruktiv zu integrieren. Dies äußert sich insbesondere in der Annahme, dass es zur Verwirklichung eines „anständigen“ – am *decorum* ausgerichteten – Lebens der staatlichen Organisation der Gesellschaft bedürfe. Wenn Thomasius daher in den *Grundlehren* behauptete, dass „die menschl. Verrichtungen einer Norm benöthiget seyn, weil die größten Schäden und Nachtheile unter den Menschen entstehen würden, wenn ein jeder nach seiner eigenen Neigung, welche auf so viele unterschiedliche Art und Weise der Neigung anderer widerstrebet, handeln wollte, und würde gewiss in kurzer Zeit ein Krieg aller wider alle entstehen“<sup>46</sup>, so hob er damit nun in den *Grundlehren* gegenüber seiner *Einleitung zur Sittenlehre* die Bedeutung des Staates und staatlicher Souveränität deutlich hervor. Thomasius näherte sich insofern wieder seiner früheren naturrechtlichen Auffassung an, die er in der *Rechtsgelahrtheit* entwickelt hatte. Durch seinen Rückgriff auf eine voluntaristische Staatstheorie löste er sich auch hinsichtlich seiner moralphilosophischen Argumente von einem Tugendideal, welches der Mensch allein aus seiner vernünftigen Einsicht verwirklichen könne. Er vollzog damit erneut einen signifikanten Positionswechsel. Darin ist nicht so sehr ein Widerspruch seiner Positionen zu sehen, sondern man sieht hier, wie Thomasius durch Perspektivwechsel und unterschiedliche Betonung und Gewichtung seiner verschiedenen Argumente versuchte letztlich eine Staats- und Gesellschaftslehre zu entwickeln, die sich der verschiedenen Argumente bediente und versuchte, diese zusammen zu führen.<sup>47</sup>

44 Thomasius 1713, S. 374f.: „Und solcher Gestalt kan man auch das Decorum Politicum oder das manierliche Leben nach der gesunden Vernunft beschreiben / daß es eine vernünftige / und aus der Gefälligkeit entstandene Nachahmung sey derer Menschen von unserm Stande / die vor die vornehmsten und vortrefflichsten gehalten werden, in dem Thun und Lassen / das Denen allgemeinen Regeln der Ehrbarkeit / der Wohlanständigkeit / (Decori) und der Gerechtigkeit nicht zuwider ist“.

45 Beetz 1989, S. 212.

46 Thomasius 1709b, S. 76. Vgl. Thomasius 1705a, S. 121: „normam actionibus humanis esse necessariam, cum maxima damna sintoritura inter homines, si quilibet ageret secundum instinctum proprium tot infinitis modis instinctui aliorum repugnantem, & revera oriturum esset parvo temporis spatio bellum omnium contra omnes [meine Hervorhebung]“.

47 Vgl. dazu auch den Beitrag von Mihaylova in diesem Band.

Offensichtlich rekurrierte Thomasius, nicht nur durch ausdrückliche Nennung vom „bellum omnium contra omnes“, auf Hobbes' berühmt-berüchtigte Naturzustandslehre. Er ist damit in den *Grundlehren* Hobbes offenbar näher als er dies in der oben erörterten *Rechtsgelahrtheit* bereit war zu konzedieren. Während Hobbes die Notwendigkeit des Staates im Wesentlichen auf eine bloße Rechtssicherungsinstanz beschränkt wissen wollte, kam dem Staat bei Thomasius auch eine Aufgabe zur Verbesserung der bürgerlichen Tugenden zu.

Insbesondere Thomasius' Decorumbegriff geht von Bürgertugenden aus, die dem Staat auch die Möglichkeit eröffneten, gegenüber den Untertanen tugendhaftes Verhalten zum Wohle der Gesellschaft einzufordern. Der weltliche Souverän wird zum entscheidenden Garanten einer säkularisierten Morallehre. Bürgerliche Pflichten liegen nun nicht mehr nur darin, den Gesetzen zu gehorchen, sondern sie umfassen auch ein dem *decorum* entsprechendes „anständiges“ oder tugendhaftes Leben zu führen. Wie schon Hobbes und Pufendorf, war auch Thomasius skeptisch gegenüber der menschlichen Natur. Das *decorum*, war für Thomasius offenbar nicht hinreichend, um die Menschen zu einem sozialverträglichen Verhalten zu bewegen. Er ging davon aus, dass weder das positive Recht, noch die moralischen Sitten, denen aber keine Zwangsgewalt zur Durchsetzung eigen war, die Gesellschaft ausreichend zusammenführen könne. Dem versuchte er mit seiner Lehre vom *decorum* zu begegnen. Daraus ergab sich das Problem, dass durch die Durchsetzung dieser sozialen Normen des *decorum*, dieses gleichfalls in seiner systematischen Stellung unter das positive Recht eingeordnet wurde und staatlicher Sanktionierung unterlag. Durch die ambivalente Lehre vom *decorum* findet sich die wichtige Unterscheidung zwischen Recht und Moral bei Thomasius in dieser Entwicklungsstufe seiner Philosophie damit nur noch undeutlich.<sup>48</sup>

Seine Überlegung, dass der Staat ein legitimes Interesse an einer Intervention bei seinen Untertanen habe, um sie zu einem moralischen Verhalten anzuleiten, findet sich bei Thomasius in beiden naturrechtlichen Schriften. Sowohl in der *Rechtsgelahrtheit* und dann wieder in den *Grundlehren* wurde diese Position vertreten, in den *Grundlehren* nun aber mit dem Verweis auf die Lehre vom *decorum*. Thomasius wollte nicht darauf vertrauen, dass jedwedes individuelle Streben auch zum Wohl der Gesellschaft insgesamt führe. Eine unsichtbare Hand gab es in seinen Vorstellungen schon gar nicht, vielmehr war die feste Hand des Souveräns hier gefordert. Thomasius thematisierte einen möglichen Missbrauch politischer Macht durch den Souverän nicht, wohl aber wird in dem wechselnden Argumentationsgang deutlich, dass er die Grenzen staatlicher Intervention unterschiedlich fasste. Nach Thomasius war es der staatliche Zwang, der Gerechtigkeit erst ermöglichte und den entscheidenden Unterschied zwischen vernünftiger Liebe und Gerechtigkeit begrün-

---

48 Siehe dazu die maßgebliche Diskussion bei Kühnel 2001, S. 58-65.

dete. Aber er legte eben auch nahe, dass der Staat mehr einfordern könne, als die Beachtung der staatlichen Gesetze.

Thomasius' aufklärerischer Impetus wird deutlich, wenn er betont, durch Erziehung, konkret durch politische Bildung und (eine juristische) Vorbereitung auf den Staatsdienst, sollten die Voraussetzungen für das Zusammenleben im Staat verbessert werden. Sein (akademisches) Reform- und Erziehungsprogramm hat vor allem dieses Ziel. Thomasius' Erziehungsideal zielte vornehmlich darauf, aufgeklärte und selbsturteilende Juristen und Staatsbeamte auszubilden. Seine *Einleitung zur Sittenlehre* hingegen verfolgte das Ziel, die Untertanen dahin aufzuklären, ein tugendhaftes und für das Allgemeinwohl förderliches Leben zu führen. Die Spannung, die sich aus diesen Positionen ergab, wurde von Thomasius nicht aufgelöst. Seine Bedeutung als wichtiger Reformers und Aufklärer in Brandenburg-Preußen wird dadurch jedoch nicht in Frage gestellt. Dies wird besonders an seinem Engagement für eine tolerante Religionspolitik deutlich, die er eindeutig seinem Souveränitäts- und Staatsverständnis ein- und unterordnete.

#### b) Zum Verhältnis von Kirche und Staat

Wie im vorherigen Teil gesehen, kam dem Souverän vor allem die Aufgabe zu, durch seine Herrschaftsausübung den Menschen ein Leben in Sicherheit und Ordnung zu ermöglichen. Denn „da (...) der menschliche Zustand verdorben ist, so kann man nicht wohl in *Republica* ohne Obrigkeit bestehen“.<sup>49</sup> Das naturrechtliche Argument des Naturzustands wurde also auch in Thomasius' *Kirchenrechtsgelahrtheit* vorgebracht. Insbesondere der 1. Teil, *Gründliche Abhandlung vom Verhältnis der Religion gegen den Staat*, ist für unsere Fragestellung einschlägig. Thomasius meinte, wenn er „dazumal [in der Göttlichen Rechtsgelahrtheit/ *Institutiones iurisprudentiae divinae*] das gesetzet hätte, was ich in diesem *Collegio* anzuführen gedenke, so würde noch ein größerer Lärm worden sein“.<sup>50</sup> Thomasius stritt nicht nur dafür, die Philosophie und Jurisprudenz von der Theologie freizuhalten.<sup>51</sup> Noch ging es ihm nur um philosophisch intellektuelle Überlegungen. Thomasius ging es vor allem um eine konkrete Zuordnung von Macht- und Souveränitätsbefugnissen im Staat.<sup>52</sup> Er bestritt, dass dem Souverän seine politische Macht unmittelbar von Gott gegeben worden sei. Daraus schloss er vor allem, die Theologen hätten sich in diese Fragen nicht einzumischen. Angesichts des Anspruchs der Kirche und der immer noch zumindest latent vorhandenen Religionskonflikte erforderte „die Ruhe der Christenheit und des Staates (...) genau zu erklären, wie weit die angemäße geistliche Gewalt

49 Thomasius 1740, S. 40.

50 Thomasius 1740, S. 16.

51 Vgl. dazu etwa Thomasius 1709a, S. 49, § 16.

52 Vgl. aber auch den Beitrag von Ahnert in diesem Band.

der Pfaffen gehe, und wie groß das Recht der Fürsten in geistlichen Dingen sei“.<sup>53</sup> Der Konflikt über das Verhältnis von Kirche und Staat berührt daneben auch die Frage nach den individuellen Rechten religiöser Selbstbestimmung, betrifft aber vornehmlich den frühneuzeitlichen Konflikt zwischen Kirche und Staat aus dem langsam und eher unbeabsichtigt ein säkulares Herrschafts- und Staatsverständnis hervorging durch das letztlich eine epochale Veränderung in der Staatstheorie des 17. Jahrhunderts gekennzeichnet wurde.

Thomasius diskutierte die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat aus der Perspektive des souveränen Fürsten. Er machte sich hier die protestantische, insbesondere von Melancthon ausdifferenzierte Lehre der Mitteldinge (*adiaphora*) in Glaubensfragen zu eigen. Nach Thomasius' Auffassung kann der Staat die religiösen Mitteldinge regulieren, da diese für die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen nicht wirklich bedeutend sind. Die Ekklesiologie wird damit den Theologen aus den Händen genommen, denn nun unterliegen kirchlich-kultische Mitteldinge nach Thomasius' Lehre der Kompetenz des Souveräns in der Person des Territorialfürsten.<sup>54</sup> Hingegen durfte nach Thomasius die Kirche gegenüber den Gläubigen und den Untertanen allgemein kein Zwangsrecht ausüben. Sie war nur befugt lehrend auf die Gemeinde einzuwirken. Deswegen kritisiert Thomasius scharf, dass die Kirche in weltlichen Dingen Macht ausübte, was ihr nach Thomasius nicht zustand und mit dem eigentlichen seelsorgerischen und lehrenden Auftrag des Klerus nicht vereinbar war. „Wir negieren“, so Thomasius, „daß die Apostel den Bann und die Kirchendisziplin sollten eingeführt haben; denn dieser dienet nur *ad stabiliendum Papismum*: Sondern solcher ist von dem *Constantino Maximo* herkommen, welcher ihnen so viele Macht eingeräumt hat, daß sie endlich die Kaiser selbst zu exkommunizieren anfangen. Denn wenn man ihnen einmal solche Gewalt einräumt, so muß es endlich zuletzt auch notwendig über den König selbst kommen, weil der König eben ein solcher Mensch ist, wird eben so geboren, und ist eben so wohl als ein andrer dem Elend unterworfen: Also ist es nun auch darinnen, wo einer über eine Sache als ein Richter zu entscheiden hat. Solche Gewalt kommt aber denen Geistlichen gar nicht zu“.<sup>55</sup> Es sei schlicht nicht möglich, für die Kirche aus der Heiligen Schrift Rechte auf Zwang und Herrschaft in religiösen Angelegenheiten abzuleiten.

Allerdings sah Thomasius in der Gottesfurcht einen wesentlichen Grund für die Redlichkeit und ein tugendhaftes Verhalten der Menschen gegenüber anderen. Die Bedeutung christlicher Religion stellte Thomasius keineswegs in Frage. Entscheidend war für ihn nur, wer über die Verfassung der Kirche wachte. Für Thomasius stand fest, dass der Landesherr hier – im Grunde gut lutherisch – die oberste Aufsicht führte und er daher „Doctores setze und ordne, welche den Menschen das *Fundamentum obligationis erga Deum* lehren, sie mögen nun solches in Kirchen,

---

<sup>53</sup> Thomasius 1740, S. 12.

<sup>54</sup> Vgl. Thomasius 1705b.

<sup>55</sup> Thomasius 1740, S. 330.



Schulen oder Privathäusern lehren“.<sup>56</sup> Dem Souverän in Person des Territorialfürsten kam „in der Religion die Inspection und Direction“ zu.<sup>57</sup> Thomasius argumentierte auch auf der Ebene des territorialen Staates innerhalb des Reichsverbandes, dass Konfessionseinheit keine Staatsnotwendigkeit sei. In der konfessionellen Einheit sah er keine politische oder stabilisierende Bedeutung mehr. Daher konnten unterschiedliche Glaubensbekenntnisse und Konfessionen toleriert werden. Damit ergab sich dann auch ein Spielraum individueller Glaubensrichtungen, denn die Ruhe und Beständigkeit des Staates wurde dadurch nicht gefährdet: „wann einer einen Irrthum [im rechten Glauben] hat, so darf der Fürst deswegen nicht sagen, er solle aus dem Lande gehen; denn es gehet dem Fürsten nichts ab, und kann ein solcher seine bürgerliche Pflicht so wohl beachten, als ein anderer“.<sup>58</sup>

Mehrkonfessionalität auch innerhalb der relativ kleinen deutschen Territorialstaaten war für Thomasius kein politisches Problem.<sup>59</sup> Im Gegenteil, die Versuche eine einheitliche Religion beziehungsweise Konfession für den jeweiligen Territorialstaat innerhalb des Reiches mit seiner seit 1648 verfassungsrechtlich festgeschriebenen Anerkennung mehrerer Konfessionen durchzusetzen, führten eher zu politischer Unruhe. Nach Thomasius' Überzeugung hatten diese Ziele nichts mit dem Seelenheil und der Heilserwartung des jenseitigen Lebens zu tun, sondern waren schlicht eine Anmaßung weltlicher Befugnisse durch den Klerus. Thomasius trat auch auf territorialer Ebene für eine religiöse Toleranz ein, die innerhalb der jeweiligen Landesherrschaften eine Mehrkonfessionalität zuließ. Dies schloss nicht nur die reichsrechtlich anerkannten Konfessionen (Katholiken, Lutheraner und Calvinisten) ein, sondern auch andere christliche Glaubensgemeinschaften. Diese Position war Thomasius' Staatsverständnis geschuldet. Er stritt daher „gegen eine Richtung der evangelischen Kirche, die sich stärker im Dogmatischen als im Seelischen entwickelt hatte und den Staat, wie selbstverständlich in den Dienst dieser ihrer Anschauungen zu stellen trachtete“.<sup>60</sup> Hier liegt die besondere Bedeutung der Mitteldinge (*adiaphora*), der Unterscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und der Differenzierung zwischen Lehrer und Herrscher. Dadurch konnte Thomasius gegenüber den Theologen die Position vertreten, dass der souveränen weltlichen Obrigkeit das

56 Thomasius 1740, S. 52.

57 Thomasius 1740, S. 52.

58 Thomasius 1740, S. 381.

59 Thomasius sah die reichsrechtlich anerkannten Konfessionen als unproblematisch, aber das schloss andere *Sekten*, wie der zeitgenössische Begriff hieß dann aus, sobald es um Schwärmer und damit im Grunde um Aberglaube ging. Diese wurden, da sie als friedienstörendes Element in Staat und Gesellschaft wirkten, auch nach Thomasius zu einem politischen Problem. Auch hier ist Thomasius' Position einmal mehr ambivalent.

60 Fleischmann 1931, S.76. Vgl. Thomasius 1705c, S. 330: „Soll es denn eine herrschende Religion seyn, so wird dazu erfordert, daß die Geistlichen sich eine Herrschaft über die Gewissen anmassen, und sich hinter die Weltliche Obrigkeit stecken, daß ihnen entweder der Landes Fürst, oder der meiste Theil des Volcks überhelffen soll. Das ist, daß sie nicht allein den Willen, sondern auch die Macht zu regieren haben“.



Recht Zustand, alle jene Dinge, die nicht in den privaten Bereich des Gewissens oder Glaubens fielen, durch staatliche Gesetze und im Interesse der Staatsnotwendigkeit zu ordnen. Hier kommt das Aufklärungspathos von Thomasius im Dienste seines Staatsverständnisses zum Tragen. Göttliche Offenbarung und menschliches Recht waren für ihn zwei unterschiedliche und klar zu unterscheidende Sphären.

In der Tradition des Naturrechts stehend, wollte er die menschliche Vernunft als einzige Richtschnur für die diesseitigen, weltlichen Fragen durchsetzen. Dies verwickelte ihn immer wieder in heftige Auseinandersetzung mit orthodoxen Theologen. Mit *De jure principis circa haereticos* (1697), 1705 als *Abhandlung vom Recht evangelischer Fürsten gegen die Ketzer* erschienen, vertrat Thomasius polemisch und kompromisslos die Ausgrenzung des Klerus aus dem Bereich der weltlichen Politik. Hier wird auch deutlich, dass damit zugleich individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit von ihm eingefordert wurde, denn die „Pfaffheit (*Clerus*) ist ein Stand einer Republic in der Kirchen, welcher unterm Schein der Andacht und des Gottesdiensts eine sonderbare Heiligkeit vor andern Ständen vorgiebt, und einer Herrschaft über ihre Gewissen sich anmasset“.<sup>61</sup> Thomasius warf dem Klerus vor, durch kompromissloses Verhalten für Aufruhr und Tumult im Staat verantwortlich zu sein, da es ihm um Einfluss und Macht und nicht um das Seelenheil ihrer Gemeindemitglieder gehe. Durch den verbitterten Kampf der „Geistlichen von einer jedwednen Parthey [die] über andere Leute Gewissen herrschen wollen“, werde die weltliche Rechtsprechung missbraucht und für die Interessen des Klerus dienstbar gemacht. Dies führe zuletzt dazu, dass auch „die Weltliche Obrigkeit nicht mehr als ein Werckzeug dabey ist“.<sup>62</sup>

Thomasius ist hier in seiner Argumentation einseitig und ungerecht gegenüber dem Klerus, wenn er diesem vorwirft, seinen Platz innerhalb des Staates nicht zu akzeptieren und sich in weltlich-politische Angelegenheiten unberechtigterweise einzumischen. Er behauptete, der Klerus übe durch das Ketzerrecht Macht aus, wodurch unliebsame Gegenspieler durch die Anklage als Häretiker (*crimen heresis*) juristisch belangt werden könnten.<sup>63</sup> Der Klerus nötige so den weltlichen Autoritäten eine Rolle als Ankläger und Vollstrecker des Rechts auf, wodurch das Ketzerrecht eine vornehmlich politische Bedeutung erlange. Dies undifferenzierte Bild verzeichnet die historischen Gegebenheiten.<sup>64</sup> Thomasius übertrieb hier, damit „man desto klärer sehe, daß die Geistlichkeit sich niemahls umb etwas mehr bekümmert, als wie sie ihr Ansehen erhalten mögen, daß jederman meinen soll, sie könnten nicht irren, so wird man befinden, daß nicht leicht ein grobes Laster mit so harten, und mancherley

---

61 Thomasius 1705c, S. 321.

62 Thomasius 1705c, S. 331.

63 Vgl. Schröder 1999, S. 135–152. Recht kritisch zu Thomasius Schwerhoff 1987.

64 Hier – wie auch bei den Hexenprozessen – waren die „weltlichen“ Instanzen es, die diese Prozesse exekutierten. Sie waren aber keineswegs so unbedarft, wie sie Thomasius hier beschreibt, denn sie nutzten die vermeintlichen Straftaten durchaus, um ihre Machtposition sichtbar zu machen. Vgl. Behringer 2000.

Straffen belegt worden, als man in den Gesetzen viele und mancherley Straffen der Ketzerey aufgezeichnet findet“.<sup>65</sup> Thomasius wollte zeigen, wie „die Fürsten nicht merckten, daß sie (...) der Pfaffen Unterthanen“ wurden.<sup>66</sup> Wir begegnen hier einer Polemik, die an die übertriebenen Positionen der Reformationszeit erinnert.

So konnte Thomasius das Verhältnis von Kirche und Staat klar bestimmen und dem Klerus, der ja durchaus einflussreich am Fürstenhof und an der Universität war<sup>67</sup>, einen untergeordneten Platz innerhalb der Machthierarchien des Staates zuweisen. Thomasius' Souveränitäts- und Staatsverständnis sah keine zwei, mehr oder weniger gleichberechtigte Mächte im Staat nebeneinander vor. Er forderte die klare und eindeutige Unterordnung des geistlichen Standes unter den Souverän. Aufklärung sei auch hier nötig, da dem Klerus „viel daran gelegen, daß den Layen in der Lehre des Kirchenrechts die Augen nicht auffgehen“.<sup>68</sup>

Dieser Streit zieht sich durch Thomasius' Werk und die so gewonnenen Positionen sind für sein Souveränitäts- und Staatsverständnis maßgeblich. Auch in Halle schlug sich diese Auseinandersetzung in zahlreichen Streitschriften nieder. Der bereits erwähnte Gundling, verfasste eine anonym publizierte Verteidigung für seinen angegriffenen Lehrer, in der er die Problematik dieses Konflikts reflektierte:

Obwohl der Aberglaube eine so schändliche Gemüths-Kranckheit ist, daß er die *Atheisterey* an Thorheit bey weitem übertrifft; So ist derselbe doch jederzeit der Clerisey so nützlich gewesen, daß sie auff alle Arth, so wohl durch gewaltsame als listige Mittel gesucht, denselben in der gantzen Welt zu *etabliren*. Dannenhero sie diejenigen, welche den armen Leuten ein bißgen die Augen auffknöpfen wollen, auff das grausamste verfolgt und unter dem verhaßten Nahmen derer Ketzer und *Atheisten* bey der einfältigen Welt verdächtig gemacht. (...) Sonderlich der berühmte Herr Thomasius [hat] diese *Clericalische* Staats-Maxime (...) gnug erfahren müssen. Denn als sich derselbe dem *Protestantischen* Pabstthum und denen *Pedanten* eyferichst widersetzet, so hat man ihn vor den ärgsten Atheisten, Quaker, Socinianer, u. ich weiß nicht vor was, in der gantzen Welt ausgeschrieen; so gar, daß die meisten noch anjetzo seine *raisonable* Lehren vor Seelen-schädliche Irrthümer auszugeben sich nicht scheuen.<sup>69</sup>

65 Thomasius 1705c, S. 337.

66 Thomasius 1705c, S. 347.

67 Vgl. dazu auch das IV. Kapitel „Von den Universitäten“ in Thomasius 1717, insbes. S. 274: „Die Mönche sind ihrer Institutio nach vitae contemplativae ergeben / und schicken sich also nicht zur vita practica, wohin die Haußhaltung unstreitig gehöret. (...) die Professiones so im Pabstthum gestiftet worden / bestehen gleichfals in Speculationibus, und zwar grösten theils inutilibus. Die Professiones Philosophicae sind auch noch heut zutage auf Protestirenden Universitäten von diesen mangel nicht gänzlich befreyet“.

68 Thomasius 1705c, S. 355. Thomasius machte ebd. deutlich, dass diese radikale Position sich auch gegen seine alten evangelisch-lutherischen Gegner der theologischen Fakultät in Leipzig richtete. Das Verhältnis von Kirche und Staat war nicht nur ein Problem der Katholiken, sondern fand sich auch bei den Protestanten, denn „daß aber die Evangelische Gemeinen davon befreyet wären, solches ist die gemeine Fabel, aber es ist eine Fabel und nicht mehr. Haben denn nicht an vielen Orten die Prediger den einen Fuß auff dem Rathause?“.

69 [Gundling] 1703, keine Paginierung [S. 1].

Auch Gundling kritisierte den Klerus und dessen angeblichen Versuche, gegen unliebsame Gegner durch Vorwürfe von Ketzerei vorzugehen.

Die hier dargestellten Positionen sind zentral für Thomasius' Staatsverständnis, denn so sollte die Kirche aus dem politisch-weltlichen Bereich zurückgedrängt werden. Dem souveränen Fürsten kam in dieser Lehre ein Inspektions- und Aufsichtsrecht über die Kirche als einer unter vielen Vereinigungen im Staat zu. Der sich allmählich formende rationale Staat der frühen Aufklärung sollte sich vom Einfluss der Kirche emanzipieren. Diesseitige, weltliche Staatsziele und die Gewissensfreiheit der einzelnen Untertanen wiesen in die gleiche Richtung. Auch für letztere hatte Thomasius' Lehre eine beginnende Loslösung von klerikaler Bevormundung zur Folge. Thomasius steht am Beginn der langen Entwicklung, während der die Untertanen sich allmählich zu eigenverantwortlichen Staatsbürgern mit eigenen Rechten emanzipierten. Zu seiner Lebenszeit hatte die Kirche aber durch Predigt und Gottesdienst gleichsam ein Monopol, alle Untertanen ständig über die Grundsätze des menschlichen Zusammenlebens zu belehren.

Auch deshalb war Thomasius darum bemüht, die Kirche auf den erzieherischen und seelsorgerischen Bereich zu beschränken, da ihr so nicht nur der weltlich-politische Einfluss weitgehend genommen, sondern dem Fürsten durch sein Inspektionsrecht auch eine gewisse Einflussnahme auf die Lehrinhalte einzuwirken ermöglicht wurde. Die tatsächliche Durchdringung des Territoriums durch staatliche Inspektionen und Beamte sollte man jedoch nicht überschätzen, denn die lokalen Abhängigkeiten und Loyalitäten blieben für den Alltag weitaus bestimmender. Dies gilt es auch bei der kritischen Würdigung von Thomasius' kirchenrechtlichen Vorstellungen stets zu bedenken. Die Naturrechtstradition wirkte sich auch gegenüber dem Verhältnis von Kirche und Staat aus. Besonders in Brandenburg-Preußen war der „Beamtenstand“ im frühen 18. Jahrhundert nachhaltig von dieser Tradition geprägt.<sup>70</sup> Die Tendenz des Naturrechts wies eindeutig auf die Individualisierung der Gesellschaft und wendete sich gegen das Stände- und Korporationswesen, da jedem Menschen nun individuelle Rechte und Pflichten zugesprochen wurden. Dies war ein langer und keineswegs gradliniger Prozess. Bei Thomasius finden sich durchaus ambivalente Positionen, die zeigen, dass er diese Konsequenzen, die in seinem Naturrecht angelegt waren, nicht immer, oder wenigstens nicht klar und deutlich zieht. Dies wird gerade beim *decorum* sichtbar. Die Durchsetzung des Vernunft- oder Naturrechts musste sich auch positiv auf die geforderte Toleranzpolitik auswirken.

---

70 Vgl. Brückner 1977.

### c) Schluss

Thomasius' positive Haltung gegenüber den evangelischen Fürsten ist bezeichnend für die Konzeptionen und Erwartungen der frühen Aufklärung. Sie erklärt sich insbesondere aus seinem Religionsverständnis, denn durch die geradezu zwangsläufige Individualisierung der Religion, die aufgrund des *Cultus internus* eintrat, realisierte sich Religions- und Gewissensfreiheit nicht in der kirchlichen Gemeinde, sondern in der unbedrängten Innerlichkeit des Einzelnen. Toleranz war letztlich nicht den unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften zu gewähren, sondern den Individuen. Thomasius sah in dem diesseitig-weltlichem und damit politischen Anspruch der kirchlichen Gemeinschaften eine Gefahr für den Frieden des Staates, da diese – wie die Geschichte zeigte – Herrschaftsrechte beanspruchten, die ihnen nicht zukamen und die Souveränität des Fürsten in Frage stellen mussten. Thomasius' Staatsverständnis zielte auf den protestantischen Fürsten, was sich bei seiner Beurteilung des Verhältnisses von Kirche und Staat natürlich nachhaltig auswirken musste. Er argumentierte ganz bewusst auf dem protestantischen Boden, der von Luther bereits bestellt worden war.

Ein anderer Aspekt weist in die gleiche Richtung: Thomasius hatte nicht nur im Klerus eine Gefahr für die Ruhe und Stabilität des Staates ausgemacht, sondern er sah in diesem auch die einflussreichste Gegenmacht für ein vernunftgeleitetes Verhalten der Untertanen. Damit war er nicht allein, denn dies war eine Haltung, die dem Selbstverständnis der Aufklärer inhärent war. Thomasius war aber bewusst, dass das von ihm entworfene Staatsverständnis nur mit „aufgeklärten“ Untertanen wirklich tragfähig sein würde. Der Klerus und die von diesem getragene Philosophie der Scholastik standen dem aber nach Thomasius' Auffassung im Wege.<sup>71</sup> Es ist daher nicht überraschend, dass er nicht nur den Klerus der Suprematie des Staates unterworfen sehen wollte, sondern dass er sich auch nachdrücklich um eine Erziehungsreform bemühte, die den Lehrplan von der Scholastik und Dominanz der theologischen Fakultät befreien sollte. Damit einher ging die Überzeugung von Thomasius, dass es einer an der Praxis orientierten Ausbildung für die Staatsverwaltung bedurfte, die nicht durch die überkommene, durch Aristoteles geprägte Philosophie zu gewährleisten war. Thomasius stellte mit seinen Reformforderungen „die Universitätswissenschaft in den Dienst eines auf den Landesfürsten bezogenen autonomen Diskurses der Politik“.<sup>72</sup>

Mit Grotius, Hobbes und Pufendorf, den drei bedeutendsten und einflussreichsten Rechtsdenkern für Thomasius, war in der Frühen Neuzeit erst der Versuch unternommen worden, den Staat aus Rechtsgründen zu erklären, die sich aus der menschlichen Freiheit und Würde ableiteten und nicht mehr auf das göttliche Gesetz

---

71 Vgl. dazu neben *Thomasius 1717* auch *Thomasius 1701a* und *Thomasius 1701b*.

72 Rüdiger 2005, S. 145.

der Offenbarung zurückgriffen. Das so fundierte Staatsrecht hatte sich daher vor allem gegen den Anspruch der geistlichen Gewalt zu behaupten. Daraus erklärte sich vornehmlich die starke Position des Staates, die Thomasius in der Frage der Toleranz dem weltlichen Staate zugesprochen hatte.

Thomasius' glaubte „nicht, daß zu jetzigen Zeiten jemand den Mund von dem Hauptregal die Dissentierenden zu tolerieren so weit aufgetan, als ich selbst“.<sup>73</sup> Er sah die Notwendigkeit religiöser Toleranz nicht nur aufgrund pragmatisch-politischer Argumente geboten, sondern betrachtete sie auch als ein Gebot humanistischer Aufklärung. Vornehmlich trat er aber dafür ein, in seinem Staatsverständnis dem weltlichen Souverän eine starke und vom Klerus unabhängige Position zuzuschreiben. Bis zu unserem modernen Staatsverständnis ist es auch von Thomasius aus noch ein langer Weg. Er fürchtete insbesondere, dass der Souverän – und das hieß für ihn immer der Landesfürst im jeweiligen Territorialstaat des Reiches – zu schwach sei, um Sicherheit, Freiheit und Toleranz in seinem Fürstentum tatsächlich zu gewährleisten und durchzusetzen. Sein Staats- und Souveränitätsverständnis bezog sich auf den Landesherrn in dieser spezifischen Situation der postwestfälischen Ordnung des Reiches.

### *Literaturverzeichnis*

- Beetz*, Manfred, 1989: Ein neuentdeckter Lehrer der Conduite. Thomasius in der Geschichte der Gesellschaftsethik, in: Werner Schneiders (Hrsg.): Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 199–223.
- Behringer*, Wolfgang (Hrsg.), 2000: Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, München.
- Brückner*, Jutta, 1977: Staatswissenschaften, Kameralismus und Naturrecht: ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Wissenschaft im Deutschland des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts, München.
- Christov*, Theo, 2015: Before Anarchy: Hobbes and his Critics in Modern International Thought, Cambridge.
- Fleischmann*, Max, 1931: Christian Thomasius Leben und Lebenswerk, Halle.
- Grunert*, Frank, 2000: Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung, Tübingen.
- [*Gundling*, Nicolaus Hieronymus], 1703: Gründliche Abfertigung der Unpartheyischen Gedanken, eines ungenannten auctoris [E. Camerarius] die er von der Lehre De criminae magiae, des hochberühmten Christian Thomasius neulichst herausgegeben, gestellet von Hieronyma à sancta Fide [N. H. Gundling], Frankfurt/Main.
- Gundling*, Nicolaus Hieronymus, 1706: Status naturae Hobbesii in corpore Juris civilis defensus & defendus, Halle.

---

73 *Thomasius*, 1717, S. 541.

- Haakonssen*, Knud, 1985: Hugo Grotius and the History of Political Ideas, in: *Political Theory* 13, S. 239–265.
- Hartung*, Gerald, 2009: Vertragstheorie und Konstruktion der Souveränität bei Samuel Pufendorf, in: Dieter Hüning (Hrsg.), *Naturrecht und Staatstheorie bei Samuel Pufendorf*, Baden-Baden, S. 36–50.
- Hochstrasser*, Tim, 2000: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge.
- Hofmann*, Hasso, 1995: Hugo Grotius, in: Michael Stolleis (Hrsg.), *Staatsdenker in der Frühen Neuzeit*, München, S. 52–77.
- Hunter*, Ian, 2007: *The Secularisation of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius*, Cambridge.
- Ilting*, Karl-Heinz, 1993: Naturrecht, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Stuttgart, S. 245–313.
- Kühnel*, Martin, 2001: *Das politische Denken von Christian Thomasius. Staat, Gesellschaft, Bürger*, Berlin.
- Kühnel*, Martin, 2022: Das moderne Naturrecht als Herrschaftssprache des frühneuzeitlichen Absolutismus? In: Schuppert, Gunnar Folke/ Römhildt, Roland A./ Weingart, Peter (Hrsg.): *Herrschaft und Wissen*, Baden-Baden, S. 391–418.
- Lutterbeck*, Klaus-Gert, 2002: *Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Marti*, Hanspeter, 1991: Naturrecht, Ehrbarkeit und Anstand im Spiegel frühaufklärerischer Hobbeskritik: Lambert van Velthuysens Briefdissertation “De principiis iusti et decori” und ihre Aufnahme in der deutschen Schulphilosophie, in: *Aufklärung* 6, S. 69–95.
- Palladini*, Fiammetta, 1990: Samuel Pufendorf Discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del Giusnaturalismo moderno, Bologna. [liegt nun auch in englischer Übersetzung vor]
- Pufendorf*, Samuel, 1996: *Briefwechsel*, hrsg. von Detlef Döring, Berlin.
- Rüdiger*, Axel, 2005: *Staatslehre und Staatsbildung Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Tübingen.
- Schneiders*, Werner, 1971: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim.
- Schröder*, Peter, 1999: *Christian Thomasius zur Einführung*, Hamburg.
- Schröder*, Peter, 2001: *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*, Berlin.
- Schröder*, Peter, 2014: “Une distinction frivole” – Enlightenment discussions of citizenship, in: Paschalis M. Kitromelides (Hrsg.), *Athenian Legacies. European Debates on Citizenship*, Florenz, S. 255–269.
- Schröder*, Peter (Hrsg.), 2024: *Pufendorf’s international and legal Thought*, Oxford.
- Stolleis*, Michael, 1990: Untertan - Bürger - Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert, in: ders., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt/Main, S. 298–339.
- Schwerhoff*, Gerd, 1987: Aufgeklärter Traditionalismus. Christian Thomasius zu Hexenprozess und Folter, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 104, S. 247–60.
- Thomasius*, Christian, 1688: *Institutiones jurisprudentiae divinae (...)*, Frankfurt/Leipzig.

- Thomasius*, Christian, 1692: Einleitung zur Sittenlehre, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1701a: Von den Mängeln der Aristotelischen Ethic, in: ders., Kleine teutsche Schriften, Halle, S. 71–135.
- Thomasius*, Christian, 1701b: Discurs von den Mängeln derer heutigen Academien, in: ders.: Kleine teutsche Schriften, Halle, S. 195–232.
- Thomasius*, Christian, 1701c: Die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnöthigen Wissenschaft, in: ders.: Kleine teutsche Schriften, Halle, S. 449–490.
- Thomasius*, Christian, 1705a: Fundamenta Iuris Naturae et Gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernitur principia honesti, justi ac decori cum adjuncta emendatione ad ista fundamenta institutionum jurisprudentiae divinae, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1705b: Abhandlung vom Recht evangelischer Fürsten in Mitteldingen oder Kirchenzeremonien, in: Christian Thomasens Auserlesene und in Deutsch noch nie erschienene Schriften, Halle, S. 76–209.
- Thomasius*, Christian, 1705c: Abhandlung vom Recht evangelischer Fürsten gegen die Ketzer, in: Christian Thomasens Auserlesene und in Deutsch noch nie erschienene Schriften, Halle, S. 308–376.
- Thomasius*, Christian, 1707: Vorrede von der Historie des Rechts der Natur bis auf Grotium, von der Wichtigkeit des Grotianischen Werks und von dem Nutzen gegenwärtiger Übersetzung, in: Hugo Grotius, Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens nebst einer Vorrede von Christian Thomasius zur ersten deutschen Ausgabe des Grotius vom Jahre 1707, neu hrsg. v. Walter Schätzel, Tübingen 1950, S. 1–28.
- Thomasius*, Christian, 1709a: Drey Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit in welchen die Grundsätze des natürl. Rechts nach denen von dem Freyherrn von Pufendorf gezeigten Lehrsätzen deutlich bewiesen/weiter ausgearbeitet und von denen Entwürffen der Gegner derselben (...) befreyet (...) werden, Halle. [Übersetzung von 1688]
- Thomasius*, Christian, 1709b: Grundlehren des Natur- und Völkerrechts, Halle. [Übersetzung von 1705a]
- Thomasius*, Christian, 1710: Einleitung zur Hof-Philosophie, oder kurzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu bedenken und richtig zu schliessen, Frankfurt/Leipzig.
- Thomasius*, Christian, 1713: Höchstnöthige Cautelen Welche ein Studiosus Juris, Der sich zu Erlernung Der Rechts-Gelahrtheit Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat Nebst einem dreyfachen und vollkommenen Register, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1717: D. Melchior von Osse Testament gegen Hertzog Augusto Churfürsten zu Sachsen (1556) hg. und erläutert von Thomasius, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1740: Vollständige Erläuterung der Kirchenrechtsgelahrtheit oder Gründliche Abhandlung vom Verhältnis der Religion gegen den Staat, ueber Samuelis Puffendorffii Tract. De Habitu Religionis Christianae ad vitam civile, Franckfurth/Leipzig.
- Tuck*, Richard, 1990: The ‘modern’ Theory of natural Law, in: Anthony Pagden (Hrsg.), The Language of political Theory in early-modern Europe, Cambridge, S. 99–119.
- Velthuysen*, Lambert van, 2013: A Letter on the Principles of Justness and Decency: Containing a Defence of the Treatise *De Cive* of the Learned Mr. Hobbes (Latein/Englisch), hrsg. von Malcolm de Mowbray, Leiden.

*Vollhardt*, Friedrich, 1997: ‘Die Finsterniß ist nunmehr vorbei’. Begründung und Selbstverständnis der Aufklärung im Werk von Christian Thomasius, in: ders. (Hrsg.): Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung, Tübingen, S. 3–13.

*Welzel*, Hans, 1990: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen.





## Individuelle Freiheiten dank absoluter Fürstenherrschaft. „Ungebundene Freyheit“ bei Christian Thomasius

### 1. Thomasisches Freiheitspathos und systematische Sackgassen

Ein bekanntes Narrativ über Thomasius ist das des furchtlosen Streiters für die Freiheit des selbstdenkenden Individuums. Und zweifellos trifft für ihn die ebenso offene wie offensive Meinungsäußerung zu. Ab Mitte der 1680er Jahre hatte er sich an der Universität Leipzig als meinungsstarker Gelehrter, insbesondere gegenüber der lutherischen Orthodoxie, profiliert und provoziert, bis er im März 1690 nach einer Reihe von elf Anklagen und einem vollständigen Lehr- und Publikationsverbot sich einem Haftbefehl durch Flucht aus Sachsen entzog.<sup>1</sup> Vom brandenburgischen Kurfürsten Friedrich III. aufgenommen, mit einer Besoldung und einer Lehrerlaubnis in Halle versehen, rief Thomasius im Jahr 1691 programmatisch und euphorisch aus: „Es ist ungebundene Freyheit/ ja die Freyheit ist es/ die allem Geiste das rechte Leben giebet/ und ohne welche der menschliche Verstand/ er möge sonst noch so viel Vortheil haben als er wolle/ gleichsam todt und entseelet zu seyn scheinet.“<sup>2</sup> Bemerkenswert ist der Kontext dieses immer wieder gern zitierten Satzes, denn er findet sich in der an den Landesfürsten adressierten Anzeige der von Thomasius als Erfindung in Anspruch genommenen „Wissenschaften anderer Menschen Gemüth zu erkennen“, dem Entwurf einer Art psychologisch begründeter Technik zur Persönlichkeitsanalyse. Essenziell ist dabei die von Thomasius hergestellte direkte *Verbindung zwischen Freiheit und Fürstenherrschaft*, einem scheinbar widersprüchlichen Begriffspaar. Der Regent mit absolutem Herrschaftsanspruch erscheint so als Grundvoraussetzung von Freiheit – doch genau das ist letztlich der Kern von Thomasius’ Staatsverständnis. Dass er konkret den brandenburgischen Kurfürsten als Garanten der Freiheit preist, ist dabei mehr als nur Ausdruck persönlicher Dankbarkeit gegenüber dem neuen Dienstherrn: Denn die Stilisierung Friedrichs III. zum Musterbeispiel seiner staatsrechtlichen Überzeugungen ist zugleich eine Aufforderung, diesem Bild zu entsprechen.<sup>3</sup> Aus dem Zusammenhang wird aber auch

1 Vgl. Kühnel 2016. Zum Haftbefehl vgl. insbes. Thomasius’ kommentierte Korrespondenz aus dem März und April 1690: Thomasius 2017, S. 294f. (Brief 159), S. 295 (Brief 160), S. 298f. (Brief 163).

2 Thomasius 1691b, S. 458f.

3 Zur Schrift „Erfindung der Wissenschaften anderer Menschen Gemüth zu erkennen“ (Thomasius 1691b) und deren Einordnung vgl. Schröder 2024, bes. S. 41–45, der zum selben

rasch deutlich, dass Thomasius hier nicht von einer allgemeinen politischen Freiheit spricht, sondern von der des Verstandes im Sinne von Forschungs- und Lehrfreiheit, auch wenn deren politische Dimension eminent war.

Doch hatte Thomasius überhaupt schon Vorstellungen von Freiheiten im Sinne von gegenüber dem Staat bestehenden Rechten? Begibt man sich auf die Suche nach *dezidiert* diesem Thema gewidmeten Schriften, landet man rasch in einer Sackgasse. Ernüchternd ist etwa der Blick auf die programmatisch so verheißungsvolle Vorlesungsankündigung „Discurs von der Freyheit der itzigen Zeiten gegen die vorigen“<sup>4</sup> (1691). Denn sie handelt nicht von Freiheiten der Einzelnen unter Bezug auf ein staatlich verfasstes Gemeinwesen, sondern von der aus Thomasius’ Sicht infolge des selbstständigen Vernunftgebrauchs einsetzenden aufklärerischen Selbstbefreiung der Hochschulen und Wissenschaften „vom harten Joch menschlicher Autorität/ und zwar einer höchst unvernünftigen“ aus dem „Kercker einer unwissenden und betrügerischen Weißheit“<sup>5</sup> – womit er gegen scholastische und aristotelische Gelehrsamkeitstraditionen polemisierte.

Naheliegend aus systematischer Perspektive ist es, die Diskussion individueller Freiheiten in Thomasius’ beiden Naturrechtslehrbüchern, den „Institutiones Jurisprudentiae Divinae“ (1688) und den „Fundamenta Juris Naturae et Gentium“ (1705),<sup>6</sup> und hier insbesondere im jeweiligen Kapitel „De Officiis Vivendum in Civitate“ („Von den Pflichten derer die in der Republic leben“) zu vermuten, da es sich sowohl auf den Herrscher als auch die Untertanen bezieht. Tatsächlich liegt Thomasius’ Fokus aber nur auf der naturrechtlichen Begründung der staatlichen Macht, ihrem Zweck („bürgerliche Glückseligkeit“, „beatitudo civilis“ des Gemeinwesens im Sinne der „Vorsorge vor gemeine Sicherheit und Wohlstand“, „ad curam communis securitatis & salutis“<sup>7</sup>) und Umfang.<sup>8</sup> Das dargestellte Gesamtpaket der *Majestätsrechte* beinhaltet Legislative, Exekutive (Strafrecht), Judikative (Einsetzung von Richtern), Bildungshoheit (Schulen und Universitäten, Berufung von Lehrern), Einsetzung von Beamten und Erhebung von Steuern. Hinzu treten außenpolitisch das Bündnis- sowie das Kriegs- und Friedensrecht. Die Annahme, in Umkehr der Perspektive auf indirekt in den fürstlichen Pflichten gespiegelte individuelle Freihei-

---

Ergebnis kommt, weil dieses Lob „einen Erwartungsdruck [erzeugt], der nicht ohne weiteres vom Souverän ignoriert werden kann“, ebd. S. 44.

4 Thomasius 1691a.

5 Thomasius 1691a, S. 395. Zu Thomasius’ Frontstellung zum scholastischen Lehrbetrieb vgl. u. a. Schröder 2001, S. 167–170.

6 Thomasius 1688a, 1705a. Im Folgenden werden deren deutsche Übersetzungen, die „Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit“ (Thomasius 1709a) und die „Grund-Lehren des Natur- und Völker-Rechts“ (Thomasius 1709b) herangezogen.

7 Thomasius 1709a, S. 469, 474; 1694a, S. 554, 559. Jedoch ist er begrifflich unscharf, weil er bürgerliche Glückseligkeit mal mit der Aufgabe der Friedenssicherung identifiziert, mal den öffentlichen Frieden eher als dessen Element oder als Voraussetzung zu verstehen scheint (vgl. Thomasius 1709a, S. 346, 469).

8 Vgl. dazu das Kapitel von Schröder in diesem Band.

ten zu stoßen, bestätigt sich jedoch nicht. Thomasius belässt es bei der Auflistung der Majestätsrechte; was sie im Einzelnen bedeuten, bleibt mit Ausnahme der Strafgewalt, der er ein eigenes Kapitel widmet,<sup>9</sup> unausgeführt.

Lenkt man den Blick *direkt* auf die Seite der Untertanen, stellt man überrascht fest, dass sich Thomasius auf den insgesamt 33 Seiten des Kapitels „Von den Pflichten derer die in der Republic leben“ lediglich im Umfang einer einzigen Seite in sieben kurzen Paragraphen zu den Pflichten der Untertanen äußert.<sup>10</sup> Individuelle Freiheiten erwähnt er mit keinem Wort. Als allgemeine Pflichten nennt Thomasius erstens Ehrfurcht, Treue und Gehorsam gegenüber den Regierenden, zweitens die Orientierung allen individuellen Handelns am Ziel der Beförderung von Wohlstand und Sicherheit der gesamten Republik (Gemeinwohlvorrang) und drittens das Gebot friedlichen Zusammenlebens mit den Mitbürgern. Hinsichtlich besonderer Pflichten bezieht sich Thomasius ausschließlich auf Beamte, wie Ratgeber, Prediger, Hochschullehrer oder Richter, welche die Beförderung des Staatszwecks der „allgemeinen Ruhe“ entsprechend der „vorgeschriebenen Richtschnur“<sup>11</sup> des Regenten umzusetzen haben. In den „Fundamenta Juris Naturae et Gentium“ („Grund-Lehren des Natur- und Völker-Rechts“) verzichtet Thomasius gänzlich auf eine erneute Darstellung der Majestätsrechte wie der Untertanenpflichten.

Ausdrücklich der Thematik individueller Freiheiten im Fürstenstaat gewidmete Texte hat Thomasius nicht vorgelegt. Dennoch spielen sie trotz dieser hinsichtlich der Fragestellung dieses Kapitels systematisch unbefriedigenden Situation in seinem Werk eine teils wichtige Rolle. Da deren Ermittlung aber bereits ein begriffliches Verständnis individueller Freiheiten voraussetzt, wird im Folgenden von denjenigen Freiheiten ausgegangen, wie sie in den ersten 19 Artikeln des deutschen Grundgesetzes aufgenommen sind. Freilich verbindet sich damit nicht die ahistorische Absicht, Thomasius aus dieser Perspektive zu bewerten, sondern nur das methodische Vorgehen, weil damit ein umrissener Themenkomplex vorliegt: Gewissens- und Religionsfreiheit, Freiheit der Lehre und Forschung, Meinungs- wie Pressefreiheit und Zensurverbot sowie weitere Aspekte der freien Entfaltung der Persönlichkeit. Das bietet die Chance, die diesbezüglichen in Thomasius' Werk verstreuten und zumeist auch nicht unbekannten Positionen aus einer zentralen Perspektive zu einem Überblick zusammenzuführen.<sup>12</sup>

---

9 „Pflichten derer, die in der Republic leben/ die Straffen betreffend“, in: *Thomasius* 1709a, S. 499–524.

10 Vgl. *Thomasius* 1709a, S. 498f. (§§ 165–171).

11 *Thomasius* 1709a, S. 499.

12 Zur privatrechtlichen Diskussion der Rechte, die das Verhältnis der Einzelnen gegenüber den Mitmenschen betreffen, wie die Verbote der Körperverletzung, Beleidigung bzw. Ehrkränkung, die Rechte des Eigentums oder das Gebot zur Einhaltung von Vertragsrechten, vgl. *Luig* 1989 u. *Luig* 1997.

## 2. Staatsrechtlicher Hintergrund

Zum Verständnis von Freiheiten im Sinne des Grundgesetzes, die gegenüber dem Staat als einklagbare individuelle Grundrechte bestehen und zur Absicherung dessen institutionelle Kontrolle durch Gewaltenteilung erfordern, und Thomasius' politischem Horizont bestehen zwei ganz wesentliche Differenzen. Erstens ist eine derartige Gewaltenteilung für ihn vollkommen ausgeschlossen, weil es ihm gerade um die Legitimierung einer staatlichen Autorität geht, die zum Zwecke der inneren sowie äußeren Sicherheit alle Gewalten in einer Hand konzentrieren muss.<sup>13</sup> Das Gegenüber, vor dem das Individuum geschützt werden muss, ist aus Thomasius' Sicht *nicht der Staat*, sondern es sind intermediäre Gewalten und hier insbesondere die Kirche als Institution, die er aufgrund ihres Machtinteresses im sozialen, politischen und rechtlichen Leben als Gefährdung derjenigen wahrnimmt, die sich nicht entsprechend ihrer Lehren verhalten, und die demzufolge gesellschaftlichen Unfrieden produziert. Thomasius' Plädoyer für einen machtmönistischen Absolutismus ist daher die *Antwort* auf die von ihm konstatierte Situation einer *bereits existenten* desintegrativen politischen wie rechtlichen *Gewaltenteilung* (Fürst, Kirche, Reich, Stände, Vielfalt der Rechtstraditionen und -organe u. Ä.), die sowohl die Autorität des Fürsten als auch die Freiheit und Sicherheit aller Untertanen bedroht. Folglich muss, zweitens, zur Gewährleistung der angestrebten Unteilbarkeit der Macht der Herrscher selbst über den Gesetzen stehen und keinem Menschen gegenüber verantwortlich sein. Erst dann verfügt er über die uneingeschränkte Macht, die sicherstellen soll, unangefochten von intermediären Gewalten Entscheidungen zu treffen und durchzusetzen, die für die Erhaltung des Friedens im Gemeinwesen vonnöten sind.

Damit ist der entscheidende Punkt benannt, nämlich die Staatszwecksetzung des öffentlichen Friedens. Spätestens mit dem Aufsatz „Natura Legis Tam Divinae, Quam Humanae“ von 1702, in dem Thomasius Ideen skizziert,<sup>14</sup> die er dann in seiner zweiten Naturrechtslehre „Fundamenta Juris Naturae Et Gentium“ (1705) ausführt,<sup>15</sup> verbindet er innerhalb des naturrechtlichen Theorierahmens diesen Zweck mit der für die Freiheiten des Individuums essenziellen strikten Einschränkung, dass ausschließlich die den Frieden des Gemeinwesen verletzenden *äußeren* Handlungen legitimerweise vom Gesetzgeber zu regeln und zu bestrafen sind (Normbereich des Justum).<sup>16</sup> So formuliert Thomasius in seinen „Kurtzen Lehr-Sätzen Vom Recht eines Christlichen Fürsten in Religions-Sachen“ (1724) in großer Klarheit den

13 Vgl. in diesem Band *Schröder*.

14 *Thomasius* 1702, S. 279, vgl. S. 296, 278. Insbesondere nimmt er hier schon die Differenzierung der drei naturrechtlichen Regelbereiche in Honestum, Decorum und Justum sowie die Bestimmung eines Naturrechts im weiteren Sinne, das alle drei Regeln umfasst, und eines im engeren Sinne, das sich nur auf das Justum bezieht, vor (vgl. S. 288).

15 Vgl. *Thomasius* 1705a, insbes. Cap. IV. De Normis Actionum Humanarum, Consilio Et Imperio, S. 81–100, Cap. V. De Iure Naturae Et Gentium, S. 101–116.

16 Vgl. *Kühnel* 2001, bes. S. 52–65, sowie in diesem Band *Schröder*.

Grundsatz, dass der *Bereich individueller Freiheiten* dort beginnt, wo menschliche Handlungen in Bezug auf den öffentlichen Frieden indifferent sind: „Das Thun und Lassen der Untertanen, das den gemeinen Friede nicht verhindern noch befördern kan, ist denen Rechten eines Fürsten nicht unterworfen.“<sup>17</sup> Weniger klar ist, *welche* konkreten Freiheiten Thomasius darunter zählt. Im Kontext dieser staatskirchenrechtlichen Abhandlung führt er immerhin vier Bereiche auf, in denen er der Gesetzgebung wie Strafgewalt einen legitimen Zugriff abspricht: erstens das, was dem menschlichen Willen überhaupt entzogen ist, wie Gottes Gebote und Verbote, zweitens die Verstandeserkenntnis, bezogen auf die begriffliche Erkenntnis von Dingen, drittens menschliche Gefühlsneigungen (Affekte) und Laster sowie viertens Meinungen und Meinungsäußerungen über das, was ein Mensch in Bezug auf das Wesen eines Dinges für wahr hält.<sup>18</sup> Skizzenhaft ergibt sich damit das Bild wichtiger Eckpfeiler, auf denen Thomasius' Verständnis von individuellen Freiräumen ruht. Das heißt umgekehrt, dass – so paradox es klingt – seinem souveränitätstheoretisch absolutistischen Staatsverständnis der Gedanke der Begrenzung der staatlichen Macht gegenüber den Untertanen inhärent ist: Ziel ist nicht die Etablierung willkürlicher Gewalt, sondern einer verlässlichen Rechtsordnung, deren Rechtmäßigkeit darauf beruht, dass sie den genannten Kriterien genügt. Was dies in der Übertragung vom Abstrakten ins Konkrete bedeuten kann, ist zu untersuchen.

### 3. Die Freiheiten der Einzelnen

#### 3.1 Gewissens- und Religionsfreiheit

Das bei Thomasius seiner Bedeutung wie Häufigkeit nach an erster Stelle stehende individuelle Recht ist das auf Gewissens- und Religionsfreiheit.<sup>19</sup> Sein Eintreten dafür ist eine feste Konstante über alle Entwicklungen seines Denkens hinweg und prägt wesentlich seine Sicht auf die weltliche Herrschaft. Dem liegen drei Prämissen zugrunde: Erstens sind religiöse Überzeugungen nach Thomasius grundsätzlich eine *individuelle* Angelegenheit und stellen per se eine *innere* Beziehung zu Gott dar. Was die eigene Seligkeit betrifft, kommt nach Thomasius allen Menschen, „sie seyen von was Stande sie wollen“, die Freiheit theologischer Interpretation zu.<sup>20</sup> Zweitens stellen religiöse Dinge prinzipiell keinen Bestandteil des naturrechtlichen Herrschaftsvertrages zwischen Untertanen und Regenten dar. Und drittens darf sich die weltliche Macht als Gesetzgebungs- wie Strafgewalt ausschließlich auf *äußere*

17 Thomasius 1724a, S. 4. Thomasius selbst führt den Text auf eine Vorlesung von 1695 zurück, vgl. ebd., S. 1.

18 Vgl. Thomasius 1724a, S. 4–6.

19 Vgl. dazu hier im Band Ahnert, sowie grundlegend Zurbuchen 1996.

20 Thomasius/Brenneysen 1696, S. 136.

Handlungen der Menschen zum Zwecke der Herstellung des öffentlichen Friedens im Gemeinwesen erstrecken. Aus der Verbindung dieser drei Grundüberzeugungen zieht Thomasius die unmissverständliche Folgerung: „Das Recht Gesetze zu machen kömt allein den Fürsten zu/ Confessiones aber einen jeden. Jene werden gemacht von den äußerlichen Thun und lassen der Unterthanen/ diese aber von den Conceptibus, die einer in seinem Verstande sich macht von göttlichen Sachen/ und also ist das objectum confessionum gantz extra imperium Legum, weil der Menschliche Verstand keinem Gesetz unterworfen.“<sup>21</sup>

In der Konsequenz entwickelt Thomasius daraus eine *Pflicht* des Fürsten zum doppelten Schutz individueller Religionsfreiheit. Zum einen geschieht dies durch das Gebot religiöser Toleranz, das in umgekehrter Perspektive auf ein Schutzrecht gegenüber dem Staat hinausläuft. Weil die naturrechtlich legitimierte Souveränität des Fürsten weder einer religiösen Legitimation vonseiten der Kirche bedarf noch die Loyalität der Untertanen von religiösen Präferenzen abhängen darf, soll der Herrscher auch seinen Untertanen gegenüber tolerant gegenüber auftreten. Zum anderen steht der Fürst in der Pflicht, das individuelle Bekenntnis und Gewissen seiner Untertanen gegen Übergriffe oder Verfolgungen durch die institutionell verfasste (Mehrheits-)Kirche als einer intermediären Gewalt im Staat zu schützen und so zugleich den Ausbruch sozialer Konflikte unterbinden. Verstöße der Geistlichkeit gegen die Toleranz sind nötigenfalls strafrechtlich zu ahnden: Der Fürst soll Theologen wie alle Untertanen „in gebührenden Gehorsam halte[n] und ihnen nicht gestatten auff andere Religions-Verwandten“, die er in seinem Lande duldet, „zu schmähen/ auch diejenigen die hierinnen nicht pariren wollen gebührend zu straffen“.<sup>22</sup>

Zur Erfüllung der Übernahme der Aufgabe, Garant der Religions- und Gewissensfreiheit der Einzelnen gegen kirchliche Angriffe zu sein,<sup>23</sup> spricht Thomasius dem Fürsten zuvor umfangreiche Herrschaftsrechte über die Kirchen zu, nämlich in allen Angelegenheiten, die im öffentlichen Raum stattfinden, wie Gottesdienste, Kirchenzeremonien, öffentlich ausgefochtene theologische Streitigkeiten oder Konzilsbeschlüsse. Dieses *jus circa sacra* gründet als Recht der Majestät ausschließlich auf der naturrechtlich-profan begründeten Amtsstellung des Fürsten: „Denn das Recht der Natur machet keinen Unterschied unter einem ungläubigen und gläubigen Regenten.“<sup>24</sup> Kennzeichnend für Thomasius' staatskirchenrechtliches Denken ist die Dialektik der sich gegenseitig bedingenden Rechte und Pflichten von Fürst und Untertanen. Das Ziel der Emanzipation der fürstlichen Macht von der Kirche und die Behauptung des weltlichen Autoritätsanspruches gegenüber den Untertanen aller

21 *Thomasius/Brenneysen* 1696, S. 139.

22 *Thomasius* 1701b, S. 273. Vgl. *Thomasius* 1695b, S. 106.

23 „Es hat auch ein Fürst Recht/ daß/ wenn jemand in einer oder anderer Meynung von der bisherigen Erklärung gewisser Oerter in der Schrift abgeheth/ und ein Ministerium ihm deßwegen allen Verdruß anthut/ [...] solches zu verhindern/ und den ersten bey seiner Gewissens-Freyheit zu schützen.“ *Thomasius/Brenneysen* 1696, S. 167.

24 Anm. von Thomasius, in: *Pufendorf* 1717, S. 47.

Konfessionen<sup>25</sup> bilden mit dem Ziel des Schutzes des religiösen Selbstbestimmungsrechts der Bürger eine unauflösbare Verbindung. Thomasius' staatskirchenrechtliche Fürstenrechts-Schriften ab Mitte der 1690er Jahre lassen sich daher zugleich als Manifeste der Religionsfreiheit der Untertanen verstehen.

So klar und eindeutig Thomasius jedoch für die individuelle Glaubensfreiheit eintritt, so wenig verbindet er dies mit der Forderung nach prinzipiell freier *Religionsausübung*. Denn die Kehrseite des Schutzes der individuellen Religionsfreiheit auf dem Boden des naturrechtlichen *jus circa sacra* ist die damit einhergehende Oberhoheit des Fürsten über alle Angelegenheiten des äußeren Gottesdienstes. Gewiss soll die Wahrnehmung dieses Majestätsrechts moderat geschehen; sie lässt sich auf die Formel bringen, so viel Freiheit wie möglich in der öffentlichen Religionsausübung zuzulassen und so wenig Eingriffe wie nötig zur Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens vorzunehmen: „Wo aber der Staat nicht turbiret wird/ soll er in Glaubens Sachen niemand zwingen/ sondern muß es gehen lassen/ wie es gehet/ und die Sache GOtt und der Zeit befehlen.“<sup>26</sup> Doch endet Religionsausübung dort, wo sie die Religionsfreiheit anderer – sei es der Mitbürger oder des Fürsten – verletzt und soziale, friedensbedrohende Konflikte produziert.<sup>27</sup> Paradox formuliert, stellt gerade die nicht prinzipiell freie *Glaubensausübung* für Thomasius die Voraussetzung für individuelle Religionsfreiheit dar.

Wer aber darf nach Thomasius in den Genuss individueller Religionsfreiheit kommen? An erster Stelle sind dies die Gläubigen der christlichen Konfessionen, Lutheraner, Reformierte und Katholiken. Dies schließt prinzipiell auch die aus (jeweiliger) theologischer Perspektive als Häretiker Eingestuft ein, gegen deren strafrechtliche Verfolgung er mit der berühmten Dissertation „An Haeresis sit Crimen“ angegangen war.<sup>28</sup> Der Fürst solle, so Thomasius, auch religiösen Dissidenten und Reformern, „wenn dieselbe nur sonst ruhig, fromm und stille als treue Unterthanen leben/ Aufenthalt in der Republique verschaffe[n]/ und über ihre Gewissen nicht zu herrschen suche[n]/ wie nicht weniger denenjenigen die sich von denen abergläubischen Ceremonien loß reissen wollen/ Freyheit solches zu thun vergönne[n]“.<sup>29</sup> Der Anspruch auf Toleranz ist dabei strikt an staatsbürgerliche Loyalität gebunden, er ist verwirkt, sobald religiöse Überzeugungen der Untergrabung der öffentlichen Ruhe oder der Infragestellung der staatlichen Autorität dienen: „Z. E. Wenn die Jesuiter lehren/ daß

---

25 Vgl. *Thomasius* 1695b, S. 116.

26 *Thomasius* 1701c, S. 73.

27 „Lehren sie aber die Toleranz nicht/ so muß man ihnen befehlen aus dem Lande zu gehen/ jedoch unter guten Conditionen.“ *Thomasius* 1713, S. 291.

28 Ketzerei kann nicht mit Gewalt und Schwert, sondern nur mit Gottes Wort begegnet werden, da es ein geistliches Ding ist, „das kan man mit keinem Eisen hauen/ mit keinem Feuer verbrennen/ mit keinem Wasser erträncken etc.“. *Thomasius* 1697, S. 304.

29 *Thomasius* 1701b, S. 273.



ein Unterthaner den Himmel verdiene/ wenn er seinen Fürsten/ der ein Ketzer ist/ ermorde; daß man denen Ketzern keine Treue und Glauben halten müsse [...].“<sup>30</sup>

Über die christlichen Konfessionen und christliche Ketzer hinaus<sup>31</sup> – darunter namentlich die gemeinhin verrufenen Arianer oder Sozinianer (Leugnung der Trinität) – schließt Thomasius in sein Verständnis von Religionsfreiheit auch Angehörige nichtchristlicher Religionen ein, nämlich Türken, Tataren<sup>32</sup> und Juden: „Nun ist aber ein Jude in seinem Gewissen also versichert, daß Christus nicht der wahre Messias sey: Ein Delictum erfordert aber eine Proaeresin, welche sich aber hier nicht findet, und dannenhero kann man auch einen solchen Menschen nicht strafen [...].“<sup>33</sup> Sind etwa Gebiete, die nach Kriegshandlungen an einen Herrscher fallen, von Juden und „Unbekehrten“ bewohnt, gebietet es allein schon die politische Klugheit, diesen nicht die eigene Kultur einschließlich Religion aufzuzwingen, sondern „ihre mores [zu] lassen/ woferne sie tranquillitatem communem nicht turbiren: Denn greiffet man sie zu hart an/ so lauffen sie zum Lande hinaus/ oder sie rebelliren“.<sup>34</sup>

Obschon Thomasius dem Sinn nach ein universales Recht auf Religionsfreiheit vertritt, handelt es sich genau genommen weniger um ein subjektives Recht, sondern mehr um ein Plädoyer für die Nichtstrafbarkeit religiöser Überzeugungen. Von einem einklagbaren Grundrecht auf religiöse Toleranz ist Thomasius noch weit entfernt, da Verletzungen der naturrechtlich definierten Pflichten, also Übergriffe des Fürsten auf die religiöse Freiheit der Untertanen aufgrund des vertretenen Souveränitätsbegriffes (Machtmonismus, princeps legibus solutus, s. o.) per se keiner menschlichen Sanktionsmacht unterliegen können. Der aufgestellten Pflicht des Fürsten zur Gewährung der Religionsfreiheit korreliert hier kein universales Recht auf religiöse Freiheit.

Deutlich eingeschränkt ist die Religionsfreiheit für *Atheisten*. Zwar tritt Thomasius prinzipiell für die Nichtstrafbarkeit atheistischer Lehren ein und steht somit auch in dieser Richtung für Gewissensfreiheit. Doch können Atheisten keinen Anspruch auf Duldung erheben, weil gegenüber allen Gläubigen ein signifikanter Unterschied besteht: Sie wären bei Abwesenheit des Risikos menschlicher Strafverfolgung eher zu kriminellen Handlungen bereit als Gläubige, da sie keine damit unweigerlich verbundene Strafe Gottes fürchten würden. Wegen dieser potenziellen Gefahr für den öffentlichen Frieden spricht Thomasius dem Fürsten daher das naturrechtlich basierte Recht zu, ihnen das Aufenthalts- bzw. Bürgerrecht in seinem

30 Thomasius 1691d, S. 423.

31 Hatte Thomasius in seinen „Institutiones“ (1688) die Duldung religiöser Dissidenten durch den Fürsten zwar als naturrechtskonform angesehen, doch noch als Verstoß gegen seine Pflicht als guter Christ, nämlich gegen das göttliche offenbarte allgemeine Gesetz, verwirft er diese Position in den „Fundamenta“, und damit nach seiner konsequenten Trennung von Recht und Theologie: die Duldung sei keineswegs eine Missetat (Thomasius 1705a, S. 185).

32 Vgl. Thomasius 1738, S. 347f.

33 Thomasius 1738, S. 66.

34 Thomasius 1701c, S. 90, S. 181.

Land zu entziehen, betont aber, dass dies keine Strafe für die Ausgewiesenen darstelle.<sup>35</sup> Bemerkenswert ist, dass Thomasius diese Position wohl schon zwischen 1697 und 1705 revidierte und wegen der allgemeinen Verdorbenheit *aller* Menschen Atheisten keineswegs mehr für eine besondere Bedrohung des Staatswesens hielt: „Also habe ich vor diesem dafür gehalten und defendiret, daß nichts der Republik schädlicher seyn könne, als der Atheismus; nunmehr erkenne ich aber, daß solches falsch sey.“<sup>36</sup> Mindestens ebenso bemerkenswert ist aber auch, dass Thomasius’ Haltung trotzdem inkonsequent blieb, wie sein 1717 im Namen des Spruchkollegiums der Juristischen Fakultät erteiltes Gutachten gegen Theodor Ludwig Lau zeigt:<sup>37</sup> In diesem rechtfertigte er die aufgrund des Atheismus- bzw. Spinozismusvorwurfs erfolgte Konfiskation von dessen Schrift „*Meditationes Philosophicae de Deo, Mundo, Homine*“ sowie die Ausweisung durch den Magistrat der Stadt Frankfurt/Main. Lau solle sogar für die milde Behandlung durch das Consilium abeundi dankbar sein, „da nach der Lehre der allermeisten Gelehrten in allen dreyen im Römischen Reich tolerirten Religionen die Atheisten und Vertheidiger solcher gottloser Lehren mit dem Feuer gestrafft werden können *und sollen*“!<sup>38</sup> (Herv. MK) Die, wie Günther Gawlick nachwies,<sup>39</sup> insgesamt inkonsistente und widersprüchliche Argumentation von Thomasius verdeutlicht, dass er nicht über seinen Schatten springen mochte – auch wenn seine tiefe, religiös motivierte Ablehnung atheistisch-spinozistischer Gedanken quer zu seinem sonstigen Eintreten für Religionsfreiheit stand.

Und schließlich weist Thomasius’ Plädoyer für Religionsfreiheit zwei weitere erhebliche Probleme auf: Betrachtet nämlich ein Gläubiger die öffentliche, konfessionskonforme Religionsausübung als substanziell für seinen Glauben, wird er das von Thomasius im Konfliktfall befürwortete fürstliche Hineinregieren in den äußeren Gottesdienst als Intoleranz wahrnehmen. Auch bleibt die Gewährung von Religionsfreiheit mehr als fragil, weil Thomasius im Widerspruch zu seinen Grundsätzen weiterhin an der Pflicht eines Fürsten festhält, „daß eine wahre Religion und wahre Frömmigkeit in der Republique grüne und blühe“, selbst wenn er dies an die

35 „Es ist auch ein Christlicher Fürst einen Atheisten [...] zu dulden nicht schuldig. Denn er hat sich allezeit von ihm zu befahren, daß, wenn er sich getrauet, seine Begierden und deren Ausübung in geheim zu verrichten, er so dann die Gesetze und die Ruhe des gemeinen Wesens nicht beobachten, sondern dieselben stören werde.“ *Thomasius*, 1724a, S. 36. Vgl. *Thomasius/Brenneysen* 1696, S. 200–203.

36 *Thomasius* 1738, S. 349, 58. Die von *Gawlick* 1989, S. 261, mit guten Gründen vorgenommene Datierung der „Vollständigen Erläuterung Der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit“ wirft dennoch Fragen auf, denn Thomasius hielt nach Auskunft der Vorlesungsverzeichnisse sowie eigener Programme weder 1697 noch 1705 noch innerhalb dieses Zeitraums eine Vorlesung zu Pufendorfs „*De Habitu Religionis*“. Am wahrscheinlichsten ist eine Kompilation des posthumen Werks aus Mitschriften verschiedener kirchenrechtlicher Lehrveranstaltungen, darunter auch unangekündigten, die im kleinsten Kreis stattfanden.

37 *Lau* 1717.

38 *Thomasius* 1717a, hier S. 256.

39 Vgl. *Gawlick* 1989, S. 266–272.

Bedingungen einer direkten Orientierung am Evangelium und des generellen Gehorsams gegenüber Gottes „allgemeine[n] Gebote[n]“ knüpft<sup>40</sup> und damit ein faktisch antikirchliches, da reduziertes, konfessionsoffenes christliches Religionsverständnis zugrunde legt.<sup>41</sup> Dass aber eine solche Beförderung der „wahren“ Religion in der Realität ohne Verletzung individueller Religionsfreiheit stattfinden kann, ist kaum vorstellbar.

### 3.2 Freiheit der Lehre und Forschung

Wie das eingangs angeführte Zitat über die „ungebundene Freyheit“ signalisiert, war Thomasius die Begründung, Verteidigung sowie Inanspruchnahme der Freiheit der Lehre und Forschung ein roter Faden, der sich durch seine gesamte Karriere als Gelehrter zog. Ausgangspunkt seiner Argumentationen ist die Überzeugung, dass die Suche nach Wahrheit keinen menschlich gesetzten Einschränkungen unterliegen darf,<sup>42</sup> was bei ihm immer gleichbedeutend ist mit der selbstständigen, individuellen Urteilsbildung, zu der die Vorurteile der Autorität und Übereilung (*praejudicium auctoritatis*, *praejudicium praecipitaniae*) abgelegt werden müssen: „Aber der Verstand erkennt keinen Ober-Herrn als GOTT/ und dannenhero ist ihm entweder das Joch/ das man ihm aufbürdet, wenn man ihm eine menschliche Autorität als eine Richtschnur vorschreibet/ unerträglich/ oder aber er wird zu allen guten Wissenschaften ungeschickt/ wenn er unter diesem Joch erliegen muß [...]“.<sup>43</sup> Die Rechtfertigung der freien Suche nach Wahrheit bringt Thomasius in der Regel mit dem daraus resultierenden Nutzen für das Gemeinwesen in Verbindung, womit sie umgekehrt auch an diesem Kriterium zu messen ist.

Gegenüber den Vorstellungen der Religions-, Gewissens- oder Meinungsfreiheit unterscheidet sich Lehrfreiheit allerdings grundsätzlich, da das gesamte Bildungswesen ein hoheitliches Regal darstellt und Bildungseinrichtungen wie Lehrer der fürstlichen Aufsicht unterliegen. Folglich steht Lehrfreiheit auch nur dem Personenkreis zu, dem *per Amt* die Aufgabe der Lehre übertragen ist.<sup>44</sup> Wegen der damit verbundenen Maßgabe, „daß solche Lehren öffentlich getrieben werden/ welche mit dem rechten Endzweck und Nutzen der Republicken übereinstimmen“,<sup>45</sup> billigt Thomasius konsequenterweise auch eine Reihe von *Einschränkungen* der Lehrfreiheit: Sofern dem Hochschullehrer nicht „vermöge der Gesetze und Gewohnheit frey gelassen/ seine eigene Meinungen vorzubringen“, muss er etwa Vorgaben zur

---

40 Thomasius 1713, S. 286, 283.

41 Vgl. dazu Dreitzel 1997, S. 23; Kühnel 2022, S. 404f.

42 „Die Warheit aber bindet sich nicht an erdichtete fundamente/ sie hält mit keiner Secte.“ Thomasius 1704b, S. 57.

43 Thomasius 1691b, S. 459.

44 Vgl. Thomasius 1691c, S. 78.

45 Thomasius 1709a, S. 496.

Lehre von vorgeschriebenen Autoren nachkommen. Um die potenzielle Spannung zu seinem Prinzip der Befreiung des Vorurteils menschlicher Autorität etwas aufzulösen, besteht Thomasius immerhin auf einem Recht zur Kritik, indem der Lehrer „freymüthig/ jedoch allenthalben mit untermengeter Bescheidenheit“ Differenzen zur eigenen Position deutlich machen sollen darf.<sup>46</sup> Aber auch die Interpretation bestimmter Lehren obliegt letztlich dem Fürsten – selbst wenn sie nicht einleuchten mag: So kann er etwa „aus sonderlichen Ursachen befehlen/ daß die Worte seiner Unterthanen in gewissen Fällen auff eine gewisse Art und Weise sollen ausgeleget werden/ obschon zu weilen diese Auslegung wider die obigen Regeln zu seyn scheinet/ oder man nicht eben sehen kan/ wie sie daraus praecisè herkommen.“<sup>47</sup>

Generell klammert Thomasius Überlegungen über die „Klugheit eines Fürsten“ als Lehrgegenstand aus: Für einen Studenten sind diese müßig, „weil er selbst doch ein Unterthan bleibt“, und für einen Professor, „weil er nur Unterthanen lehret“;<sup>48</sup> politische Machttechniken, wie die „Mittel sich Freunde zu machen/ die Feinde abzuwenden/ auch besondere Nachstellungen von seinen Feinden zu gewarten“;<sup>49</sup> sollen fürstliche Arkana bleiben. Die Aufdeckung von Fehlern der Fürsten gegenüber den Untertanen erachtet Thomasius zumindest „wieder die Regeln der Klugheit“.<sup>50</sup> Kategorisch freilich schließt Thomasius auf den Umsturz der staatlichen Ordnung (Abschaffung des Regenten) zielende Lehren aus<sup>51</sup> sowie die Verbreitung atheistischer (spinozistischer) Lehren.<sup>52</sup>

Trotz dieser Einschränkungen betont Thomasius ausdrücklich die Zulässigkeit von Kritik an bestehenden politischen, sozialen oder rechtlichen Verhältnissen vonseiten der Hochschullehrer, die er aus seinem Verständnis von ihrer Doppelrolle ableitet. Sie sind qua Status sowohl den Studierenden als auch dem Fürsten gegenüber als Ratgeber zur Wahrheit verpflichtet, weshalb ein „Doctor publicus oder privatus wieder das Amt eines treuen Unterthanen im geringsten nicht peccire, wenn er gleich auf gewisse Masse die Mängel der Republique in welcher er lebet/ seinen Zuhörern entdecke“.<sup>53</sup> Damit gehört nicht nur die *öffentlich* vorgetragene Kritik an gesellschaftlichen, politischen oder juristischen Missständen, sondern auch die Unterbreitung von Vorschlägen zu deren Beseitigung zu ihrem Amtsethos.<sup>54</sup>

46 Thomasius 1704c, S. 84.

47 Thomasius 1691c, S. 227.

48 Thomasius 1713, S. 419.

49 Thomasius 1713, S. 420.

50 Vgl. Thomasius 1688c, S. 205.

51 Vgl. Thomasius 1709a, S. 478.

52 Thomasius 1717b, S. 277; vgl. Thomasius 1694b, S. 625, sowie Kühnel 2001, S. 286, 170–172.

53 Thomasius 1688b, S. 108f. Vgl. Thomasius 1709a, S. 478.

54 Verworfen wird der Einwand: „Aber/ sprichst du/ das möchte noch endlich hingehen/ wenn es einer in seinem Hause sagt/ aber das ist zu viel/ daß einer seine Meinung in öffentlichen Druck ausbreitet/ denn dieses heisse die Republic verachtet/ da man doch vielmehr einheimische Mängel verbergen solle.“ Thomasius 1709a, S. 478. In den „Grund-Lehren“ widmet Thomasius seinem Konzept einer informellen Machtkontrolle durch Räte in Buch II das Kapitel IV „Von

In Analogie zu der von Thomasius häufiger gebrauchten Metapher eines Arztes obliegt die Entscheidung zur Anwendung der empfohlenen Arznei freilich allein dem Herrscher.

Nicht zuletzt führte Thomasius die Attraktivität und den Erfolg der neuen hallischen Universität neben dem Fleiß der Professoren auf die vom Fürsten gewährte Freiheit „in docendo“ zurück.<sup>55</sup> Insgesamt war es sein Anliegen, eine *möglichst weitgehende*, d. h. sowohl intellektuell als auch institutionell autoritätsfreie Lehre und den offenen wissenschaftlichen Diskurs mit einer für alle Lehrer geltenden absoluten Loyalitäts- und Subordinationspflicht zu vereinen.<sup>56</sup> In der Konsequenz akzeptierte Thomasius als Untertan daher auch ausdrücklich Lehrverbote, „daß/ wo das gemeine Beste/ und Churfl. Durchl. Gnädigster Wille solches erfordern solte/ ich auch diese Freyheit Derselben willigst auffopffern wolte.“<sup>57</sup> Ihrer Intention (wenngleich nicht ihren Inhalten) nach sind Thomasius' Vorstellungen von Lehr- und Forschungsfreiheit damit durchaus vergleichbar mit der vom Grundgesetz von allen Beamten bzw. Lehrern eingeforderten besonderen Staatstreue: „Die Freiheit der Lehre entbindet nicht von der Treue zur Verfassung.“<sup>58</sup>

### 3.3 Meinungs- und Pressefreiheit

Gegenüber den prominenten Texten zur Religionsfreiheit im Mantel der Erörterung fürstlicher Rechte und Pflichten findet sich von Thomasius keine gesonderte Schrift oder in sich geschlossene Diskussion zu einem individuellen Recht auf Meinungsfreiheit. Gleichwohl begegnet uns diese Forderung verstreut in unterschiedlichen Kontexten, obschon häufig – und nicht immer deutlich zu unterscheiden – im Zusammenhang mit der primär für die akademische Sphäre in Anspruch genommenen Lehr- und Diskursfreiheit oder der Freiheit auf die Äußerung religiöser Überzeugungen. Generell gilt für Thomasius der Grundsatz, dass der Verstand (ausgenommen von Gottes übergeordneter Autorität) frei ist. Politische Relevanz erhält diese im Grunde relativ triviale Aussage erst dadurch, dass Thomasius daraus zugleich den Schluss zieht, dass auch die *Äußerung* der via selbstständiger Überlegungen gewonnenen Erkenntnisse keinen obrigkeitlichen Verboten unterliegen darf. Eine Meinung zu haben, ist für Thomasius untrennbar damit verknüpft, sie auch zu vertreten, sie inkludiert einen kommunikativen, sozialen Akt, ist also mehr als innere Gedankenfreiheit und richtet sich gegen Heuchelei. Ausdrücklich spricht er einem Fürsten

---

Denen Regeln und Richtschnuren der menschlichen Verrichtungen/ nemlich/ dem Rath und Herrschafft“, *Thomasius* 1709b, S. 74–92.

55 Vgl. *Thomasius* 1717b, Anm. 127, S. 278.

56 Vgl. *Kühnel* 2001, S. 283.

57 *Thomasius* 1694b, S. 657.

58 GG Art. 5 Abs. 3; vgl. GG Art. 7 Abs. 1: Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates.

das Recht ab, vorzuschreiben, „daß ein Mensch *dasjenige niemand sagen solle, wie er das Wesen eines Dinges begreiffet*, und was er für wahr hält; oder daß er stetswährend von seiner Erkenntniß anders *reden solle*, als er denckt.“<sup>59</sup> (Herv. MK)

Die Trennlinie des Erlaubten zieht Thomasius zwischen öffentlicher und privater Meinungsäußerung. Denn trotz des grundsätzlichen Anspruchs auf freie Meinungsäußerung erachtet er im Interesse des öffentlichen Friedens ihre Einschränkung im öffentlichen Raum (Universität) oder im Amt (Hochschullehrer) für zulässig (s. o.). Kein Zweifel besteht für Thomasius jedoch daran, dass in der Sphäre des Privaten *jedem* Menschen die freie Meinungsäußerung zusteht und keinen obrigkeitlichen Verboten unterliegen darf. „Und obschon die allgemeine Ruhe erfordert/ daß um erhaltung guter Ordnung willen an öffentlichen Orten/ und zu gewissen Zeiten/ wie andere Aembter /also auch die Lehre der Weißheit durch die darzu verordneten Personen alleine verrichtet werde; so ist doch dadurch *denen andern* nicht verboten/ solches zu andern Zeiten in *privat Zusammenkünfften* zu verrichten / so wenig als es vor verboten zu achten/ andern/ um welche Zeit es an der Uhr sey nachricht zu geben/ obschon gewisse Stundenruffer bestellt sind/ die solches öffentlich ausruffen müssen.“<sup>60</sup>

Die private Sphäre soll zudem als geschützter Rückzugsort für diejenigen fungieren, die in der Öffentlichkeit bzw. in ihrer Funktion als Amtsträger bestimmte Meinungen nicht äußern dürfen. Sie erscheint als Ventil, das sich im Fall von Einschränkungen der Lehrfreiheit öffnet. Bemerkenswert ist dabei, dass die private Meinungsäußerung für Thomasius jedoch zugleich die *private Verbreitung* öffentlich untersagter Meinungen einschließt: „Dergleichen Gesetze verbieten dier niemahlen/ daß du deine Erkenntniß der Weißheit nicht andern mittheilen soltest; sondern sie verbieten dir nur/ daß du mit dieser Unterweisung kein Geld verdienen sollest; Unterweise sie demnach ohne Entgeld: oder daß du nicht an einen öffentlichen Ort andere Leute hierzu einladen sollest; So unterweise diejenigen/ die sich freywillig bey dir angeben: oder daß du nicht mündlich die Lehrbegierigen unterrichten sollest; thue es denn in Schrifften.“<sup>61</sup> De facto spricht sich Thomasius damit für das subversive Unterlaufen bestehender Verbote aus, denn die private Verbreitung von Meinungen verwischt die Grenze des Privaten zum Öffentlichen. Dies zeigt sich auch darin, dass Thomasius selbst die Publikation öffentlich unterbundener Ansichten („in Schrifften“) für legitim erachtet – doch intendiert er damit schon Pressefreiheit?

---

59 Thomasius 1724a, S. 5f.

60 Thomasius 1691c, S. 77f.

61 Thomasius 1691c, S. 80. Ist selbst das nicht möglich, sieht Thomasius noch weitere „tausend Gelegenheiten“ Meinungen privat zu verbreiten, etwa „in Spazierengehen/ bey der Mahlzeit/ auff der Börse/ in Buchläden/ in Gewölben/ bey visiten/ und in Summa bey allen Conversationen“, Thomasius 1691c, S. 81. Vgl. Thomasius/Brenneysen 1696, S. 189f.

Die deutlichste Antwort darauf gab Thomasius vielleicht mit seinem eigenem Verhalten, wie die Erscheinungsgeschichte seines satirischen Journals „Schertz- und Ernsthafte/ Vernünftige und Einfältige Gedancken über allerhand Lustige und nützliche Bücher und Fragen“, die berühmten „Monatsgespräche“, beweist.<sup>62</sup> Denn sie belegt, wie er zur Verbreitung seiner kontroversen Ansichten und Angriffe auf die orthodox-lutherische Leipziger Gelehrtenwelt sich selbst Pressefreiheit herausnahm. Nach dem Erscheinen der ersten Hefte von Januar und Februar 1688, die in Leipzig beim Verleger Moritz Weidmann erschienen waren und sogleich ein Verbotverfahren hervorriefen, trickste Thomasius mit Weidmann die sächsische Zensur aus, indem er ab dem Märzheft die „Monatsgespräche“ im kurbrandenburgischen Halle beim Verleger Christoph Salfeld herausbrachte. Aus Thomasius' Briefwechsel wird jedoch deutlich, dass Salfeld lediglich als Strohmann für Weidmann fungierte, der sogar bis zum Ende des Erscheinens der Monatsgespräche (das Dezemberheft 1689 erschien erst 1690) weiterhin der „Verleger im Schatten“ blieb.<sup>63</sup>

Trotz eigener negativer Erfahrungen mit dem Instrument der Zensur erachtete Thomasius die Einschränkung der Publikationsfreiheit aber grundsätzlich legitim zur Erhaltung des öffentlichen Friedens: „Gleichwohl aber [...] kan ein Fürst umb des Klagens los zu werden/ einem solchen Manne das schreiben verbieten; welcher sich denn nach dem Befehl seines Fürsten billig richtet [...]“. <sup>64</sup> Unübersehbar freilich ist sein Anliegen, die Grenze für die Zensur so weit wie möglich nach oben zu verschieben und sie nur als ultima ratio für den Fall der tatsächlichen Bedrohung des Friedens im Gemeinwesen zu befürworten: Selbst eine „irrige“ Meinung soll im Allgemeinen nicht verboten werden, sondern erst dann, wenn sie „gantz offenbarlich die allgemeine Ruhe des Staats turbire/ und Aufruhr anzuwecken trachte“.<sup>65</sup>

Vorbehaltlich dieser Einschränkung *handelte* Thomasius als Aktivist der Pressefreiheit. Dies zeigen auch die von ihm bzw. unter seiner wesentlichen Mitwirkung herausgegebenen erfolgreichen Zeitschriften wie die „Observationes Selectae“ (1700–1705) oder die „Auserlesenen Anmerckungen über allerhand wichtige Materien und Schrifften“ (1704–1707). Sie waren weder Rezensionsorgane noch Fachzeitschriften (die sich historisch erst später entwickelten), sondern interdisziplinäre Gemischtwarenläden, die Artikel aus allen Wissensbereichen und zu allen denkbaren Themen enthielten. Programmatisch wurden sie durch die Klammer zusammenge-

62 Zwischen Januar 1688 bis Dezember 1689 variierte die genaue Titelbezeichnung; bekannt wurden sie als „Lustiger und Ernsthaffter Monats-Gespräche“ (Thomasius 1688–1690).

63 Vgl. Kühnel 2014, bes. S. 210–215. Zu den Kontroversen um die Monatsgespräche vgl. Thomasius' Korrespondenz ab Januar 1688 (Thomasius 2017, insbes. die Briefe Nr. 43, 44, 192, 197).

64 Thomasius/Brenneysen 1696, S. 189.

65 Auch in Halle hatte er sich 1694 anlässlich der Kontroverse um seine „Dissertatio Ad Petri Poirat Libros De Eruditione Solida, &c.“ dem Verbot beugen müssen, zu theologischen Themen zu publizieren oder lehren, vgl. das Schreiben der Oberkuratoren Johann Friedrich von Rhetz und Daniel Ludolph von Danckelmann an Thomasius vom 30. Oktober 1694, in: Thomasius 2020, Brief Nr. 34, S. 61.



halten, Wahrheiten auf eklektische Weise mithilfe der Historie und des eigenen Verstandes selbstständig zu entdecken und Autoritäten nicht gelten zu lassen.<sup>66</sup> Zudem ging es Thomasius in den „Observationes Selectae“ sowie in der „Historia Sapientiae Et Stultitiae“ (1693) und der „Historie der Weißheit und Thorheit“ (1693) insbesondere darum, zu Unrecht als Ketzer oder Atheisten Verrufene zu rehabilitieren. Das programmatische Gebot der Vorurteilsfreiheit führte so zur ebenso programmatischen Inanspruchnahme individuell freier Meinungsäußerung, die im Medium des Drucks faktisch den Anspruch nach Pressefreiheit erhob (und die Grenzen der Zensur auslotete). Dies verband sich allerdings noch mit einiger Vorsicht, denn die Autoren der „Observationes“ wie der „Auserlesenen Anmerkungen“ blieben bis auf wenige Ausnahmen anonym, was ihnen die Möglichkeit bot, „gewagte Thesen in die Diskussion zu werfen, für die man sonst vielleicht persönlich angegriffen worden wäre“.<sup>67</sup>

Zudem agierte Thomasius durch die Herausgabe deutschsprachiger Journale in Richtung einer über den akademischen Zirkel hinausgehenden Pressefreiheit. Adressiert an gebildete und bildungshungrige, des Lateinischen aber nicht kundige Laien,<sup>68</sup> also eine breitere Öffentlichkeit, markieren sie den Übergang von der akademischen Freiheit zu öffentlicher Meinungsfreiheit.

### 3.4 Recht auf Emigration und Niederlassungsfreiheit

Auch wenn für Thomasius eine institutionelle Absicherung seiner Forderungen nach individuellen Rechten auf Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit undenkbar war, machte ihn das nicht blind gegenüber den Gefahren, die vonseiten des Fürsten für die Freiheiten seiner Untertanen ausgehen können. Der Zwang zur Annahme der Religion des Herrschers, sonstige Übergriffe auf die individuelle religiöse Freiheit oder Anordnungen „in denen Dingen so göttlichen Geboten zuwider“<sup>69</sup> sind für ihn realistische Szenarien und keineswegs Recht, sondern Unrecht. Aus solchem Unrecht resultiert – in Ausnahme von der allgemeinen Gehorsamspflicht – auch *keine Pflicht des Untertanen zum Gehorsam* gegenüber dem Fürsten. Allerdings erwachsen aus diesem zulässigen Ungehorsam weder rechtliche Abwehrmittel, noch läuft das auf die Befürwortung eines irgendwie gearteten Widerstandsrechts hinaus.<sup>70</sup> Thomasius hat sogar trotz aller weltlich-naturrechtlichen Rhetorik kein

66 Vgl. dazu die Vorworte in den „Observationes Selectae“ (Budde 1701, o. Pag.) und in den „Auserlesenen Anmerkungen“ (Thomasius 1704a, o. Pag.).

67 Mulsow 2005, S. 80.

68 Nämlich „diejenigen/ so von studiren eigentlich keine profession machen/ jedoch um die Wahrheit und Erlangung einer curieusen Wissenschaft eifrig bemühet leben“, Thomasius 1704a, o. Pag.

69 Anmerkung von Thomasius in: Pufendorf 1717, S. 30.

70 Zur Widerstandsdiskussion bei Pufendorf und Thomasius vgl. Grunert 2002, S. 127–131.



Problem, Widerstand gegen den Landesherrn als Verstoß gegen Gottes Ordnung zu brandmarken,<sup>71</sup> was nicht zuletzt im Zusammenhang der von vielen Vertretern des modernen Naturrechts einschließlich Thomasius vertretenen pseudoreligiösen Erhöhung der Herrschaft mit den Attributen der Heiligkeit („sanctimonia“)<sup>72</sup> und Unverletzbarkeit steht.

Weil das von einem Fürsten ausgeübte Unrecht ihn nicht der naturrechtlichen Legitimität seiner souveränen Macht beraubt, sieht Thomasius für den Einzelnen nur zwei Auswege vor: sich entweder geduldig den Folgen zu fügen, mit denen der ungerechte Herrscher den eigenen Ungehorsam bestrafen wird, oder zu emigrieren. Selbst wenn er „den Unterthanen das größte Unrecht anthäte“, gilt, dass „ein jeder lieber *das Land räumen/ oder alles elend ausstehen muß/* als daß er wider einen zwar harten Regenten/ aber der doch der Vater des Vaterlandes ist/ die Waffen ergreifen wolte.“<sup>73</sup> Das Verlassen des Landes interpretiert Thomasius allerdings nicht als Flucht, sondern als Wahrnehmung eines jedem Menschen zustehenden Rechtes. Zwar stellte dieses „jus emigrandi“ bereits eine Regelung des Ausburger Religionsfriedens von 1555 dar, und zwar als ein dem jus reformandi des Herrschers, d. h. dem festgeschriebenen Grundsatz „Cuius regio, eius religio“ korrelierender Ausweg für konfessionell von der jeweiligen Festlegung abweichende Untertanen. Das eigentlich Interessante ist, dass sich Thomasius aber nicht auf dieses und damit auf das positive Recht bezieht, sondern auf das Naturrecht: „Denn es ist einem Unterthanen vergönnet *aus natürlicher Freyheit/* in einer Republiq, da er etwa meynet/ seine Nahrung besser fortzusetzen/ sich nieder zu lassen [...].“ (Herv. M.K.)<sup>74</sup> Die generelle Niederlassungsfreiheit an einem Ort der Wahl muss bei Thomasius demnach als das in einem Staatswesen fortbestehende natürliche Recht eines Individuums verstanden werden, das auch im Sonderfall religiös motivierter obrigkeitlicher Verfolgung Anwendung findet.

### 3.5 Freie Persönlichkeitsentfaltung im Fürstenstaat?

Das in Artikel 2 des Grundgesetzes verankerte Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit erstreckt sich prinzipiell so weit, wie es nicht die Rechte anderer verletzt und gegen die verfassungsmäßige Ordnung verstößt. Vermutlich hätte Thomasius den zwei dieses Recht flankierenden Eckpfeilern zugestimmt, da sie substanzielle Elemente des Naturrechtsdenkens sind: Das Gebot des „neminem laedere“ zählte bereits seit dem römischen Recht zu dessen festem Bestand und die naturrechtlich-kontraktualistische Begründung der staatlichen Herrschaft diente

---

<sup>71</sup> Thomasius 1724a, S. 4.

<sup>72</sup> Thomasius 1709a, S. 491.

<sup>73</sup> Thomasius 1709a, S. 491; vgl. Thomasius 1724a, S. 33.

<sup>74</sup> Thomasius/Brenneysen 1696, S. 200.

wesentlich der Erzeugung von Loyalität der ‚Verfassungsordnung‘ gegenüber. Doch welche Vorstellungen finden sich bei Thomasius zu einigen weiteren der heute mit dem Begriff der freien Persönlichkeitsentfaltung verbundenen Aspekte?

Generell steht für Thomasius das Streben nach individuellem Glück als legitimes menschliches Ziel außer Zweifel. Am deutlichsten wird das in dem eudämonistischen Grundprinzip seines zweiten Naturrechtsentwurfs, dasjenige zu tun, „was der Menschen Leben sehr lang und glücklich machet“<sup>75</sup> und das Gegenteilige zu meiden, weil sich beide Ziele auf das Individuum (und nicht das Gemeinwesen) beziehen. Doch denkt Thomasius dabei an einen *selbstbestimmten Weg* zum eigenen Glück? Generell besitzt Glück für ihn eine geistliche und eine weltliche Dimension. Die erstere bedeutet dabei ebenso *Seelenheil* wie *innere Gemütsruhe*: Aufgrund seiner Überzeugung, dass bei der Erlangung des ewigen Heils dem äußeren Gottesdienst nur der Charakter eines „Mitteldings“ zukommt<sup>76</sup> und Dogmen und Bekenntnisse der Kirchen letztlich keine wesentliche Rolle spielen, ist folglich das eigene Seelenheil eine Angelegenheit des inneren, individuellen Gottesdienstes. Auch die innere Gemütsruhe ist nur auf individuellem Weg erreichbar: Da für Thomasius jeder Mensch ein einmaliges Wesen darstellt, das eine psychophysisch individuelle Mischung der drei Hauptaffekte Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz (*voluptas*, *ambitio*, *avaritia*) aufweist, kann deren in der Ethik angestrebte Dämpfung auch nur individuell austariert erfolgen und nicht nach einheitlichen Regeln verordnet werden. Ebenso versteht Thomasius *weltliches, zeitliches Glück* als *individuelle* Angelegenheit. Dessen Erlangung liegt ohnehin auf der Seite der Individuen, weil er unter dem naturrechtlichen Staatszweck der Glückseligkeit nur die Herstellung der äußeren Sicherheit versteht – und damit nicht mehr als die Voraussetzung für die Möglichkeit zur Erlangung individuellen Glücks. Weltliches Glück in der Gesellschaft bestimmt Thomasius als Erwerb von Reichtum, Ehre und Belustigung in nichtexzessivem Umfang, d. h. als Vermeidung von Armut, Schande und Schmerzen.<sup>77</sup> Da diese Elemente in Bezug zur psychophysischen Konstitution des Individuums stehen, also zum Verhältnis der Affekte Geldgeiz, Wollust und Ehrgeiz, kann folglich auch der Weg zum weltlichen Glück nur ein individueller sein.<sup>78</sup>

Thomasius’ Verständnis vom individuellen Charakter des Glücks ist dennoch nicht gleichzusetzen mit einer Persönlichkeitsentfaltung frei nach individueller Definition, da er ihr in geistlicher Dimension mit Gott und in weltlicher mit ethischen Vorgaben Grenzen zieht. Allerdings setzt für Thomasius die Erlangung wahren Glücks die Entwicklung einer intellektuell wie moralisch-sittlichen *mündigen* Per-

---

75 Thomasius 1709b, S. 109.

76 Vgl. Thomasius, 1695b, S. 78.

77 Thomasius 1710, S. 208ff.

78 „Daß aber so gar viele sich solcher Dinge/ die ihnen unmöglich seyn/ unterstehen/ kommt theils daher/ daß sie ihre Kräfte und Tüchtigkeit nicht prüfen/ theils daß man ihnen in Schulen vorsaget: Alle Menschen wären (gleichwie die unvernünftigen Thiere) unter sich von einerley Art/ und was einem möglich sey/ wäre dem andern nicht unmöglich.“ Thomasius 1710, S. 84.

sönlichkeit voraus. Sie ist das von Thomasius für Schulen und Universitäten angestrebte Bildungsziel, das neben die Ausbildung von gesellschaftlich benötigten Fähigkeiten und insbesondere die Ausbildung künftiger Staatsbeamter tritt. Zwar ist es eingebunden in seine allgemeine gemeinwohlorientierte Nutzen-Rhetorik, weil für Thomasius nur ein derart mündiges Individuum über die Voraussetzungen verfügt, die es zu einem für das Gemeinwesen nützlichen Mitglied qualifizieren. Doch sieht Thomasius den Zweck von Bildung eben auch im Erwerb der Kompetenzen, die der Einzelne für sein individuelles Wohl und Glück benötigt. Seine eigene Rolle als Lehrer sah er nicht nur als Vermittler von Fachwissen, sondern wesentlich darin, seine Studenten zu befähigen, ihre innere Seelenruhe und ihr irdisches Glück zu finden, nämlich sie zu einer „mittelsten Lebens-Art“ anleiten, die darin besteht „den zeitlichen Vortheil sowohl anderer Menschen als auch ihrer selbst“ zu suchen.<sup>79</sup> Thomasius' pädagogische Aufgabe der auf vorurteilsfreie Urteilskraft setzenden Persönlichkeitsbildung zum Zweck individueller Glücksfindung (Tugend und Weisheit)<sup>80</sup> berührt mittelbar auch das Verhältnis des Einzelnen zum Staat, denn es setzt wiederum Lehr- und Meinungsfreiheit voraus.<sup>81</sup>

In den Diskussionskontext freier Persönlichkeitsentwicklung gehört auch Thomasius' Positionierung für eine *freie Berufswahl*,<sup>82</sup> die den individuellen Fähigkeiten und Neigungen entspricht. Als negatives Gegenmodell beschreibt er das traditionell-ständische Muster der Ergreifung des Berufs entsprechend sozialer Herkunft, d. h. die durch Privilegien und Statuten bedingte Abschottung der Handwerke durch die ausschließliche Rekrutierung des Nachwuchses aus den eigenen Familien. Sie sei ein Hemmnis des Fortschritts oder sogar Ursache des Ruins der Handwerke, während umgekehrt die freie Berufswahl die Voraussetzung für größeren Fleiß und die Kultivierung der Künste („artes“) darstelle.<sup>83</sup> Hatte Thomasius dies noch fast beiläufig in einer Fußnote zu Pufendorfs „Monzambano“ (1695) bemerkt, zeigt seine Abhandlung „Ob Pickelheringe und Scharffrichters Söhne können Doctores und Magistri werden“ (1724), wie ernst es ihm mit dem Plädoyer für eine von sozialer Herkunft und Status unabhängige Berufswahl war. Sie war ein einigermaßen radikales Statement dafür, auch sozial Stigmatisierten den Weg zu einer akademischen Laufbahn zu öffnen, namentlich früheren Komödianten oder Scharfrichtersöhnen.

79 Zwischen den beiden Extremen der Arten von Menschen, die triebgesteuert ihrer „verdorbenen und höchst-ungesunden Vernunft blindlings“ folgen oder schon „im Stande der Gnade leben“, Thomasius 1725, S. 630.

80 Vgl. insbes. Thomasius 1693, S. 590–592. Auch Thomasius' pädagogische Vorstellungen für Kinder und Jugendliche orientierten sich an diesen Zielen, vgl. Kühnel 2001, S. 260–278.

81 Vgl. Thomasius 1725, S. 632–635.

82 Vgl. Art. 12 Abs. 1 GG: „Alle Deutschen haben das Recht, Beruf, Arbeitsplatz und Ausbildungsstätte frei zu wählen.“

83 „Sed nostri opifices nihil vel parum excolunt, quia monopolii gaudent & statutis, nemo admittitur nisi opificis filius aut filiam ducens. Perdidit hoc officia nostra. Ubi cuilibet liberum est exercere quae scit, ibi major applicatio & cultura artium.“ Thomasius 1695a, S. 351f., Anm. n.

Dieses Thema berührt auch das Amt des Fürsten als Gesetzgeber wie oberste rechtliche Instanz: Ein Fürst, so Thomasius' Rat, tue daher „nicht unrecht“, wenn er selbst Scharfrichter, „vielmehr aber ihre Söhne für ehrlich erkläret/ und ihnen hiemit die Thüre zu Ehrenstellen eröffnet“. <sup>84</sup> In die Überlegungen der an individuelle Fähigkeiten zu bindenden Berufswahl gehört auch das von ihm für potenzielle Amtsträger aufgestellte arbeitsethische Gebot „Trachte nach keinem Ampt/ und nimm keins an in der Republic/ dazu du dich ungeschickt befindest.“ <sup>85</sup> Allerdings steht für Thomasius hier nicht die freie Entfaltung des Individuums an erster Stelle, sondern der aus einer angemessenen Berufswahl resultierende Nutzen für das Gemeinwesen.

Eher versteckt lässt sich bei Thomasius scheinbar auch ein Anspruch auf *Versammlungsfreiheit* ausmachen, wenn er etwa im Kontext der oben besprochenen Meinungsfreiheit Privatzusammenkünfte erwähnt, in denen er auch die Weiterverbreitung öffentlich unterbundener Positionen für zulässig erachtet. Gemessen am Verständnis des Grundgesetzes, das eine Versammlung erstens als auf einen gemeinsamen Zweck hin gerichtet auffasst, auf die auch zweitens ein Anspruch in der Öffentlichkeit existiert (Demonstrationsrecht), <sup>86</sup> mag zwar der erste Punkt noch für Thomasius zutreffen: Exemplarisch dafür wäre Thomasius' Eintreten als Rechtsbeistand für August Hermann Francke, der sich wegen seiner privat veranstalteten Collegia pietatis, die auch nichtakademische Laien einbezog, wegen angeblichen Glaubensverstößen einer von der Theologischen Fakultät Leipzig angestoßenen Untersuchung ab Ende 1689 stellen musste. <sup>87</sup> Der zweite Punkt freilich ist ausgeschlossen, er widerspräche schlicht Thomasius' Souveränitätsvorstellung.

Nicht zuletzt gehören für Thomasius aber auch *Leidenschaften* und sogar *Laster* in den Bereich, der frei von staatlichem Zugriff bleiben muss. Natürlich lag es ihm völlig fern, diese im positiven Sinne als Bereiche der freien Entfaltung menschlicher Individualität zu verstehen. Vielmehr sind Affekte generell zu dämpfen, Exzesse zu meiden und Laster im Sinne von verhängnisvollen Gemütsneigungen, die aus der jeweiligen Mischung der Affekte und ihrer Nichtbekämpfung resultieren, zweifellos negativ belegt. Das Entscheidende ist jedoch, dass er die Einhegung oder Bekämpfung von Affekten und Lastern – etwa „Ehrgeitz/ Geldgeitz/ Unbarmhertzigkeit/ Undanckbarkeit/ Heucheley, Neid/ Hoffart/ Jachzorn/ Groll“ <sup>88</sup> – ausschließlich zum Gegenstand der Ethik und Sittlichkeit erklärt, die jedweder juristischen wie staatlichen Sanktionierung entzogen sein muss. Selbst *öffentliche* Äußerungen von Lastern oder Begierden müssen nach Thomasius der Strafverfolgung entzogen sein

<sup>84</sup> Thomasius 1724b, S. 195.

<sup>85</sup> Thomasius 1709a, S. 499. Vgl. Thomasius 1710, S. 84: „Es ist nährisch/ ein Amt oder Lebens-Art anzunehmen; noch nährischer sich darum zu bewerben und am nährichsten sich mit Gewalt hinein zu dringen/ wenn man darzu nicht tüchtig ist.“

<sup>86</sup> Vgl. <https://www.uni-potsdam.de/de/rechtskunde-online/rechtsgebiete/oeffentliches-recht/grundrechte/versammlungsfreiheit-art-8-gg>.

<sup>87</sup> Vgl. dazu Kühnel 2016, S. 118–121; Kühnel 2017, S. 63–70.

<sup>88</sup> Thomasius 1709a, S. 519.

und fallen damit faktisch unter Meinungsfreiheit.<sup>89</sup> Die Grenze ist erst dann überschritten, wenn aus den Lastern heraus kriminelle Handlungen begangen werden, die Angriffe auf die öffentliche Ordnung darstellen, doch sind nur die Taten, nicht aber deren Motivation, strafrelevant: „Also werden von menschlichen Straffen ordentlich ausgeschlossen/ alle gantz innerliche Wercke/ das ist süsse Gedancken von einem verbotenen Laster/ Begierde/ verlangen/ Vorsatz ohne effect; ob gleich solches durch nachfolgende Bekäntnis andern kund worden. Denn weil durch solche innerliche Regung niemand kein Schade geschicht/ so ist auch keinem Menschen dran gelegen /daß jemand deswegen gestrafft werde.“<sup>90</sup>

#### 4. *Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit?*

Aus Sicht des Grundgesetzes ist die Freiheit der Person untrennbar mit den Rechten auf Leben und körperliche Unversehrtheit verbunden,<sup>91</sup> deren Schutz vom Staat nicht nur zu gewährleisten ist, sondern die vom Staat selbst grundsätzlich nicht verletzt werden dürfen. Die in Art. 1 Abs. 1 GG festgeschriebene Unantastbarkeit der menschlichen Würde, deren Schutz dem Staat obliegt, ist Grundlage des Verbots der Todesstrafe wie der Folter. Wie steht es damit bei Thomasius?

Hinsichtlich eines *Rechts auf Leben* scheint die Sachlage auf den ersten Blick relativ einfach: Allgemein ist es gerade die Pointe der naturrechtlichen Legitimation eines Staatswesens, dem Einzelnen Schutz seines Lebens vor den Angriffen anderer zu bieten, denn vor allem zu diesem Zweck übertragen die im Naturzustand ursprünglich gleichen und freien Individuen mittels Vertrag ihr Recht auf Selbstverteidigung auf eine Herrschaft und etablieren damit deren Gewaltmonopol. Das ist bei Thomasius nicht anders. Allerdings haben die Einzelnen damit ihr ursprüngliches Recht über „Leben und Tod“ dieser Herrschaft übertragen,<sup>92</sup> was für sie selbst bei gravierenden Verstößen gegen die allgemeine Sicherheit bedeutet, dass der Fürst auch berechtigt ist, ihnen das Leben zu nehmen. Insofern entspricht es der Logik dieses Theorems, dass Thomasius nirgendwo prinzipielle Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe hegt. Der Hauptzweck von Strafen, so Thomasius, besteht in der öffentlichen Abschreckung, die auf die „gemeine Besserung der Unterthanen“ zielt, und richtet sich nicht auf die Besserung des Verbrechers selbst,<sup>93</sup> was damit folgerichtig auch Strafen einschließt, bei denen der Delinquent

---

89 Selbst wenn die „böse Grundneigung [...] durch Worte kund gethan wird“ und daraus Handlungen folgen, gilt der Grundsatz der Nichtstrafbarkeit, „wenn nur der äusserliche Friede des Menschen dadurch nicht verhindert wird, und niemand kein Unrecht geschiehet“, *Thomasius* 1724a, S. 5.

90 *Thomasius* 1709a, S. 518, §103.

91 Art. 2 Abs. 2 GG; Abschaffung der Todesstrafe Art. 102 GG.

92 *Thomasius* 1709a, S. 472f.

93 *Thomasius* 1709a, S. 505, vgl. 508.

„eine „Spanne kürzter“ gemacht oder „ihm die Kehle zugeschnüret“ wird.<sup>94</sup> Wenn zugunsten des Gemeinwohls die Todesstrafe aber gerechtfertigt ist, zeigt das, dass es für Thomasius prinzipiell noch unproblematisch ist, das Individuum als Objekt und Mittel zu betrachten – also nicht als Selbstzweck, so wie sich dies, vermittelt über Immanuel Kant, in der Vorstellung der Menschenwürde des Grundgesetzes niederschlagen hat.

Die im Naturrechtsdiskurs häufiger aufgeworfene Frage, ob aus dem Herrschaftsvertrag, in dem der Verbrecher der Fiktion nach ja ebenso Vertragspartner ist, auch eine Pflicht des Verbrechers resultiere, sich der Todesstrafe geduldig zu fügen, verneint Thomasius. Vielmehr sei sein Widerwille gegen die Exekution im Sinne des Strafzwecks der Abschreckung anderer sogar hilfreich: „Aber bey der Straffe soll er nicht willig/ sondern er soll widerwillig sein/ weil sonst die Straffe keine Straffe wäre/ auch sich keiner dadurch bessern würde/ wenn sie einem nicht wieder seinen Willen angethan würde.“<sup>95</sup>

Unter die Delikte, die nach Thomasius die Todesstrafe verdienen, zählt an erster Stelle Mord, wobei er sich in seinen „Institutiones“ noch auf das biblische Gebot „Wer Menschen-Blut vergeußt/ des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“, auch unter Berufung auf Hugo Grotius, bezieht.<sup>96</sup> Seine zugleich noch vertretene Überzeugung, auch „andere in göttlichem Gesetz ausdrücklich benante Ubelthaten“, etwa alle Arten von Blutschande, seien des Todes würdige Verbrechen, revidiert Thomasius jedoch spätestens 1705 in seinen „Fundamenta“ und will den entsprechenden Paragraphen gänzlich gestrichen wissen.<sup>97</sup> Ursache dieses Überzeugungswandels sind zum einen seine Bemühungen um die Enttheologisierung des Rechts, in deren Folge er den alttestamentarischen Geboten als besonderen Gesetzen des jüdischen Volkes prinzipiell die universale Geltung abspricht. Zum anderen ist dies der Wandel seiner naturrechtlichen Grundüberzeugungen mit der sich in den Prinzipien von *Justum*, *Decorum* und *Honestum* ausdrückenden Unterscheidung von Recht und Moral, in deren Folge er allein die den öffentlichen Frieden schädigenden äußeren Handlungen (also die dem *Justum* widersprechenden) legitimerweise für strafbar ansieht.

Vor dem Hintergrund seiner angestrebten Enttheologisierung des Rechts kommt Thomasius 1703 in einem Rechtsgutachten gegen die „fast allgemeine Meynung derer Rechtsgelehrten“<sup>98</sup> zum Schluss, einem Fürsten stünde selbst das Recht zur Begnadigung eines Mörders zu, obwohl die Bibel dafür das Todesurteil festschreibe und die Tat auch ein Vergehen gegen das Naturrecht darstelle. 1707 führt Thomasius diese Position in der Dissertation „De jure aggratiandi principis evangelici in

---

94 Thomasius 1709a, S. 517.

95 Thomasius 1709a, S. 517.

96 Thomasius 1709a, S. 523.

97 Vgl. Thomasius 1709b, S. 189.

98 Thomasius 1703, Sp. 653.

causa homicidii“ (1707) noch einmal lehrhaft aus, was umgehend zum Widerspruch seines hallischen Fakultätskollegen Heinrich Bode führte.<sup>99</sup> Thomasius' Plädoyer für die mögliche Dispension von Todesurteilen bedeutet jedoch keineswegs eine prinzipielle Ablehnung der Todesstrafe. Im Mittelpunkt des Begnadigungsrechts steht nicht das Leben des Täters, sondern die juristische Emanzipation des Fürsten gegenüber kirchlicher Einflussnahme, da ihm seine naturrechtlich legitimierte Autorität Autonomie in der Festsetzung von Strafen verleiht – einschließlich der Aussetzung offenbarungstheologischer Strafvorgaben. Derselbe Gedanke eröffnete Thomasius in anderer Richtung aber zugleich den Weg, vehement für die Entkriminalisierung theologisch begründeter Delikte, die in der Rechtsrealität auch mit Leibes- und Lebensstrafen verbunden waren, wie Ketzerei oder Zauberei, einzutreten und damit zur Reduzierung von Todesurteilen beizutragen.

Ambivalent ist auch die Haltung in Bezug auf die Vorstellung des Rechts auf *körperliche Unversehrtheit*. Bekanntermaßen gilt Thomasius als einer der wichtigsten Bekämpfer der Folter im Gerichtsverfahren, weil die von ihm als Präses veranstaltete Dissertation „De Tortura Ex Foris Christianorum Proscribenda“ (1705)<sup>100</sup> als Meilenstein für dessen sukzessive Abschaffung in der Gesetzgebung wahrgenommen wurde.<sup>101</sup> Das Ziel der Schrift bestand im Aufzeigen der Unsinnigkeit und Nutzlosigkeit der Folter im Gerichtsprozess. Die zentralen Argumente sind diese: Zum einen sei die Folter ungerecht, weil sie als solche bereits eine Strafe darstelle, obwohl keine Verurteilung vorliege, die erst das Ergebnis eines Prozesses sein könne.<sup>102</sup> Zum anderen trägt Folter in keiner Weise zur Wahrheitsfindung bei, weil allein das Maß dessen, was ein Mensch an Schmerzen ertragen kann, über die Aussage entscheidet: Unschuldige würden sich zur Beendigung ihrer Schmerzen selbst fälschlich beschuldigen, während Schuldige, die der Qual widerstehen können, freigesprochen werden.<sup>103</sup> Zum dritten öffne sie dem Missbrauch Tür und Tor, denn sie wäre für Tyrannen wie Privatleute eine Gelegenheit, andere grundlos quälen und verurteilen zu lassen.<sup>104</sup> Und viertens sei die Folter gegen das Naturrecht, weil es dem Selbstverteidigungsrecht des Angeklagten widerspricht, wenn er infolge der Folter zum Verräter an sich selbst wird.<sup>105</sup>

Trotz der mit Wucht vorgetragenen Beweisführung des Textes ist die Position von Thomasius schwammig, denn er nutzt seine Gratulation an den Respondenten zur vorsichtigen Distanzierung: Indem er Martin Bernhard allein die Autorschaft zuschreibt, möchte er erklärtermaßen vermeiden, dass nicht etwa dessen Lehre als

99 Thomasius 1707; Bode 1707, S. 10–16. Vgl. Walch, 1733, S. 69–71.

100 Thomasius 1705b. Im Folgenden wird auf die von Rolf Lieberwirth besorgte lateinisch-deutsche Ausgabe „Über die Folter“ verwiesen (Thomasius 1960).

101 Vgl. Lieberwirth 1960, bes. S. 7–9.

102 Vgl. Thomasius 1960, Tl. II, § 1, S. 157–159.

103 Vgl. Thomasius 1960, Tl. II, §§ 2, 3, S. 159–165.

104 Vgl. Thomasius 1960, Tl. II, § 4, S. 165–169.

105 Vgl. Thomasius 1960, Tl. II, § 5, S. 168–171.



die seine zitiert wird<sup>106</sup> – also genau das, was in der Rezeption dieser Dissertation gemeinhin geschah.<sup>107</sup> Natürlich dürfte Thomasius als verantwortlicher Präses die Argumente seines Respondenten geteilt haben und er lässt auch an seiner humanitären Grundhaltung und seinem Abscheu gegen die Folter keinen Zweifel.<sup>108</sup> Dennoch kann er sich nicht durchringen, vorbehaltlos die Abschaffung der Folter zu fordern. Vielmehr schiebt er nebulös unter Zuhilfenahme seiner für das Geschäft politischer Beratung durch Rechtsgelehrte häufig gebrauchten Metapher des Arztes, der die Medikation seines Patienten auch von dessen spezieller Verfassung abhängig machen muss, ein, dass eine sofortige Abschaffung der Folter womöglich mehr Schaden als Nutzen anrichten könne. Auch wäre erst zu untersuchen, ob Staaten, die bereits auf die Folter verzichten (England), damit glücklicher seien. Man könnte vermuten, der sonst kaum einen Streit aus dem Wege gehende Thomasius beabsichtigte mit diesem Statement, denkbaren Angriffen auf ihn und seine Stellung als brandenburg-preußischer Hochschulprofessor von vornherein den Wind aus den Segeln zu nehmen, aber das ist spekulativ. Denn im Kern hielt Thomasius trotz der diagnostizierten Fehler (das *jus civile* kenne überhaupt keinen peinlichen Prozess, der Inquisitionsprozess entstammt allein dem kanonischen Recht, die Peinliche Halsgerichtsordnung zielte auf die Abschaffung der alten deutschen peinlichen Klageprozesse und die Ersetzung durch den päpstlichen Inquisitionsprozess) eine radikale Umgestaltung der Rechtsordnung für so gefährlich, dass er zugunsten des öffentlichen Wohls die ebenso unrechte wie inhumane Zufügung individuellen Leids in Kauf nahm. Bei dieser Position blieb Thomasius stehen; er bekräftigte sie erneut im Jahr 1717 in einer Anmerkung zu „Melchior von Osses Testament“.<sup>109</sup> Von der Idee eines individuellen Rechts auf körperliche Unversehrtheit ist Thomasius jedenfalls weit entfernt.

## 5. Fazit

Eine eigenständige, systematische Darstellung, die den Freiheiten des Einzelnen im Fürstenstaat gewidmet ist, sucht man in Thomasius' äußerst umfangreichen Werk vergeblich. Bezüglich des Verhältnisses von Individuum und Staat lag sein Fokus, wohl nicht zuletzt auch berufsbedingt, klar auf der umfassenden Diskussion der Rechte eines Fürsten. Bezeichnenderweise beginnen Thomasius' einflussreiche staatskirchenrechtlichen Schriften daher häufig schon im Titel mit „De Jure Princi-

106 „Cum vero tota haec disputatio Tua sit, non mea, patieris, ut paucis mentem meam de hoc negotio aperiam, ne, quod alias non solet esse infrequens, aliena doctrina tamquam mea allegatur.“ *Thomasius* 1960, S. 188.

107 *Jerouschek* 1989, S. 661, warnte daher vor einer „Tendenz zur Überschätzung“ von Thomasius' Beitrag zur Abschaffung der Folter, vgl. bes. S. 661–665.

108 *Thomasius* 1960, S. 188: „Iniquam esse torturam, et Christianas res publicas non decentam, cordate assero.“

109 Vgl. *Thomasius* 1717b, S. 511, Anm. 258.



pis“ oder einer vergleichbaren Formulierung, die Untertanen dagegen erscheinen vordergründig nur als Träger von Gehorsamspflichten dem Fürsten gegenüber.

Tatsächlich aber bilden absolute Fürstenherrschaft und individuelle Freiheit für Thomasius ein Junktim, gedacht als *Win-Win-Situation*: Die Freiheit der Untertanen ist an die Voraussetzung gebunden, dass der Fürst eine der Kirche und sonstigen intermediären Kräften gegenüber emanzipierte, autonome Stellung besitzt. Diese dient ebenso dessen absolutistischem Machtanspruch, wie sie ihn auch erst dadurch in die Lage versetzt, seine Untertanen gegenüber der Freiheitsbedrohung vonseiten der Kirche im Alltag wie im Rechtsleben zu schützen. Insofern stellt sich auch nicht die häufig diskutierte Frage, ob Thomasius' Eintreten etwa für religiöse Toleranz eher als absolutistisches Machtinstrument *oder* als Ringen um liberale Freiheit anzusehen ist,<sup>110</sup> da für ihn beides untrennbar miteinander verbunden ist.

Von den individuellen Freiheiten, die das Grundgesetz nennt, findet sich bereits eine Reihe bei Thomasius diskutiert. Der entscheidende Unterscheid besteht jedoch darin, dass sie dort als Grund- und Schutzrechte gegenüber dem Staat bestehen, während Freiheiten bei Thomasius grundsätzlich unter dem Vorbehalt stehen, dass sie im besten Fall vom Herrscher *gewährt* werden. Selbst die von Thomasius vom Fürsten dezidiert als Imperativ eingeforderte Religionsfreiheit<sup>111</sup> kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass er damit keine juristische Einklagbarkeit verlangt, sondern nur für deren Anerkennung plädiert. Institutionelle Schutzmechanismen sind für Thomasius undenkbar, weil sie souveränitätstheoretisch widersinnig wären. Auch für die Lehr- und Pressefreiheit akzeptiert Thomasius grundsätzlich Zensur, und zwar unabhängig von den eigenen negativen Erfahrungen in Leipzig wie in Halle. Ähnliches trifft auf die Meinungsfreiheit zu: Sie gilt zwar generell („ordentlich und insgesamt“), doch kann deren Straffreiheit in dem Ausnahmefall enden, wenn sie zur Majestätsbeleidigung wird, d. h., wenn (offenbar staatsgefährdende) „Umstände vorfallen/ daß es bisweilen anders gehalten muß“.<sup>112</sup> Zweifellos forderte Thomasius im historischen soziopolitischen Kontext in teils aufseherregendem Maße Reformpolitik im Sinne individueller Freiheiten ein; ihn zum frühen Protagonisten freiheitlicher Grundrechte zu erklären, wäre aber ein anachronistischer Fehlschluss. Lediglich die Emigration erscheint als Ausnahme, weil er sie als naturrechtliches Grundrecht mit unmittelbarer Rechtsgeltung interpretiert.

Moderne Vorstellungen einer umfassenden freien Entfaltung der Persönlichkeit sind Thomasius noch weitgehend fremd; trotz der Berechtigung des individuellen Glücks wie der tiefen Einsicht in den nur individuellen Weg dahin, bleibt diese in den Schranken der geistlichen Bindung an Gott und der weltlichen an die Beförderung des Gemeinwohls. Was sich bei bei Thomasius nicht findet, ist der

---

110 So schon diskutiert bei *Luig* 1980, bes. S. 250, unter Bezug auf Mario Cattaneo.

111 Der „Fürst muß alle Religionen toleriren, sie mögen auch seyn, welche sie wollen“, *Thomasius* 1738, S. 347f.

112 *Thomasius* 1709a, S. 519.

Gedanke einer unverletzbaren allgemeinen Menschenwürde, wie seine Positionen zu Todesstrafe und Folter zeigen, denn das Individuum bleibt hier letzten Endes Objekt des obrigkeitlichen, juristischen Handelns unter der Maßgabe des vermeintlichen Nutzens für das Gemeinwohl bzw. zum Zweck der Wahrung der öffentlichen Ordnung.

### *Literaturverzeichnis*

- Bode*, Heinrich, 1707: *Selectas Conclusiones Juris Controversi. Resp.*: Johann Christoph Württenberger, Juli 1707, Halle, III. Conclusio, S. 10–16.
- Budde*, Johann Franz, 1701: Vorrede. In: *Observationum Selectarum Ad Rem Litterariam Spectantium*, hg. von Christian Thomasius/Georg Ernst Stahl/Johann Franz Budde/Nicolaus Hieronymus Gundling, Bd. 1, Halle, o. Pag.
- Dreitzel*, Horst, 1997: Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates. In: Vollhardt, Friedrich (Hrsg.), 1997: Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung, Tübingen, S. 17–50.
- Gawlick*, Günter, 1989: Thomasius und die Denkfreiheit. In: Schneiders, Werner (Hrsg.), 1989: Christian Thomasius (1655–1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 256–273.
- Grunert*, Frank, 2002: Sovereignty and Resistance: The Development of the Right of Resistance in German Natural Law. In: Hunter, Ian/Saunders, David (Hrsg.), 2002: Natural Law and Civil Sovereignty. Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought, Basingstoke-New York, S. 123–138.
- Jerouschek*, Günter, 1989: Thomasius und Beccaria als Folterkritiker. Überlegungen zum Kritikpotential im kriminalwissenschaftlichen Diskurs der Aufklärung. In: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 110, H. 3, S. 658–673.
- Kühnel*, Martin, 2001: Das politische Denken von Christian Thomasius. Staat, Gesellschaft Bürger, Berlin.
- Kühnel*, Martin, 2014: Thomasius und Weidmann – ein aufstrebender Autor und sein Verleger. In: Fulda, Daniel/Haug, Christine (Hrsg.), 2014: *Merkur und Minerva*. Der Hallesche Verlag Gebauer im Europa der Aufklärung, Wiesbaden, S. 205–220.
- Kühnel*, Martin, 2016: Ein Unruhestifter im gelehrten Leipzig. Christian Thomasius' Kontroversen 1688 bis 1690. In: Brieler, Ulrich/Eckert, Rainer (Hrsg.), 2016: *Unruhiges Leipzig*. Beiträge zu einer Geschichte des Ungehorsams in Leipzig, Leipzig, S. 101–121.
- Kühnel*, Martin, 2017: Christian Thomasius und die hallischen Pietisten. Religiöse Meinungsfreiheit am Anfang und Ende eines gemeinsamen Weges (1689–1702). In: *Jahrbuch für hallische Stadtgeschichte* 2017, S. 60–99.
- Kühnel*, Martin, 2022: Das moderne Naturrecht als Herrschaftssprache des frühneuzeitlichen Absolutismus? In: Schuppert, Gunnar Folke/Römhildt, Roland A./Weingart, Peter (Hrsg.), 2022: *Herrschaft und Wissen*, Baden-Baden, S. 391–418.
- Lau*, Theodor Ludwig [anonym], 1717: *Meditationes Philosophicae de Deo, Mundo, Homine*, o. O.

- Lieberwirth*, Rolf, 1960: Vorwort. In: Thomasius, Christian, 1960: Über die Folter, a.a.O., S. 7–10.
- Luig*, Klaus, 1980: Zur Bewertung von Christian Thomasius' Strafrechtslehren als Ausdruck liberaler politischer Theorie. In: *Studia Leibnitiana*, Vol. 12, No. 2, S. 243–252.
- Luig*, Klaus, 1989: Das Privatrecht von Christian Thomasius zwischen Absolutismus und Liberalismus. In: Schneiders, Werner (Hrsg.), 1989: Christian Thomasius (1655–1728). Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg, S. 148–172.
- Luig*, Klaus, 1997: Thomasius als Praktiker auf dem Gebiete des Privatrechts. In: Vollhardt, Friedrich (Hrsg.), 1997: Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung, Tübingen, S. 119–138.
- Mulsow*, Martin, 2005: Ein kontroverses Journal der Frühaufklärung: Die *Observationes Selectae*, Halle 1700–1705. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts*, Bd. 17: Frühaufklärung, hg. von Karl Eibl, S. 79–99.
- Pufendorf*, Samuel, 1717: Des Freyherrn von Pufendorff Politische Betrachtung Der Geistlichen Monarchie Des Stuhls zu Rom. Mit Anmerkungen. Zum Gebrauch Des Thomasischen Auditorii, 2. Aufl., Halle.
- Schröder*, Peter, 2001: Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius, Berlin.
- Schröder*, Peter, 2024: „... nur so viel es die Nothwendigkeit Bürgerlicher Gesellschaft erfordert“. Zu den Pflichten der Bürger gegen den Staat im politischen Aufklärungsprogramm von Christian Thomasius. In: Schierbaum, Sonja/Schotte, Dietrich (Hrsg.), 2024: Untertan, Staatsbürger, Mensch. Beiträge zur Kritik und Rechtfertigung bürgerlicher Rechte in der deutschen Aufklärung, Göttingen, S. 39–60.
- Thomasius*, Christian, 1688a: *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, In *Positiones succinctè contractae*, In quibus Hypotheses Illustris Pufendorffii circa doctrinam Juris Naturalis Apodicticè demonstrantur & corroborantur, Frankfurt u. Leipzig.
- Thomasius*, Christian, 1688b: Von denen Mängeln der Aristotelischen Ethic, 1688. In: Ders., 1701: *Kleine Teutsche Schrifften*, Nr. II, S. 71–116.
- Thomasius*, Christian, 1688c: Von denen Mängeln derer heutigen Academien, 1688. In: Ders., 1701: *Kleine Teutsche Schrifften*, Nr. III, S. 195–232.
- Thomasius*, Christian, 1691a: Von der Freyheit der itzigen Zeiten gegen die vorigen, 18.10.1691. In: Ders., 1701: *Kleine Teutsche Schrifften*, Nr. VIII, S. 393–412.
- Thomasius*, Christian, 1691b: Erfindung der Wissenschaften anderer Menschen Gemüth zu erkennen, 31.12.1691. In: Ders.: *Kleine Teutsche Schrifften*, 1701, Nr. X, S. 449–490.
- Thomasius*, Christian, 1691c: *Außübung Der Vernunft-Lehre*, Halle o. J.
- Thomasius*, Christian, 1691d: Von Verbrennung auswärtiger Schriften (= Attilae Friedrich Frommhols Rechtsgegründeter Bericht), 1691. In: Ders., 1701: *Kleine Teutsche Schrifften*, Nr. IX, S. 413–448.
- Thomasius*, Christian, 1692: Christian Thomas eröffnet allen Weißheit Liebenden in Teutschland Sein Vorhaben, 30.9.1692. In: Ders. (Hrsg.), 1693: *Historie Der Weißheit und Thorheit*, Tl. I, Halle, S. 4–16 (eigene Pag.).
- Thomasius*, Christian, 1693: Vom elenden Zustand der Studenten, 29.4.1693. In: Ders., 1701: *Kleine Teutsche Schrifften*, Nr. XIV, S. 567–614.

- Thomasius*, Christian, 1694a: Institutionum Jurisprudentiae Divinae Libri Tres. In quibus Fundamenta Juris Naturalis secundum Hypotheses Illustris Pufendorffii perspicuè demonstrantur, & ab objectionibus dissentientium, potissimum D. Valentini Alberti, Professoris Lipsiensis, liberantur, 2. Aufl. Halle.
- Thomasius*, Christian, 1694b: Lection an sich selbst, 5.7.1694. In: Ders., 1701: Kleine Teutsche Schrifften, Nr. XVII, S. 677–696.
- Thomasius*, Christian (Hrsg.) 1695a: Severini de Monzambano Veronensis De Statu Imperii Germanici ad Laelium Fratrem Dominum Trezolani Liber Unus. Editio novissima. [...] in usum Auditorum conscripta à Christiano Thomasio, P. P., Halle.
- Thomasius*, Christian, 1695b: Vom Recht Evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen oder Kirchen-Ceremonien, Resp.: Brenneysen, Enno Rudolph, 13.9.1695. In: Ders., 1705: Auerlesene Schrifften, Tl. I, Halle, Nr. II, S. 76–209.
- Thomasius*, Christian, 1697: Ob Ketzerey ein straffbares Verbrechen sey?, Resp.: Rube, Johann Christoph, 14.7.1697. In: Ders., 1705: Auerlesene Schrifften, Tl. I, Halle, Nr. III, S. 210–307.
- Thomasius*, Christian, 1688–1690: Lustiger und Ernsthaffter Monats-Gespräche, Bd. 1: Januar–Juni 1688, Bd. 2: Juli–Dez. 1688, Halle, 1688; Bd. 3: Januar–Dezember 1689, Halle, 1689/90.
- Thomasius*, Christian, 1701a: Dreyfache Rettung des Rechts Evangelischer Fürsten in Kirchen-Sachen [...] aus dem Latein übersetzt/ und durch stete Anmerckungen beantwortet/ Beydes letztere aus des Herrn Thomasii Lectionibus publicis mit Fleiß zusammen getragen von Johann Gottfried Zeidlern, Frankfurt/M.
- Thomasius*, Christian, 1701b: Erinnerung über den ersten Theil seiner Grund-Lehren, 7.10.1701. In: Ders., 1714: Auerlesene Schrifften, Tl. 2, Frankfurt u. Leipzig, Nr. V, S. 353–284.
- Thomasius*, Christian, 1701c: Weitere Untersuchung der einfältigen Anweisung/ wie die Protestirende Kirche unter sich sich zu vereinigen/ und zu verbessern sey. In: Ders., 1701: Dreyfache Rettung, Nr. II, S. 49–202.
- Thomasius*, Christian, 1702: Natura Legis Tam Divinae, Quam Humanae. In: Observationum Selectarum Ad Rem Litterariam Spectantium, Bd. VI, Halle, S. 255–289.
- Thomasius*, Christian, 1703: Responsum, Nr. CXXV (Juli 1703). In: Ludewig, Johann Peter (Hrsg.), 1734: Consilia Hallensium Jureconsultorum, Bd. 2, Lib. I, Sp. 653–656, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1704a: Vorrede. In: Ders., 1704: Auserlesener Anmerckungen Über allerhand wichtige Materien und Schriften, Tl. I, Frankfurt u. Leipzig, o. Pag.
- Thomasius*, Christian, 1704b: Ob Schulen nöthig und nützlich seyn zur Lehre der Weißheit? In: Ders., 1704: Auserlesener Anmerckungen Über allerhand wichtige Materien und Schriften, Tl. I, Frankfurt u. Leipzig, Nr. V, S. 42–76.
- Thomasius*, Christian, 1704c: Zu welchem Stande des Menschen/ und zu welcher Classe der Güter des Menschen die Schulen gehören. In: Ders., 1704: Auserlesener Anmerckungen Über allerhand wichtige Materien und Schriften, Tl. I, Frankfurt u. Leipzig, Nr. 6, S. 77–85.
- Thomasius*, Christian, 1705a: Fundamenta Juris Naturae Et Gentium Ex Sensu Communi Deducta, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1705b: De Tortura Ex Foris Christianorum Proscribenda, Resp.: Martin Bernhard, 22.6.1705, Halle.

- Thomasius*, Christian, 1709a: Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1709b: Grund-Lehren des Natur- und Völcker-Rechts, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1710: Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit, 2. Aufl., Frankfurt u. Leipzig.
- Thomasius*, Christian, 1713: Höchstnöthige Cautelen [...] Der Kirchen-Rechts-Gelahrheit, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1717a: Elender Zustand eines in die Atheisterey verfallenen Gelehrten. In: Ders., 1724: Juristische Händel, Tl. 1, 2. Aufl., Halle, Nr. XXIV, S. 232–358.
- Thomasius*, Christian, 1717b: Melchior von Osse Testament, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1724a: Kurtze Lehr-Sätze Vom Recht eines Christlichen Fürsten in Religions-Sachen. In: Ders., 1724: Gemischte Händel, Tl. 2, Halle, S. 1–43.
- Thomasius*, Christian, 1724b: Ob Pickelheringe und Scharffrichters Söhne können Doctores und Magistri werden. In: Ders., 1724: Juristische Händel, Tl. 3, 2. Aufl., Halle, Nr. II, S. 167–197.
- Thomasius*, Christian, 1725: Meine zu Leipzig Anno 1689. gehaltene Lectiones de Praejudiiciis. In: Ders., 1725: Gemischte Händel, Tl. 3, S. 625–768.
- Thomasius*, Christian, 1738: Vollständige Erläuterung Der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit Oder Gründliche Abhandlung Vom Verhältniß der Religion gegen den Staat, Über Samuelis Pufendorffii Tract. De Habitu Religionis Christianae ad vitam civilem, Frankfurt u. Leipzig.
- Thomasius*, Christian, 1960: Über die Folter. Untersuchungen zur Geschichte der Folter, übers. u. hrsg. von Rolf Lieberwirth, Weimar.
- Thomasius*, Christian, 2017: Briefwechsel, Bd. I: 1679–1692, hg. von Grunert, Frank/Hambrock, Matthias/Kühnel, Martin unter Mitarbeit von Thiele, Andrea, Berlin/Boston.
- Thomasius*, Christian, 2020: Briefwechsel, Bd. II: 1693–1698, hg. von Grunert, Frank/Hambrock, Matthias/Kühnel, Martin, Berlin/Boston.
- Thomasius*, Christian, 1707: De Jure Aggratiandi Principis Evangelici In Causis Homicidii, Resp.: Rembertus Clusener, 21.06.1707, Halle.
- Thomasius*, Christian/*Brenneysen*, Enno Rudolph, 1696: Das Recht Evangelischer Fürsten in Theologischen Streitigkeiten, 2. Aufl., Halle.
- Walch*, Johann Georg, 1733: Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten Der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Tl. III, Jena.
- Zurbuchen*, Simone, 1996: Gewissensfreiheit und Toleranz: Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius. In: Palladini, Fiametta/Hartung, Gerald (Hrsg.), 1996: Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Werk und Einfluß eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694-1994), Berlin, S. 169–180.

## Das maximal Böse verhindern – Christian Thomasius über Gerechtigkeit und politische Legitimation\*

Die praktische Philosophie von Christian Thomasius kann als eine grundsätzliche Zurückweisung der Aristotelischen Moralphilosophie verstanden werden. Er selbst betont dies in seinen Werken wiederholt und explizit. Etwa wenn er in seinem Aufsatz über die Mängel der Aristotelischen Ethik schreibt: „Ich leugne nicht, meine Herren, dass ich mich [...] einer ziemlichen Freiheit bediene, [...] die Nichtigkeit der hergebrachten Aristotelischen Disziplinen vor die Augen zu legen.“<sup>1</sup> Diese grundsätzliche Abgrenzung von Thomasius gegenüber der Aristotelischen Tradition hat zunächst zwei Gründe – einen politischen (die akademische Freiheit in Deutschland betreffend) und einen philosophischen (bestimmte Defizite der aristotelischen Moralphilosophie betreffend) – und führt zum Verlassen seiner Geburtsstadt Leipzig mit ihrer aristotelisch ausgerichteten Universität und zu seinem Umzug nach Halle.<sup>2</sup> Beide Gründe für seine Abgrenzung zur Aristotelischen Tradition haben, wie in diesem Beitrag gezeigt wird, mit einem an Pufendorf angelehnten Staatsverständnis zu tun und setzen eine normative Auffassung von Gerechtigkeit und von der Rolle der Gerechtigkeit im Staat voraus.

Die grundlegende Kritik von Thomasius an dem Aristotelischen Staatsverständnis richtet sich zunächst an die diesem zugrundeliegende Auffassung von der menschlichen Natur. Nach Thomasius verfehlt das Aristotelische Verständnis des Menschen als ein „politisches Tier“ (ζῷον πολιτικόν) die Einsicht darin, dass eine politische

---

\* Dieser Aufsatz gründet auf Arbeit durchgeführt während meines Forschungsaufenthaltes an der Universität Erfurt, wo ich im Herbst 2021 am Forschungszentrum Gotha arbeiten und in den historischen Buchbeständen im Schloss Friedenstein forschen durfte. An dieser Stelle sei der freundlichen und professionellen Atmosphäre in der Schloss-Bibliothek und der großartigen Unterstützung am Forschungszentrum Gotha herzlich gedankt. Für hilfreichen Anmerkungen und Kommentare möchte ich ferner Annika Eipert, Mario Brandhorst, Max Hansen und Robert Pfeiffer ebenfalls sehr danken.

1 Thomasius, 1701, S. 86. In diesem Aufsatz nimmt Thomasius nicht nur eine deutliche Positionierung zur Aristotelischen Moralphilosophie vor, sondern gibt ebenfalls hilfreiche und wertvolle Hinweise für das Verstehen der Zusammenhänge seiner eigenen Werke untereinander.

2 Leipzig und Halle befinden sich zu dieser Zeit unter zwei konkurrierenden politischen Herrschaften – des lutherischen kursächsischen Kurfürsten und des reformierten brandenburgischen Kurfürsten (später ersten Preußischen König Friedrich I.). Zu einem Überblick über die Gründe und Umstände des Umzugs von Thomasius von Leipzig nach Halle, wo zu dieser Zeit gerade die Gründung der dortigen Universität geplant wurde, vgl. Schröder, 1999, S. 11-19.

Zusammenkunft von Menschen nicht allein aus der menschlichen Natur erklärt werden kann, sondern viel mehr durch eine Bedrohung von außen, d.h. dass ihre Ursache eine „äußere Furcht“ sei und nicht ein natürliches Verlangen.<sup>3</sup> Zweitens weist die Aristotelische Staatsformenlehre Thomasius zufolge einen wesentlichen Defizit bei der Analyse konkreter politischen Formen auf.<sup>4</sup> Wie wir noch sehen werden, liegt diesem Befund von Thomasius ein besonderes Staatsverständnis zugrunde, welches an das von Pufendorf angelehnt ist und welches sich durch ein *normatives* Konzept der bürgerlichen Gesellschaft deutlich von dem Staatsverständnis bei Hobbes unterscheidet. Der dritte und entscheidende Kritikpunkt richtet sich an die Gerechtigkeitstheorie von Aristoteles, welche nach Thomasius anstatt durch praktische Anwendung das Funktionieren des Staates zu unterstützen, lediglich aus begrifflichen Unterscheidungen bestehe, die zur konkreten politischen Anwendung durchaus untauglich sind und daher „nichts anderes als Trompeten sind, die Lärm blasen“.<sup>5</sup> Das Konzept von Gerechtigkeit, welches Thomasius dagegen als Alternative vorsieht, ist naturrechtlich begründet und zielt auf den Schutz des Rechts des Menschen auf Leben (d.h. auf Unversehrtheit seiner natürlichen Anlagen bzw. seiner Freiheit) als wesentliche Voraussetzung für die Stabilität des Staates. Das Verletzen dieses Rechts betrachtet Thomasius, wie wir noch sehen werden, als das maximal Böse, welches zu verhindern, Aufgabe der Gerechtigkeit wäre. Es ist ein normatives Konzept von Gerechtigkeit, was Thomasius (als Kernpunkt des Naturrechts) fordert, und kein Tugendkonzept wie bei Aristoteles, denn Tugend (wie auch Vernunftgebrauch) ist nach Thomasius nicht von Natur aus gegeben, sondern erfordert einen langen Prozess der Selbsterkenntnis. Denn die Frage nach dem Weg zur Tugend ist Thomasius zufolge nicht Aufgabe des Naturrechts, sondern der Ethik.<sup>6</sup> Die Ethik

3 Thomasius, 1709b, S. 182f.

4 Als Beispiel dafür gibt Thomasius die Analyse der genauen politischen Form sowohl des antiken Römischen Reichs als auch des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, wo die Aristotelische Staatsformenlehre nach Thomasius weder auf das eine noch auf das andere angewendet werden kann (Thomasius, 1701, S. 106ff.). Mit diesem Befund folgt er Pufendorf, der in seiner unter dem Pseudonym Severinus de Monzambano erschienenen Schrift über die Reichsverfassung *De statu imperii Germanici* (1667) zu dem Schluss kommt, dass nach den Maßstäben der Aristotelischen Lehre die Verfassung des deutschen Reiches wegen ihrer Irregulartät monströse Züge vorweise (vgl. Zöller, 2024, S. 107). Thomasius scheint in dieser Feststellung eine Aufforderung zu finden, weg von der Aristotelischen und hin zu einer geeigneten Staatsformentheorie zu kommen, die dann als Grundlage für die Reformierung der aktuellen politischen Form dienen kann (Thomasius, 1701, S. 111f.). Den Entwurf einer solchen neuen Theorie gibt Thomasius an, in seiner *Disputatio de feudis oblati* (1695) vorgelegt zu haben und danach näher entwickeln und in seinen Vorlesungen seinen Studenten vorstellen zu wollen (ebd., S. 112).

5 Ebd., S. 85.

6 Für diese Unterscheidung zwischen Naturrecht und Ethik, bei der das Naturrecht alle Normen der Moral gibt (Gerechtigkeit, Anstand und Ehre), ist Thomasius kritisiert worden, das Naturrecht nicht auf Zwangsrechte und Zwangspflichten eingeschränkt zu haben d.h. auf solche Rechte und Pflichten, welche nur auf Gerechtigkeit bzw. auf das Verbot des Schadens gründen und welche durch Zwang durchgesetzt werden dürfen. Solche Einschränkung wird erst den Thomasius-Schülern Gundling und Gerhard zugeschrieben (vgl. z.B. Hufeland, 1795, S. 26 oder



– oder die Sittenlehre, wie sie Thomasius nennt – soll als eigenständige Disziplin zuerst eine Anweisung geben, wie der negative Einfluss der Affekte überwunden werden soll, um ohne äußeren Zwang fähig zu sein, die durch Vernunft aus der Analyse der menschlichen Natur abgeleiteten Normen der Moral überhaupt zu befolgen. Erst durch eine solche Rationalisierung kann der Wille, der nach Thomasius ursprünglich in ein affektgesteuertes Wollen (unvernünftiges Lieben) besteht, durch die Erkenntnis des wahren Guten auf das wahre Glück gerichtet werden (bzw. ein vernünftiges Wollen werden).<sup>7</sup> Der Mangel an Vernunftgebrauch im menschlichen Denken und Handeln macht, wie wir noch sehen werden, den äußeren Zwang einer politischen Herrschaft nötig, um zumindest den größten Schaden abzuwenden, den die Unvernunft des Menschen anrichten kann.

Im Folgenden soll das Konzept von Gerechtigkeit von Thomasius sowie die genaue Art seiner politischen Relevanz näher untersucht werden. Zu diesem Zweck wird in einem ersten Schritt Thomasius' Auffassung von der Notwendigkeit der akademischen Freiheit untersucht, insofern sie als Mittel verstanden wird, den Staat und die politische Herrschaft durch das Prinzip der Gerechtigkeit zu stabilisieren, und entsprechend in dem Interesse des Herrschers wäre, sie zu fördern.<sup>8</sup> In einem zweiten Schritt wird das Konzept von Gerechtigkeit nach Thomasius als ein universell geltendes Prinzip der Moral untersucht, dessen Zweck darin besteht, die Zerstörung des menschlichen Lebens durch Hass und Krieg zu verhindern. In einem dritten, letzten Schritt wird die Frage danach beantwortet, inwieweit nach Thomasius Gerechtigkeit den Staat legitimiert beziehungsweise welche anderen Quellen politischer Legitimation es für Thomasius gäbe.

## 1. Zur politischen Funktion der akademischen Freiheit bei Thomasius

In seinem programmatischen Aufsatz über die Mängel der Aristotelischen Ethik hebt Christian Thomasius besonders hervor, dass er seine philosophische Aufgabe vor allem aus einer praktischen Perspektive versteht, nämlich in Hinblick auf seine Funktion als Hochschullehrer. Die grundsätzliche Pflicht von Professoren und Privatdo-

---

Hoffbauer, 1798, S. 372). Vgl. zu Thomasius' Unterscheidung zwischen Naturrecht und Ethik auch den Beitrag von *Schotte* in diesem Band. Dass dieser Vorwurf nicht ganz begründet ist, wird im Folgenden anhand des Unterschiedes von Thomasius zwischen Naturrecht im weiten und Naturrecht im engen Sinne verdeutlicht werden.

7 Thomasius, 1701, S. 94. Dass nach Thomasius der Mensch nicht bloß durch Selbstbeherrschung seiner Affekte zur Tugend gelangt, sondern dafür eine normative Grundlage erforderlich ist, wird von seiner Auffassung der Tugend deutlich, die er als eine „Einrichtung des Lebens nach vernünftigen Gesetzen“ definiert (ebd.). Beide Bereiche – die normative Grundlage sowie die Regeln für den Umgang mit den Affekten – sind nach Thomasius bei Aristoteles nicht wirklich verhandelt worden, weswegen die Aristotelische praktische Philosophie nach Thomasius eine bloße Politik anbietet (vgl. *Thomasius*, 1712, S. 64f. [2. Kapitel, § 14]).

8 Vgl. dazu auch den Beitrag von *Kühnel* in diesem Band.



zenten besteht ihm zufolge darin, die jungen Studenten zu gelehrten und weisen Menschen ausbilden, indem sie diese nicht lehren, Autoritäten blind zu folgen – was Thomasius Pedanterie und Heuchelei nennt –, sondern ihnen den Grund vermitteln, warum sie die Wahrheit suchen und wie sie nach den Maßstäben der Moral (bzw. der Vernunft) leben und sich politisch bilden sollten. Bei Thomasius findet sich bereits ein ausdrückliches Postulat des kritischen Selbstdenkens. Anhand seiner Kritik der Aristotelischen Philosophie, welche Kritik er als Dienst für die Studenten versteht, gibt er in diesem Aufsatz aufschlussreiche Einblicke in die selbstgesetzten Ziele seiner eigenen praktischen Philosophie, allem voran in diejenigen seiner politischen Philosophie.

Der zentrale methodische Ansatz, welchen Thomasius grundsätzlich verfolgt, liegt in einer von der Vernunft geleiteten Art zu philosophieren. Diese setzt eine selbständige und kritische Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen und Positionen voraus, wobei „die gesunde Vernunft zur Richtschnur“ genommen wird und man sich ausdrücklich nicht auf die Autorität anerkannter Philosophen, sondern einzig und allein auf eine rationale Begründung seiner Thesen stützt.<sup>9</sup> Auf die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie bezogen bezeichnet Thomasius diese von der Vernunft geleitete Art zu philosophieren als am nächsten der eklektischen Philosophie und setzt sie einerseits (i) derjenigen Art entgegen, die eine bestimmte Lehre dogmatisch folgt, ohne sie kritisch zu hinterfragen („Sektirische Philosophie“) und andererseits (ii) denjenigen, welche skeptisch vorgehen und die Möglichkeit von philosophischen Lehren prinzipiell bestreiten („Pyrrhonische Philosophie“) oder (iii) denjenigen, welche einander entgegengesetzte Lehren zu vereinbaren versuchen („Synkretistische Philosophie“).<sup>10</sup> Thomasius gibt zwar zu, dass antike Philosophen wie Pythagoras, Platon oder Aristoteles selbst eklektisch, d.h. rational und nicht dogmatisch vorgehen.<sup>11</sup> Aber die Anhänger solcher Philosophen – besonders die Anhänger von Aristoteles – gehen Thomasius zufolge hoch dogmatisch vor und bringen mit ihrer Arbeit nicht nur keinen philosophischen Nutzen<sup>12</sup> hervor, sondern sind auch dazu noch potentiell politisch gefährlich: „Die Erfahrung und Historien zugleich lehren, dass diese Sektirische Philosophie[n] [...]

9 Thomasius, 1701, S. 89.

10 Thomasius, 1712, S. 50 (Kap. 1, § 90).

11 Ebd., S. 52 (Kap. 1 § 93). Zu denjenigen Philosophen seiner Gegenwart, welche rational vorgehen bzw. die eklektische Methode nutzen, zählt Thomasius u.a. auch René Descartes, auch wenn dieser laut Thomasius nicht bereit sei, dies zuzugeben bzw. als Eklektiker bezeichnet zu werden. Dagegen wird in der Forschung die eklektische Methode dieser Zeit gelegentlich als im Gegensatz stehend nicht nur zu dem scholastischen Aristotelismus, sondern auch zum Rationalismus von Descartes angesehen (vgl. Dreitzel, 2003, S. 257). Norbert Hinske erhebt den Begriff der *Eklektik* zusammen mit den Begriffen des *Selbstdenkens* und der *Mündigkeit* als grundlegend für das Selbstverständnis der deutschen Aufklärung (Hinske, 1990, S. 417).

12 Die Qualität der Rezeption und Lehre antiker Ethik innerhalb der Scholastischen Tradition bezeichnet Thomasius an einer Stelle sarkastisch als „so schlecht, daß man sozusagen, nicht einmal einen Hund hinter dem Ofen damit hervorlocken konnte“ (Thomasius, 1707, S. 17).

Gelegenheit zu großen Unruhen in der Kirche und gemeinem Wesen an die Hand gegeben haben“.<sup>13</sup> Deswegen argumentiert Thomasius dafür, dass es im Interesse der politischen Herrschaft wäre, solche Art zu philosophieren an akademischen Einrichtungen nicht zu schützen, sondern stattdessen die Freiheit zu einer vernünftig geleiteten Philosophie zu fördern.<sup>14</sup> Nur wenn man die Freiheit hat, die gesunde Vernunft als Maßstab für seine philosophische Arbeit zu nutzen, kann man nach Thomasius nicht nur Irrtümer bei den bisherigen philosophischen Lehren entdecken, sondern auch ein guter Bürger werden.<sup>15</sup> Neben solchen politischen Vorteilen können durch eine derartige „moderierte Freiheit zu philosophieren“ auch neue Wahrheiten entdeckt werden, sodass die Mängel, die sich durch die Schwachheit des Verstandes einzelner Menschen oder durch schwierige Inhalte gelegentlich ergeben, kontinuierlich behoben werden können. Auf diese Weise argumentiert Thomasius für die Vorzüge einer ständigen kritischen Überprüfung und Erneuerung der philosophischen Arbeit, sodass die Philosophie nicht notwendig der kleinen Hütte eines einzigen Bauherrn gleichen muss, sondern wie ein durch die gemeinsame Arbeit verschiedener Künstler erbauter Palast in der gemeinsamen Leistung Vieler nach dem Maßstab der Vernunft bestehen kann.<sup>16</sup>

Mit seiner Kritik an der Aristotelischen Philosophie richtet sich Thomasius aber nicht nur gegen eine dogmatisch vorgehende Art zu Philosophieren, die deswegen unfähig sei, Mängel zu erkennen und zu korrigieren, sondern er analysiert auch, welche inhaltlichen Fortschritte durch Revidierung von konkreten Mängeln der Aristotelischen Theorie eine freie Art zu Philosophieren mit sich bringen kann. In der politischen Philosophie seiner Zeit sieht Thomasius erst seit Grotius und Pufendorf eine methodisch wie inhaltlich richtig fundierte Theorie, die zwar noch einiges

13 Thomasius, 1712, S. 51 (Kap. 1, § 91). An anderen Stellen gibt Thomasius als Beispiel dazu Fälle an, wo man den Namen einer Autorität wie Aristoteles politisch benutzt hat, um Eigennutz und Barbarei zu verdecken (Thomasius, 1701, S. 88) oder eine umstrittene Lehre als Vorwand nimmt, um sich als Märtyrer und Held gegen die Staatsgewalt zu widersetzen und damit „jungen ungezogenen Leuten den Weg bahnen, wie sie unter dem Deckmantel einer heuchlerischen Gottesfurcht sich der hohen Landes-Obrigkeit widersetzen“ wie beim Streit um die scholastische Lehre *de praedicationibus inusitatis* (Ebd., S. 91f.).

14 Thomasius, 1701, S. 89ff. Mit solchen Argumentationen ist Thomasius sicherlich auch darum bemüht, die politische Freiheit zum Philosophieren nach Anleitung der Vernunft, die er an der Universität in Halle genießt, weiterhin zu erhalten, was im 17. Jahrhundert noch keine Selbstverständlichkeit ist. Noch 1602 wurde z.B. in ganz Sachsen verboten, eine andere Lehre als die Aristotelische zu lehren, was seit Ende des 16. Jahrhundert an lutherischen Universitäten einer stärker werdenden Tendenz entspricht (vgl. Tholuck, 1854, S. 5). Die Gründe für die Fokussierung der lutherischen Universitäten auf die Aristotelische Lehre sind nicht philosophischer Natur, sondern eher theologisch begründet (vgl. Hunter, 2001, S. 41). Das beginnt sich in den 70ern Jahren des 17. Jahrhundert mit dem Vater von Thomasius – Jakob Thomasius – zu ändern, der dem Aristotelismus keine andere Bedeutung als die eines Lexikons metaphysischer Terminologie gibt (Tholuck, 1854, S. 11). Eine Hochburg des Aristotelismus bleibt jedoch die Universität in Leipzig, wo erst 1834 „mit Clodius der letzte Pr. Moraliū et politicorū sc. Aristotelis“ stirbt (ebd., S. 5).

15 Thomasius, 1701, S. 89ff.

16 Thomasius, 1712, S. 54f. (Kap. 1, § 98).

an Resten von den „Vorurteilen der Alten“<sup>17</sup> hat, aber trotzdem eine selbständige Untersuchung der Inhalte nach dem Maßstab der Vernunft aufweist. An Hobbes politischer Philosophie erkennt er diesen methodischen Vorzug auch, allerdings kritisiert er inhaltlich die „falsche Hypothese“<sup>18</sup> dort, denn anders als bei Grotius und Pufendorf ist sie inhaltlich nicht auf die prinzipielle Frage nach den notwendigen Bedingungen für die Erhaltung der Gesellschaft begründet. Dieser nach Maßstäben der Vernunft verfahrenen Richtung der politischen Philosophie setzt Thomasius hauptsächlich diejenige als Gegner entgegen, die in der Aristotelischen Tradition verhaftet bleibt.<sup>19</sup> Darunter zählt Thomasius vor allem solche katholischen Scholastiker, welche sich auf die Aristotelische Lehre von Recht und Gerechtigkeit fokussiert haben, aber „anstatt der Moralphilosophie ein unförmliches Wesen“ hervorgebracht haben, „indem sie Philosophie, Theologie und Römische Rechtsklugheit durcheinander geworfen“ haben.<sup>20</sup> Auch bei Philosophen wie Machiavelli entdeckt Thomasius einen Aristoteles-Bezug – bei den Regeln für den Fürsten bediene er sich der Aristotelischen Regeln für den Tyrannen. Solches Vorgehen erklärt Thomasius dadurch, dass der Philosoph entweder gottlos sei oder dass er unter dem Deckmantel des politisch Schlechten historische Tatsachen beschreiben will.<sup>21</sup>

Der entscheidende Aspekt der Kritik von Thomasius an Aristoteles (und an die Aristotelisch geprägte Philosophie) besteht jedoch in einem ursprünglich von Pufendorf formulierten Vorwurf, der das grundsätzliche Verständnis von Moralphilosophie als Disziplin betrifft. Pufendorf wirft Aristoteles vor, den entscheidenden Unterschied zwischen Moralphilosophie und Naturphilosophie weder verstanden noch methodisch und begrifflich aufgearbeitet zu haben.<sup>22</sup> Dieses Defizit möchte Pufendorf durch seine Theorie der moralischen Dinge (*entia moralia*) beheben.<sup>23</sup> Erst dadurch ist die Philosophie ihm zufolge in der Lage, den Bereich der Moral von dem der Natur abzugrenzen und eine angemessene Begrifflichkeit für die praktische Philosophie zu entwickeln,<sup>24</sup> welche für die Begründung ihrer Normen Gewissheit

17 Thomasius, 1709b, S. 2 (Vorrede, § 3).

18 Thomasius, 1712, S. 46 (Kap. 1, § 84). Eine differenzierte Analyse der komplexen Rezeption von Hobbes in der deutschen Frühaufklärung – auch bei Thomasius – bietet Dreitzel, 2003. Zum Verhältnis von Thomasius zu Hobbes vgl. auch Schröder, 2001.

19 Ebd., S. 47 (Kap. 1, § 85). Thomasius unterscheidet darüber hinaus noch zwei weitere Richtungen, welche entweder in einem leeren Moralismus auslaufen oder als kunstfertig und als Blendwerk einzuordnen sind und oft in ein Synkretismus hinauslaufen. Allen vier Richtungen stellt Thomasius diejenige theologisch geprägten Lehren entgegen, welche die Philosophie grundsätzlich ablehnen und als „Teufelswerk“ verurteilen.

20 Ebd., S. 46 (Kap. 1, § 83). Damit ist wohl die spanische Spätscholastik gemeint.

21 Ebd., S. 44f. (Kap. 1, § 80). Thomasius vermerkt auch in Bezug auf die dem Machiavelli entgegengesetzte Auffassung der *Monarchomachen*, dass er auch hier nicht recht geben kann, weil der Fürst vom Volk nicht bestraft werden kann. Wie wir noch sehen werden, liegt der Grund für diese Positionierung von Thomasius in seinem besonderen Staatsverständnis.

22 Pufendorf, 1672, I, 1, §§ 5-7.

23 Vgl. Mihaylova, 2022.

24 Man könnte dafür argumentieren, dass Pufendorf mit seinem Vorhaben, eine angemessene begriffliche Grundlage für die Klassifikation der moralischen Dinge zu entwickeln (ähnlich wie

beanspruchen kann, anstatt wie Aristoteles bei der Erschließung praktischer Normen rein deskriptiv vorzugehen und entsprechend die Gültigkeit von praktischen Normen als bloß wahrscheinlich bleiben zu lassen.<sup>25</sup> Der Anspruch auf Gewissheit in der Ableitung von verbindlichen Normen der Moral – neben der Trennung zwischen Gerechtigkeit und Nützlichkeit sowie neben der Ausrichtung des Gesellschaftsprinzips auf Gleichheit aller Menschen als Adressat moralischer Forderungen und damit auf die Gleichheit ihrer Würde als Menschen – führt zu einer bedeutenden Demonstrierung des politischen Aristotelismus im 17. Jahrhundert<sup>26</sup> und zur Revidierung wesentlicher Aspekte der aristotelischen Theorie wie z.B. der naturrechtlichen Legitimation der Sklaverei.<sup>27</sup>

Vor diesem Hintergrund der Abgrenzung zur Aristotelischen Tradition steht nun der anfangs erwähnte Aufsatz von Thomasius über die Mängel der Aristotelischen Ethik. In diesem lässt er die Ausführung der verschiedenen Aspekte seiner Kritik in eine bemerkenswerte Reflexion über die politische Relevanz der akademischen Freiheit sowie über die Rolle des Hochschullehrers münden. Er gibt zu, dass die Herrscher durchaus die Macht hätten, die akademische Freiheit einzuschränken und eine bestimmte dogmatische Lehre nutzen können, um „ihren eigen Nutz und Barbarey zubemänteln“.<sup>28</sup> Thomasius zufolge wäre in einem solchen Falle der von seiner Vernunft geleiteten Hochschullehrer gut beraten, pragmatisch vorzugehen und sich zunächst nicht einzumischen. Wie Thomasius bemüht tröstend schreibt: „Mein lieber Freund. Die Zeiten ändern sich täglich“.<sup>29</sup> Vernünftig wäre es nach Thomasius, sich zuerst zu besinnen, dass man im Dienste des Staates steht und dem Herrschenden zu Gehorsam verpflichtet ist. Die Idee des im Dienste des Staates stehenden akademischen Gelehrten entwickelt Thomasius in seinem späten Naturrecht weiter, indem er dem (Hochschul-)Lehrer eine dem Herrscher beratenden Funktion zuschreibt, die durch die Vermittlung der Normen der Gerechtigkeit den Herrscher lediglich darin unterstützen soll, den äußeren Frieden (innerhalb und außerhalb) des Staates und damit die Stabilität der politischen Ordnung aufrechtzuerhalten.<sup>30</sup> In dem einige

---

diejenige der Aristotelischen Metaphysik die natürlichen Dinge klassifiziert), eine Metaphysik der Moral vornimmt (vgl. *Schneewind*, 1998, S. 138).

25 Ebd., I, 2.

26 Vgl. *Dreitzel*, 1995, S. 149-151.

27 Einen Versuch, die wesentlichen Merkmale des politischen Aristotelismus zu katalogisieren, unternimmt Horn, 2008, S. 1ff.

28 *Thomasius*, 1701, S. 88.

29 Ebd., S. 87f.

30 In seinem späten Naturrecht widerspricht Thomasius der Platonischen Vorstellung, dass der Herrscher selbst ein Gelehrter sein soll, indem er zwei Thesen stellt: (1) Der Herrscher und der Gelehrte können nicht eine und dieselbe Person sein, weil beide verschiedene Aufgaben haben: Der Herrscher muss denjenigen mit Gewalt bekämpfen, der unvernünftig genug ist, um den äußeren Frieden anderer Menschen zu stören und der Gelehrte muss denjenigen beraten, der vernünftig genug ist, einzusehen, dass der äußere Frieden nicht gestört werden darf; (2) Der Gelehrte soll im Dienste des Herrschers stehen, indem er ihn berät, wie er den äußeren Frieden gegen die Angriffe der Unvernünftigen wahren soll (*Thomasius*, 1709b,

Jahre zuvor erschienenen Aufsatz über die Mängel der Aristotelischen Ethik ist diese Vorstellung zumindest ansatzweise enthalten. Dort betont Thomasius zunächst die moralische Verwerflichkeit eines Eingreifens des Herrschers in die akademische Freiheit: „Wahrhaftig Fürsten und Herren haben höhere Sachen zutun“<sup>31</sup> (nämlich die Stabilität der politischen Ordnung zu erhalten) und es wäre entsprechend für sie unwürdig und erniedrigend, sich für oder gegen bestimmte Lehren einzusetzen. Das implizite Argument hier scheint zu sein, dass sie sich dadurch selbst im Dienste einer bestimmten dogmatischen Lehre stellen und den Widerstand der dogmatischen Anhänger dieser Lehre gegenüber der Staatsgewalt zumindest indirekt legitimieren würden.<sup>32</sup> Im Umkehrschluss würde es bedeuten, dass es nach Thomasius für den Herrscher von Vorteil wäre, die akademische Freiheit nicht einzuschränken. Gegen Ende des Aufsatzes macht Thomasius auch einen konkreten Vorschlag darüber, wie die akademische Freiheit des Hochschullehrers den Staat unterstützen könnte, nämlich durch eine nach Maßstäben der Vernunft entwickelten normativen Theorie des Staates, welche dem Herrscher (bzw. den in seinem Dienste stehenden Juristen) als Maßstab für die Gestaltung der Verfassung und der Gesetzgebung des Staates dienen könnte, um mögliche innerstaatliche Interessenkonflikte zu schlichten und so den Staat zu stabilisieren. Thomasius verwendet hier gezielt den Begriff der *Republik*, womit wohl nicht der Staat gemeint zu sein scheint, sondern das, was Pufendorf in seinen acht Büchern vom Natur- und Völkerrecht als *civitas* bezeichnet.<sup>33</sup> In der deutschen Übersetzung von Pufendorfs *Naturrecht* von 1711 wird der Begriff der *civitas* mit *bürgerlicher Gesellschaft* übersetzt. Thomasius scheint allerdings – wie auch einige seiner Anhänger – den Begriff der *Republik* passender als Übersetzung von *civitas* zu finden. In dem Artikel „Republic“ aus seinem *Philosophischen Lexicon* von 1726 referiert Walch ausdrücklich auf *civitas* als das lateinische Äquivalent für Republik und stellt die These auf, dass der Begriff der Republik bzw. der bürgerlichen Gesellschaft (*civitas*) bei Pufendorf und Thomasius eine besondere Bestimmung hat, die sich bei Vorgängern wie Grotius oder Hobbes in der Form nicht findet.<sup>34</sup> Tatsächlich referiert Pufendorf zuerst auf Hobbes' Definition der bürgerlichen Gesellschaft als einen künstlich gebildeten Menschen, wo

---

S. 89). Auch Pufendorf spricht von einer politischen Pflicht des Gelehrten, die allerdings nur negativ formuliert ist – seine Lehren dürfen den Staat nicht „in Aufruhr“ bringen (Pufendorf, 1994, S. 212, II, 18, 9), aber anders als Thomasius scheint Pufendorf das Platonische Ideal des Philosophen-König zu folgen, wenn er von dem Herrscher fordert, über das nötige Wissen über seine Pflichten zu verfügen sowie über die nötige Tugend, nach diesen Pflichten zu handeln und sich als oberstes Gebot das Wohl des Volkes zu setzen (ebd., S. 182).

31 Thomasius, 1701, S. 89.

32 Ebd., S. 90ff. Mit diesem Argument nimmt Thomasius zugleich klare Stellung in Bezug auf die Rolle der Religion im Staate: Die Religion sollte Tugend fördern und somit nach den Vorgaben der Vernunft ausgerichtet sein und sich der (weltlich) politischen Herrschaft unterordnen. Thomasius betont immer wieder, dass die eigentliche „Christliche Sitten-Lehre [...] in der Vernunft gegründet“ wäre (vgl. ebd., S. 94).

33 Pufendorf, 1672, VII, 2, § 13.

34 Walch, 1726, S. 2146.

dem Herrscher die Funktion der Seele zugeschrieben wird. Anschließend definiert Pufendorf selbst aber die bürgerliche Gesellschaft als eine aus vielen Menschen zusammengesetzte moralische Person, deren Willen repräsentativ für die Vereinigung aller individuellen Willen steht und deren gemeinsamen Zweck die Erhaltung des gemeinen Friedens und der gemeinen Wohlfahrt sei.<sup>35</sup> Im Gegensatz zu Hobbes fordert Pufendorf allerdings eine Entsprechung des Willens des Herrschers mit dem Willen der bürgerlichen Gesellschaft und bezeichnet ihn, sofern es diese Entsprechung gibt, als seinen *öffentlichen Willen* und entsprechend als unterschieden von seinem *privaten Willen*.<sup>36</sup> Hiermit liefert Pufendorf mit dieser besonderen Definition der bürgerlichen Gesellschaft eine *normative Grundlage* für die Bestimmung der Pflichten des Herrschers und für seine politische Legitimation.<sup>37</sup> In seinem frühen Naturrecht übernimmt Thomasius diese theoretische Erneuerung von Pufendorf und verwendet ab dann den Begriff der *Republik*, um auf diese normative Grundlage seines Staatsverständnisses zu referieren. Die bürgerliche Gesellschaft ist nicht bloß der erste Schritt bei der Gründung des Staates gefolgt von dem zweiten der Übertragung der Macht auf den Herrscher, sondern sie enthält den normativen Gehalt, den jede politische Herrschaft zu erfüllen hat, gleich wie sie tatsächlich zustande gekommen ist: die Pflicht der Wahrung des Friedens und der Wohlfahrt der Bürger. Mit der Erfüllung dieser Pflicht sichert der Herrscher die Stabilität des Staates und legitimiert seine Herrschaft. Und das ist zugleich das Ziel jeder politischen Verbesserung, die sich nach Thomasius erst einer produktiven Interaktion zwischen politischer Herrschaft und philosophischer Reflexion (bzw. zwischen Herrscher und akademischem Gelehrten) verdankt.

## 2. Konzept und Funktion der Gerechtigkeit bei Thomasius

In dem vorhergehenden Abschnitt wurde darauf hingewiesen, dass ein wesentlicher Kritikpunkt von Thomasius an der Aristotelischen Moralphilosophie das schon bei Pufendorf identifizierte Fehlen einer überzeugenden normativen Theorie darstellt. Denn erst dadurch kann der unvernünftige und untugendhafte Mensch qua Pflicht adressiert und am falschen Handeln verhindert werden. Eine solche normative Theorie findet Thomasius in den von Grotius und Pufendorf entwickelten Naturrechtsleh-

35 Pufendorf, 1672, VII, 2, § 13.

36 Ebd., VII, 2, § 14.

37 Pufendorf scheint die Ausrichtung des Willens des Herrschers an diese Pflichten bzw. an den Willen der bürgerlichen Gesellschaft als Teil seiner natürlichen Religion aufzufassen, wenn er behauptet, dass ohne seine Verantwortung vor seinem Gewissen alle Amtspflichten des Herrschers beliebig für Geld gekauft werden können (Pufendorf, 1994, S. 57). Diese Pflichten zielen einerseits auf den Nutzen des Volkes (ebd., S. 182) und andererseits auf das Vermeiden von Unrecht (bzw. von Schaden) inklusive das Unrecht von gesellschaftlich privilegierten Bürgern gegenüber weniger privilegierten Bürgern (ebd., S. 184).



ren, welche auf der Grundlage einer Analyse der menschlichen Natur verbindliche Normen der Moral ableiten. Die Variante von Thomasius, wie sie in seinem späten Naturrecht zu finden ist, unterscheidet in ihrer allgemeinen Form (als Naturrecht im weiteren Sinne) drei Arten von Normen – das Prinzip der *Gerechtigkeit*, das Prinzip des *Anstands* und das Prinzip der *Ehrlichkeit* –, die zugleich drei Bereiche der Moral konstituieren.<sup>38</sup> In ihrer eigentlichen Funktion (als Naturrecht im engeren Sinne) soll die Variante von Thomasius allerdings auf das erste Prinzip – das der Gerechtigkeit – eingeschränkt sein, welches im Gegensatz zu den anderen zwei Prinzipien *universelle Geltung* beanspruchen kann und daher als das eigentliche Prinzip des Naturrechts verstanden werden sollte.<sup>39</sup> Während das positive Recht – als Befehl einer über Gewalt verfügenden Autorität – bei der Übertretung seiner Normen Strafen vorsieht, hat das Naturrecht nach Thomasius die Verbindlichkeit eines bloßen *Rates*, der „ins Herz eines jeden Menschen geschrieben“<sup>40</sup> ist und nur die Erklärung beinhaltet, dass ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit wegen des verursachten Übels eine Strafe *verdient*. Anstatt des politisch ausgeübten *Zwanges einer Strafe* führt also nach Thomasius eine Ungerechtigkeit zu dem *natürlichen Zwang eines Konflikts*, den er allgemein als ein *Übel* beschreibt.<sup>41</sup> Nach Thomasius ist das *Übel* – genauso wie das *Gute* – ein wertender Begriff, der sich aus der menschlichen Natur begründen lässt. Und dieses Begründungsverhältnis des Prinzips der Gerechtigkeit aus der menschlichen Natur bedingt auch seinen universellen Geltungsanspruch im Gegensatz zum partikularen Geltungsanspruch des positiven Rechts, der auf einen bestimmten Staat eingeschränkt bleibt.

Nach Thomasius lässt sich der Geltungsanspruch aller drei Prinzipien des Naturrechts aus der menschlichen Natur ableiten, nämlich anhand des normativen

38 Thomasius, 1709b, S. 7f. (Vorrede, § 25). Diese Dreiteilung nimmt Thomasius in seinem späteren Naturrechtsentwurf *Fundamenta Iuris Naturae et Gentium* (1705) vor, welcher als eine weiterentwickelte Fassung seines ersten an Pufendorf orientierten Entwurfs *Institutiones juris-prudentiae divinae* (1688) verstanden werden kann. Denn mit der Unterscheidung zwischen diesen drei Prinzipien des Naturrechts knüpft Thomasius an Pufendorfs Zweiteilung – des Schadenverbots (Pufendorf, 1994, S. 71ff.) und des Gebots der Menschlichkeit (Ebd., S. 82ff.) – an, indem er das Schadensverbot der Gerechtigkeit zuordnet und die zwei Aspekte des Gebots der Menschlichkeit in Pufendorf (Wohlwollen und ehrenhaft Leben) in zwei eigenständigen Prinzipien (das Anständige und das Ehrenhafte) aufteilt. Das Prinzip der vernünftigen Liebe, das er als Prinzip seiner Ethik vorstellt, ist dagegen ein Prinzip des Willens, sofern er nicht von Affekten bzw. von Schein-Vorstellungen des Guten, sondern von der Vernunft bzw. von der Erkenntnis des wahren Guten geleitet wird. Wie das Prinzip der vernünftigen Liebe mit dem Prinzip des Ehrenhaften zusammenhängt, wird im Folgenden genauer dargestellt.

39 Thomasius, 1709b, S. 99 (§§ 30-31).

40 Ebd., S. 99 (§ 33), S. 101 (§ 41). Dass dem Naturrecht auch bei Pufendorf primär nur der Charakter eines Rates zukommt und erst durch einen zusätzlichen Akt der Anerkennung als Gesetz (bzw. der Zurückführung des Vernunftgebotes bzw. -verbotes auf den Willen Gottes als den Willen eines Gesetzgebers) die Verbindlichkeit eines Gesetzes erhält, habe ich in *Mihaylova*, 2022 dargelegt. Insofern stimmt Thomasius mit Pufendorfs Grundauffassung überein, ohne den zusätzlichen Schritt gehen zu wollen.

41 Ebd., S. 100 (§§ 38-39).

Konzeptes des Guten, das in Übereinstimmung mit der menschlichen Natur bzw. des Übels, das im Widerspruch zur menschlichen Natur steht. Nur das Prinzip der Gerechtigkeit hat allerdings einen *universellen* Geltungsanspruch – also Geltung für *alle* Menschen –, weil das Verletzen des Prinzips der Gerechtigkeit die menschliche Natur direkt bedroht, während das Verletzen der Prinzipien des Anstandes oder des Ehre nur ihre Beförderung behindert. Das Befolgen der Pflicht der Gerechtigkeit verhindert nämlich das *gegenseitige Vernichten* der Menschen, Anstand und Ehrlichkeit bewirken dagegen beides – das *Überleben* und den *Wohlstand* der Menschen. Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, muss Thomasius zuerst erklären, wie er die menschliche Natur und ihre Funktion als Quelle von Normativität (d.h. sein Konzept des Guten und des Übels bzw. des Bösen) versteht. Dies nimmt er sich gleich zu Beginn seines Naturrechts in einem separaten Kapitel über die menschliche Natur vor. Bereits in dem Vorwort zum ganzen Buch betont er, dass er bemüht ist, den Zusammenhang zwischen der physischen und der moralischen Natur des Menschen zu zeigen sowie dass beide nicht in Widerspruch zueinander stehen.<sup>42</sup> Dasjenige, was den Menschen von anderen Lebewesen (insbesondere von den Tieren) unterscheidet, ist nach Thomasius die menschliche Seele, die aus den zwei Kräften – dem Willen und dem Verstand – besteht, wobei der Wille keine natürliche Kraft ist, sondern eine nur dem Menschen innenwohnende Kraft, die als das „dirigierende principium“<sup>43</sup> alle physischen und geistigen Vermögen bestimmt.<sup>44</sup> Nach Thomasius ist jeder Körper ein Verhältnis zwischen sichtbarer Materie und unsichtbaren Kräften.<sup>45</sup> Die Kräfte sind dasjenige, was die Teile des Körpers zu einer Einheit zusammenhält. Sobald die einzelnen Kräfte in Widerspruch zueinander geraten und das Gleichgewicht zwischen Körper und Kräfte aufgehoben wird, fällt der Körper auseinander, was Thomasius’ Verständnis von Leben und Tod bedingt: *Leben* ist ihm zufolge die Vereinigung verschiedener Kräfte untereinander zur Erhaltung eines Körpers, *Tod* ist die Auflösung des Körpers als Folge eines Widerspruchs zwischen den Kräften bzw. der aufgehobenen Einheit dieser Kräfte mit dem Körper.<sup>46</sup> Nun lässt sich aus diesem Verständnis von Leben und Tod ein normatives Konzept des Guten ableiten. Da Thomasius zufolge die Selbsterhaltung ein natürlicher Zweck eines jeden Körpers ist, so wird alles, was die Wirkung der Kräfte zur Aufrechterhaltung des Körpers (d.h. das Leben) fördert, *gut* genannt und

42 Ebd., S. 3 (Vorrede, § 7).

43 Ebd., S. 7 (Vorrede, § 23).

44 Ebd., S. 15 (§ 7). Diese übergeordnete Funktion des Willens ist nach Thomasius auch der eigentliche Grund, warum dem Mensch überhaupt Moralität zugeschrieben wird und seine Handlungen nicht auf die Wirkung natürlicher Kräfte reduziert werden (ebd.).

45 Ebd., S. 14ff. (§§ 1-12). Den unsichtbaren Teil der Körper (d.h. die Kräfte) nennt Thomasius die Natur eines Körpers. Aus dieser Definition wird auch klar, warum die *menschliche* Natur durch den Willen und den Verstand definiert wird und nicht durch alle anderen Kräfte, welche dem Menschen und dem Tier gemeinsam sind.

46 Ebd., S. 27f. (§§ 76-80).



alles, was die Wirkung der Kräfte hindert und zur Auflösung des Körpers (d.h. zum Tod) führt, *übel* bzw. *böse* genannt.<sup>47</sup>

Die Selbsterhaltung als ein natürlicher Zweck ist Thomasius zufolge allerdings nur bei den Tieren durch die Wirkung der natürlichen Kräfte in ihnen gewährleistet. Da die wirkende Kraft im Menschen sein Wille ist, verfolgt er nicht notwendigerweise den natürlichen Zweck der Selbsterhaltung, d.h. er handelt nicht notwendigerweise *gut*. Thomasius sieht den Grund für diesen Umstand darin, dass die Begierde des Willens (bzw. die Liebe des Willens) nicht von der Erkenntnis des Verstandes über das Gute bestimmt wird, sondern von dem, was ihm *angenehm* erscheint: Der Wille begehrt nicht, weil der Verstand dieses oder jenes für gut hält, sondern der Verstand hält etwas für gut, weil der Wille es begehrt.<sup>48</sup> Thomasius nennt die so zustande gekommene Vorstellung des Guten das *Schein-Gute* und die entsprechende Wirkung des Willens auf den Verstand bezeichnet er als *Affekt*. Der Verstand ist nach Thomasius zwar als eine eigenständige Kraft zu verstehen, aber sie verhält sich dem Willen gegenüber leidend, weil er von dem Willen dazu bestimmt wird, bloß Mittel für die Zwecke des Willens zu suchen.<sup>49</sup> Erst wenn die Kraft des Willens untätig ist, kann der Verstand *frei* sein und über das *wahre Gute* reflektieren. Auch der Wille ist nach Thomasius an sich nicht frei, sondern kann jederzeit von äußeren Anreizen (von dem Angenehmen) bestimmt werden. Nur wenn er äußerlich frei ist (d.h. frei von sinnlichen Anreizen), ist er frei, die Erkenntnisse des Verstandes über das wahre Gute als Zwecke anzunehmen.<sup>50</sup> Diese Auffassung von Thomasius über das besondere Verhältnis zwischen Willen und Verstand bedingt auch sein Konzept der *Vernunft*: Die Vernunft ist zunächst eine Eigenschaft des Verstandes und nicht des Willens.<sup>51</sup> Die Vernunft ist dieser Zustand des Verstandes, in dem er frei von der Bestimmung durch den Willen ist und das wahre Gute erkennen kann. Thomasius nennt diesen Zustand die *gesunde Vernunft*, dagegen den bloß instrumentellen Zustand des Verstandes die *verdorbene Vernunft*.<sup>52</sup> In diesem Zustand verhindert der Wille sich selbst durch die Widersprüche, in welchen seine Zwecke stehen. Der unvernünftige Wille ist daher nicht frei, das zu tun, was er begehrt und deswegen

47 Ebd. (vgl. S. 28f. [§§ 81-84]). Die begriffliche Unterscheidung zwischen dem *Übel* und dem *Bösen* bei Thomasius scheint zunächst darauf bezogen zu sein, ob die Behinderung des Lebens bzw. das Bewirken des Todes zufolge einer natürlichen Wirkung erfolgt oder von dem Willen eines Menschen verursacht wird.

48 Ebd., S. 23 (§ 46).

49 Ebd. Der Verstand ist nach Thomasius an sich weder frei noch unfrei, sondern verfährt in seinen Urteilen *notwendig* nach logischen Gesetzen. Erst in Bezug zum Willen kann er Thomasius zufolge *frei* (von dem Willen) oder *instrumentell* (im Dienste des Willens) genannt werden. Deswegen behauptet Thomasius, dass es in der Philosophie (besonders in dem Aristotelisch geprägten Rationalismus) gewöhnlich einen doppelten Irrtum gibt: (1) Der Verstand gibt dem Willen Normen (Präskriptive Funktion des Intellektes) und (2) Der Wille kann frei die Vorschriften des Intellektes folgen (Rationale Selbstbestimmung/freier Wille).

50 Ebd., S. 26 (§§ 66-68).

51 Ebd., S. 25f. (§ 62).

52 Ebd., S. 30 (§ 90).

kann der Mensch so nicht glücklich werden. Der Wille an sich ist nicht vernünftig, wenn er die erste Bewegung der menschlichen Seele initiiert, aber seine Begierde (seine „Liebe“) kann mit der Vernunft verknüpft werden, sobald der Verstand den bloß passiven instrumentellen Zustand verlassen und Einsicht in das wahre Gute erreicht hat.<sup>53</sup> Erst so kann der Mensch nach Thomasius Ruhe finden (d.h. die inneren Widersprüche überwinden) und glücklich werden (seine Zwecke erreichen).

Da die wenigsten Menschen den Zustand der gesunden Vernunft erreichen und daher die meisten zwischen dem *Schein-Guten* und dem *wahren Guten* nicht unterscheiden können, besteht nach Thomasius der Bedarf einer *Disziplin der Moral*, welche die Urteile von dem wahren Guten sowie das Handeln danach ermöglichen. Diese Disziplin enthält zunächst zwei wesentlichen Teile: (1) das *Naturrecht*, welches auf der Grundlage der menschlichen Natur (und des daraus begründeten Konzept des *wahren Guten*) eine normative Grundlage für die menschlichen Handlungen ableitet, die die Menschen qua Pflicht adressiert; und (2) die *Sittenlehre*, deren Aufgabe darin besteht, Regeln zur Überwindung der Affekte des Willens zu geben, sodass der innere Widerspruch zwischen den verschiedenen Zwecken des unvernünftigen Willens durch die Einsicht in das wahre Gute überwunden werden kann.<sup>54</sup> Im ersten Fall (1) bekommt der unvernünftige Mensch (von Thomasius ein *Narr* genannt) eine Norm, welche ihn anleiten soll, die verschiedenen Widersprüche, in welchen sich sein Wille mit sich selbst und mit dem Willen anderer Menschen verwickeln kann, zu vermeiden, ohne selbst vernünftig (von Thomasius ein *Weiser* genannt) zu werden. Im zweiten Fall (2) bekommt der unvernünftige Mensch (d.h. der Narr) eine Anleitung, wie er selbst vernünftig (d.h. ein Weiser) werden kann. Diese Unterscheidung bezieht sich auf Thomasius' Konzept von Naturrecht im weiteren Sinne. Wenn er vom Naturrecht im engeren Sinne spricht, unterscheidet er wiederum drei Bereiche: (1) Ethik, (2) Politik und (3) Naturrecht und ordnet jedem dieser Bereiche eines der drei Prinzipien zu, welche in dem Naturrecht im weiteren Sinne unterschieden wurden: (1) das Prinzip der *Ehrlichkeit* (*honestum*), (2) das Prinzip der *Anständigkeit* (*decorum*) und (3) das Prinzip der *Gerechtigkeit* (*justum*).<sup>55</sup> Die drei Prinzipien sollten dabei die drei verschiedenen Arten von Widersprüchen adressieren, in welchen sich ein Narr nach Thomasius verwickeln kann.<sup>56</sup> (i) Das Prinzip der *Ehrlichkeit* soll

53 Ebd., S. 25f. (§ 62). Aus diesem Grund unterscheidet Thomasius zwischen dem „unvernünftigen Lieben“ und dem „vernünftigen Lieben“ des Willens.

54 Vgl. Thomasius, 1701, S. 94. Auf dieses Prinzip des vernünftigen Liebens sind entsprechend die Schriften von Thomasius ausgerichtet, die sich der Sittenlehre widmen.

55 Thomasius, 1709b, S. 104 (§ 58).

56 Ebd., S. 88 (§ 73). Allen diesen drei Prinzipien setzt Thomasius einen der drei Hauptaffekte des unvernünftigen Willens entgegen: (i) Der Wille, der durch den *Affekt der Wollust* bestimmt ist, ist *unehrlich*, weil er durch uneingeschränktes Streben nach sinnlichem Vergnügen den Menschen unempfindlich für das Gute bzw. für den inneren Frieden macht. (ii) Der Wille, der durch den *Affekt des Ehrgeizes* bedingt ist, ist *unanständig*, weil er nicht in der Lage ist, mit anderen Menschen zu kooperieren und stattdessen durch uneingeschränktes Streben nach Macht und Herrschaft über andere Menschen, den äußeren Frieden mit ihnen nicht befördern

den inneren Frieden eines Menschen gewährleisten, indem es die Widersprüche verhindert, in welchen sich sein Wille mit sich selbst verwickeln kann. Dies soll durch Mäßigung erreicht werden.<sup>57</sup> Die Ehrlichkeit *befördert das höchste Gut*, weil es die Quelle aller Narrheit zu überwinden hilft.<sup>58</sup> (ii) Das Prinzip der *Anständigkeit* soll den Widerspruch zwischen dem Willen verschiedener Menschen beheben, indem *geboten* wird, den *äußeren Frieden* mit unseren Mitmenschen zu suchen und durch Kooperation mit ihnen zu befördern. Die Anständigkeit befördert zwar das Gute, indem sie zeigt, wie man sich Freunde macht, aber, wie Thomasius es auf den Punkt bringt: „was hilft es Freunde zu haben, wenn der größte Feind in unseren Herzen liegt“ (d.h. wenn wir Narren sind und unser Wille unvernünftig ist).<sup>59</sup> (iii) Das Prinzip der *Gerechtigkeit* soll den Widerspruch zwischen dem Willen verschiedener Menschen beheben, indem *verboden* wird, den *äußeren Frieden* zu stören, d.h. es wird *verboden*, die *Freiheit anderen Menschen zu verletzen*.<sup>60</sup> Die Gerechtigkeit befördert das minimalste Gute, weil sie hilft keine Feinde zu haben, aber nicht Freunde zu gewinnen.<sup>61</sup> Ihr eigentliches Verdienst liegt darin, dass sie das höchste Übel verhindern soll, indem sie die „Ursachen des Krieges und äußersten Hasses“ zu beheben sucht.<sup>62</sup> Nach Thomasius ist daher der Verstoß gegen das Prinzip der Gerechtigkeit – durch Verletzung des Rechts auf Leben und Unversehrtheit der eigenen Vermögen, was zu großem Hass und Krieg führt – die größte Narrheit, die der Mensch begehen könnte<sup>63</sup> und stellt das *maximal Böse* oder wie Thomasius es auch nennt „das Haupt-Böse“<sup>64</sup> dar.

Die drei Prinzipien sollten also dem Narren (d.h. dem Menschen, der seine Vernunft noch nicht von dem verdorbenen Zustand in den gesunden Zustand herausgeführt hat) den Weg zeigen, wie er die inneren und äußeren Konflikte, in welchen sein Wille verwickelt ist, überwinden und so Glück erlangen kann. Denn in diesem unvernünftigen Zustand seines Willens ist der Mensch eine Gefahr für sich und für seine Mitmenschen. Wie Thomasius es selbst ausdrückt: Die Menschen in ihrem ursprünglichen unvernünftigen Zustand sind „mehr zu fürchten, als dass man Hoffnung auf sie setzen kann, weil sie oft schaden können und oft [es] wollen“.<sup>65</sup> Nun stellt sich die Frage, wie die drei Prinzipien einen Narren (d.h. einen unvernünftigen Menschen) verpflichten, sie zu befolgen und daran hindern, sich und den anderen

---

kann. (iii) Der Wille, der durch den *Affekt des Geizes* bedingt ist, ist *ungerecht*, weil er durch uneingeschränktes Streben nach Eigentum Streit mit anderen Menschen anfängt und so den äußeren Frieden stört (Ebd., S. 116 [§ 34]).

57 Ebd.

58 Ebd., S. 123 (§ 73), vgl. auch S. 88f. (76).

59 Ebd.

60 Ebd., S. 88 (§ 74).

61 Ebd., S. 123 (§ 73).

62 Ebd., S. 122 (§ 72).

63 Ebd., S. 88 (§ 74).

64 Ebd., S. 90 (§ 89).

65 Ebd., S. 51 (§ 52).

Menschen Schaden zuzufügen. Thomasius Antwort ist, dass jede Verpflichtung eine in dem Willen innerlich oder äußerlich erweckte Furcht voraussetzt.<sup>66</sup> Bei einem vernünftigen Menschen (d.h. bei einem Weisen) genügt es nach Thomasius, wenn ein *Lehrer* einen Rat darüber gibt, worin der Mangel an Gutem führen würde und der Weise würde sofort anfangen, den Mangel an Gutem zu fürchten – wenn er das nicht bereits aus eigener Einsicht tut – und wäre dadurch bereits innerlich verpflichtet. Bei einem unvernünftigen Menschen (d.h. bei einem Narren) dagegen würden Ratschläge nichts bewirken und deswegen ist hier eine politische Herrschaft nötig, die über die Gewalt verfügt, Strafen zu verhängen, und damit durch die Furcht vor Strafen verpflichten kann. Vor allem in Bezug auf die Prinzipien der Anständigkeit und der Gerechtigkeit, die den *äußeren Frieden* zwischen den Menschen betreffen, behauptet Thomasius dass *Herrschaft als Mittel zur Verpflichtung* entscheidend ist.<sup>67</sup> Denn nur durch politische Herrschaft und ihre Gewalt, Strafen zu verhängen, kann nach Thomasius das maximal Böse – d.h. der Krieg zwischen den Menschen – verhindert werden und nur durch politische Herrschaft und ihre Gewalt, durch Belohnung Anreize zu setzen, kann Kooperation zwischen Menschen gefördert und sonst unvernünftige Menschen zu Wohlstand und Glück gebracht werden.<sup>68</sup>

### 3. Gerechtigkeit und die Legitimation des Staates

Wir haben aus den vorhergehenden Ausführungen Thomasius' *Konzept der Republik* kennen gelernt, welches auf Pufendorfs Auffassung von bürgerlichen Gesellschaft gründet und ein besonderes Staatsverständnis impliziert, welches der absolutistischen Herrschaft gewisse Grenzen setzt. Wir haben gesehen, dass mit der begrifflichen Unterscheidung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Gebrauch, den der Herrscher von seinem Willen macht, Pufendorf eine normative Grundlage für die Legitimation politischer Herrschaft einführt: Nur unter der Bedingung der Übereinstimmung mit dem Zweck der bürgerlichen Gesellschaft kann der Wille des Herrschers öffentlich (und damit politisch legitim) genannt werden. Der Herrscher soll nach Pufendorf seine Pflichten als Herrscher kennen und sich danach richten, womit Pufendorf an das Platonische Ideal des Philosophen-König anknüpft. Wir haben auch gesehen, dass Thomasius an diesem Punkt von Pufendorf etwas abweicht, wenn er dem akademischen Gelehrten die Funktion zuschreibt, im Dienste des Herrschers das Wissen über den wahren Begriff der Republik (d.h. über die bürgerliche Gesellschaft und ihren Zweck der Sicherheit und Wohlstand der Bürger) auf die Ge-

66 Ebd., S. 86 (§§ 60-61). Vgl. die Parallele zu Hobbes, für den der Narr die „Furcht vor Gott beseitigt“ hat und entsprechend der heimlichen Auffassung sei, „so etwas wie Gerechtigkeit gebe es nicht“ (Hobbes, 1966, S. 111).

67 *Thomasius*, 1709b, S. 88 (§§ 74-75).

68 Ebd., S. 129 (§ 14).

setzung anzuwenden und dadurch zur Stabilisierung des Staates und zugleich zur Festigung und Legitimierung der Macht des Herrschers beizutragen. Dieses Staatsverständnis von Thomasius impliziert somit ein teleologisches Modell, wonach die bürgerliche Gesellschaft und ihr Zweck – die Sicherheit und der Wohlstand der Bürger – nicht als einen faktischen Ursprung des Staates, sondern als eine normative Grundlage verstanden wird, die jede Art von politischer Ordnung durch Verrechtlichung von Herrschaftsverhältnissen zu mehr Stabilität verhelfen kann. Wir haben aber auch Thomasius' Konzept von Gerechtigkeit kennengelernt, welches angesichts der Tatsache, dass die Menschen größtenteils unvernünftig sind und deswegen zu Hass und Krieg neigen, die Notwendigkeit von politischer Herrschaft begründet, um die Folge von Hass und Kriegen – also die Zerstörung der menschlichen Natur (d.h. das maximal Böse) – zu verhindern. Und wir haben gesehen, dass nach Thomasius der Mangel an Vernunft im Denken und Handeln der Menschen nicht nur in Bezug auf die Gerechtigkeit sondern auch in Bezug auf die Anständigkeit die politische Herrschaft notwendig macht: Nur sie kann durch Strafen die Sicherheit der Bürger gewährleisten und durch Belohnungen ihre Kooperation untereinander anregen.

Aus beiden – dem Konzept der Republik und dem Konzept der Gerechtigkeit – lässt sich ein klares Argument für die Art und Weise ableiten, wie Thomasius die Legitimation des Staates versteht: Es ist der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft, für die Sicherheit der Bürger (durch das Verhindern von inneren oder äußeren Kriegen erreichbar) und für den Wohlstand und das Glück der Bürger (durch das Fördern von Kooperation und Handel erreichbar) zu sorgen. Und dieser Zweck allein legitimiert den Staat. Der Sicherheit der Bürger durch Gerechtigkeit kommt dabei größeres Gewicht zu, da sie die notwendige Bedingung für das Bestehen einer bürgerlichen Gesellschaft darstellt und ohne solche Sicherheit der Staat nicht stabil ist. Entsprechend wird Thomasius' Modell politischer Legitimation in der gegenwärtigen Philosophie als Beispiel für ein normatives Konzept angeführt, welches durch den Nutzen des Staates für seine Bürger begründet ist.<sup>69</sup>

In dem Aufsatz über die Mängel der Aristotelischen Ethik gibt Thomasius den Hinweis, dass das Prinzip der Gerechtigkeit – als das eigentliche Prinzip des Naturrechts – zwei Arten von Pflichten generiert: (i) solche, die der Mensch gegenüber dem Ganzen aller Menschen hat (d.h. gegenüber dem menschlichen Geschlecht als Ganzem, dem er ja zugehört) und (ii) solche, die der Mensch gegenüber dem Ganzen der Gesellschaft hat, in der er lebt (d.h. gegenüber dem Staat, dessen Bürger er ist). Von der Gerechtigkeit gebunden sollen die Menschen diese beide Pflichten – (i) als Mensch und (ii) als Bürger – in Gleichgewicht zueinander bringen, was sie nach Thomasius nicht tun können, „wenn sie nicht zuvor ihren Verstand von den allgemeinen Irrtümern gesäubert haben und der Beschaffenheit der Gesellschaft,

---

69 Peter, 2023. Peter schätzt somit Thomasius als einen Vorläufer der utilitaristischen Theorie der politischen Legitimation ein (ebd.).

darinnen sie sich aufhalten, wohl kündig sind“.<sup>70</sup> Wir haben allerdings gesehen, dass nach Thomasius nicht alle Menschen vernünftig sind und deswegen eine politische Ordnung erforderlich wird. Wenn aber der Staat Gerechtigkeit gewährleisten soll, um sich zu legitimieren und wenn ferner Gerechtigkeit nicht nur eine Pflicht des Bürgers, sondern auch eine Pflicht des Menschen implizieren soll, so scheint die Aufgabe des Staates nach Thomasius nicht nur in der Wahrung des Friedens unter den Bürgern des Staates und in der Förderung ihres Wohlstandes und Glücks zu bestehen, sondern im gewissen Grade auch die Wahrung des Friedens und Förderung des Wohlstands aller Nationen.

#### 4. Schluss

Aus den bisherigen Ausführungen haben wir die folgenden Thesen aus der politischen Philosophie von Thomasius herausgearbeitet: (1) Politische Herrschaft braucht für die Stabilität des Staates philosophische Reflexion, weswegen es im Interesse des Staates ist, die akademische Freiheit zu fördern, damit bei Bedarf eine Beratung des Herrschenden durch den akademischen Gelehrten in Hinblick auf die Gesetzgebung stattfinden kann. (2) Durch philosophische Reflexion über die notwendigen Prinzipien der Moral wird ein Begriff von Gerechtigkeit ermittelt, welcher aus der menschlichen Natur abgeleitet wird, insofern er auf das Verhindern ihrer Zerstörung durch Hass und Krieg zwischen den Menschen gerichtet ist – d.i. auf das Verhindern des maximal Bösen – und zur universellen Norm erhoben wird. (3) Thomasius’ Staatsverständnis impliziert durch den spezifischen normativen Begriff der Republik bzw. der bürgerlichen Gesellschaft, der von Pufendorf übernommen wurde, ein teleologisches Modell, nach dem jede Art von politischer Ordnung einer potentiellen Verbesserung fähig ist, die durch das Einhalten des Prinzips der Gerechtigkeit und der Anständigkeit dem Staat mehr Stabilität und Sicherheit geben kann und die sich der Interaktion zwischen politischer Herrschaft und philosophischer Reflexion verdankt.

#### Literatur

- Bühler, Christoph, 1991: Die Naturrechtslehre und Christian Thomasius (1655-1728), Regensburg.
- Dreitzel, Horst, 1995: Die ‘Staatsräson’ und die Krise des politischen Aristotelismus: Zur Entwicklung der politischen Philosophie in Deutschland im 17. Jahrhundert, in: Artemio Enzo Baldini (Hrsg.): *Aristotelismo politico e ragion di stato*, Firenze, S. 129–156.

---

<sup>70</sup> Thomasius, 1701, S. 75.

- Dreizel, Horst*, 2003: The reception of Hobbes in the political philosophy of the early German Enlightenment, in: *History of European Ideas* 29/3, S. 255–289.
- Hinske, Norbert*, 1990: “Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie“, in: *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, hrsg. Raffaele Ciardone, Stuttgart, S. 407–458.
- Hobbes, Thomas*, 1966: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. Iring Fetcher, Frankfurt/Main.
- Hoffbauer, Johann Christoph*, 1798: *Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt*, Zweyte verbesserte und vermehrte Auflage, Halle.
- Horn, Christoph; Neschke-Hentschke, Ada* (Hrsg.), 2008: *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen Politik von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart.
- Hufeland, Gottlieb*, 1795: *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften*, Zweite gänzlich umgearbeitete Ausgabe, Frankfurt und Leipzig.
- Hunter, Ian*, 2001: *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge.
- Mihaylova, Katerina*, 2022: „Free will ruled by reason: Pufendorf on moral value and moral estimation“, in: *Intellectual History Review* 32/1, S. 71–87.
- Peter, Fabienne*, 2023: „Political Legitimacy“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Hrsg.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/legitimacy/>>.
- Pufendorf, Samuel*, 1994: *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*. Hrsg. von Klaus Luig, Frankfurt/Main.
- Pufendorf, Samuel*, 1672: *De Jure Naturae et Gentium Libri octo*, Lund.
- Rüdiger, Axel*, 2005: *Staatslehre und Staatsbildung Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Tübingen.
- Schneewind, Jerome*, 1998: *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge.
- Schneiders, Werner*, 1971: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim.
- Schröder, Peter*, 1999: *Christian Thomasius zur Einführung*, Hamburg.
- Schröder, Peter*, 2001: *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*, Berlin.
- Stolleis, Michael*, 1990: *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt/Main.
- Tholuck, August*, 1854: *Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Fakultäten Deutschlands, nach handschriftlichen Quellen*, Zweite Abteilung. *Die akademische Geschichte der deutschen, skandinavischen, niederländischen, schweizerischen Hohen Schulen*, Halle.
- Thomasius, Christian*, 1688: *Institutiones jurisprudentiae divinae (...)*, Frankfurt/Leipzig.
- Thomasius, Christian*, 1692: *Einleitung zur Sittenlehre*, Halle.
- Thomasius, Christian*, 1701: *Von den Mängeln der Aristotelischen Ethic*, in: *ders., Kleine teutsche Schriften*, Halle, S. 71–116.



- Thomasius*, Christian, 1701c: Die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnötigen Wissenschaft, in: ders.: Kleine teutsche Schriften, Halle, S. 449–490.
- Thomasius*, Christian, 1705: Fundamenta Iuris Naturae et Gentium ex sensu communi detecta, in quibus ubique secernetur principia honesti, justi ac decori cum adjuncta emendatione ad ista fundamenta institutionum jurisprudentiae divinae, Halle.
- Thomasius*, Christian, 1707: Vorrede von der Historie des Rechts der Natur bis auf Grotium, von der Wichtigkeit des Grotianischen Werks und von dem Nutzen gegenwärtiger Übersetzung, in: Hugo Grotius, Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens nebst einer Vorrede von Christian Thomasius zur ersten deutschen Ausgabe des Grotius vom Jahre 1707, hrsg. v. Walter Schätzel, Tübingen 1950, S. 1–28.
- Thomasius*, Christian, 1709a: Drey Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit in welchen die Grundsätze des natürl. Rechts nach denen von dem Freyherrn von Pufendorf gezeigten Lehrsätzen deutlich bewiesen/weiter ausgearbeitet und von denen Entwürfften der Gegner derselben (...) befreyet (...) werden, Halle. [Übersetzung von 1688]
- Thomasius*, Christian, 1709b: Grundlehren des Natur- und Völkerrechts, Halle. [Übersetzung von 1705a]
- Thomasius*, Christian, 1712: Einleitung zur Hof-Philosophie, oder kurzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu Bedenken und vernünfftig zu schliessen, Berlin.
- Thomasius*, Christian, 2017: Briefwechsel, Band I: 1679-1692, hrsg. von Frank Grunert, Matthias Hambrock und Martin Kühnel, Berlin.
- Walch*, Johann Georg, 1726: Philosophisches Lexicon, Leipzig.
- Zöller*, Günter, 2024: Geschichte der politischen Philosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart, München.





Die Notwendigkeit gesellschaftlich variabler Sitten.  
Begriff und systematische Bedeutung des *decorum* in der politischen  
Philosophie von Christian Thomasius

1. Umgangsformen als Gegenstand der Philosophie

Anders als die Philosophen der Aufklärung, die unter „Sitten“ bis Kant universelle moralische Normen verstanden,<sup>1</sup> bezeichnen wir mit „Sitten“ heutzutage kontingente, von Gesellschaft zu Gesellschaft, bisweilen sogar von Milieu zu Milieu innerhalb einer Gesellschaft wechselnde Normen des ‚richtigen‘ oder ‚angemessenen‘ Verhaltens. Und Sitten in diesem Sinne sind traditionell ein Stiefkind nicht nur der politischen Philosophie, sondern der Philosophie überhaupt. Dafür gibt es wenigstens zwei Gründe, wobei der erste Grund gerade in ihrer Kontingenz liegt – insofern sich Moralphilosophen mit universellen Normen oder Werten befassen, sind kontingente soziale Normen bestenfalls als Mittel ihrer Implementierung von Interesse.

Der zweite, wichtigere Grund ist die Beschränkung politischer Autorität auf die Dinge, die notwendig durch Gesetze und staatlichen Zwang geregelt werden müssen, damit in einer Gesellschaft keine Konflikte aufbrechen, die sie destabilisieren können. Und spätestens seit Wilhelm von Humboldts *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* lautet die gebräuchliche Antwort auf die Frage, wo die Grenze dieser politischen Autorität gezogen werden muss: Die Bürger müssen die Rechte ihrer Mitbürger achten, d.h. sie dürfen den erlaubten Gebrauch ihrer Freiheit nicht durch *Zwang* einschränken; alles andere Verhalten mag hingegen nicht gut, schön oder angenehm sein, aber es ist dennoch erlaubt und muss hingenommen werden. Und das schließt dann explizit unanständiges, taktloses oder auch geschmackloses Verhalten ein.<sup>2</sup> Umgangsformen, Regeln des Anstands, Manieren und allgemein das, was im Englischen bis heute als *decorum* bezeichnet wird, sind folglich kein Gegenstand staatlicher Politik, die sich auf die Verteidigung der Rechte der Bürger gegen widerrechtlichen Zwang zu beschränken hat.

Gerade dieses *decorum*, die „Wohlanständigkeit“ wird allerdings von Christian Thomasius in seinen *Cautelen zur Rechtsgelahrtheit* als integraler Bestandteil der

1 Siehe aber Kersting 1995, Sp. 899-90.

2 Humboldt bezieht dies etwa explizit auf Äußerungen oder Veröffentlichungen, die religiöse Gefühle oder moralisches Empfinden verletzen können. Diese müsse man erdulden oder eben den Kontakt zu den Personen, die sich so benehmen, abbrechen (vgl. Humboldt 1960, S. 151 f.).

politischen Philosophie neben dem genuin Moralischen (dem „honestum“) und dem, was Gegenstand des positiven Rechts ist (dem „justum“), verteidigt. Dabei differenziert er einerseits zwischen dem „politischen“, auf gegebene Gesellschaften relativen und veränderlichen *decorum* und dem „natürlichen“, universell verbindlichen *decorum* (3). Diese beiden *decora* haben denselben normativen Kern, zugleich aber unterschiedliche ‚Reichweiten‘, insofern allein die Regeln des „natürlichen“ *decorum* für alle Menschen verpflichtend sind, während die Regeln des „politischen“ *decorum* gesellschaftsspezifisch, teils sogar klassenspezifisch sind (4). Andererseits sind beide *decora* nach Thomasius ein zentraler Teil einer befriedeten Gesellschaft und damit essenziell für sein Staatsverständnis – weil sie unverzichtbar für die Befriedung und Stabilisierung von Gesellschaften und damit eine notwendige Ergänzung positiven Rechts sind (5).

Zugleich ist Thomasius’ Beurteilung dieser Sitten ambivalent. Einer strukturkonservativen Verteidigung ihrer nicht ersetzbaren Friedensfunktionalität steht vor allem seine Warnung vor einer Verselbständigung der Distinktionsbedürfnisse gegenüber. Denn ein mehr und mehr differenziertes *decorum* birgt Thomasius zufolge immer die Gefahr, dass der menschliche „Ehrgeitz“ zu stark gereizt und damit am Ende Unfrieden gestiftet wird (6).

Wirklich „gute Sitten“ sind, so könnte man sagen, nach Thomasius ebenso wichtig wie schwer zu realisieren. Vor allem aber sind sie ihm zufolge etwas, auf das jeder Staat angewiesen ist, ohne es selbst wirklich garantieren zu können.

## 2. Anstand, Manieren, Benimm: Metaethische Vorbemerkungen

Will man Thomasius’ Position angemessen rekonstruieren, so braucht es allerdings vorab eine kurze Klärung der Begrifflichkeiten, mit denen man dies tut. Denn Thomasius versteht, wie bereits angemerkt, unter „Sitten“ in Teilen etwas anderes als wir – nämlich das, was wir heute als „Moral“ diskutieren.<sup>3</sup>

Regeln des Anstands, Manieren und Umgangsformen lassen sich, ganz grundsätzlich, auf zwei Weisen analysieren, wobei sie in beiden Fällen zu einer universell geltenden Moral in Beziehung gesetzt werden. Zum einen kann man sie als eine spezifische Form sozialer Normen analysieren: als historisch und kulturell kontingente soziale Normen, die in einer Gesellschaft verbindlich, in einer anderen nicht verbindlich sind und meist eher schwach sanktioniert werden.<sup>4</sup> Daher stellt sich

---

3 In den meisten Naturrechtssentwürfen der deutschen Aufklärung taucht das Problem anständigen Umgangs miteinander dann auch weniger als Problem von Umgangsformen und dafür bei der Diskussion der „Injurien“, d.h. ehrverletzenden Verhaltens auf – wobei dieses (wie übrigens schon bei Thomasius, der hier v.a. Pufendorf folgen dürfte) auf *justiziable* Handlungen, also auf Rechtsverletzungen beschränkt ist. Damit wäre es nach Thomasius nicht Gegenstand des „decorum“, sondern des „justum“.

4 Vgl. Schotte 2016, S. 195-7.

die Frage, wie sich diese Normen zu moralischen Normen verhalten, auf die es wenigstens zwei mögliche Antworten gibt.

Erstens kann man sie als zwar in seiner *Form* zufälligen, aber in seinem *Gegenstand* universell gültigen Teil der Moral einordnen. Das wäre etwa dann der Fall, wenn man sie als auf Wahrung der Würde eines Menschen bezogene Regeln begreift. Karl-Heinz Ilting und Ernst Tugendhat haben dies etwa für die „Höflichkeit“ behauptet: Die entsprechenden Regeln zielten auf die Wahrung der Würde und Integrität des Gegenübers als Person (auf ihre „Selbstachtung“<sup>5</sup>) und damit auf ein moralisches Gut.<sup>6</sup> Sie variieren dann zwar in ihrer Form von Gesellschaft zu Gesellschaft mitunter deutlich, haben aber immer denselben normativen Kern und lassen sich daher immer mit denselben Gründen rechtfertigen.

Zweitens lassen sich diese Regeln als *ausschließlich* kontingente Regeln analysieren, die nicht allein in ihrer Form, sondern auch in ihrem Gegenstand an die jeweilige Gesellschaft gebunden bleiben. Ilting etwa grenzt in diesem Sinne das „decorum“, die „Regeln des Anstands“, von den gerade erwähnten „Höflichkeitsregeln“ ab. Denn Anstandsregeln, so Ilting, sind gebunden an soziale Rollen; sie kodifizieren ausschließlich, wie sich zu verhalten hat, wer eine bestimmte Position in einer konkreten sozialen Struktur innehat oder einnehmen möchte. Da diese Strukturen aber notwendig von Gesellschaft zu Gesellschaft variieren, handelt es sich hier allenfalls um Manieren, um Regeln ‚richtigen‘ oder ‚angemessenen‘ Verhaltens, die vor allem selbstbezügliche Handlungen zum Gegenstand haben.<sup>7</sup> Wer sie verletzt, wer sich „unanständig“ verhält, verletzt anders als der Unhöfliche niemandes Rechte; sein Verhalten ist womöglich „geschmacklos“ oder „anstößig“, aber das fällt in erster Linie auf ihn selbst zurück.<sup>8</sup> Daher sind sie allenfalls für eine deskriptiv-analytisch differenzierende Sozialphilosophie von Interesse.

Die andere Weise, Anstandsformen zu analysieren, findet sich in Ciceros *De officiis*. Nach ihm ist „das Schickliche“ zwar nicht identisch mit dem Ehrenhaften („honestum“), d.h. dem moralisch Gebotenen, es ist aber von diesem auch „nicht abtrennbar“<sup>9</sup>. Denn nach Cicero umfasst eine moralisch richtige Handlung notwendigerweise auch eine ihr angemessene *Form* der Ausführung; und die Angemessenheit dieser Form ist das, was dem *decorum* entsprechen muss. Deshalb kann man beides, „honestum“ und „decorum“, zwar analytisch voneinander unterscheiden, aber man

5 Ilting 1994, S. 137.

6 Siehe Tugendhat 1993, S. 256 f., 193 und Ilting 1994, S. 129 f.

7 Siehe Ilting 1994, S. 127-9.

8 Vgl. Ilting 1994, S. 128: „Wenn als unanständig gilt, gewisse physische Bedürfnisse in Anwesenheit anderer zu verrichten, so wird nicht unterstellt, Anwesende würden durch solche Handlungen beleidigt oder irgendwie in ihren Rechten verletzt; man unterstellt vielmehr, daß diese Tätigkeiten nicht zu unserem Bild der spezifischen Naturanlage des Menschen passen und daher normalerweise den Blicken anderer entzogen werden sollten.“ Ähnlich auch Tugendhat 1993, S. 47. Diese Position erinnert in zentralen Aspekten an die Unterscheidung von „civilized“ und „decent“ bei Margalit 1998.

9 Cicero 2007, I.94.

kann es praktisch, d.h. in der Ausführung einer moralisch richtigen Handlung Cicero zufolge nicht trennen. Vielmehr ist das „Schickliche“ gewissermaßen die sichtbare Seite der moralischen Richtigkeit einer Handlung, die dann „im Benehmen zutage tritt“<sup>10</sup>. Cicero nennt dementsprechend zwei Kriterien für eine vollumfassend gute Handlung, nämlich Gerechtigkeit („iustitia“) und Taktgefühl („verecundia“): sie darf niemanden verletzen („non violare“) und sie darf zudem „kein Ärgernis erregen [non offendere]“, um dem zentralen Gebot der Rücksichtnahme auf die Mitmenschen („reverentia“) zu entsprechen.<sup>11</sup>

Das Anständige wäre damit *eo ipso* und vor allem *gänzlich* Teil der Moral und nicht ein Teilbereich von ihr, wie nach Ilting und Tugendhat. Schließlich normiert es ihre Form, d.h. die Art und Weise, *wie* das moralisch Richtige „schicklich“, d.h. mit dem gebotenen Anstand zu tun ist. Eine Unterscheidung zwischen „Höflichkeitsregeln“ und „Anstandsregeln“ wäre dann unsinnig bzw. unmöglich. Wobei auch Cicero neben dem allgemeinen, für alle Menschen verbindlichen „decorum generale“ eine zweite Kategorie des Anständigen kennt: das „decorum subiectum“, das allerdings nicht auf historisch oder kulturell kontingente Regeln zielt, sondern auf das, was dem Verhalten eines „freien Mannes“ angemessen ist.<sup>12</sup> Dieses „decorum“ zielt folglich lediglich auf einen Teil der Moral, insofern es nur jene betrifft, die den entsprechenden Status innehaben.

Beiden gemein ist aber etwas, das bei der Fokussierung auf Sitten als einer besonderen Art sozialer Normen schnell übersehen werden kann: dass Anstand und Taktgefühl nicht nur eine ethische, sondern auch eine ästhetische Dimension besitzen,<sup>13</sup> wie es bei Cicero in der Bezeichnung der „verecundia“ als „gleichsam eine Art Schönheitssinn in der Lebensgestaltung [ornatus vitae]“<sup>14</sup> anklingt. Denn wenn es um die *Form* einer Handlung geht, um die Art und Weise, *wie* etwas getan oder ein Zweck erreicht wird, lassen sich auch Kriterien wie Eleganz oder Schönheit anwenden.

### 3. Natürliche und politische „Wohlanständigkeit“: Thomasius’ Begriff des decorum

Nimmt man die im vorigen Abschnitt kurz skizzierten Ansätze, das Phänomen der Sitten analytisch einzufangen, als eine Art ‚Blaupause‘, dann fällt auf, dass Thomasius’ Begriff des *decorum* in gewisser Weise ‚quer‘ zu ihnen liegt. Das gilt

10 Cicero 2007, I.98.

11 Cicero 2007, I.99.

12 Cicero 2007, I.96.

13 Scherer 2024, S. 10.

14 Cicero 2007, I.93.

zumindest für die letzte Fassung seiner Theorie des „Wohlanständigen“, wie er sie in den *Cautelen zur Rechtsgelahrtheit* entwickelt.<sup>15</sup>

Grundsätzlich handelt es sich beim „decorum“ nach Thomasius um die „Wissenschaft der Wohlanständigkeit“, d.h. um die Lehre dessen, was zwar nicht „unrecht“ ist, d.h. niemandes Rechte verletzt, was aber „nicht anständig“ ist und sich nicht „schickt“. <sup>16</sup> Dieser „Wohlanständigkeit“ korrespondiert das moralische Gefühl der „Scham“, d.h. unanständiges Verhalten verletzt das Schamgefühl derjenigen, die es beobachten oder erdulden müssen.<sup>17</sup> Sozial relevant ist diese „Wohlanständigkeit“, weil sie auf Verhaltensweisen zielt, die zwar die Rechte der Mitmenschen nicht tangieren (und folglich nicht erzwungen werden können<sup>18</sup>), die aber ihren Umgang miteinander erleichtern oder beeinträchtigen können.<sup>19</sup> Verhalten sich Menschen im Umgang miteinander nicht „anständig“, dann setzt sich nach Thomasius „ein unverschämtes Wesen“, also ein rücksichtsloser und unhöflicher Umgang durch, was zu „Unruh in der Republique“ führt.<sup>20</sup> Umgangsformen sind demnach jenes Set von Verhaltensregeln, dessen Einhaltung sicherstellt, dass Menschen einander nicht unnötig kränken oder provozieren und damit Konflikte unterschiedlicher Schwere auslösen.<sup>21</sup>

Wer etwa in „anderer Leute Gegenwart bey seiner Frau schlaffen / oder seine Nothdurfft verrichten“ will, der tut „nichts unrechts“, <sup>22</sup> aber er wird das Schamgefühl seiner Mitmenschen verletzen und sie womöglich zu wütenden Reaktionen provozieren, ähnlich wie derjenige, der zwar wahrheitsgemäß, aber unhöflich auf eine

---

15 Ich konzentriere mich im Folgenden vor allem auf Thomasius' Position in *Thomasius* 1713. Für eine Auseinandersetzung mit seiner Theorie des *decorum*, die auch die Entwicklung seiner Position rekonstruiert, siehe Kühnel 2001, S. 191-233 sowie, unter Einbeziehung des historischen Kontextes, Beetz 1989.

16 *Thomasius* 1713, S. 365 (xv.3).

17 *Thomasius* 1713, S. 367, 392 (xv.7,66-8).

18 Vgl. Scattola 1997, S. 352-3, Lutterbek 2002, 135.

19 In *Thomasius* 2003, S. 90 (I.iv.87,89) ordnet Thomasius das „decorum“ dementsprechend den „mittleren Verrichtungen“ zu: es handelt sich um Handlungen, die allein den „äusserlichen Frieden“, d.h. das Verhältnis zu anderen Menschen betreffen und deren Verletzungen „zwar den äusserlichen Frieden nicht stören / aber denselben auch nicht befördern“. Vgl. Kühnel 2001, S. 197, Schneiders 1971, S. 268-73, 282-4 und Bloch 1999b, S. 333: „Der äußere Friede wird durch das Recht im erzwingbaren Sinn gewonnen, durch das *iustum* oder das *Gerechte*. Weiter durch das vollkommenere, schon moralisch vermittelte, also nicht so erzwingbare Recht, welches *decorum* heißt oder das *Wohlanständige*.“ Zu den drei verschiedenen, jeweils einem einzelnen Gut zugeordneten Varianten der Goldenen Regel siehe Hruschka 2004, S. 160-8.

20 *Thomasius* 1713, S. 367 (xv.7).

21 Vgl. *Thomasius* 1713, S. 368 (xv.9): „Es ist aber das Decorum oder die Wohlanständigkeit eine moralische Beschaffenheit des Menschlichen Thun und Lassens / nach welcher ein Mensch auff vernünftige Art sich suchet Freunde zu machen.“ sowie *Thomasius* 2003, S. 90 (I.iv.90): „das anständige“ regiert „die äusserlichen [Verrichtungen] / daß sie anderer Wohlgewogenheit erlangen“. Siehe hierzu auch Kühnel 2001, S. 198-9, 228 und Lutterbek 2002, 134-5.

22 *Thomasius* 1713, S. 365 (xv.3, Anm b).

Frage antwortet. Anders als Cicero zu meinen scheint,<sup>23</sup> kann man folglich durchaus „gerecht“ und zugleich „unschicklich“ handeln, auch wenn es sich hier nach Thomasius (normativ betrachtet) um moralisch mangelhaftes Verhalten handelt.<sup>24</sup>

Man muss nach Thomasius allerdings zwei Arten der „Wohlanständigkeit“ voneinander unterscheiden: die „natürliche Wohlanständigkeit“ und „die in engern Verstande genommenen höfflichen Sitten“, d.h. das „decorum politicum“.<sup>25</sup> Das natürliche *decorum* ist Bestandteil des Naturrechts und umfasst das, was im Umgang der Menschen generell, d.h. als Gleiche unter Gleichen, unabhängig von sozialen Hierarchien o.ä. als anständiges Verhalten geboten ist;<sup>26</sup> wobei Thomasius selbst in den *Cautelen* wenig mehr hierzu sagt. Das entspricht den knappen Bemerkungen in den *Fundamenta*<sup>27</sup> wie auch der Bemerkung in der *Einleitung in die Sittenlehre*, dass das „decorum“ für den Menschen als natürliches Wesen „nicht so nothwendig“<sup>28</sup> sei, weil er ohne es überleben und sogar in Maßen gut leben, also „gar wohl bestehen kan“ und auch „nicht elend zu nennen ist“<sup>29</sup>.

Schon in der *Einleitung* schreibt Thomasius allerdings, dass das „decorum“ allein für den Menschen als soziales Wesen ein „nothwendiges“ Gut sei, da er mit der „durch die Bürgerliche Gesellschaft eingeführte[n] Ungleichheit“ konfrontiert sei.<sup>30</sup> Gemäß der Unterscheidung der *Cautelen* betrifft dies dann das politische *decorum*, denn dieses setzt nach Thomasius notwendig „eine Ungleichheit derer Menschen voraus“<sup>31</sup>. Anders formuliert: Erst in einer sozialen Struktur, die Hierarchien und Unterschiede etabliert, ist es zwingend geboten, Regeln des Anstands, d.h. des respektvollen Umgangs miteinander zu etablieren und zu beachten. Gerade deshalb ist es wichtig zu beachten, dass das politische *decorum*, anders als das natürliche, Thomasius zufolge „einer unendlichen Veränderung unterworfen“ ist.<sup>32</sup> Die Umgangsformen unterscheiden sich nicht nur von Gesellschaft zu Gesellschaft, sondern sie verändern sich zudem innerhalb *ein und derselben* Gesellschaft mit der Zeit.<sup>33</sup> Selbst wenn man hieraus ableitet, dass das „natürliche“ *decorum* den normativen

---

23 Vgl. Cicero 2007, I.94.99.

24 Siehe Thomasius 2003, S. 91 (I.iv.91): „Und dennoch ist dieses dreyfache gute [honestum, justum, decorum] nicht zu separiren und zu trennen. Denn der ist nicht weise / der nicht zugleich ehrlich / anständig und gerecht lebet. Daher werden sie auch öfters ohne Unterscheid gebrauchet.“

25 Thomasius 1713, S. 369 (xv.10).

26 Thomasius 1713, S. 370 (xv.11).

27 Siehe Thomasius 2003, S. 90-1 (I.iv.89-91).

28 Thomasius 1995, S. 46 (i.125).

29 Thomasius 1995, S. 46 (i.124). Siehe auch die Bemerkung Thomasius 1713, S. 375-6 (xv.24-5), dass für einsam Lebende dasselbe gelte wie unter Menschen, die einander gleich sind – es gibt keine Anstandsregeln, die zu beachten wären.

30 Thomasius 1995, S. 47 (i.127): „so ist nicht zu läugnen [...] / daß das decorum unter die nothwendigen Güter gerechnet werden müsse / so ferne ohne dieselbige kein Mensch in der Bürgerlichen Gesellschaft sich empor heben kann“.

31 Thomasius 1713, S. 370 (xv.11).

32 Thomasius 1713, S. 372 (xv.18).

33 Thomasius 1713, S. 380 (xv.33). Siehe auch Thomasius 1687, S. 4.

Rahmen des „politischen“ *decorum* setzt,<sup>34</sup> heißt das am Ende allerdings recht wenig – denn offenkundig geht die natürliche Gleichheit der Menschen nach Thomasius nicht so weit, dass sozial konstruierte Ungleichheiten ihr grundsätzlich widersprechen würden.<sup>35</sup>

In jedem Falle wird deutlich, inwiefern Thomasius' Begriff des *decorum* eine Alternative zu den im ersten Abschnitt vorgestellten Positionen ist. Einerseits analysiert Thomasius ähnlich wie Ilting und Tugendhat das *decorum* als eine Untergruppe der Regeln der Moral; aber ähnlich wie bei Cicero ist ihr Spezifikum, dass sie primär die *Form* des Umgangs miteinander betreffen. Daher gibt es ja Thomasius zufolge die Möglichkeit, dass ich das moralisch Richtige auf unanständige Weise tue.<sup>36</sup> Andererseits zieht Thomasius zwar im Gegensatz zu Cicero eine Grenze zwischen natürlichen, d.h. universellen Anstandsregeln und politischen, d.h. historisch und kulturell kontingenten und vor allem an soziale Hierarchien gebundenen. Aber anders als bei Tugendhat und Ilting kodifizieren nach Thomasius beide *dasselbe* moralische Gut; es geht in *beiden* Fällen darum, den anderen respektvoll zu behandeln, indem man sich nicht anstößig benimmt.<sup>37</sup>

Daher unterscheiden sich Thomasius zufolge die Regeln der natürlichen „Wohl-anständigkeit“ eben nicht, wie Ilting und Tugendhat meinen,<sup>38</sup> kategorisch, sondern in erster Linie graduell, hinsichtlich der Reichweite ihrer Geltung von „höflichen Sitten“. Denn in beiden Fällen hat eine Verletzung der Regeln eine Kränkung und Verärgerung des Gegenübers zur Folge – was auch bedeutet, dass eine solche Verletzung in jedem Fall schlecht ist, weil sie in der einen oder anderen Form „Unruh in der Republique“ verursacht.

#### 4. Menschliche Würde und bürgerliche Ehre: Der normative Status des politischen *decorum*

Bliebe man bei dieser Gegenüberstellung von natürlichem und politischem *decorum* stehen, dann läge folgende Schlussfolgerung nahe: Die jeweils geltenden Umgangsformen und Anstandsregeln sind ungeachtet ihrer Kontingenz immer zu beachten

34 So Kaufmann 2000, S. 244-5 und Kühnel 2001, S. 212-3, 229-30.

35 Davon unabhängig ist fraglich, ob eine derartige Verbindung überhaupt gelingen kann, siehe Schneiders 2005, S. 254: „Es gelingt dem rationalistischen Naturrecht nicht, das moralische Prinzip der Sittlichkeit mit der jeweiligen Geschichtlichkeit der Sitte oder auch Sittlichkeit [...] zu verknüpfen. Es bleibt bei einer Zusammenstückung von natürlichem und geschichtlichem *decorum*, und die bloß geschichtliche Anständigkeit wandert in der Konsequenz [d.h. nach Thomasius – DS] aus dem Naturrecht aus.“

36 Interessant wäre natürlich, ob es nach Thomasius dann auch den gegenteiligen Fall geben kann: dass ich Verwerfliches auf anständige Weise tue. Gerade mittels „ausgesuchter Höflichkeit“ lassen sich Menschen ja schwer demütigen, vgl. Hallie 1971, S. 128-31.

37 Vgl. Kaufmann 2000, S. 244.

38 Vgl. nochmals Tugendhat 1993, S. 47 und Ilting 1994, S. 128.



und zu befolgen, weil sie nicht nur friedensfunktional, sondern vielmehr ein notwendiges Element einer friedlichen Gesellschaft sind.<sup>39</sup> „When in Rome, do as the Romans do.“ Nach Thomasius gibt es allerdings wenigstens drei Gründe, die deutlich machen, dass die Inhalte des politischen *decorum* nicht derart normativ neutral sind, als dass ein unkritisch-affirmativer Umgang mit dem jeweiligen politischen *decorum* unproblematisch wäre.

Erstens muss man Thomasius zufolge das politische *decorum* selbst noch einmal unterteilen: in „das Allgemeine / welches von denen meisten Völckern die uns bekannt seyn / angenommen ist“ und „das Besondere / welches nach denen unterschiedenen Völckern / Landschaften / Städten / und Gesellschaften sich verändert“<sup>40</sup>. Während uns beim „besonderen“ politischen *decorum* der kontingente Charakter deutlich vor Augen liegt, kann es leicht geschehen, dass wir das „allgemeine“ politische (oder auch „manierliche“<sup>41</sup>) *decorum* leicht mit dem natürlichen verwechseln. Dann glauben wir etwa fälschlicherweise, dass das, was in europäischen Ländern gebräuchlich ist, generell, d.h. von jedem Menschen und jeder Gesellschaft verlangt werden darf – obwohl es tatsächlich nicht auf das Naturrecht, sondern nur auf ähnliche Gesellschaftsstrukturen zurückzuführen ist, dass wir ebenso wie Franzosen, Briten und Polen öffentliche Nacktheit für unanständig halten. Verschiedene nicht-europäische Völker nehmen an ihr hingegen, wie Thomasius bemerkt,<sup>42</sup> keinerlei Anstoß. Und es gibt ihm zufolge keine Rechtfertigung, hier einen Mangel an Anstand oder an gesellschaftlicher Entwicklung zu konstatieren, wie seine Kritik der „Eintheilung der Völker in Barbarische und manierliche Völker“ deutlich macht.<sup>43</sup>

Zweitens kritisiert Thomasius zwar diese Unterteilung von Gesellschaften in vermeintlich ‚objektiv‘ entwickelte und weniger entwickelte mit Verweis auf den jeweiligen Stand des „manierlichen“ *decorum*. Dennoch ist ein normativer Vergleich der Sitten verschiedener Gesellschaften mit der Aussicht auf einseitige, auch partielle Anpassung ihm zufolge offenkundig zumindest legitim. In seinem *Discours Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen soll?* von 1687 argumentiert Thomasius, dass „Aenderungen“ der Sitten zwar „ins gemein gefährlich“ seien, meist aber unvermeidlich, „weil man das gute selten ohne Gefahr erhalten kann“<sup>44</sup>. Wenn sich die politischen und sozialen Rahmenbedingungen verändern, muss man sein Verhalten an diese neuen Umstände anpassen. In

---

39 Siehe Kaufmann 2000, S. 236: „Das *Decorum*, die Manierlichkeit, Wohlanständigkeit, Ehrbarkeit ist also ein Pendant ungleicher, unvollkommener sozialer Zustände, in diesen jedoch erforderlich, um die Gesellschaft zu erhalten. [...] Umgekehrt gibt uns das Wissen um die rechten Manieren die Sicherheit, uns in der Gesellschaft zu bewegen und verschafft uns damit ein erhebliches Maß an Bewegungsfreiheit.“

40 Thomasius 1713, S. 385 (xv.48).

41 Siehe etwa Thomasius 1713, S. 385-6 (xv.49,51).

42 Thomasius 1713, S. 387 (xv.52, Anm b).

43 Thomasius 1713, S. 377 (xv.29). Siehe hierzu auch unten, Abschn. 6.

44 Thomasius 1687, S. 4.

diesem Zusammenhang spricht sich Thomasius dann explizit für eine „Nachahmung derer Frantzosen“<sup>45</sup> nicht in allen,<sup>46</sup> aber doch in einigen Dingen aus. Nicht allein seien sie „heut zu tage die geschicktesten Leute“<sup>47</sup>, sie wären vor allem in einer Hinsicht ein positives Vorbild: Anders als in Deutschland habe sich die Philosophie nicht nur erfolgreich von der Scholastik emanzipiert;<sup>48</sup> sie würde vor allem in der Landessprache betrieben, in die zudem zahlreiche Schriften aus anderen Ländern übersetzt würden.<sup>49</sup>

Die Folge sei, dass die Philosophie einen größeren Adressatenkreis erreiche und damit dem „gemeinen Nutzen“ diene, statt sich in den nutzlosen Debatten der Schulmetaphysik zu verlieren.<sup>50</sup> Zumal Thomasius sich noch für eine seinerzeit durchaus kontroverse Reform ausspricht, die sich auch bei den Franzosen nicht fand und die über eine „Nachahmung“ hinausgegangen wäre: Er schreibt nicht nur explizit, eine reformierte Erziehung diene „einem erwachsenen jungen Menschen / [...] es möge ein Frauenzimmer oder Mannsperson sein“<sup>51</sup>; er macht sogar geltend, dass man wahrscheinlich den jungen Frauen die wahre, nutzbringende Gelehrsamkeit eher vermitteln könne als ihren männlichen Altersgenossen, weil sie nicht in gleichem Maße durch das Lateinstudium und die Lektüre klassischer Texte verdorben seien.<sup>52</sup>

Anders formuliert: Offenkundig kann das politische *decorum* einer Gesellschaft dem einer anderen normativ überlegen sein, wie auch unsere zeitgenössischen Sitten denen unserer Vorfahren überlegen sein können – immerhin erinnert Thomasius seine Zuhörer an Folgendes: Bevor sie sich über die Nachahmung der Franzosen echauffierten, sollten sie sich bewusst machen, dass sie jeden auslachen würden, der sich wie ein (deutscher) mittelalterlicher Junker verhielte.<sup>53</sup>

Zuletzt erlaubt das politische „decorum“ drittens selbst innerhalb ein und derselben Gesellschaft verschiedentlich Ausnahmen, wie Thomasius am eben angesprochenen Beispiel der Nacktheit diskutiert. Wo das natürliche „decorum“ vor allem öffentlichen Sex und „Knabenschändereyen“ verbietet und hier letztlich keine Ausnahmen zulässt,<sup>54</sup> da schreibt das „manierliche“ zwar vor, „daß man seine so wohl natürliche als zufällige Mängel verberge / und daß man nicht solche Dinge begehe / die vielen Menschen einen Eckel zu erwecken pflegen“<sup>55</sup>. Dazu gehört öffentliches Urinieren ebenso wie sich anderen nackt zu zeigen. Allerdings sind nach Thomasius zugleich verschiedene Ausnahmen von dieser Regel selbstverständlich, denn Patien-

---

45 Thomasius 1687, S. 5.

46 Vgl. Schröder 1999, S. 30.

47 Thomasius 1687, S. 6.

48 Thomasius 1687, S. 13-4.

49 Thomasius 1687, S. 14-5.

50 Thomasius 1687, S. 22-5.

51 Thomasius 1687, S. 26.

52 Vgl. Thomasius 1687, S. 27-8, 33.

53 Thomasius 1687, S. 4-5.

54 Vgl. Thomasius 1713, S. 386 (xv.50) und Thomasius 1713, S. 365 (xv.3, Anm b).

55 Thomasius 1713, S. 386 (xv.51).

ten beim Arzt dürfen und sollen sich ohne Scham vor ihrem Arzt ausziehen und Eheleute können sich einander selbstredend ohnehin ohne Scham nackt zeigen,<sup>56</sup> wie ihnen im privaten Umgang miteinander ohnehin Vieles erlaubt ist, was sich in der Öffentlichkeit nicht gehört.<sup>57</sup>

Selbst diejenigen Sitten, die tatsächlich historisch und kulturell kontingent sind und von Gesellschaft zu Gesellschaft mitunter stark variieren, sind also Thomasius zufolge nicht normativ neutral, d.h. in ihrer faktischen Gestalt einfach so hinzunehmen und zu befolgen.<sup>58</sup> Schließlich kann man die Unterschiede zwischen ihnen sowohl synchron, zwischen den Sitten einer Gesellschaft und denen einer anderen, als auch diachron, zwischen den Sitten derselben Gesellschaft zu unterschiedlichen Zeitpunkten, normativ einordnen.

Es *kann* also offenkundig richtig und geboten sein, die eigenen Sitten zu ändern und sogar Sitten anderer zu übernehmen, es ist aber anscheinend nicht zwingend. Was die Frage aufwirft, anhand welcher Kriterien entschieden werden kann, ob eine solche Veränderung geboten oder verboten ist (oder womöglich auch weder das eine noch das andere).

## 5. Das Problem der „Nachahmung“: Umgangsformen als Stabilisator sozialer Ungleichheit

Das zentrale Problem im Umgang mit dem *decorum* in all seinen Erscheinungsformen ist der Umstand, dass sein Grundprinzip nach Thomasius die „Nachahmung“ ist, d.h. eine Angleichung des eigenen Verhaltens an das Verhalten anderer. Nachahmung ist als solche aber „vor sich selbst ein Mittel-Ding“<sup>59</sup>, d.h. sie kann sowohl lobenswert, als auch schlecht, oder auch moralisch neutral sein.

Wichtiger ist, dass sie nach Thomasius zweierlei voraussetzt. Erstens muss es nicht allein einen sichtbaren und signifikanten Unterschied im Verhalten zweier Personen geben, sondern zwischen ihnen muss ein Statusunterschied bestehen;<sup>60</sup> daher gibt es kein *decorum*, das zwischen Gleichen zu beachten wäre.<sup>61</sup> Zweitens ist Nachahmung in jedem Falle Ausdruck von „Gefälligkeit“<sup>62</sup>, d.h. indem ich das Verhalten anderer übernehme, signalisiere ich zugleich ihnen wie auch potenziel-

56 Thomasius 1713, S. 387 (xv.52, Anm b).

57 Thomasius 1713, S. 376 (xv.26, Anm y).

58 Siehe Thomasius 1713, S. 374 (xv.21): Aus „Ländlich / Sittlich [...] d.i. daß nicht alles allen wohl oder übel ansteht“, dürfe man nicht schließen, dass es keinerlei normative Kriterien für das „decorum“ gebe.

59 Thomasius 1713, S. 379 (xv.31), vgl. auch Thomasius 1687, S. 5.

60 Thomasius 1713, S. 370, 379-80 (xv.11,32). Siehe auch nochmals Thomasius 1995, S. 47 (i.127) zum „decorum“ als „nothwendige[m]“ Gut aufgrund der „durch die Bürgerliche Gesellschaft eingeführte[n] Ungleichheit“.

61 Siehe nochmals Thomasius 1713, S. 375-6 (xv.24-5).

62 Thomasius 1713, S. 374-5 (xv.22).

len Dritten, dass ich entweder sie als Person oder ihren sozialen Stand hochschätze. Schließlich halte ich ihr Verhalten offenkundig für nachahmenswert, folglich artikuliert meine Nachahmung eine entsprechende Wertschätzung.<sup>63</sup> Diese beiden Faktoren liefern nach Thomasius nicht allein eine Erklärung der Unverzichtbarkeit des politischen „decorum“, sondern ein normatives Kriterium, wessen Verhalten aus welchem Grund „nachzuahmen“ ist. Ein solches Kriterium ist ja auch deshalb notwendig, weil wir tatsächlich denjenigen nachahmen, „der für den fürnehmsten und vortrefflichsten gehalten wird“, der es aber nicht zwingend auch sein muss.<sup>64</sup>

Unverzichtbar sind Anstandsregeln und Umfangsformen, weil sie die Hierarchien innerhalb einer Gesellschaft nicht nur offenlegen, sondern uns zugleich ein Mittel an die Hand geben, uns in ihnen zu bewegen. Dementsprechend kritisiert Thomasius die Position, „daß zwar der Unterschied der Stände beyzubehalten sey / nichts desto weniger aber alle Menschen nach einerley Manier leben müsten“<sup>65</sup>. Gerade *weil* Anstand Nachahmung und Nachahmung Ehrbekundung ist, signalisiere ich meinem Gegenüber durch anständiges und höfliches Verhalten, dass ich ihn respektiere und wertschätze. Damit vermeide ich unnötige Irritationen oder gar Provokationen. Deshalb ist die „Manierlichkeit“, d.h. das ungezwungene Befolgen der Anstandsregeln das beste und nach Thomasius zugleich das einzige Mittel, um „Liebe und Freundschaft“ zwischen den Menschen zu erhalten.<sup>66</sup>

Das normative Kriterium zur Identifikation des jeweils vom Anstand Gebotenen, das Thomasius hieraus ableitet, lautet dann: Nachahmen in seinen Sitten solle man „Menschen von unserm Stande / die vor die vornehmsten und vortrefflichsten gehalten werden“<sup>67</sup>. Das ist eine Aufforderung, das eigene Verhalten zu reformieren, die über eine reine Klugheitsmaxime (man befolge diese Regel, „wenn man in der Gesellschaft vorankommen will“<sup>68</sup>) hinausgeht. Die Nützlichkeit bildet einen Teil der Rechtfertigung dieser Regel, aber sie kann nicht auf sie reduziert werden.<sup>69</sup>

63 Thomasius 1713, S. 374-5, 383 (xv.22,39). Daher muss eine Nachahmung nach Thomasius, um „Manierlichkeit“ zu sein, aus freien Stücken geschehen und darf nicht erzwungen werden, denn nur so ist sicherzustellen, dass sie auch wirklich „aus der Gefälligkeit“ heraus geschieht (Thomasius 1713, S. 381 [xv.36]). Eine „gezwungene“ Anpassung des Verhaltens wäre vielmehr „Unmanierlichkeit“ (Thomasius 1713, S. 381 [xv.37]).

64 Thomasius 1713, S. 384 (xv.47).

65 Thomasius 1713, S. 381 (xv.35).

66 Thomasius 1713, S. 382 (xv.38). Vgl. Beetz 1989, 203.

67 Thomasius 1713, S. 375 (xv.22), vgl. auch Thomasius 1713, S. 383 (xv.39).

68 Kaufmann 2000, S. 242. Vgl. auch Kühnel 2001, S. 196, 216-7, der andererseits selbst schreibt, die Grundnorm des *decorum* stelle „primär ein soziales Gebot der Mitmenschlichkeit“ dar (Kühnel 2001, S. 217).

69 Vgl. Schneiders 1971, 283. In jedem Falle falsch ist m.E. die Behauptung von Gerlach 2001, S. 19, Thomasius gehe es darum, seinen Lesern zu zeigen, wie man sich „im öffentlichen Leben (modern gesagt) ‚karrierefähig‘, also erfolgreich verhalten“ solle.

Vor allem hat diese Regel eine klar strukturkonservative Kehrseite.<sup>70</sup> Denn den Maßstab des Anstands bilden hier ausschließlich die Menschen „von unserem Stande“; ich sollte also grundsätzlich nicht die Umgangsformen anderer sozialer Schichten übernehmen.<sup>71</sup> Denn wer das Verhalten sozial höher gestellter nachahmt, verhält sich nach Thomasius’ Ansicht „hoffärtig“, wer die Umgangsformen niedrigerer Stände übernimmt, hingegen „niederträchtig“. <sup>72</sup> Hinzu kommt, dass es nach Thomasius grundlegende Regeln für den Umgang mit Menschen je nach Standeszugehörigkeit gibt: soll man mit sozial Gleichrangigen „freundlich und höflich“ umgehen, so hat man Höherstehenden mit „Hochachtung“ und Menschen aus niedrigeren Schichten „leutseelig und bescheiden“ zu begegnen.<sup>73</sup> Was man offenkundig grundsätzlich nicht tun soll, ist, die eigenen Standesregeln zu umgehen und sich so zu benehmen, als gehöre man einem anderen Stand an.

Rein *deskriptiv* strukturiert das „besondere“ politische *decorum* die Gesellschaft entlang ihrer sozialen Schichtung und grenzt die einzelnen Klassen und Schichten durch relativ leicht erkennbare Umgangsformen sichtbar voneinander ab.<sup>74</sup> Zugleich verpflichtet es uns *normativ*, die jeweilige soziale Stratifikation grundsätzlich aufrecht zu erhalten – und das eben gerade dort, wo staatlicher Zwang und staatliche Normierungskompetenz (das „justum“) nicht mehr greifen, d.h. wo der Staat nicht mehr regulieren *kann*.<sup>75</sup> Nicht nur stabilisieren diese Sitten faktisch Gesellschaften, indem sie – „als Lebensnerv eines Gemeinwesens“<sup>76</sup> – Konflikte zwischen hierarchisch angeordneten sozialen Klassen, die „Unruh in der Republique“, durch Formen „anständigen“ und „höflichen“ Verhaltens zu vermeiden helfen. Insofern diese „Wohlanständigkeit“ zumindest mittelbar Teil des Naturrechts ist, sind wir anscheinend zudem grundsätzlich verpflichtet, uns entsprechend „anständig“ zu benehmen.<sup>77</sup>

70 Vgl. Kühnel 2001, S. 193 spricht treffend von „eine[r] durchaus sozialkonservative[n] Substanz“ der Theorie des *decorum* bei Thomasius, die in dieser Form zudem dazu führe, dass ein „theorieimmanentes Argument zur Ständekritik, sofern sie nicht auf den eigenen Stand beschränkt bleibt“, damit nicht mehr – es wäre zu ergänzen: zumindest nicht mehr ausgehend vom *decorum* – formulierbar sei (Kühnel 2001, S. 205).

71 Vgl. Kühnel 2001, S. 209-10. Siehe aber Schröder 2024, 51: dem *decorum* ist ein „Aspekt sozialer Mobilität eigen [...]“. Die Nachahmung der höherstehenden, geachteteren oder erfolgreichen Bürger ist ein sozialpsychologisches Movens, das nicht nur das Fortkommen und die Conduite einzelner Bürger im Auge hat, sondern vor allem auf den Nutzen der Gesellschaft abzielt.“

72 Siehe Thomasius 1713, S. 380-1 (xv.34, Anm I).

73 Thomasius 1713, S. 389 (xv.57).

74 Vgl. Beetz 1989, 202: „Durch Verhaltensgrammatiken definieren sich Sozialgebilde in ihrer Eigenart“.

75 Siehe aber die These von Kühnel 2001, S. 193, hier verteidige Thomasius die „Vorstellung einer weitgehenden Selbstorganisation sozialer Beziehungen, d.h. einer jenseits staatlicher Regelungen angesiedelten sozialetischen Autonomie“. Vgl. auch Kühnel 2001, S. 202, 228-32.

76 Kühnel 2001, S. 218.

77 Das spricht gegen die These von Schneewind 1998, S. 164, dass die Regeln des *decorum* für den gesellschaftlichen Frieden vollkommen irrelevant seien, „but they ameliorate our common

Allenfalls innerhalb unseres jeweiligen „Standes“ dürfen und sollen wir differenzieren und allein diejenigen „nachahmen“, die als vorbildliche Vertreter unserer Schicht oder Klasse gelten. Das ändert allerdings wenig daran, dass Thomasius anscheinend den gesellschaftsstabilisierenden, d.h. funktionalen Charakter des „decorum“ mit seiner Rechtfertigung kurzschließt und so zu einer zwar reflektierten, letztlich aber doch tendenziell konservativen Position gelangt.

## 6. Die „Nachahmung von denen Frantzen“, der „Ehrgeitz“ und die Ambivalenz einer ‚Verfeinerung der Sitten‘

Diese Interpretation der Position der *Cautelen* zum *decorum* ist mit drei Problemen konfrontiert. Erstens besteht zumindest prima facie eine Spannung zwischen einer derart konservativen Position und dem grundsätzlich progressiv-reformerischen Charakter von Thomasius’ Philosophie – und seinem Philosophieren – im Ganzen; zweitens scheint sie Thomasius’ Empfehlung, einen Teil der zeitgenössischen französischen Sitten zu übernehmen, zu widersprechen; und drittens gibt es eine bisher noch nicht diskutierte Nebenbemerkung im fünfzehnten Kapitel der *Cautelen*, die eine kritische Perspektive auf eine hierarchische Schichten der gesellschaftlichen Klassen als solche erlaubt.

Der grundsätzlich progressiv-aufklärerische Charakter von Thomasius’ Philosophie lässt sich schwer bestreiten,<sup>78</sup> ebenso wenig wie Thomasius’ öffentlich-aufklärerisches Wirken.<sup>79</sup> Nur gibt es zum einen keinen Widerspruch zwischen seinem Kampf gegen Aberglauben und „Schwärmerey“ jeder Art und für eine Reform des Rechtssystems seiner Zeit auf der einen und einem Insistieren auf Legitimität einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft auf der anderen Seite.<sup>80</sup> Thomasius’ Begriff der „Gelahrtheit“ als aufgeklärt-reflektierter Haltung schließt in der Tat eine kriti-

---

life“; eher noch *Scattola* 1997, 353: „So muß der Mangel an ‚decorum‘ zweierlei Natur besitzen: Einerseits ist er etwas Gleichgültiges, andererseits muß er ein Übel sein.“ Die These von *Barnard* 1988, S. 587-9, dass das *decorum* damit eine Form der Öffentlichkeit etabliere, in der ‚hart in der Sache, aber anständig im Umgang‘ miteinander gestritten werden könne, scheint mir Thomasius hier dennoch ‚zu aufklärerisch‘ zu lesen. Zumal die von ihm (*Barnard* 1988, S. 589-90) Thomasius zugeschriebene Ansicht, dass hier unterschiedliche Wahrheiten gegeneinander stünden, meines Erachtens seine Theorie des *decorum* ohne jeden Anlass an epistemologische Voraussetzungen bindet.

78 Bereits *Bloch* 1999a, S. 65-6 hebt hervor, dass Thomasius dies von seinen Zeitgenossen, v.a. aber von Christian Wolff, abgrenzt (vgl. auch *Bloch* 1999b, S. 339 – 346, 350).

79 *Schneiders* 1979, S. 4-5.

80 Siehe zu den unterschiedlichen Deutungen von Thomasius’ politischer Philosophie den Überblick bei *Kühnel* 2001, S. 14-6, der die Heterogenität dieser Einordnungen u.a. auf den Umstand zurückführt, dass Thomasius weniger ein systematischer, am Aufbau eines komplexen, aber in sich geschlossenen Systems interessierter Denker, als vielmehr ein von konkreten, zeitgenössischen Problemen ausgehender und in diesem Sinne ‚praktischer‘ Philosoph war (vgl. *Kühnel* 2001, S. 16-7).

sche Distanz zu den vorgefundenen sozialen und politischen Strukturen ein, eben weil sie ein Ergebnis menschlicher „Willkür der Menschen“<sup>81</sup> sind und nicht zwingend den „gemeinen Nutzen“ der Gesellschaft fördern. Aber seine Theorie des *decorum* soll ja gerade Argumente liefern, warum sogar das „absonderliche“ politische *decorum* unverzichtbar und nützlich und folglich zu befolgen ist. Und damit ist sie insofern ein entscheidender Bestandteil der „Gelahrtheit“, als wir ohne sie Gefahr laufen, uns an den falschen Personen oder Gruppen zu orientieren. Thomasius erwähnt etwa das Problem, dass man die geltenden Sitten nicht hinreichend reflektiert hat; infolge dessen verfällt man dann in den Irrtum der „Bauer-Schamhaftigkeit“ und tut „aus einer gar zu grossen Furcht“ einfach alles, was einem gesagt wird – in „der irrigen Meinung / als wenn der Gehorsam der Höflichkeit weichen müste“<sup>82</sup>. Deswegen legt er seine Theorie des *decorum* insbesondere den Juristen seiner Zeit ans Herz, deren Fakultät „ein Pflanzgarten des gemeinen Wesens / in ansehung vieler weltlichen Stände“<sup>83</sup> sei, weil sie u.a. die zukünftigen Beamten des Staates hervorbringe.

Und gerade Thomasius' Empfehlung, die zeitgenössischen französischen Sitten zu übernehmen, ist eine gute Illustration dieser Position. Relevant ist hierbei nicht, dass er sich eingangs dafür ausspricht, „Aenderungen“ der sozialen und politischen Verhältnisse grundsätzlich kritisch zu betrachten. Schließlich ergänzt er umgehend, dass sie bisweilen notwendig seien, um „das gute“ erhalten zu können.<sup>84</sup> Entscheidend ist hingegen, dass Thomasius an keinem Punkt seine Empfehlung mit einer grundsätzlichen Kritik der bestehenden Gesellschaft begründet. Sein Argument scheint vielmehr das folgende zu sein: Angesichts der tatsächlichen Veränderungen der historischen und politischen Rahmenbedingungen und Lebensumstände auch seiner Studierenden sind die französischen Sitten schlicht angemessener und vernünftiger. Auch das widerspricht seiner Theorie des *decorum* nicht, da Thomasius' Empfehlung im Zweifelsfall wenig mehr ist als die Forderung, sich an einem herausragenden Exemplar europäischer Gesellschaften seiner Zeit ein Vorbild zu nehmen und es entsprechend „nachzuahmen“.<sup>85</sup>

Etwas anders verhält es sich allerdings mit einer Nebenbemerkung, die Thomasius in Anmerkung (I) zu Paragraph 34 der *Cautelen* macht:

81 Thomasius 1713, S. 387 (xv.53).

82 Thomasius 1713, S. 371 (xv.16).

83 Thomasius 1713, S. 395 (xv.73, Anm x).

84 Thomasius 1687, S. 4. Umgekehrt geht dies durchaus konform mit seiner späteren Haltung, dass allen Arten von Reformationsvorhaben zwar prinzipiell mit Skepsis, aber eben auch nicht grundsätzlich ablehnend zu begegnen sei, vgl. Hammerstein 1972, S. 76-80 und Schneiders 1979, S. 6.

85 Damit wäre dann zweierlei vorausgesetzt: Dass für Gesellschaften analog dieselben Kriterien hinsichtlich der Sitten gelten wie für einzelne Mitglieder einer Gesellschaft; und dass die französische und die ‚deutsche‘ Gesellschaft zu Zeiten Thomasius' einander strukturell hinreichend ähnlich waren.



Inzwischen so ist das Indecorum oder Unanständigkeit von dieser letzten Art [dass man Kleidung usw. eines höheren Standes nachahmt] sehr gemein / und daher ist auch die grosse Pracht in Kleidern /, auch Essen und Trincken / in Titularen / und Ceremonien durch böse Exempel / da sich nemlich Vornehme und Geringere einander angereizet / immer mehr und mehr gestiegen.<sup>86</sup>

Was Thomasius hier kritisch bemerkt, könnte man vielleicht als Eskalation der Distinktionsbemühungen beschreiben: Insbesondere Mitglieder gesellschaftlich höherstehender Schichten neigen dazu, ihren sozialen Status durch besondere Statussymbole öffentlich zu markieren – was dann Mitglieder anderer Gruppen zu ähnlich exorbitanten Demonstrationen „anreizet“.

Tatsächlich finden sich hier zumindest erste Ansätze einer Gesellschaftskritik im Modus eines Dekadenzvorwurfs *sans phrase*.<sup>87</sup> Thomasius unterscheidet auch an anderen Stellen immer wieder anständiges, standesgemäßes Auftreten von überflüssigem und eher dem „Ehrgeitz“ als der Vernunft zu verdankendem „Aufputz“.<sup>88</sup> Ein übersteigertes Distinktionsbedürfnis dürfte aber seine Wurzel in eben diesem „Ehrgeitz“ bzw. in „der Liebe zur eiteln Ehre“ haben, die schon deshalb zu kritisieren ist, weil wir sie letztlich nur auf Kosten anderer, also unter Verletzung der Gebote der Moral verfolgen können.<sup>89</sup> Das bedeutet erstens, dass eine über die verschiedenen Schichten verbreitete Praxis der Abgrenzung durch Dinge, die am ehesten noch unter das Rubrum „Lebensstil“ fallen, die unvernünftigen, grundsätzlich anti-sozialen Affekte stärkt. Damit befeuert sie aber zweitens genau das, was durch ein stabiles *decorum* verhindert werden soll: Konflikte, Streit und „Unruh in der Republique“.

Daher Thomasius' Hinweis, dass die tradierte „Eintheilung der Völcker in Barbarische und manierliche Völcker“ nicht nur „mehr Manieren“ mit „bessere Sitten“, also kompliziertere Umgangsformen mit höherer Moralität verwechselt;<sup>90</sup> sie ignoriere zudem, dass „ein grösseres Decorum und mehrere Ceremonien“ im Zweifelsfall auf eine höhere Unvollkommenheit der entsprechenden Gesellschaft hindeute.<sup>91</sup> Denn in einer Gesellschaft der Weisen wäre ja „kein Decorum noch Indecorum anzutreffen“, da diese immer anständig und schicklich miteinander umgehen würden.<sup>92</sup> Folglich deutet ein komplexes Regelwerk an „dos and don'ts“ auf eine stark sozial differenzierte Gesellschaft hin, die schwierig zu navigieren ist, ohne irgendjemanden

---

86 Thomasius 1713, S. 380-1 (xv.34, Anm I).

87 Kühnel 2001, S. 201 spricht von „kulturkritischem Impetus“, Lutterbek 2002, 138 davon, dass das „überbordende Zeremonienwesen der Ständegesellschaft, die Zivilisation des Ancien Régime [...] eine harsche Kritik“ erfahre, „die unübersehbar bereits den Kern der negativen Rousseauschen Geschichtsphilosophie berührt.“

88 So etwa schon in Thomasius 1691.

89 Vgl. Thomasius 1995, S. a2v und Thomasius 2003, S. 37, 43 (I.i.130, I.ii.3-5).

90 Thomasius 1713, S. 377 (xv.29).

91 Thomasius 1713, S. 376 (xv.28).

92 Thomasius 1713, S. 376 (xv.27).



in irgendeiner Weise zu kränken. In diesem Sinne notiert Thomasius in einer Anmerkung,

daß bey denen Völkern / wo die wenigsten und einfältigsten Sitten anzutreffen sind / desto weniger Reitzungen zur Thorheit zu finden / die Laster auch daselbst am wenigsten im Schwange gehen.<sup>93</sup>

Anders formuliert: Je übersichtlicher und einfacher die Umgangsformen, desto weniger gesellschaftliche Friktionen und umgekehrt desto weniger „Liebe zu der eiteln Ehre“.

## 7. Die Schwierigkeit, wirklich „gute“ Sitten zu etablieren

Thomasius' kritische Anmerkung zur überhandnehmenden Distinktion lässt sich sicherlich als Argument für eine möglichst geringe sozial-ökonomische Differenzierung einer Gesellschaft in unterschiedliche Schichten lesen; wobei man sich klar machen muss, dass das Gegenmodell explizit eine Gesellschaft von „Weisen“ ist, die es in dieser Form auch nach Thomasius nie geben wird oder kann. Daher spricht wenig dafür, Thomasius' Argumentation als grundsätzliche Kritik jeder Form sozialer Schichtung oder gar als verdecktes Votum für eine „urkommunistische“ Vision einer „klassenlosen Gesellschaft“ zu lesen.<sup>94</sup>

Mit Blick auf seine Theorie des *decorum* ist dieser *nucleus* einer Gesellschaftskritik dennoch bedeutsam. Denn insofern eine Gesellschaft der Weisen eine Art Ideal ist, weil hier eine aufgeklärte „Gelahrtheit“ den Habitus *aller* Mitglieder prägt, bedeutet ein Fehlen jeglicher Umgangsformen in ihr, dass diese „ein notwendiges Übel“<sup>95</sup> darstellen, insofern sie zwingend Ausdruck eines Mangels an Vollkommenheit sind. Die Notwendigkeit eines politischen *decorum* ist offenkundig die Folge einer inhärent konflikthaften Natur hierarchischer Sozialstrukturen. Für eine derart differenzierte Gesellschaft ist es allerdings unverzichtbar, weil es aus jenen Umgangsformen besteht, ohne die das soziale Miteinander sowohl innerhalb der sozialen Klassen, als auch zwischen ihnen, dauerhaft von kleineren und größeren Konflikten geprägt wäre.

Dabei ist es etwas, auf das der Staat allenfalls bedingt Zugriff hat, obwohl er auf es angewiesen ist als Korrelat des positiven Rechts. Insofern ist Thomasius' Theorie des *decorum* ein zentraler Bestandteil seines naturrechtlich begründeten Staatsverständnisses. Man mag Thomasius an dieser Stelle einen „vergeblichen Systematisierungsversuch“<sup>96</sup> vorhalten, weil sich seine Theorie des (historisch kontingenten)

---

93 Thomasius 1713, S. 377 (xv.29, Anm b).

94 Bloch 1999b, S. 351–353.

95 Lutterbek 2002, 138.

96 Schneiders 2005, 257. Ähnlich kritisch auch die Einschätzung von Scattola 1997, 355–6.

*decorum* letztlich nicht konsistent in sein universalistisches Naturrecht integrieren lässt. Man wird ihm aber zugute halten müssen, dass dieser „Versuch“ wenigstens dem Problem friedlichen Umgangs Rechnung trägt, statt es – fälschlicherweise – als mit Einsetzung einer Rechtsordnung als erledigt anzusehen.<sup>97</sup>

Zugespißt formuliert: Von Thomasius ist die zentrale Einsicht zu bewahren, dass es, erstens, bessere und schlechtere Umgangsformen geben kann, gemessen an den Rahmenbedingungen und der tatsächlichen Bevölkerungsstruktur einer Gesellschaft. Aber wirklich vollumfänglich „gut“ wären, zweitens, allein jene Sitten, die ausschließlich aus dem „natürlichen“ *decorum* bestehen – die es aber allein in einer vollkommen egalitären Gesellschaft geben kann.

### Literaturverzeichnis

- Barnard, Frederick M., 1988: Two Ethics of Mutuality in Christian Thomasius. In: The Review of Politics, 50:4, S. 582 – 602
- Beetz, Manfred, 1989: Ein neuentdeckter Lehrer der Conduite. Thomasius in der Geschichte der Gesellschaftsethik. In: Werner Schneiders (Hrsg.): Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Hamburg, 1989. S. 199–223
- Bloch, Ernst, 1999a. Naturrecht und menschliche Würde. In: Ernst Bloch: Werkausgabe. 1999. Bd. 6
- Bloch, Ernst, 1999b. Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere. In: Ernst Bloch: Werkausgabe. 1999. Bd. 6, S. 315–357
- Cicero, 2007: De officiis / Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch / Deutsch. Stuttgart.
- Hammerstein, Notker, 1972: Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert. Göttingen.
- Hallie, Philip P., 1971: Grausamkeit. Der Peiniger und sein Opfer. Eine Analyse. Freiburg i.Br.
- Gerlach, Hans-Martin, 2001: Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle. In: Aufklärung 12:2, S. 9–26
- Hruschka, Joachim, 2004. Die Goldene Regel in der Aufklärung – die Geschichte einer Idee. In: Jahrbuch für Recht und Ethik, 12, S. 157–172
- Humboldt, Wilhelm von, 1960: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. In: Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, 1960. Darmstadt. Bd. 1, S. 56–234
- Ilting, Karl-Heinz, 1994: Sittlichkeit und Höflichkeit. Oder: von der Würde der Persönlichkeit und der Verletzlichkeit des amour propre. In: Karl-Heinz Ilting: Grundfragen der praktischen Philosophie, hg. von Paolo Becchi, Frankfurt (Main), S. 103–138
- Kaufmann, Matthias, 2000: Die Rolle des Decorum in der Ethik des Christian Thomasius. In: Jahrbuch für Recht und Ethik, 8, S. 233–245

---

97 Darauf scheint mir auch der Schluss der Überlegungen von Schneiders hinauszulaufen, der freilich hier nicht Thomasius, sondern ausgerechnet Knigge erwähnt (Schneiders 2005, 261).

- Kersting, Wolfgang, 1995: Sitte. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter u.a., Bd. 9: Se – Sp, 897–907
- Kühnel, Martin, 2001. Das politische Denken von Christian Thomasius. Staat, Gesellschaft, Bürger. Berlin
- Luig, Klaus, 1977: Christian Thomasius. In: Michael Stolleis (Hrsg.), 1977: Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht. Frankfurt (Main), S. 228–248
- Lutterbek, Klaus-Gert, 2002: Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. Stuttgart und Bad Cannstadt.
- Scattola, Merio, 1997: ‚Prudentia se ipsum et statum suum conservandi‘: Die Klugheit in der praktischen Philosophie der frühen Neuzeit. In: Friedrich Vollhardt (Hrsg.): Christian Thomasius (1655 – 1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung. Tübingen, 1997. S. 333–365
- Scherer, Martin, 2024. Takt. Über Nähe und Distanz im menschlichen Umgang. Berlin
- Schneewind, Jerome B., 1998. The invention of autonomy. Cambridge.
- Schneiders, Werner, 1979: Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer. In: *Studia Leibnitiana*, 11:1, S. 3 – 21
- Schneiders, Werner, 2005: Der Verlust der guten Sitte. Auch ein Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral, in: Werner Schneiders: Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Schriften, hg. von Frank Grunert. Berlin, S. 245–263
- Schotte, Dietrich, 2016. Die Komplexität unserer zweiten Natur. Typen und Funktionen sozialer Normen. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 102:2, S. 84–102.
- Schröder, Peter, 1999. Christian Thomasius zur Einführung. Hamburg.
- Schröder, Peter, 2024: „... nur so viel es die Nothwendigkeit Bürgerlicher Gesellschaft erfordert“. Zu den Pflichten der Bürger gegen den Staat im politischen Aufklärungsprogramm von Christian Thomasius. In: Sonja Schierbaum, Dietrich Schotte (Hrsg.): *Untertan, Staatsbürger, Mensch. Beiträge zur Kritik und Rechtfertigung bürgerlicher Rechte in der deutschen Aufklärung*. Basel, 2024, S. 39–61
- Thomasius, Christian, 1687. Christian Thomasius eröffnet Der Studirenden Jugend zu Leipzig in einem Discours Welcher Gestalt man denen Frantzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen solle? ein Collegium über des Gratians Grund-Regeln / Vernünfftig / klug und artig zu leben. [Leipzig]
- Thomasius, Christian, 1691. Christian Thomas / Ictus und Chur-Brandb. Raht eröffnet Der studierenden Jugend in Halle in einen gemischten Discurs Fünff neue Collegia die er nach der Leipziger Oster-Meße daselbst anzufangen gesonnen. Halle
- Thomasius, Christian, 1713. Herrn Christian Thomasens ... Höchstnöthige Cautelen welche ein Studiosus Juris, Der sich zu Erlernung Der Rechts-Gelahrtheit Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat Nebs einem dreyfachen und vollkommenen Register. Magdeburg
- Thomasius, Christian, 1995. Einleitung zur Sittenlehre. In: Christian Thomasius: *Ausgewählte Werke*, hg. von Werner Schneiders. 1995. Hildesheim et all. Bd. 10
- Thomasius, Christian, 2003. Grundlehren des Natur- und Völkerrechts. In: Christian Thomasius: *Ausgewählte Werke*, hg. von Werner Schneiders. 2003. Hildesheim et all. Bd. 18
- Tugendhat, Ernst, 1977: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt (Main)

## Religiöse Toleranz und Staatsräson

Religiöse Toleranz in der Frühaufklärung wird oft als Reaktion auf die verheerenden Glaubenskriege des siebzehnten Jahrhunderts gedeutet. Die einschneidende Erfahrung dieser Konflikte, so heißt es, bewog Philosophen, Juristen und selbst Theologen dazu, auf die gewaltsame Bekehrung Andersgläubiger zu verzichten und sich stattdessen für das friedliche Zusammenleben verschiedener Konfessionen, auch im gleichen politischen Gemeinwesen, einzusetzen. Toleranz in dieser Epoche erscheint somit häufig als ein Gebot der Staatsräson. Sie wird als pragmatische Lösung begriffen, die die religiöse Wahrheitsfrage entpolitisierte und dadurch konfessionelle Meinungsverschiedenheiten entschärfte.

Christian Thomasius gilt als früher Verfechter einer solchen religiösen Toleranz. Spätestens seit seinem erzwungenen Fortgang aus Leipzig 1690 hatte er sich immer wieder in Auseinandersetzungen mit orthodoxen Lutheranern befunden, die auf der unbedingten Gültigkeit ihrer Glaubensformeln gegenüber anderen Konfessionen bestanden. Selbst andere protestantische Kirchen wurden von diesen Lutheranern nicht akzeptiert. Gerade in den brandenburgischen Territorien, wo Thomasius nach seiner Vertreibung aus Leipzig an der neu gegründeten Universität Halle lehrte, kam es immer wieder zu Spannungen zwischen Lutheranern und Calvinisten.<sup>1</sup>

Hierbei waren es eher die Lutheraner, die dem Calvinismus feindlich gegenüberstanden, als umgekehrt. Grund dafür war nicht so sehr eine tolerantere Einstellung der Calvinisten, sondern die Machtverhältnisse in den brandenburgischen Territorien sowie die konfessionspolitischen Bestrebungen der Kurfürsten. Die Hohenzollern waren seit ihrem Übertritt zum reformierten Glauben 1613 nicht in der Lage gewesen, ihre lutherische Landeskirche in eine calvinistische umzuformen. Mit den Westfälischen Friedensverträgen von 1648 verloren Territorialfürsten im Heiligen Römischen Reich zudem das Recht, die Konfession ihrer Landeskirche, wie sie im sogenannten Normaljahr von 1624 bestanden hatte, zu ändern. Das *ius reformandi* der Landesherren war damit stark eingeschränkt.<sup>2</sup>

Dennoch bemühten sich die calvinistischen Kurfürsten in Brandenburg in den folgenden Jahrzehnten, eine führende Rolle in ihrer lutherischen Landeskirche zu übernehmen, gegen den Willen der überwiegenden Mehrheit ihrer lutherischen Untertanen. Diese Lutheraner widersetzten sich ihrem Landesherrn, mit der Begrün-

---

1 Clark 2007, S. 121.

2 Press 1991, S. 262–264. Whaley 2000.

dung, dass ein reformierter Fürst aufgrund seines Glaubens in einer lutherischen Kirche nicht die Stellung innehaben könne, die einem lutherischen Fürsten als *prae-ecipuum membrum ecclesiae*, dem vorzüglichsten Laienmitglied der Kirche, gemäß der lutherischen Dreiständelehre zustand.<sup>3</sup>

Die Konflikte zwischen den zwei protestantischen Konfessionen in den brandenburgischen Territorien waren ein wesentlicher Ansporn für Thomasius' Beschäftigung mit Fragen der religiösen Toleranz. Er plädierte wiederholt dafür, dass die Unterschiede zwischen Lutheranern und Calvinisten in Wahrheit nebensächlich seien oder sogar dem echten Glauben nur im Wege stünden. Dabei warnte er eindringlich vor dem Machtstreben des Klerus, der solche konfessionellen Unterschiede als bloßen Vorwand nutze, um sich weltlichen Einfluss zu verschaffen. Thomasius meinte, dass ein solcher „Papalismus“, oder „Papo-Cäsarismus“, in protestantischen Kirchen genauso zu finden sei wie im Katholizismus. Hinter der Feindseligkeit der lutherischen Geistlichen gegenüber ihrem calvinistischen Landesherrn verberge sich lediglich der Wunsch, ihre Autorität und ihren Einfluss in der Gesellschaft zu erhalten. Ihre religiöse Intoleranz gegenüber anderen Konfessionen war nach Ansicht Thomasius' letztlich nur eine Form von Priesterbetrug.

Es gibt also gute Gründe, Thomasius mit dem Eintreten für religiöse Toleranz in Verbindung zu setzen. Auch in weltlichen Fragen scheint Thomasius geistige Offenheit zu verkörpern. Er kritisierte engstirnigen Pedantismus an Universitäten, pflegte ein „galantes“ Auftreten, trug einen Degen und kleidete sich auf eine modische Art, die für einen Professor wohl unüblich war.<sup>4</sup> Außerdem vertrat er einen philosophischen Eklektizismus gegen die angeblich dogmatische Haltung anderer Philosophen, welche, so behauptete Thomasius, den Lehren einer einzigen philosophischen Autorität wie Aristoteles oder Descartes blindlings folgten. Stattdessen meinte er, man solle aus jeder philosophischen Schule oder „Sekte“ ohne Vorurteil die besten Lehrmeinungen übernehmen.<sup>5</sup> Toleranz scheint somit fast so etwas wie ein allgemeiner Charakterzug von Christian Thomasius zu sein.

Thomasius' Toleranzverständnis hat in der Forschung einige Beachtung gefunden.<sup>6</sup> Oft wird argumentiert, dass sein Begriff von religiöser Toleranz eine bestimmte Vorstellung vom christlichen Glauben voraussetzte, die Religion und Politik klar voneinander trennte und eine friedliche Koexistenz verschiedener Konfessionen erlaubte. Vor allem, so heißt es, unterschied Thomasius zwischen einem inneren Glauben (*cultus internus*), der sich auf das private Gewissen des Einzelnen gründete, und einem äußeren Glauben (*cultus externus*), das heißt, der Form, in der dieser Glaube öffentlich, vor allem im Gottesdienst und anderen kirchlichen Zeremonien,

---

3 Dazu: Heckel 1968.

4 Hinrichs 1979, S. 354.

5 Siehe Thomasius 1688[a], S. 43.

6 Siehe z. B. Zurbuchen 1996; Fritsch 2004, S. 48-65; Ahnert 2006, S. 43-56; Hunter 2007, S. 142-167; Hunter 2013; Priarolo 2019.

zum Ausdruck kam. Ersterer, der *cultus internus*, war der eigentliche, wahre Glaube und bestand in einer unmittelbaren, individuellen Beziehung zu Gott. Die weltliche Obrigkeit hatte weder das Recht noch die Möglichkeit, in diesen Glauben einzugreifen, denn das Gewissen ließ sich nicht zwingen. Äußere Handlungen, hingegen, auch die genaue Form kirchlicher Zeremonien, waren für diesen eigentlichen Glauben unwesentlich.

Diese Trennung zwischen innerem und äußerem Glauben scheint ein gewisses Maß an konfessionellem Pluralismus zuzulassen, da äußere Formen des Glaubens keinen unbedingten Anspruch auf Wahrheit besaßen und somit nicht eindeutig geboten oder verboten waren. Weil sich dieser *cultus externus* jedoch in Taten äußerte, konnte er sich auch auf das alltägliche Zusammenleben der Untertanen im Staat auswirken, anders als der *cultus internus*. Mit der Trennung von *cultus internus* und *cultus externus* scheint Thomasius der Staatsräson einen gewissen Spielraum in kirchlichen Angelegenheiten zu verschaffen. Wenn der Friede im Gemeinwesen gefährdet war, konnte die Obrigkeit, so scheint es, Formen des *cultus externus* ändern oder abschaffen, ohne die Gewissensfreiheit und den eigentlichen Kern des Glaubens, den *cultus internus*, zu berühren.

In dieser Hinsicht wären also der freien Religionsausübung der Untertanen durch die Staatsräson gewisse Grenzen gesetzt. So hat Peter Schröder erklärt, dass „Forderungen zugunsten der Bürger“ in Thomasius’ Werk sich kreuzten mit „eindeutig am Interesse des weltlichen Souveräns ausgerichteten Theorien“. Im Zweifelsfall, so Schröder, gab Thomasius den Rechten des Souveräns den Vorrang, statt die Freiheitsrechte des Einzelnen zu schützen und zu erweitern. Schröder betont dabei, dass in diesen Diskussionen das Verhältnis „zwischen Bürger und Souverän... nicht ausdrücklich thematisiert wurde“. Hauptsächlich sei es um die Kritik an der intellektuellen Vorherrschaft des Klerus gegangen, die sowohl die Gewissensfreiheit als auch die rechtmäßige Macht des weltlichen Herrschers untergruben.<sup>7</sup>

Ähnlich hat Ian Hunter argumentiert, dass Thomasius den religiösen Glauben als eine private Gewissensangelegenheit betrachtete, über die der weltliche Fürst keine Befugnisse hatte, zumindest solange dieser private Glaube die öffentliche Ordnung nicht störte. Äußere Formen des Glaubens waren hingegen im Vergleich dazu zweitrangig und boten keine Rechtfertigung für Intoleranz gegenüber anderen Konfessionen. Laut Hunter wollte Thomasius, dass der weltliche Fürst nicht nur diese individuelle Gewissensfreiheit seiner Untertanen achtete, sondern die Mitglieder verschiedener Kirchen auch dazu zwang, einander zu tolerieren. Denn die größte Gefahr, sowohl für die Gewissensfreiheit als auch für die öffentliche Ordnung, gehe für Thomasius nicht vom Staat, sondern von verfeindeten Glaubensgemeinschaften aus. Nach Thomasius’ Ansicht fließe demnach „the prince’s *ius tolerandi*... not from his respect for freedom of religious conscience as such... but from his duty to

---

7 Schröder 1999, S. 23.

preserve social peace through the coercive enforcement of laws.“<sup>8</sup> Thomasius’ Begrenzung des Christentums auf einen rein inneren Glauben habe es ihm ermöglicht, die Grundsätze der Gewissensfreiheit und der staatlichen Souveränität miteinander in Einklang zu bringen.

Im Folgenden sollen das Wesen, die Begründung und die Grenzen von Thomasius’ Toleranzverständnis sowie dessen Verhältnis zur Rolle der Staatsgewalt genauer untersucht werden. Thomasius unterschied in der Tat zwischen *cultus internus* und *cultus externus*.<sup>9</sup> Allerdings soll hier argumentiert werden, dass der wesentliche Gegensatz für Thomasius’ Toleranzbegriff weniger der zwischen innerem und äußerem Glauben, *cultus internus* und *cultus externus*, war, sondern vielmehr ein anderer, zwischen wahren Herzensglauben und falschem Hirnglauben, der vor allem ab Mitte der 1690er für Thomasius von zunehmender Wichtigkeit war. Die Unterscheidung zwischen Herzensglauben und Hirnglauben entspricht nicht der zwischen *cultus internus* und *cultus externus*. Der Herzensglaube war kein *cultus internus*, der auf die innere, private Sphäre des Gewissens beschränkt war, denn er kam gerade in äußeren Taten zum Ausdruck. Er war begründet in der Liebe, die für Thomasius seit etwa 1693 mit dem Willen identisch und die Haupttriebfeder menschlichen Handelns war. Der Hirnglaube hingegen erschöpfte sich in sogenannten „spekulativen“ Meinungen, die ihren Sitz im Verstand hatten. Sie waren abstrakt, gekünstelt und beruhten auf menschlicher Vernünftelei, nicht göttlicher Eingebung. Diese Meinungen konnten öffentlich zum Ausdruck kommen oder auch nicht. Sie entsprachen also nicht einem *cultus externus*. Für den wahren Glauben waren sie in jedem Fall unwesentlich oder sogar hinderlich.

Der Herzensglaube, wie ihn Thomasius verstand, stärkte das moralische Verhalten und so auch das gesellschaftliche Zusammenleben. Er war damit auch von allgemeiner politischer Bedeutung, und es war Pflicht des weltlichen Fürsten, diesen Herzensglauben gegenüber dem Hirnglauben unter den Untertanen zu fördern. Diese Pflicht war nicht dem Fürsten allein eigen. Jede christliche Person war dazu aufgerufen, den Herzensglauben zu praktizieren und in anderen zu befestigen. Aber aufgrund seiner hervorgehobenen Stellung im Gemeinwesen verfügte der Fürst über mehr Möglichkeiten dazu als andere.

Seine weltlichen Zwangsmittel zählten allerdings nicht zu diesen Möglichkeiten, denn der Herzensglaube konnte und durfte nicht erzwungen werden. Sonst konnte er nicht aufrichtig sein. Gleichzeitig war es dem Fürsten auch aus rechtlichen und praktischen Gründen unmöglich, alle Formen falschen Hirnglaubens zu verbieten. Erstens genossen die drei Hauptkonfessionen des Heiligen Römischen Reichs – Katholiken, Lutheraner und Reformierte – den Schutz des Reichsrechts und konnten nicht außer Landes verwiesen oder unterdrückt werden. Zweitens bestand aus

---

<sup>8</sup> Hunter 2007, S. 143.

<sup>9</sup> Siehe, zum Beispiel, Thomasius 1688 [b], S. 144–145.



Thomasius' Sicht die Gefahr, dass ein Versuch der Obrigkeit, den Hirnglauben ihrer Untertanen zu reformieren, zu schweren Unruhen führen würde. 1615 war ein solcher Versuch des Kurfürsten Johann Sigismund auf den heftigen Widerstand seiner Untertanen (und seiner eigenen Ehefrau) gestoßen. Als der Kurfürst unter anderem Kruzifixe, Heiligenbilder und Altäre aus seiner eigenen Hofkirche, dem Berliner Dom, entfernen lassen wollte, kam es in Berlin zu gewalttätigen Protesten.<sup>10</sup>

Den wahren Herzensglauben mit staatlicher Gewalt durchsetzen zu wollen war somit aussichtslos. Eine Politik der religiösen Toleranz war unter diesen Umständen für Thomasius ein pragmatisches Zugeständnis eines christlichen Fürsten an seine Untertanen. Sie bedeutete nicht ein prinzipielles Eintreten für konfessionellen Pluralismus. Vielmehr war sie in der Einsicht begründet, dass die weltliche Obrigkeit in den Territorialstaaten des Heiligen Römischen Reichs nur in kleinen Schritten und mit großer Vorsicht dazu beitragen konnte, die konfessionelle Spaltung mit einer umfassenden Reform der christlichen Kirchen zu überwinden. Auch wenn solche Vorhaben im Rückblick chancenlos erscheinen, ist es wichtig zu betonen, dass selbst um 1700 Zeitgenossen wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) oder Samuel Pufendorf (1632-1694) die Zersplitterung des Christentums als vorläufig betrachteten, nicht als einen endgültigen Normalzustand.<sup>11</sup>

Die Auseinandersetzungen zwischen Anhängern verschiedener Konfessionen, wie sie in den brandenburgischen Territorien vorkamen, stellten zwar eine praktische Herausforderung für die weltlichen Obrigkeiten dar. Dennoch führten diese Schwierigkeiten nicht zu einem Wunsch, die religiöse Wahrheitsfrage vollkommen auszuklammern. Dies war auch nicht erforderlich, um Recht und Frieden im weltlichen Gemeinwesen aufrecht zu erhalten. Zwar gab es Streitigkeiten zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften, aber es war ohne Weiteres möglich, Untertanen zu bestrafen, wenn sie den öffentlichen Frieden störten oder sogar das Gesetz brachen. Wenn diese Untertanen vorgaben, dies aus religiösen Gründen zu tun, konnte es sich nur um einen Vorwand oder einen Irrtum handeln, denn wahre Religion führte nie zu Ungehorsam und Rechtsbruch im Staat.<sup>12</sup> Gewissensfreiheit und Staatsgewalt standen in solchen Fällen nicht im Konflikt miteinander.

Das Problem, meinte Thomasius, war, dass Untertanen weiterhin Formen des Hirnglaubens anhängen, das heißt, Glaubensbekenntnissen und Zeremonien, die für den wahren Glauben nebensächlich oder ihm sogar hinderlich waren, dass es aber zugleich aussichtslos war, eine weitergehende Reformation zu forcieren. Toleranz wurde so zum notwendigen Übel: die weltliche Obrigkeit nahm solche Formen des Hirnglaubens in Kauf, weil sie ihre Untertanen nicht zwingen konnte, sich von diesen abzuwenden. Dies bedeutete nicht, dass der Fürst diesen Zustand tatenlos hinnehmen sollte. Seine Aufgabe blieb es, behutsam und schrittweise die Kirche

10 Kaplan 2007, S. 88. Nischan 1994, S. 185–192.

11 Antognazza 2009, S. 338–345; Ahnert 2013, S. 17–18.

12 Siehe, zum Beispiel, Thomasius 1695, S. 15, sowie Thomasius 1724, S. 33.



in seinen Territorien von Formen des Aberglaubens zu reinigen. Theologischen Streitigkeiten zwischen Anhängern verschiedener Konfessionen sollte er ebenso entgegenwirken, weil diese den Hirnglauben nur verfestigten.

Im Falle derjenigen religiösen Glaubensgemeinschaften, die keinen Schutz unter dem Reichsrecht genossen, hatte der Fürst auch das Recht, sie des Landes zu verweisen. Wie Thomasius betonte, handelte es sich dabei nicht um eine weltliche Strafe, denn die Landesverweisung war nicht mit Ehrverlust verbunden und die Betroffenen waren zu seiner Zeit nicht mehr gezwungen, ihr Hab und Gut zurückzulassen.<sup>13</sup> Aber wenngleich dem Fürsten die Landesverweisung von Andersgläubigen offenstand, war damit meist wenig gewonnen. Dem Glauben der Betroffenen war damit nicht geholfen. Wenn sie zudem treue Untertanen waren, so schadete der Fürst nur seinen eigenen Interessen.

Thomasius wies zudem darauf hin, wie die Aufnahme verfolgter Religionsgemeinschaften aus anderen Ländern dem Staat nutzen konnte.<sup>14</sup> Eine solche Politik hatten die brandenburgischen Kurfürsten seit Jahrzehnten praktiziert. Im Zuge der „Peuplierung“ des Landes nach den Verwüstungen durch den Dreißigjährigen Krieg hatte der „Große Kurfürst“ Friedrich Wilhelm Religionsgemeinschaften aufgenommen, die unter den Bestimmungen des Westfälischen Friedens keinen rechtlichen Anspruch auf Duldung hatten. Zum Beispiel gewährte er Sozinianern, Waldensern und Mennoniten Zuflucht. Als 1671 die Juden aus Wien vertrieben wurden, erlaubte er ihnen, sich in seinen Territorien niederzulassen. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 nahm er 20.000 verfolgte französische Hugenotten auf.<sup>15</sup>

Thomasius vertrat insgesamt eine pragmatische Auffassung von Toleranz, die der Politik der brandenburgischen Kurfürsten im Wesentlichen entsprach.<sup>16</sup> Wie nun gezeigt werden soll, beruhte dieser Pragmatismus nicht auf der Gleichgültigkeit gegenüber konfessionellen Unterschieden. Die religiöse Wahrheitsfrage wurde von Thomasius nicht beiseitegelegt. Vielmehr galten konfessionelle Unterschiede Thomasius als Hinweis auf die Korruption der christlichen Kirchen, der protestantischen wie des Katholizismus. Langfristiges Ziel war es, die Reinigung der christlichen Kirchen vom Aberglauben voranzubringen. In der Zwischenzeit blieb religiöse Toleranz für Thomasius ein notwendiger, aber hoffentlich vorübergehender Zustand, um die rivalisierenden Formen des Hirnglaubens im Zaum zu halten.

---

13 Thomasius 1724, S. 38.

14 Thomasius 1724, S. 29.

15 Deppermann 1986, S. 43.

16 Dazu allgemein Kaplan 2007.

## 1. Religiöse Toleranz in Thomasius' frühen Schriften

Am Anfang seiner Laufbahn als Jurist und Philosoph zeigte Thomasius wenig Interesse an Fragen der religiösen Toleranz. Erst ab etwa 1689 gelangte er auf Umwegen dazu, sich verstärkt damit auseinanderzusetzen. Zu jenem Zeitpunkt hatte Thomasius schon seit einigen Jahren mit orthodoxen Lutheranern wie Valentin Alberti (1635-1697) im Streit gelegen. Ursprünglich war es in diesen Kontroversen aber nicht in erster Linie um religiöse Toleranz gegangen, sondern um das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Jurisprudenz.

So hatte Thomasius zum Beispiel in seiner Disputation *De Crimine Bigamiae* von 1685 erklärt, dass das Naturrecht kein Verbot der Bigamie enthielt. Daraus folgerte er allerdings nicht, dass die Bigamie grundsätzlich zulässig war. Thomasius wollte vielmehr beweisen, dass die Bigamie nur aufgrund des geoffenbarten göttlichen Rechts untersagt war.<sup>17</sup> Die Bestimmung des Verhältnisses von Naturrecht und dem geoffenbarten göttlichen Recht war auch Gegenstand seiner *Institutiones Jurisprudentiae Divinae* von 1688. Dort verteidigte Thomasius in Anlehnung an Pufendorf ein voluntaristisches Naturrecht, das der *imago Dei*-Lehre orthodoxer Lutheraner, wie zum Beispiel Valentin Alberti, zuwiderlief. Anders als Pufendorf widmete Thomasius aber einen beträchtlichen Teil seiner Aufmerksamkeit der Frage, wie das Naturrecht der Vernunft von dem geoffenbarten göttlichen Recht abzugrenzen sei, dessen Gültigkeit als Quelle weltlichen Rechts er als selbstverständlich voraussetzte.<sup>18</sup>

Thomasius versuchte unter anderem zu zeigen, dass Juristen auch ohne theologischen akademischen Grad befugt waren, rechtliche Entscheidungen in Ehesachen zu treffen, und dass sie dabei auf die Heilige Schrift als Rechtsquelle zurückgreifen durften. Juristen, betonte Thomasius, benötigten keine theologische Ausbildung, um die entsprechenden Bibelpassagen verstehen und anwenden zu können: ihre Auslegung war nicht den Theologen vorbehalten, deren Autorität in Fragen der Bibelinterpretation auf theologische Lehren und die Form des Gottesdiensts beschränkt war. Ehefragen gehörten laut Thomasius nicht dazu. Wie er in seinen *Institutiones Jurisprudentiae Divinae* erklärte, waren diese Fragen Gegenstand des universellen göttlichen geoffenbarten Rechts, das an alle Menschen gerichtet und verpflichtend für sie war, auch wenn nicht alle Menschen von diesem geoffenbarten Recht wussten.<sup>19</sup>

Zunächst waren es diese Debatten über Ehefragen, die Thomasius dazu veranlassten, in eine Diskussion über interkonfessionelle Toleranz einzusteigen. 1689 veröffentlichte er eine Verteidigung der Ehe des lutherischen Fürsten Moritz Wilhelm von Sachsen-Weitz mit der verwitweten calvinistischen Prinzessin Maria Amalia von

17 Thomasius 1685.

18 Siehe, zum Beispiel, Thomasius 1688 [b], S. 47.

19 Thomasius 1688 [b], S. 110 ff.

Mecklenburg-Güstrow, einer Schwester des brandenburgischen Kurfürsten. Diese Ehe war in einem anonym erschienenen Pamphlet *Der Fang des edlen Lebens durch fremde Glaubens-Ehe* scharf angegriffen worden.<sup>20</sup> Die Identität des Autors, des Magdeburger Probsts Philip Müller, blieb nicht lange geheim. Er wurde bald verhört und „Seiner Churfürstlichen Durchl. Befehl zufolge auff dem Schlosse in Arrest genommen, und nach Spandow gebracht“.<sup>21</sup> In seiner Schrift hatte Müller behauptet, dass Heiraten zwischen Eheleuten unterschiedlicher Konfession ungültig seien, auch wenn diese Konfessionen zu den dreien zählten, die im Reichsrecht offiziell anerkannt wurden, nämlich dem Katholizismus, der lutherischen Kirche und dem Calvinismus. Ehesachen unterstünden dem Klerus. Wenn deren Vertreter die konfessionellen Unterschiede zwischen den zwei künftigen Eheleuten für unüberwindbar hielten, war die Eheschließung verboten.

Doch laut Thomasius fand sich weder im Reichsrecht noch in der Heiligen Schrift ein Verbot der interkonfessionellen Ehe. Zwar gab es zahlreiche Bibelstellen, die die Eheschließung mit Ungläubigen untersagten. Mit diesen Ungläubigen waren aber nicht Mitglieder der anderen im Reichsrecht anerkannten Konfessionen gemeint, sondern zum Beispiel, Heiden, deren Religion, laut Thomasius, reiner Aberglaube und eine unmittelbare Eingebung des Teufels sei. Thomasius scheint nicht einmal die Möglichkeit erwogen zu haben, dass das Heidentum eine Form der natürlichen, vernünftigen Religion sein könnte, die zumindest einen gewissen, begrenzten Wahrheitsgehalt besaß. Auch Juden, die ja Christus nicht als Messias anerkannten, kamen als Ehepartner für Christen nicht in Frage, ebenso wenig wie Muslime. Die Unterschiede zwischen Lutheranern und Calvinisten waren aber im Vergleich dazu unwichtig, so dass das biblische Verbot der Ehe mit Ungläubigen im Fall dieser zwei Konfessionen nicht zutraf.<sup>22</sup>

Thomasius argumentierte zu diesem Zeitpunkt also nicht für ein allgemeines Prinzip der religiösen Toleranz. Er versuchte vielmehr zu zeigen, dass das Verbot konfessioneller Mischehen im Fall von Lutheranern und Calvinisten nicht anwendbar war. Thomasius forderte nie eine ähnlich tolerante Einstellung gegenüber Katholiken, deren Glauben er das Etikett des „abgöttischen Pabstthums“ umhängte.<sup>23</sup> Wie Lutheraner und Calvinisten genossen Katholiken einen gewissen Schutz unter dem Reichsrecht, aber Thomasius fühlte sich nicht dazu veranlasst, die Unterschiede zwischen Katholiken und den zwei protestantischen Konfessionen für unwichtig zu erklären, geschweige denn, sich für die Akzeptanz der verschiedenen protestantischen Sekten im Reich einzusetzen, die weder lutherisch noch calvinistisch waren.

Als Thomasius seine Schrift verfasste, hatte er bereits mehrere Jahre lang in Leipzig private Kollegien an der Universität unterrichtet. Offenbar gab es dort wenig

---

<sup>20</sup> Müller 1689.

<sup>21</sup> Müller 1689, S. 104.

<sup>22</sup> Thomasius 1689, S. 33.

<sup>23</sup> Thomasius 1689, S. 128.

Hoffnung auf eine bessere Anstellung für ihn. Der Tod seines Vaters Jakob Thomasius 1684 wird seine Chancen auf eine Professur an der Universität kaum verbessert haben. Insgesamt waren seine Berufsaussichten offensichtlich ungewiss, vermutlich sogar schlecht.<sup>24</sup> Hinzu kamen die zunehmenden Spannungen mit den lutherischen Gelehrten und Theologen in Leipzig, die Thomasius spätestens 1688 dazu veranlasst zu haben scheinen, über einen Wechsel nach Halle nachzudenken, wie auch aus einem Brief an Pufendorf im Oktober desselben Jahres hervorgeht.<sup>25</sup>

Auf diesem Hintergrund ist es mehr als wahrscheinlich, dass Thomasius sich deshalb zunehmend mit Fragen der interkonfessionellen Toleranz beschäftigte, um die Aufmerksamkeit des calvinistischen Kurfürsten von Brandenburg auf sich zu lenken und damit einen Umzug dorthin vorzubereiten. 1688 war der „Große Kurfürst“ Friedrich Wilhelm gestorben. Ihm folgte sein Sohn Friedrich, der sich, wie sein Vater, mit der Feindseligkeit der lutherischen Kirche in seinen Territorien konfrontiert sah. Und ebenso wie sein Vater drängte auch Friedrich darauf, in seiner lutherischen Landeskirche eine führende Rolle einzunehmen, die normalerweise einem lutherischen Fürsten als *praecipuum membrum ecclesiae* vorbehalten war.

Die Frage interkonfessioneller Toleranz rückte in Thomasius' Schriften nun zunehmend in den Vordergrund. Ein Beispiel ist die *De felicitate subditorum Brandenburgicorum* von 1690. Thomasius beklagte dort, dass das wahre Christentum in allen drei Ständen im Staat – der weltlichen Obrigkeit, dem Klerus und dem Nährstand – verdorben sei. Die Repräsentanten der weltlichen Obrigkeit seien getrieben von Verschwendungssucht und ähnlichen Lastern. Der Klerus sei geprägt von Ehrgeiz und Habsucht. Der dritte Stand, der *status oeconomicus*, lasse sich vom Beispiel der anderen zwei Stände in die Irre leiten. Die Reform des Christentums müsse beim Klerus ansetzen, weil dessen geistliche Autorität ihm einen viel größeren Einfluss beim dritten Stand verschaffe, als ihn die weltliche Obrigkeit besaß.<sup>26</sup>

Diese Reform wiederum, behauptete Thomasius, verlangte, dass die Geistlichkeit sich theologischer Polemiken gegen andere Protestanten enthielt. Ursache solcher Kontroversen, meinte Thomasius, waren nicht etwa aufrichtige Meinungsunterschiede in wichtigen Glaubensfragen. Konfessionelle Differenzen waren nur ein vorgegebener Grund. Das eigentliche Problem war vielmehr, dass der christliche Glaube über einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten seit der Spätantike korrumpiert worden war. Vor allem seit Kaiser Konstantin der Christenverfolgung ein Ende gesetzt hatte und römischer Staat und christliche Kirche sich miteinander verbunden hatten, war die Zahl der Christen rasant angestiegen. Viele dieser Konvertiten hatten unter den heidnischen Kaisern nie an Bekehrung gedacht. Nun aber sahen sie die Kirche als Mittel, ihr eigenes Fortkommen zu befördern. Es bildeten sich konkurrierende Parteien von Geistlichen, von denen eine jede den Anspruch erhob, den Unterschied

---

24 Thomasius 2017, S. XX.

25 Thomasius 2017, S. 120 – 126.

26 Thomasius 1749, S. 1–2.

zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie bestimmen zu können. Damit befestigten sie ihren Einfluss und ihre Macht über die Gläubigen. Erst dadurch waren verfeindete Formen christlichen Glaubens überhaupt entstanden. Gegensätze zu anderen Kirchen waren Deckmantel für die Verfolgung handfester weltlicher Interessen.<sup>27</sup>

Eine vollständige Reform des Christentums, die diesen Konflikten den Wind aus den Segeln genommen hätte, war nach Thomasius' Ansicht nicht zu erwarten, zumindest nicht demnächst. Für den richtigen Umgang mit konfessionellen Unterschieden durch den Fürsten spielte die Erkenntnis dieser historischen Entwicklung des Christentums dennoch eine wichtige Rolle. Sie erlaubte es nämlich, diese theologischen Differenzen richtig einzuordnen und eine von ihnen unabhängige Position zu beziehen, von der es möglich war, wahren Glauben von unwichtigen Zusätzen zu trennen.

In diesen frühen Schriften Ende der 1680er ging Thomasius allerdings noch davon aus, dass es zumindest einen kleinen Kern an unbedingt notwendigen Glaubenssätzen gab, den der Klerus über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten mit menschengemachten theologischen Lehren überdeckt hatte. Ab Mitte der 1690er jedoch bestritt er sogar die Möglichkeit, irgendwelche verbindlichen Glaubenssätze dieser Art zu bestimmen.

## 2. Häresie und Toleranz

Dieser Wandel in Thomasius' Auffassung vom christlichen Glauben wird in seinem Kommentar 1694 zur *De eruditione solida, superficialia et falsa* des französischen Philosophen Pierre Poiret sichtbar.<sup>28</sup> Er hängt zusammen mit dem Wandel seines Menschenbildes, und vor allem seiner Auffassung von dem Wesen des menschlichen Willens und dessen Verhältnis zum Intellekt. In seinem Kommentar zu Poirets Schrift erklärte Thomasius, dass der wahre Glaube eine Form der Liebe sei und in der Ausrichtung des Willens auf Gott hin bestünde. Der Wille war nicht, wie er noch in seinen *Institutiones* angenommen hatte, eine Fähigkeit, frei zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen. Er war vielmehr ein Trieb, der das menschliche Denken und Handeln in eine bestimmte Richtung lenkte.<sup>29</sup>

Es gab mehrere grundsätzliche Ausrichtungen dieses Willens als Liebe oder Trieb. Von diesen war die Liebe zu Gott, also die Ausrichtung des Willens hin auf Gott als höchstem Gut, die Grundlage sowohl eines wahren christlichen Glaubens als auch der weltlichen Tugend. Dem gegenüber standen drei andere, korrupte Formen der Liebe zu weltlichen Gütern: die Ehrsucht, der Geiz und die Lust. Die meisten Menschen waren geprägt von einer Mischung dieser drei verdorbenen

---

<sup>27</sup> Thomasius 1749, S. 6. Siehe auch Ahnert 2006, Kapitel 4.

<sup>28</sup> Thomasius 1694.

<sup>29</sup> Thomasius 1694, 314. Siehe auch Ahnert 2006, Kapitel 2.

Formen der Liebe. Sie mochten äußerlich Anhänger des Christentums sein, doch für Thomasius handelte es sich bei ihnen um bloße Scheinchristen. Die Ausrichtung des Willens war nicht frei gewählt, sondern konnte nur mit Hilfe der göttlichen Gnade geändert werden, auch wenn die einzelne Person durch aufrichtiges Verlangen nach einer geistigen Wiedergeburt zu dieser Veränderung beitragen konnte. Thomasius' augustinische Betonung der Liebe als dem eigentlich prägenden Teil des menschlichen Wesens war beeinflusst von Jansenistischen Autoren wie dem Duc de la Rochefoucauld, mit dessen Werk er sich bereits Ende der 1680er auseinanderzusetzen begann.<sup>30</sup>

Für Thomasius' Toleranzverständnis war diese Wende in seinem Denken vor allem insoweit von Bedeutung, als nun theologische Doktrinen, wie sie zum Beispiel in der lutherischen Konkordienformel enthalten waren, für den Glauben nahezu belanglos wurden. Der Verstand war dem Willen als Liebe oder Trieb untergeordnet. Meinungen im Verstand beeinflussten nicht die grundsätzliche Ausrichtung des Willens, sondern spiegelten diese wider. Theologische Lehrsätze hatten also keinen Einfluss auf den Willen, der die eigentliche Grundlage des christlichen Glaubens bildete.

Das Problem mit theologischen Lehrmeinungen war aber nicht nur, dass sie den menschlichen Willen nicht lenken konnten. Spätestens seit seiner Schrift *An Haeresis sit Crimen* von 1697 argumentierte Thomasius auch, dass keine theologische Lehrmeinung einen ausschließlichen Anspruch auf Wahrheit haben könne. Wahrheit, so Thomasius, bedeute die Übereinstimmung zwischen unserem Verstand und dem eigentlichen Wesen seines Gegenstandes. Nun sei Gott aber ein unendliches Wesen, dessen Verständnis die Kräfte des menschlichen Intellekts weit übersteige. Es könne keine Übereinstimmung geben zwischen etwas Unendlichem und etwas Endlichem wie dem menschlichen Verstandesvermögen. Etwas Unendliches könne daher nicht im wörtlichen Sinn, sondern nur mittels Gleichnissen begriffen werden, die von endlichen Gegenständen abgeleitet seien und eine nur unvollkommene Kenntnis der göttlichen Mysterien böten, welche in theologischen Lehren beschrieben waren. Denn ein Begriff, der durch Gleichnisse vermittelt werde, sei kein Begriff im eigentlichen Sinne („Conceptus per similia non est conceptus proprie dictus“). Daher gebe es auch von einem unendlichen Gegenstand wie Gott keinen „conceptus positivus verus“. Es sei demzufolge unmöglich, in einem solchen Fall ein Abweichen von der Wahrheit festzustellen und zu beweisen.<sup>31</sup>

Die Heilige Schrift sei auch keine eindeutige Quelle theologischer Lehren, denn sie werde von den jeweiligen Parteien verschieden interpretiert. Glaubensformeln wie die lutherische Konkordienformel seien ebenfalls kein zuverlässiger Maßstab für theologische Wahrheit, denn sie stützten sich auf menschliche Interpretationen der

---

30 Auf die Bedeutung dieser Literatur für Thomasius hat vor allem Werner Schneiders hingewiesen. Siehe *Schneiders* 1971. Siehe auch *Augustinus* 1979, Buch XIV, Kapitel 7.

31 *Thomasius* 1697[a], S. 19.

Schrift. Zwar war nicht jede Meinung von Gott und den Mysterien des Glaubens zulässig. Da es sich bei diesen Meinungen aber um Gleichnisse oder Metaphern handelte, war keine von ihnen allein im engen wörtlichen Sinn wahr.<sup>32</sup>

Diese Relativierung theologischer Lehrsätze führte Thomasius dazu, nicht nur interkonfessionelle Intoleranz zu kritisieren, sondern auch die Intoleranz innerhalb einer Kirche gegenüber Häretikern. Ein Häretiker war jemand, der sich hartnäckig weigerte, die Lehrmeinungen seiner Kirche anzunehmen. Wenn es aber keine eindeutigen und verbindlichen Lehrmeinungen gab, so konnte auch niemand der Häresie überführt werden. Dennoch bestrafte die Kirche vermeintliche Häretiker, indem sie sie exkommunizierte und damit von der Teilnahme am Abendmahl ausschloss.

Thomasius' Gegner argumentierten, die Exkommunikation stelle keine weltliche Strafe dar. Sie werde von der Kirche verhängt, nicht von der weltlichen Obrigkeit, und schmälere nicht die bürgerlichen Rechte der exkommunizierten Person. Thomasius widersprach dieser Auffassung und behauptete, die Exkommunikation sei in Wirklichkeit einer weltlichen Strafe vergleichbar, weil sie die Betroffenen nicht nur vom Abendmahl, sondern oftmals auch vom gesellschaftlichen Umgang mit anderen ausschloss. Die Behauptung des Klerus, die Exkommunikation von Häretikern bedeute keinen Eingriff in die Befugnisse der weltlichen Obrigkeit, sei somit falsch und nur ein weiteres Beispiel für Papalismus oder Priesterbetrug.<sup>33</sup>

Glaubensmeinungen, die *credenda*, waren nur ein Bestandteil konfessioneller Identität. Der andere Bestandteil, an dem sich vor allem Konflikte zwischen Kirchengemeinschaften zu entzünden pflegten, waren kirchliche Zeremonien, zu denen beispielsweise die Form des Gottesdiensts gehörte. Thomasius' Einstellung zu solchen kirchlichen Zeremonien entwickelte sich parallel zu seiner Auffassung von den *credenda* im Laufe der 1690er und brachte vor allem eine Veränderung seiner Auffassung vom göttlichen positiven Recht mit sich.

### 3. Toleranz und kirchliche Zeremonien

In seinen frühen Schriften, bis etwa Mitte der 1690er, ging Thomasius noch davon aus, dass einige wenige kirchliche Rituale Teil des göttlichen positiven Rechts und somit verpflichtend seien. Dazu zählten zum Beispiel die Taufe oder die Eucharistiefeier. Doch die meisten Zeremonien, die in christlichen Kirchen praktiziert wurden, waren seiner Ansicht nach *Adiaphora*, oder „Mitteldinge“, das heißt, Glaubensangelegenheiten, die von Gott weder geboten noch verboten waren.

Diese *Adiaphora* waren Gegenstand der Schrift *De Jure Principis circa Adiaphora*, die 1695 als Dissertation unter dem Vorsitz von Thomasius erschien. Der

---

<sup>32</sup> Thomasius 1697[a], S. 19.

<sup>33</sup> Thomasius 1697[b], S. 16–17.



Respondent war Enno Rudolph Brenneysen, ein zukünftiger ostfriesischer Kanzler. Wie so oft bei frühneuzeitlichen Dissertationen, lässt sich die Autorschaft nicht eindeutig feststellen. Aus Thomasius' Anmerkungen geht jedoch zumindest hervor, dass er mit dem Inhalt des Textes in allen wichtigen Punkten einverstanden war.

In der Disputation ging es um das Recht des Fürsten, diese Mitteldinge, oder *Adiaphora* in seiner Landeskirche zu regeln. Als Beispiele nannte der Autor, gleich ob dies nun Thomasius oder Brenneysen war, die Kirchenmusik, den Gregorianischen Kalender, geistliche Gewänder, den Gebrauch von Bildern in der Kirche, den Exorzismus und die private Beichte.<sup>34</sup> Bei allen diesen Beispielen handelte es sich um Aspekte des kirchlichen Zeremoniells, die gerade in den brandenburgischen Territorien seit einigen Jahren heftig umstritten gewesen waren. Die lutherische Kirche hatte dort auch nach dem Übertritt der Kurfürsten zum reformierten Glauben an Praktiken festgehalten, die oft zutiefst katholisch anmuteten. Im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts lösten diese vermeintlichen Überreste des Papsttums wiederholt Konflikte zwischen den Kurfürsten und ihrer lutherischen Landeskirche aus. Versuche der Kurfürsten, Heiligenbilder oder Seitenaltäre in lutherischen Kirchen abzuschaffen, lösten Tumulte aus. In den 1690ern entspann sich in Berlin ein Streit um die Zulässigkeit der privaten Einzelbeichte.<sup>35</sup>

Der Fürst durfte laut Thomasius/Brenneysen kirchliche Riten wie die Einzelbeichte ändern oder abschaffen, weil sie nicht Teil des göttlichen positiven Rechts waren und er diese somit ungehindert regeln durfte. Dabei sollte der Fürst sich jedoch nicht an politischen Interessen orientieren, sondern sich zum Ziel setzen, den Aberglauben einzudämmen und die Frömmigkeit der Untertanen zu befördern.<sup>36</sup> Ein Gegenargument, das Thomasius oder Brenneysen in Betracht ziehen, ist, dass die allzu kontroverse Änderung von kirchlichem Zeremoniell „scandalum“ verursache. „Scandalum“ war ein theologischer Begriff und bezeichnete eine Handlung, die an sich nicht verboten war, aber andere vom wahren Glauben abbringen konnte, weil sie Anstoß erregte. Das biblische Beispiel dafür war vor allem der erste Korintherbrief des Paulus, Kapitel 8, Vers 13, in dem der Apostel erklärte, dass der Verzehr von Fleisch zwar weder geboten noch verboten sei, man sich aber dessen enthalten sollte, wenn er bei Nichtgläubigen Anstoß erregte und sie davon abhielt, sich zum Christentum zu bekehren. In *De Jure Principis circa Adiaphora* wird dieser Einwand allerdings kurzerhand als Ausrede orthodoxer Lutheraner verworfen, die sich selbst nicht scheuten, Calvinisten solchen „scandala“ auszusetzen.<sup>37</sup>

Als *De Jure Principis circa Adiaphora* erschien, hielt Thomasius einige wenige kirchliche Zeremonien, wie die Taufe oder die Eucharistiefeier, noch für göttlich vorgegeben. Solche Zeremonien waren, so meinte er, Teil eines göttlichen positiven

34 Thomasius 1695, 38–46.

35 Siehe dazu *Obst* 1972.

36 Thomasius 1695, S. 42. Siehe auch Thomasius 1740, Andrer Teil, S. 7–8.

37 Thomasius 1695, S. 36–38.



Rechts. Zudem glaubte er, dass bestimmte Zeremonien, wie sie in der Bibel berichtet waren, ohne ausdrückliche göttliche Vorschrift nicht zulässig sein konnten. Dazu zählten zum Beispiel die Tieropfer der Israeliten im Alten Testament, weil die Zerstörung eines Teils der Schöpfung nicht dazu dienen konnte, den Schöpfer zu ehren, es sei denn dieser Akt war vom Schöpfer selbst befohlen.<sup>38</sup>

Selbst dieser minimale Kern an verbindlichen Zeremonien verschwand jedoch im Laufe der 1690er aus Thomasius' Denken. Grund dafür war vor allem die Änderung seiner Auffassung vom göttlichen Recht. In den *Institutiones Jurisprudentiae Divinae* von 1688 war er davon ausgegangen, dass es ein solches göttliches Recht in Form von Befehlen Gottes an die Menschheit gab. Noch 1699 bezog sich Thomasius auf das *ius divinum positivum universale* in seinen *Vindiciae Juris Majestatici circa Sacra*. Dort erklärte er noch, dass in einem politischen Gemeinwesen kraft ihrer höchsten Gewalt „die christliche politische Obrigkeit alle Handlungen ihrer Bürger bestimmen“ könne, die „weder durch das Naturrecht noch das universelle göttliche positive Recht bestimmt“ seien.<sup>39</sup> Wenige Jahre später jedoch, in seinen *Fundamenta Juris Naturae et Gentium* von 1705, hatte er sich von der Idee eines göttlichen positiven Rechts entfernt, das er nun als *figmentum* bezeichnete.<sup>40</sup> Thomasius betrachtete nun alle göttlichen Gesetze, ob sie nun Teil des Natur- und Völkerrechts oder der göttlichen Offenbarung waren, als göttliche Ratschläge (*consilia*), die man nur im weiteren Sinn als Gesetze bezeichnen konnte. Anders als menschliche Gesetze besaßen sie keine unmittelbare Zwangs- oder Strafgewalt und waren daher nicht gleichermaßen bindend.

Die Folge war, dass nun keine religiösen Zeremonien aus göttlichen Geboten hergeleitet werden konnten. Selbst Tieropfer bedurften keines ausdrücklichen göttlichen Gebots, wie Thomasius zuvor behauptet hatte. In seiner posthum erschienenen *Vollständigen Erläuterung der Kirchenrechts-Gelahrtheit* erklärte er, dass Gott nicht wie ein Uhrmacher sei, dessen Werke man zerschlägt: das sei eine cartesianische Vorstellung, die „aus Gott einen Künstler, die Welt aber zu einer Maschine machet“.<sup>41</sup> Die Natur sei nicht mit einem menschengemachten Gegenstand zu vergleichen, mit dem ein Handwerker sein Einkommen verdient, weil Gott „vermöge seines Geistes in der Natur alle Stunden dergleichen Maschinen unzählich produciret“. Daher, „wann schon eine destruiert wird, geschiehet dennoch damit kein Schade. Und“, fügte er hinzu, „posito, daß es also wäre, so dürfte man keine Laus todtschlagen“.<sup>42</sup> Den Glauben an göttliche positive Gesetze hielt Thomasius nun für ein weiteres

38 Thomasius 1740, Erster Theil, S. 79.

39 “Vi hujus summae potestatis Magistratus Politicus Christianus determinare poterit per leges omnes actiones civium, jure Naturae aut divino positive universali nondum determinatas”. Thomasius 1699, §44.

40 Thomasius 1718, S. 9-10. Dazu Grunert 2000, S. 202.

41 Thomasius 1740, Erster Theil, S. 80.

42 Thomasius 1740, Erster Theil, S. 80.

Mittel, mit dem der Klerus unter dem Vorwand der Religion Macht über die Laien ausübte.

Somit waren keine kirchlichen Zeremonien mehr dem Einfluss des Fürsten entzogen, aber die Rechtfertigung für einen solchen Eingriff war eng umschrieben. So war es nicht erlaubt, kirchliche Zeremonien einfach der Staatsräson unterzuordnen: obgleich keine bestimmten kirchlichen Zeremonien von Gott geboten oder verboten waren, bedeutete dies nicht, dass die weltliche Obrigkeit freie Hand hatte, sie nach politischen Gesichtspunkten auszurichten. Die Aufgabe des Fürsten in allen Religionsangelegenheiten, auch kirchlichem Ritual, war die *cura religionis*, die nicht natur- oder staatsrechtlich begründet, sondern Pflicht eines jeden Christen, des Hausvaters wie des Landesvaters, war. Der Fähigkeit des Fürsten, für Ruhe und Ordnung im Gemeinwesen zu sorgen, tat dies keinen Abbruch. Gesetzesbrecher und Aufrührer konnten ohne weiteres bestraft werden, auch wenn sie sich auf ihre religiösen Überzeugungen beriefen. Ihre Taten bewiesen, dass es sich bei ihrer Religion nur um falschen Hirnglauben handeln konnte. Der aufrichtige Herzensglaube führte nie zu solchem Verhalten.

Thomasius war der Meinung, dass verschiedene Zeremonien gleichermaßen Ausdruck eines aufrichtigen Herzensglaubens sein konnten. Wie aber im Falle unterschiedlicher aufrichtiger Glaubensmeinungen, bedeutete die Akzeptanz solcher Zeremonien, auch wenn sie nicht einheitlich waren, für ihn nicht Toleranz im frühneuzeitlichen Sinn der Duldung dessen, was eigentlich geändert oder abgeschafft werden sollte. Wie auch im Fall derjenigen *credenda*, die bloßer Hirnglauben waren, war Toleranz nur notwendig für die Zeremonien, die vom falschen Hirnglauben verschiedener Konfessionen herrührten. Hier waren dem Landesfürsten Grenzen gesetzt, teils aus pragmatisch-politischen Gründen, teils aufgrund der reichsrechtlichen Bestimmungen. Selbst falscher Hirnglauben musste mit Vorsicht behandelt werden. Der Versuch, Untertanen durch obrigkeitlichen Befehl von sinnlosen, abergläubischen Zeremonien abzubringen, lief Gefahr, Aufruhr zu verursachen und den Gewissen der Untertanen Gewalt anzutun. Ein christlicher Fürst sollte dennoch das langfristige Ziel einer wahren Reformation des Glaubens im Auge behalten.

#### 4. Fazit

Thomasius wurde oft von Gegnern des „Indifferentismus“ bezichtigt, das heißt, der Gleichgültigkeit gegenüber konfessionellen Unterschieden, auch solchen, die für das Seelenheil von Belang waren.<sup>43</sup> Auf den ersten Blick scheinen Thomasius' Begriffe von religiöser Toleranz und konfessionellem Pluralismus eine solche Charakterisierung zuzulassen, doch wäre das ein Missverständnis. Thomasius' Toleranzbegriff

---

43 Siehe, zum Beispiel, Roth 1700.

setzte in Wirklichkeit eine klare Unterscheidung von wahren und falschem Glauben voraus. Nur war der wesentliche Unterschied nicht der zwischen den Inhalten verschiedener theologischer Doktrinen, wie orthodoxe Lutheraner meinten, sondern der zwischen Herzens- und Hirnglauben.

Verschiedene Glaubensmeinungen konnten gleichermaßen Ausdruck eines aufrichtigen Herzensglaubens sein, ebenso wie verschiedene Formen des Gottesdienstes. Diese Vielfalt erforderte jedoch keine Toleranz im eigentlichen Sinn, da es sich nur um verschiedene Formen wahren Glaubens handelte. Toleranz war dann erforderlich, wenn es um Formen des Hirnglaubens ging, die bestenfalls unnötig waren und schlimmstenfalls vom wahren Glauben ablenkten, aber aus pragmatischen Gründen geduldet werden mussten, zumindest auf absehbare Zeit.

Toleranz in der Frühaufklärung ist häufig als Prinzip der Staatsräson begriffen worden. Die Notwendigkeit, Ruhe und Frieden im Staat zu sichern, habe zur Trennung zwischen religiösem Glauben und politischen Interessen geführt. Religion wurde zur Privatangelegenheit, die Kirche zu einer privaten Vereinigung ohne politische Funktion. Dies trifft im Falle von Thomasius nur sehr bedingt zu. Seine Unterscheidung zwischen Herzensglauben und Hirnglauben erlaubte es ihm, konfessionelle Unterschiede unter pragmatischen Gesichtspunkten zu behandeln. Er ging aber nicht so weit, kirchliche Angelegenheiten ganz der Staatsräson unterzuordnen, selbst in den Fällen, in denen die weltliche Obrigkeit über die Handlungen ihrer Untertanen verfügen durfte. Toleranz war für Thomasius kein Entschluss, religiöse Wahrheitsfragen auszuklammern und stattdessen politischen Erwägungen den Vorrang zu geben. Vielmehr bedeutete Toleranz für jemanden wie ihn die Erkenntnis, dass eine Glaubensreformation nicht erzwungen werden durfte oder konnte, sondern auf politische Umstände und die Empfindlichkeiten der Bevölkerung Rücksicht nehmen und pragmatisch mit ihnen umgehen musste. Toleranz war kein Wert an sich, der das Problem religiöser Konflikte ein für alle Mal lösen sollte. Sie bedeutete das Hinnehmen eines unbefriedigenden Zustands, der sich unmittelbar nicht ändern ließ. Die eigentliche Lösung war eine umfassende Glaubensreformation. Grundsätzlich blieb diese als langfristiges Ziel bestehen, auch als Aufgabe einer christlichen weltlichen Obrigkeit.

### *Literaturverzeichnis*

*Ahnert*, Thomas, 2006: Religion and the Origins of the German Enlightenment. Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius. Rochester, NY.

*Ahnert*, Thomas, 2013: Samuel Pufendorf and Religious Intolerance in the Early Enlightenment. In: Parkin, Jon und Stanton, Timothy (Hrsg.), 2013: Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment. Oxford, S. 15-33.

*Antognazza*, Maria Rosa, 2009: Leibniz. An Intellectual Biography. Cambridge.

- Augustinus*, Aurelius, 1979: Vom Gottesstaat, 2 Bde. München.
- Clark*, Christopher, 2007: Iron Kingdom. The Rise and Downfall of Prussia 1600 – 1947. London.
- Deppermann*, Klaus, 1986: Die politischen Voraussetzungen für die Etablierung des Pietismus in Brandenburg-Preußen. In: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. H. 12, S. 38-53.
- Fritsch*, Matthias J., 2004: Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen. Hamburg.
- Grunert*, Frank, 2000: Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung. Tübingen.
- Heckel*, Martin, 1968: Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. München.
- Hinrichs*, Carl, 1971: Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung. Göttingen.
- Hunter*, Ian, 2007: The Secularisation of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius. Cambridge.
- Hunter*, Ian, 2013: The Tolerationist Programmes of Thomasius and Locke. In: Parkin, Jon und Stanton, Timothy (Hrsg.), 2013: Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment. Oxford, S. 107-138.
- Kaplan*, Benjamin, 2007: Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge, MA.
- Müller*, Philip, 1689: Der Fang des Edlen Lebens durch Fremde Glaubens-Ehe. In: Thomasius, Christian, 1714: Auserlesene deutsche Schriften. Zweiter Teil, Frankfurt/M. und Leipzig, S. 103 – 192.
- Nischan*, Bodo, 1994: Prince, People, and Confession. The Second Reformation in Brandenburg. Philadelphia, PA.
- Obst*, Helmut, 1972: Der Berliner Beichtstuhlstreit. Die Kritik des Pietismus an der Beichtpraxis der lutherischen Orthodoxie. Witten.
- Press*, Volker, 1991: Kriege und Krisen. Deutschland 1600 – 1715. München.
- Priarolo*, Mariangela, 2019: The Limits of Toleration. On Leibniz's *Dissertatio Thomasiana An Haeresis sit Crimen*. In: *Studia Leibnitiana*, H. 51/2, S. 227-246.
- Roth*, Albrecht Christian, 1700: Thomasius portentosus hos en synopsei & suis ipsius scriptis de portentis illis convictus. Leipzig.
- Schneiders*, Werner, 1971: Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius. Hildesheim.
- Schröder*, Peter, 1999: Christian Thomasius zur Einführung. Hamburg.
- Thomasius*, Christian, 1685: De Crimine Bigamiae. Leipzig.
- Thomasius*, Christian, 1688[a]: Introductio ad Philosophiam Aulicam. Leipzig.
- Thomasius*, Christian, 1688[b]: Institutiones Jurisprudentiae Divinae. Leipzig.
- Thomasius*, Christian, 1694: Dissertatio ad Petri Poreti libros de Eruditione solida, superficialia et falsa. In: Thomasius, Christian, 1724: Programmata Thomasiana. Halle und Leipzig.
- Thomasius*, Christian und *Brenneysen*, Enno, 1695: Dissertatio Juris Publici Inauguralis de Jure Principis circa Adiaphora. Halle.

- Thomasius, Christian und Rube, Johann Christoph, 1697[a]: Problema Juridicum an Haeresis sit Crimen? Halle.*
- Thomasius, Christian und Rube, Johann Christoph, 1697[b]: Theses Inaugurales de Jure Principis circa Haereticos. Halle.*
- Thomasius, Christian, 1699: Vindiciae Juris Majestatici circa Sacra. Halle*
- Thomasius, Christian, 1724: Kurtze Lehr-Sätze vom Recht eines Christlichen Fürsten in Religions-Sachen. In: Thomasius, Christian, 1724: Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken und Erinnerungen über allerhand Gemischte Philosophische und Juristische Händel. Andrer Theil, Halle, S. 1-43.*
- Thomasius, Christian, 1749: De Felicitate Subditorum Brandenburgicorum ob emendatos per Edicta Electoralia Status, Ecclesiasticum et Politicum. Halle.*
- Thomasius, Christian, 1718: Fundamenta Juris Naturae et Gentium. 4. Auflage. Halle.*
- Thomasius, Christian, 1740: Vollständige Erläuterung der Kirchenrechts-Gelahrtheit. 2. Auflage. Frankfurt/M. und Leipzig 1740.*
- Thomasius, Christian, 1994: Auserlesene deutsche Schriften. Zweiter Teil. Neudruck der Ausgabe Frankfurt/M. und Leipzig, 1714. Vorwort von Werner Schneiders. Personen- und Sachregister von Frank Grunert, Hildesheim.*
- Thomasius, Christian, 2017: Christian Thomasius Briefwechsel. Historisch-Kritische Edition. Bd. 1: 1679-1692. Hrsg. von Frank Grunert, Matthias Hambrock und Martin Kühnel. Berlin.*
- Whaley, Joachim, 2000: A Tolerant Society? Religious Toleration in the Holy Roman Empire, 1648-1806. In: Grell, Ole Peter und Porter, Roy (Hrsg.), 2000: Toleration in Enlightenment Europe, Cambridge, S. 175-195.*
- Zurbuchen, Simone, 1996: Gewissensfreiheit und Toleranz. Zur Pufendorf-Rezeption bei Christian Thomasius. In: Palladini, Fiammetta und Hartung, Gerald, 1996: Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Werk und Einfluß eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694-1994). Berlin, S. 169-180.*

## Jerusalem über Athen: Gesetzgebungslehre als Staatsklugheit

„Die Gründung des Jüdischen Staats durch Moses ist eine der denkwürdigsten Begebenheiten, welche die Geschichte aufbewahrt hat, wichtig durch die Stärke des Verstandes, wodurch sie ins Werk gerichtet worden, wichtiger noch durch ihre Folgen auf die Welt, die noch bis auf diesen Augenblick fort dauern“ – so urteilte Friedrich Schiller 1790 in seinen Vorlesungen zur Universalgeschichte, die er während seines kurzen Ausflugs in die akademische Lehre als außerordentlicher Professor an der Universität Jena hielt.<sup>1</sup> Schillers Essay, *Die Sendung des Moses*, steht am Ende einer komplexen Auseinandersetzung mit der „Erinnerungsspur Moses“ (Jan Assmann) innerhalb der europäischen Gelehrtenrepublik des 17. und 18. Jahrhunderts, bevor dieser durch die Alttestamentforschung und die Ägyptologie des 19. Jahrhunderts historisiert wurde.<sup>2</sup>

Christian Thomasius hat keinen eigenen Text zum jüdischen Religions- und Staatsgründer verfasst. Dennoch lässt sich in seinem Werk eine nicht minder intensive Beschäftigung mit der Debatte über Moses und den Staat der alten Hebräer erkennen als beim Historiker Schiller. Diese Auseinandersetzung mit den Befunden der großen Hebraisten des 17. Jahrhunderts in den posthum publizierten *Vorlesungen über die Gesetzgebungsklugheit* (*Lectiones de prudentia legislatoria*) von 1701/02 und verwandten Schriften ist in der Forschung bislang recht wenig beachtet worden, obwohl sie eine Schlüsselrolle in der Entwicklung von Thomasius' Rechts- und Staatsdenken spielt.<sup>3</sup> Sie findet insbesondere Eingang in die pessimistische Revision seines naturrechtlichen Systems: von den *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688) hin zu den späteren *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705). Anders als der Nichtchrist Schiller interpretierte Thomasius die Gründung des Gemeinwesens der alten Hebräer nicht allein als ein menschengeschichtliches Urereignis mit universalen Fernwirkungen. Vielmehr las er Teile des Alten Testaments als Beschreibung eines idealen Staates, dessen Gesetze, Sitten und schließlich Niedergang konkretes Anschauungsmaterial für die politische Urteilsbildung der Herrschaftselite des frühneuzeitlichen Fürstenstaates vermittelten. Wie er gegenüber seinen Hallenser Studenten nicht müde wurde zu betonen, sei „keine klügere Republique jemals

1 Schiller 1790, S. 377.

2 Assmann 1997, bes. S. 91-143.

3 Siehe immerhin Link 1979, S. 256 und jetzt Totzek 2019, S. 427ff. Für die Thomasius-Schüler Franz Budde und Hieronymus Gundling: Mulsow 2016, S. 301ff.

gewesen/ als die auff Gottes Befehl durch Mose eingerichtete Jüdische Republik“.<sup>4</sup> Und wie er an anderem Ort schrieb, zeige der Vergleich mit allen großen Gesetzgebungen der Antike, dass „kein Staat und keine Gesetze so vollkommen seyn als der Israelitische Staat und die Mosaischen Gesetze.“<sup>5</sup> Thomasius’ Auseinandersetzung mit der mosaischen Gesetzgebung eröffnet damit einen instruktiven Zugang zu seiner Haltung in der Debatte um den besten (und bestmöglichen) Staat. Methodisch erweiterte Thomasius dabei den humanistischen Ansatz durch das historische Studium im Modus einer Verfalls- und Korruptionsgeschichte, bestehende Dogmen und soziale Zustände einer durchgreifenden Kritik zu unterziehen. Zugleich wird seine Skepsis gegenüber der Möglichkeit weitreichender Reform der politischen und sozialen Verhältnisse seiner Zeit deutlich.

a) *Omnium optima*:<sup>6</sup> Thomasius im Diskurs über die mosaische Gesetzgebung

Der anti-orthodoxe Protestant Thomasius bewegte sich hier auf einer längeren Diskurslinie. Der Gemeinplatz der Überlegenheit der mosaisch-jüdischen Verfassung gegenüber den Gesetzen anderer antiker Gemeinwesen ging vor allem auf den jüdisch-hellenistischen Historiker Flavius Josephus (ca. 37/38–100 n. Chr.) zurück, dessen Werke Thomasius intensiv aufnahm.<sup>7</sup> In *Über die Ursprünglichkeit der Juden*, auch bekannt als *Gegen Apios*, einer Apologie des Judentums gegenüber zeitgenössischen Kritikern, hatte Josephus Moses als einen philosophischen Gesetzgeber stilisiert, dem die Verankerung der kardinalen moralischen Tugenden in der religiösen Praxis eines ganzen Volkes gelungen sei.<sup>8</sup> Im Ranking um den besten Staat konnte Josephus seiner römisch-hellenistischen Leserschaft einen klaren Favoriten präsentieren: Moses’ Schöpfung einer theokratischen Republik, in der Gott die höchste Autorität innehatte, sei den Verfassungen anderer (mythischer) Gesetzgeber wie Lykurg von Sparta, Solon von Athen und Numa von Rom an Weisheit und Stabilität überlegen gewesen.

Mit dem Aufschwung der Bibel- und Hebräischstudien infolge der Reformation und des Renaissancehumanismus im 16. Jahrhundert fand das mosaische Gemeinwesen breites Interesse in den expandierenden Fächern von Theologie, Geschichtsschreibung und Rechtswissenschaft. Vor allem für protestantische Denker des nach-reformatorischen Zeitalters konfessioneller Verfestigungen bot die mosaische Gesetzgebung ein Modell, wie die normative Leerstelle in Fragen von Kirchengründung

---

4 Thomasius 1705, S. 18.

5 Thomasius 1713a, S. 91. Siehe auch Thomasius 1713b, S. 51, §61.

6 „Das beste von allen“ – so bezeichnet der reformierte Politiktheoretiker und Stadtsyndikus von Emden Johannes Althusius das jüdische Gemeinwesen (*politia judaica*). Siehe Althusius 1654, S. 367, XIX, §78.

7 Vgl. Thomasius 2003, S. 150, § 2; S. 162ff. Thomasius 1713a, S. 89 (FN n).

8 Flavius Josephus 1926, S. 353ff. (2.151–189).



und Ehegerichtsbarkeit zu füllen sei, die durch die Abschaffung des katholischen kanonischen Rechts in protestantischen Gemeinwesen entstanden war. Diese gelehrte Beschäftigung mit dem Alten Testament, die verstärkt die rabbinische Kommentarliteratur einbezog, führte zur Ausbildung einer eigenständigen Gattung der *Politia iudaica*-Literatur.<sup>9</sup> Die vermeintlich vorbildliche Religions- und Staatsverfassung des althebräischen Gemeinwesens wurde so ein politisches Argument in den politisch-konfessionellen Kämpfen des 17. Jahrhunderts um die Kompetenzen des Herrschers und der Stände in Steuer- und Kirchenfragen.

Ideologisch war dieser Bezug nicht eindeutig festgelegt. Es ließen sich damit wahlweise absolute Monarchie oder ständisch-aristokratische Republik, unbedingter politischer Gehorsam oder Widerstandsrecht, die enge Verbindung oder Trennung von politischer Herrschaft und Kirche und die Toleranz oder strenge Verfolgung von Glaubensabweichenden verteidigen. Der englische Royalist Robert Filmer (c. 1588–1653) und der von Thomasius verachtete dänische Geheime Rat Dietrich Reinking (1590–1664) lasen das Alte Testament als Grundlage einer patriarchalischen Auffassung vom Fürsten als Vater des Vaterlandes, der kraft göttlichen Rechts über das Wohl seiner Untertanen zu wachen habe.<sup>10</sup> Dennoch erhielten gerade republikanische Ideen in der Englischen Revolution von 1640 einen entscheidenden Impuls von dem Diskurs um die mosaische Theokratie.<sup>11</sup> Die puritanischen und freikirchlichen Gegner des Königs sahen sich in der Tradition des jüdischen auserwählten Volkes und eines neuen Bundes mit Gott. Republikanische Autoren wie John Milton verteidigten die Verurteilung und Hinrichtung des Stuartkönigs Karl I. 1649 als Staatsverräter mit Verweis auf die Geschichte des jüdischen Staates. Aus rabbinischen Kommentaren zu Buch Samuel (1 Samuel 8) übernahmen sie die Vorstellung, dass die Königsherrschaft eine Idolatrie und Usurpation der Souveränität Gottes darstelle.<sup>12</sup>

In der Auseinandersetzung um das Kirchenregiment nahmen sich vor allem Vertreter eines irenischen Christentums wie Hugo Grotius (1583–1645) der Idee der mosaischen Integration der Religion ins Gemeinwesen an, um den politischen Einfluss und die Strafgewalt der Kirchen zurückzudrängen.<sup>13</sup> Grotius, Hobbes und ihnen folgend Thomasius bezichtigten die protestantischen Verteidiger einer kirchlichen Zwangs- und Strafgewalt der Wiedereinführung des Papsttums, die nicht im Einklang mit der biblischen Tradition der Unterordnung der Religion unter das Gemeinwesen stünde.

Zugleich verschoben sich mit der radikalen Bibelkritik des späteren 17. Jahrhunderts die Parameter der Debatte um den jüdischen Religionsgründer und die jüdische

---

9 Totzek 2019.

10 Filmer 2019; Reinking 1653.

11 Nelson 2010.

12 Nelson 2010, S. 23ff.

13 Ertz 2022.

Republik. Die Philosophen Thomas Hobbes (1632-1677) und Spinoza (1588-1679) und der französische Kleriker und katholische Gelehrte Richard Simon (1638-1712) bezweifelten Moses' Urheberchaft der ersten fünf Bücher der Bibel und verlegten deren Abfassung in eine spätere Phase der jüdischen Geschichte. In dem 1670 erschienenen, von Zensoren verfolgt und von Zeitgenossen wüst bekämpften *Theologisch-politischen Traktat* historisierte Spinoza die mosaischen Gesetze. Diese hätten allein für das untergegangene jüdische Staatswesen gegolten. Auch seien sie trotz vieler Stärken nicht ohne Fehler gewesen.<sup>14</sup> Spinoza bezweifelte die Wunder des Moses als inkompatibel mit den Naturgesetzen und relativierte den Wert der biblischen Prophetien als zeittypische Aussagen, die vor allem das Weltbild der Autoren widerspiegeln.<sup>15</sup>

Der göttlich-ewige Charakter der mosaischen Gesetzgebung wurde aber auch aus einer unerwarteten Richtung untergraben. In seinem monumentalen *De Legibus Hebraeorum* von 1685 erklärte John Spencer (1630–1693), ein konservativer anglikanischer Kleriker und Master des Peterhouse College in Cambridge, die mosaische Gesetzgebung als eine kluge – wenn auch göttlich inspirierte – kollektive Entzugskur.<sup>16</sup> Das jüdische Volk sei durch die Therapie scharfer Verbote von der „Pest“ der polytheistischen Götzenanbetung kuriert worden, die es während seiner ägyptischen Gefangenschaft befallen habe. Diese gegen die judaisierenden Puritaner gerichtete instrumentale Interpretation relativierte die überzeitliche Geltung der mosaischen Gesetze. Spencers Implikation war, dass die jüdischen Zeremonialgesetze keine Entscheidungsinstanz im konfessionellen Kulturkrieg des 17. Jahrhunderts um Fragen des religiösen Ritus sein konnten. Thomasius hat sich intensiv mit Spencer und der Herausforderung durch Spinozas radikale Lesart der Bibel auseinandergesetzt;<sup>17</sup> darauf wird noch zurückzukommen sein.

Infolge dieser unterschiedlichen Diskursstränge lagen die intellektuellen Einsätze in der Mosesdebatte um das Jahr 1700 hoch: War Moses ein göttlich inspirierter Führer mit umfassendem kosmologischen und philosophischen Geheimwissen, der kluge Zivilisator eines durch die ägyptische Idolatrie korrumpierten Volkes oder im Gegenteil einer der drei kardinalen Betrüger der Menschheit (neben Jesus Christus und Mohammed), wie zwei streng verfolgte radikal religionskritische Texte des späten 17. Jahrhunderts behaupteten?<sup>18</sup> Für das frühaufklärerische Staatsverständnis führte die Debatte um den biblischen Religions- und Staatsgründer und die mosaische Gesetzgebung der 613 talmudischen Gebote (*taryág mitsvót*), wie sie in der Tora (den fünf Büchern Mose) überliefert und durch die rabbinische Literatur syste-

14 Spinoza 2012; Zu Spinozas Traktat Nadler 2011; James 2012 und Melamed und Sharp 2018.

15 Spinoza 2012, S. 31ff. und 98ff.

16 Vgl. die von Thomasius verwendete niederländische Ausgabe: Spencer 1686. Zu Spencers *De Legibus Hebraeorum* siehe Assmann 1997, S. 55–90; Parente 2006 und vor allem die überzeugende Interpretation von Levitin 2013.

17 Vor allem in Thomasius 1713a und Thomasius 1740.

18 Siehe Champion 2003, S. 167ff.; Mulsow 2010.

matisiert wurden, in drei zentrale Problemkomplexe:<sup>19</sup> 1. Wie verhält sich das in der Bibel offenbarte göttliche Recht (*ius divinum*) zum natürlichen Vernunftrecht (*ius naturae*) und welche Autorität besitzt es gegenüber den positiven Gesetzen (*ius positivum*) eines politischen Gemeinwesens? 2. Was lehrt das (vermeintlich) von Gott inspirierte jüdische Gemeinwesen über das Verhältnis von Staat und Religion und insbesondere zur Frage der religiösen Toleranz? 3. Wie müssen Gesetze und Sitten eines bestimmten Staates zusammenwirken, um Sicherheit und Wohlstand zu garantieren und zugleich Gehorsam mit Freiheit zu verbinden? Diese Fragen markieren zugleich grob gesprochen den Umbruch von einem theozentrischen zu einem säkularen politischen Denken, in dessen Verlauf der göttliche inspirierte Charakter der mosaischen Gesetze zunehmend zurücktrat.

### b) Gesetzgebung und Klugheit

Für Thomasius formten diese Fragen einen systematischen Zusammenhang und mündeten in seine unvollständig gebliebene Konzeption einer „Gesetzgebungsklugheit“ (*prudentia legislatoria*), die er seit dem Wintersemester 1701/02 in seinen akademischen Vorlesungen entfaltete. Seine *prudentia legislatoria* lässt sich als eine Kombinationswissenschaft aus Naturrecht, Zivilrecht und kritischem Geschichtsstudium charakterisieren, die normative Prinzipien mit praktischen Fragen der politischen Gestaltung verband. Das Projekt einer politikberatenden *prudentia legislatoria* antwortete dabei auf Herausforderungen, die sich aus dem Kompetenzzuwachs der deutschen Territorialstaaten in den Jahrzehnten nach dem Dreißigjährigen Krieg ergaben. Dabei ging es vor allem um die sogenannte „Policey“, eine umfassende innerstaatliche Ordnungs- und Regelungsgewalt, die das Gemeinwohl, die öffentliche Sicherheit, Moral, Gesundheit, Konsum, Religion und Wirtschaft betraf. Unter dieser verstanden Zeitgenossen ein ganzes Bündel von Maßnahmen, Verordnungen, Normen und Praktiken, die der staatlichen oder obrigkeitlichen „guten Ordnung“ (*bonum commune*) dienen sollten.<sup>20</sup>

Thomasius' Überlegungen markieren zugleich den Anfang einer komplexen und facettenreichen Auseinandersetzung um ökonomische und soziale Reformen, in der das Naturrecht als maßgeblicher Impulsgeber fungierte.<sup>21</sup> Als Monopol des Souveräns war Gesetzgebung zentral für die Projekte der Nationsbildung auf beiden Seiten des Atlantiks sowie für Bemühungen, politisch fragile Staatswesen wie die polnische Adelsrepublik oder das Alte Reich vor der zerstörerischen Dynamik internationaler Staatenkonkurrenz zu bewahren. Die aufklärerischen Forderungen nach einer Vereinheitlichung und Vereinfachung der Gesetze, nach der Garantie

<sup>19</sup> Siehe auch Nelson 2010.

<sup>20</sup> Zum Komplex von Gesetzgebung und Policey im 18. Jahrhundert siehe Schulze 1982.

<sup>21</sup> Vgl. Krause 1988 sowie das Kapitel von Nokkala in diesem Band.

von Grundrechten und der Gleichstellung aller Untertanen und Bürger sowie nach der Publizität des Rechts fanden schließlich Ausdruck in den ersten geschriebenen Verfassungstexten – etwa der amerikanischen Verfassung von 1787 und der französischen Verfassung vom September 1791 – sowie in den zivil- und strafrechtlichen Kodifikationsprojekten in Preußen, Österreich und den süddeutschen Staaten um 1800.

All dies ist nicht nur zeitlich, sondern auch konzeptionell noch um einiges entfernt von Thomasius' Überlegungen. Es fällt zudem schwer, in ihm den „typischen aufklärerischen Gesetzesoptimismus“ und das Vertrauen in die „certitudo des positiven Gesetzes“ auszumachen, wie sie die Kodifikationsprojekte des späteren 18. Jahrhunderts prägen sollten.<sup>22</sup> Dafür ist sein spätes Denken zu sehr von der Prämisse des Elends und permanenten Selbstbetrugs menschlicher Existenz bestimmt, die deutliche Züge einer augustinisch-lutherischen Erbsündenlehre aufwies. Gleichwohl brachte Thomasius eine neue zivilbürgerliche Philosophie in Deutschland auf die Bahn, in der das Nachdenken über Gesetzgebung in einer weltläufig orientierten Ausbildung an den protestantischen Hochschulen des Alten Reichs verankert wurde.<sup>23</sup>

Für dieses anti-metaphysische Projekt war nicht zuletzt Thomasius' Konzept der Klugheit (*prudentia*) zentral, das man sonst in modernen Theorien von Gesetzgebung vergeblich sucht. Seine Lehre von der Klugheit als einer an der sozialen Lebenspraxis orientierten rationalen Willensabsicht, deren Prinzipien zumindest teilweise erlern- und vermittelbar sind, markiert einen Wendepunkt in der frühneuzeitlichen praktischen Philosophie.<sup>24</sup> In der an den Hochschulen lange dominierenden aristotelischen Tradition galt Klugheit (griech. *phrōnēsis*) als eine der fünf geistigen Dispositionen oder Fähigkeiten des menschlichen Intellekts, durch die der Mensch Wissen erlangt und vernünftig handelt (*habitus intellectuales*). Sie ist zuständig für kontingente, praktische Entscheidungen, bei denen keine allgemeingültigen Gesetze gelten können. Als ein intuitives Vermögen ist Klugheit für die Aristoteliker erfahrungsbasiert, individuell und eben nicht lehrbar.

Thomasius dagegen übernahm eine Vorstellung von Klugheit als Rationalität des politischen Selbsterhalts, wie sie in der Debatte um die Staatsräson und die Regierungskunst des 17. Jahrhunderts prominent war. Innerhalb von Thomasius' Dreigliederung der praktischen Philosophie in das rechtlich Gerechte (*iustum*), das moralisch Gute (*honestum*) und das gesellschaftlich Angemessene (*decorum*), deren Begrifflichkeit er Cicero entlehnt, ist die Klugheit vor allem dem *decorum* zugeordnet. Klugheit wird als Fähigkeit verstanden, den jeweiligen Status (gesellschaftliche Stellung und Umstände) eines Menschen zu bewahren. Dabei spielt das *decorum*

---

22 So Mohnhaupt 2006, S. 240.

23 Siehe vor allem Hunter 2001, S. 63ff.

24 Zum Folgenden siehe Scattola 1997, bes. S. 350ff. Für eine ausgereifte Formulierung seiner Tugendlehre siehe Thomasius 1725.

eine zentrale Rolle:<sup>25</sup> Es ist die Angemessenheit des äußeren Verhaltens, um die Gunst und Kooperation anderer im öffentlichen und häuslichen Bereich zu sichern. Kluges Handeln bedeutet also, Normen des Anstands und der sozialen Angemessenheit zu berücksichtigen, ohne zwingend moralisch oder rechtlich fundiert zu sein. Anders als in der antiken Ethik führt Tugend bei Thomasius nicht mehr automatisch zur Glückseligkeit. Glück erfordert neben Tugend auch kluge Lebensführung, d.h. die Fähigkeit, äußere Hindernisse zu überwinden und soziale Akzeptanz zu sichern. Klugheit, deren Regeln je nach sozialem Kontext sowie zwischen häuslichem und öffentlichem Bereich variieren, wird so zum unverzichtbaren Bindeglied zwischen moralischer Integrität und erfolgreichem Leben.

Dass man „durch Schaden klug“ werde, war schon zu Thomasius' Zeiten ein geläufiges deutsches Sprichwort.<sup>26</sup> Es erfasst einen zentralen, unmittelbar politisch relevanten Aspekt seiner Klugheitskonzeption, die diese von der verschwisterten Weisheit absetzt. Klugheit ist ein intentionales Urteilsvermögen – ein Wille in Thomasius' eigenwilliger später Moralphysikologie –, das der Schadensabwehr dient und aus der Erfahrung oder der Möglichkeit des Übels bzw. Bösen resultiert. In der *Prudentia Legislatoria* formuliert Thomasius dies so:

„Wenn man aber dennoch Weisheit und Klugheit verstandesmäßig prüfen und mit der Schrift vergleichen will, wird die Weisheit strenggenommen den vernünftigen Willen bezeichnen, ohne Neigung zum Bösen das Gute zu tun, oder auch ohne Erfahrung des Bösen; die Klugheit dagegen bezeichnet den Willen, das Gute zu tun mit der Neigung zum Bösen oder mit der Erfahrung des Bösen. So sind Gott und ein lauterer Mensch weise, nicht aber werden sie klug genannt. ... Daher ist Klugheit der Wille zum Guten, der der erfahrbaren Erkenntnis des Bösen entspringt.“<sup>27</sup>

Thomasius versteht die *prudentia legislatoria* als wesentlichen Teil der bürgerlichen – Rat gebenden – Klugheit, „weil die vornehmste Sorge eines Regenten seyn soll, seinen Unterthanen Gesetze zu geben und die Regeln der Gerechtigkeit fest zu setzen.“<sup>28</sup> Die vor allem negativ bestimmte Aufgabe gesetzgeberischer Klugheit besteht darin, durch Beratung Herrscher und Gemeinwesen vor Übel zu bewahren. „Weil die Klugheit Gesetze zu geben/ das Haupt-Werck bey der politischen Klugheit ausmachet“,<sup>29</sup> sieht Thomasius politische Lehre und Praxis als Domänen der Juris-

25 Zum *decorum* bei Thomasius siehe Kaufmann 2000, Lutterbeck 2003 sowie Schotte in diesem Band. Zu Ciceros Verständnis des *decorum* als Klugheit in der Sphäre des Politischen siehe Kahn 1983, S. 35.

26 Vgl. den von Thomasius sehr geschätzten Roman *Großmüthiger Feldherr Arminius* des schlesischen Dichters Daniel Casper von Lohenstein: Lohenstein 1689, S. 1532. In Fortsetzung dieser pragmatischen Lebensklugheitslehre verweist Thomasius auch auf das Sprichwort, dass ein gebranntes Kind das Feuer scheue: Thomasius 1725, S. II, §24.

27 Thomasius 2003, S. 103, §§4 und 8. Siehe auch Thomasius 1725, 10, §21: „Die Klugheit ist eine Lehre, welche vornehmlich zeigt, wie man sich vor den Irrwegen und Hindernissen des Guten in acht nehmen solle.“

28 Thomasius 1725, S. 49, §51.

29 Thomasius 1713b, S. 51, §61.

ten. Das unterscheidet Thomasius von Vorgängern wie dem Helmstedter Aristoteliker Hermann Conring und Gottfried Wilhelm Leibniz, die die Gesetzgebungslehre als Subdisziplin von Politik und Philosophie entwarfen.<sup>30</sup>

Thomasius unterscheidet Klugheit dabei von der verwandten Arglist.<sup>31</sup> Zwar beruht auch diese auf Erfahrung und dient der Schadensabwehr, verfolgt ihre Ziele aber mit amoralischen Mitteln. Im Feld des Politischen erscheint Arglist als fehlgeleitete Staatsräson. Gegen solch eine „verderbte Klugheit“ (*prudentia adultera*), die Tugenden zur Rechtfertigung tyrannischer Praktiken – etwa der Ausschaltung politischer Gegner – missbraucht, hatte bereits sein Vater, der Leipziger Philosophieprofessor Jakob Thomasius, polemisiert. In seiner 1662 gehaltenen, von Christian Thomasius herausgegebenen Rede *Über Machiavellisten und Monarchomachen* plädierte er stattdessen für eine an ethischen Zielen orientierte, gemäßigte Klugheit (*prudentia moderatrix*).<sup>32</sup> Thomasius' juristische Konzeption von Politik und politischer Beratung als im Kern gesetzgeberische Disziplin lässt sich so als Versuch verstehen, die Staatsräson durch die Ausrichtung an Normen und pragmatischen Prinzipien des Gerechten zu mäßigen. Dieses Motiv, das sich gegen einen vulgären Machiavellismus politischer Ränkespiele richtet, verbindet ihn mit späteren Gesetzgebungskonzeptionen des 18. Jahrhunderts. Der schottische Moralphilosoph und Ökonom Adam Smith hat Thomasius' Werk nicht gekannt. Smiths Begriff einer „science of a legislator, whose deliberations ought to be governed by general principles which are always the same“, die er von „that insidious and crafty animal, vulgarly called a statesman or politician“ absetzte, zielte auf dasselbe: die Balance von langfristigem politischem Nutzen und moralischer Billigkeit – ein Leitgedanke, der weite Teile des nach-grotianischen Naturrechts prägte.<sup>33</sup>

---

30 Vgl. etwa Leibniz' Brief an Conring vom 13./25. Januar 1670 in: *Leibniz* 2003, S. 325: „Denn alle Klugheit des Handelns und alles Können in der Ausführung setzt sich aus Wissenschaft und Erfahrung zusammen. Die Wissenschaft im Naturrecht allerdings, von der Grotius, Hobbes, von Felden und Pufendorf gehandelt haben, heißt Ethik. Sie handelt vom Gerechten, und zwar, wie Grotius sagt, im strengen Sinne des Wortes. Die gesetzgebende Wissenschaft, die von der Aufstellung der Gesetze handelt, heißt Politik; und sie betrifft das Nützliche, aber im Sinne des Gemeinwohls, d. h. sie betrifft dasjenige, was billig ist, oder, wie Grotius sagt, das Recht im weiteren Sinne (dasjenige, wozu zwar meinerseits eine Verpflichtung besteht, wozu aber bei einem anderen kein Recht auf einen Prozess bzw. kein Recht auf Erzwingung besteht).“

31 *Thomasius* 1725, S. 46, §§42–45.

32 *J. Thomasius* 1693, S. 309. Christian Thomasius übernahm diese polemische zeitgenössische Unterscheidung zwischen Machiavellisten, die tyrannische Machtpraktiken legitimierten, und Monarchomachen, die ein weitreichendes Widerstandsrecht der Untertanen bis hin zum Königsmord verteidigten. Er empfahl einen Mittelweg zwischen diesen Extremen. Siehe *Thomasius* 2003, S. 117, §59.

33 *Smith* 1981, S. 468 (WN IV.ii.39). Vgl. *Haakonssen* 1981.

### c) Göttliches Gesetz – menschliches Gesetz

Bevor Thomasius sich der Analyse des jüdischen Staats und anderer Gesetzgebungen seinen Vorlesungen zur *Prudentia legislatoria* zuwenden konnte, musste er zunächst seinen Begriff des Gesetzes klären.<sup>34</sup> Wie bereits betont, warf gerade die mosaische Gesetzgebung die Frage nach der Geltung und Existenz eines göttlichen Gesetzes in Abgrenzung zum menschlichen Gesetz auf. Dabei vollzog er eine Neubestimmung und positivistische Verengung des Gesetzesbegriffs, die diesen von seiner früheren Konzeption in den *Institutiones* absetzte. Wenn Thomasius sich im Vorwort zur deutschen Übersetzung von 1709 rückblickend zuschrieb, er sei nicht nur „noch weiter gegangen als der Herr von Pufendorf und ohne Pralerei zu melden der erste gewesen, der das allgemeine Göttliche geoffenbahrte Gesetz von dem Recht der Natur ausführlich“ geschieden habe,<sup>35</sup> legte er eine Spur, die für die Einschätzung seines Werkes in der Geschichtsschreibung der Rechtsphilosophie seit dem frühen 19. Jahrhundert maßgeblich wurde. Thomasius galt als der Autor, der das erzwingbare Recht endgültig von einer nicht-erzwingbaren Moral getrennt habe. Zentral für diese Errungenschaft, die sich Thomasius etwas verfrüht im zitierten Vorwort anrechnete – die Trennung von dem durch Gott offenbarten befohlenen Recht der Bibel und dem durch Vernunft zugänglichen natürlichen Recht – war die Aufnahme von Hobbes.<sup>36</sup> Dieser bestimmte das Gesetz als Herrschaftsakt, nämlich als verpflichtenden Befehl des Souveräns gegenüber seinen Untertanen.<sup>37</sup> Seine Verbindlichkeit beruht nicht zuletzt auf der Androhung von Strafe und unterscheidet das Gesetz von verwandten Begriffen wie Rat (*consilium*), Vertrag (*pactum*) oder Recht (*ius*).<sup>38</sup> Der von der Forschung kontrovers diskutierte rechtspositivistische Charakter von Hobbes' Gesetzesbegriff bedeutet dabei weniger eine radikale Neudefinition: Die Vorstellung von Gesetz als herrscherlichem Befehl kursierte bereits in der theologischen und naturrechtlichen Literatur von Protestanten und Katholiken

34 Zum folgenden *Thomasius* 2003, S. 110ff.

35 *Thomasius* 1709, S. 63.

36 Siehe dazu den Beitrag von Peter Schröder in diesem Band.

37 *Hobbes* 2012, S. 414 (ch. 26): „And first it is manifest, that Law in generall, is not Counsell, but Command; nor a Command of any man to any man; but only of him, whose Command is addressed to one formerly obliged to obey him. And as for Civill Law, it addeth only the name of the person Commanding, which is Persona Civitatis, the Person of the Common-wealth.“ Vgl. *Thomasius* 1709, S. 9: „Ein Gesetz ist ein Befehl der Obrigkeit/ welches die Unterthanen verbindet/ ihr Thun und Lassen nach solchen Befehl anzustellen.“ Siehe auch *Thomasius* 2003, S. 116, §47 und *Thomasius* 1702b, S. 267, §XVI: „Ein Gesetz im strengen Sinne ist eine Regel für moralische Handlungen, durch die ein Herr oder absoluter König seine Diener und Bürger verpflichtet, ihre Handlungen unter Androhung von Strafe nach dieser Regel auszurichten, zum Nutzen des Gebietenden.“ („Praeceptum stricte dictum est regula actuum moralium, quo dominus vel Rex absolutus obligat servos & ciues, ut actiones suas secundum eum sub metu poenae instituant ad utilitatem praecipientis.“) (eigene Übersetzung).

38 *Hobbes* 1983, S. 205 (cap. XIV, §1).



– allerdings nur als eine unter anderen Konzeptionen. Hobbes' Innovation bestand vielmehr in einer radikalen begrifflichen Verengung.<sup>39</sup>

Wo Thomasius über Hobbes und Pufendorf hinausging, zeigt sich in den Konsequenzen, die er in seinem späteren Werk für das göttlich inspirierte Naturrecht zog. Da diesem entweder der unmittelbare Strafcharakter fehlte oder – wie im Fall sexuell übertragbarer Krankheiten als vermeintlicher Folge von Promiskuität – die Sanktion nicht unmittelbar für den „Gestraften“ erkennbar war, konnte das natürliche Gesetz Gottes nur beratenden Charakter haben.<sup>40</sup> Was Theologen und Naturrechtler als göttliches Gesetz verstanden, stellte für den Autor der *Fundamenta* und der *Lectiones de Prudentia Legislatoria* allenfalls einen nichtverpflichtenden Ratschlag (*consilium*) dar. Gesetze im eigentlichen Sinn konnten daher nur positive Vorschriften in einem staatlichen Gemeinwesen sein. Allein diese binden die Bürger und Untertanen verpflichtend.

Was Thomasius hier und in seinen *Fundamenta* von 1705 artikulierte, markierte einen dramatischen Bruch gegenüber bisherigen Konzepten des Naturrechts. Dieser blieb Zeitgenossen nicht verborgen und sorgte für Gegenwehr. Schon der Philosophiehistoriker Jacob Brucker (1696–1770) erkannte, dass „der Herr Thomasius in einem Collegio privato de prudentia legislatoria die homonymiam legis (Mehrdeutigkeit des Gesetzes A.S.) untersuchte, und dabey fand, daß das Jus positivum universale etwas erdichtetes seye, und daß man einen andern Begriff von Gesetz sich machen müsse“. Die Theologen und Juristen seien damit „nicht zufrieden gewesen“. Denn sie „haben nicht verdauen können, daß *leges naturales* keine wahre und eigentliche Gesetze seyn, keine *vim obligandis externam* haben, und Gott kein legislator, sondern nur rathender Vater, die Gesetze nur Räthe, deren Befolgung die Belohnung von selbst nach sich ziehe, usw. seyn sollen.“<sup>41</sup>

Thomasius' Neufassung der *lex dei* als *consilium dei* rührte nicht zuletzt aus einem eigenwilligen Gottesbegriff und einer pessimistischen Anthropologie, die Motive eines augustinisch-lutherischen Menschenbildes mit einer epikureischen Ethik verband.<sup>42</sup> Wie Thomasius wiederholt betonte, waren die meisten Menschen Toren, d.h. kognitiv fehlgeleitet über die Mittel und Motive ihres moralischen Handelns. Alle Menschen wollten ruhig und glücklich leben, folgten aber im Regelfall den Trieben nach Macht, Gewinn und sexueller Gratifikation. Ein liebender Gott konnte solche gefallenen Geschöpfe nur mit der beratenden Nachsicht eines Vaters, nicht mit der Strenge eines strafenden Herrschers behandeln. Wenn Gott in der Bibel als

---

39 Siehe etwa die Bestimmung bei Martin Chemnitz, einem Thomasius vertrauten lutherischen Theologen: *Chemnitz* 1591, Bl. 3r–6v.

40 *Thomasius* 2003, S. 123, §93.

41 *Brucker* 1736, S. 621 (FN zzz).

42 Horst Dreitzel spricht von einem christlichen Epikureismus. *Dreitzel* 1997. Vgl. auch das Kapitel von *Ahnert* in diesem Band.

Herrscher oder König bezeichnet wurde, war dies nicht wörtlich, sondern lediglich übertragen gemeint.

Die Nagelprobe dieser Deutung lieferte Thomasius in seiner Auslegung des theologisch zentralen göttlichen Gebots an das erste Menschenpaar, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen (Genesis 2,16–17). Für Thomasius konnte dies nur als Ratsschlag im Hinblick auf die natürlichen verderblichen Folgen für den Menschen – letztlich den Tod – verstanden werden, nicht jedoch als eigentliches Verbotsgesetz.<sup>43</sup> Denn das würde Gott zu einem Tyrannen machen, der menschliche Torheit mit ewiger Strafe verfolgte. Thomasius hat wiederholt vor den vermeintlich falschen Lehren Spinozas im *Politisch-theologischen Traktat* gewarnt. Dies lässt sich jedoch als Verschleierungstaktik deuten.<sup>44</sup> Denn trotz aller philosophischen Unterschiede behauptete er an diesem Punkt nahezu das Gleiche wie das verfeimte Werk Spinozas. Nach Kapitel 4 des *Traktats* bestehen das göttliche Gesetz und höchste moralische Gut allein darin, Gott ohne Furcht vor Strafe zu erkennen und zu lieben.<sup>45</sup> Nach Spinoza habe Gott nicht befohlen, sondern „Adam nur das Übel offenbart, das ihn unausweichlich treffen wird, wenn er von diesem Baum ißt“.<sup>46</sup>

Gegen Spinoza verwarf Thomasius ausdrücklich alle Zweifel an Moses' Urheberschaft des Pentateuch als „gefährliche Meinung“.<sup>47</sup> Dennoch konvergierte seine Deutung des Dekalogs und der mosaischen Gesetze in vieler Hinsicht mit deren Historisierung durch Spinoza. Gegen lutherische Theologen wie Martin Chemnitz (1522-1586) betonte Thomasius, dass die Zehn Gebote nicht deckungsgleich mit Regeln des natürlichen Rechts seien.<sup>48</sup> Damit war das theologische Deutungsmonopol in moralischen Fragen gebrochen. Dies lies aber die Frage nach dem Status der umfangreicheren mosaischen Vorschriften des Pentateuchs zu Gottesverehrung, Gerichtswesen, Sexualität, Landbau, Speise und zu Krieg und Frieden offen. Wie wir gesehen hatten, waren vor allem protestantische Christen unsicher über die Geltung dieses offenbarten göttlichen Rechts. Waren nur die Speisegebote oder auch die Zeremonialgebote wie über den Sabbat durch das neue Gesetz Christi abgelöst? Hier griff Thomasius auf Spencers Deutung in *De Legibus Hebraeorum* zurück. Die Vorschriften des Moses waren zwar göttlich inspiriert, sie dienten aber der Behebung konkreter historischer Übel für einen Staat, der mittlerweile untergegangen war. Gott trat nur einmalig historisch durch Moses als Gesetzgeber auf – eine Rolle, die er in

43 Thomasius 1702b, S. 277, §XXXIX.

44 So auch Senn/Rau 2006, bes. S. 67ff.

45 Spinoza 2012, S. 71.

46 Spinoza 2012, S. 74.

47 Thomasius 1713a, S. 93, §20.

48 Thomasius 1713a, S. 92f., §18; Thomasius 2003, S. 140f. Dabei bevorzugte er die Zählung der reformierten Protestanten und der jüdischen Tradition, die das Idolatrieverbot als eigenständiges Gebot aufführen. Zur Wichtigkeit des Idolatrieverbots in der jüdisch-reformiert-protestantischen Zählung des Dekalogs siehe ebd., S. 146, §34.

Jesus Christus abgelegt habe. Die 613 Mitzvot konnten daher keine Rechtsquelle im eigentlichen Sinn bilden.

#### *d) Rechtsgeschichte als Staatengeschichte*

Damit stehen wir vor einem scheinbaren Paradox. Wie verhält sich Thomasius' skeptische Relativierung der mosaischen Gesetzgebung zu ihrer gleichzeitigen Aufwertung als beispielhafte Staatsverfassung der Menschheitsgeschichte? Um die genaue Vorbildrolle des jüdischen Staates in seiner Verfassungsdiskussion zu verstehen, müssen wir uns zunächst seine Klugheitskonzeption zurückrufen. Wie gezeigt, verstand Thomasius Klugheit als eine Kunst der Schadensvermeidung. Wer nicht aus eigenem Schaden lernen wolle, müsse auf die exemplarischen Erfahrungen anderer zurückgreifen, die durch die Geschichtsschreibung überliefert wurden.<sup>49</sup> Thomasius vertrat hier eine didaktische Auffassung von Geschichte, wie sie für die politische Pädagogik des Renaissancehumanismus charakteristisch war.<sup>50</sup> Da menschliche Motive und andere historische Faktoren als zeitlos galten, ließ sich aus dem Studium der Vergangenheit unmittelbarer Erkenntnisgewinn für Gegenwart und Zukunft entnehmen. Der niederländische Gelehrte Justus Lipsius (1547–1606), ein vielgelesener Autor der politischen Klugheitslehre des 17. Jahrhunderts, beschrieb Geschichte in diesem Sinne als eine „zweite Form der Erfahrung“ (*usus alter*).<sup>51</sup> Thomasius verknüpfte diese Auffassung der Staatsräsondiskussion mit einem Programm einer negativen Geschichte der Irrtümer, Torheiten und Fehler, mit der er bisherige Auffassungen der Philosophie- und Gelehrtengeschichte kritisierte.<sup>52</sup>

Geschichte (*Historia*) formt dabei eine zur Philosophie komplementäre Erkenntnismethode. Thomasius charakterisiert dieses Verhältnis als die „zwey Augen der Weißheit“.<sup>53</sup> Während die Philosophie auf eigener Empfindung und universaler rationaler Ableitung beruht, beschäftigt sich die Geschichtsschreibung mit Einzelergebnissen und den Erfahrungen anderer Menschen, wie sie durch Autoritäten, Tradi-

---

49 Thomasius 1725, S. 35, §19: „Daraus folget ferner, daß einem in Erlernung der Klugheit viel mehr Vortheil zuwachse, wenn er Historien lieset“.

50 Siehe Muhlack 1991.

51 Lipsius 2022, S. 256: „Einsicht muss von allen Seiten herbeigeführt werden, damit wir klar sehen, und vor allem durch die Lehre – nicht jene spitzfindige oder die der subtilen Wissenschaften, sondern durch die Erinnerung an die Dinge, die wir Geschichte nennen. Denn was ist das, wenn du es betrachtest, anderes als eine zweite Form der Erfahrung? Was ich dort sehe, berühre, tue, das lese ich hier, nehme auf, lerne. Und umso mehr, je mehr Dinge und Ereignisse es aus allen Zeiten umfasst. Mir ist es in wenigen Jahren und in einem bestimmten Teil oder Winkel der Welt möglich, Erfahrungen zu sammeln; dort hingegen sind die Taten der Jahrhunderte; dort erstreckt sich die Weite dieser Erde allein. Daher ist der Stoff des Lernens größer.“ (eigene Übersetzung).

52 Scattola 2013.

53 Thomasius 1713b, S. 82, V, §1. Zum Folgenden siehe ebd., S. 82ff.

tion und andere Quellen überliefert sind. Thomasius vertritt kein Geschichtsmodell, das auf Fortschritt des menschlichen Geschlechts durch kommerzielle Zivilisierung und Wissensgewinn zielt, wie es im 18. Jahrhundert bestimmend werden sollte. Vielmehr erscheint ihm die Geschichte der Menschheit als Wiederholung von Korruption, tyrannischer Gewalt und philosophischen Irrtümern. Dieses Geschichtsbild steht noch ganz im Zeichen eines augustinisch-lutherischen Denkens, dem zufolge die sündhafte Selbstliebe des Menschen immer wieder zur Verdunklung göttlicher Wahrheit führt – vor allem durch die Aufnahme paganer Philosophie. In diesem Sinne misst Thomasius der Bibel einen höheren moralphilosophischen Orientierungs- und Erkenntniswert bei als den Werken antiker und neuzeitlicher Philosophen. In dem auf die Kirchenväter zurückgehenden Wettstreit schlägt sich Thomasius – ganz im Sinne Luthers – auf die Seite der Schrift: Cicero, Tacitus, Machiavelli, „auch alle neuere politische Scribenten sind in Ansehung der Heiligen Schrift/ als ein kleines Licht gegen die Sonne zu achten.“<sup>54</sup>

Dieser eigentümliche – so gar nicht typisch aufklärerisch anmutende – Charakter von Thomasius' Weisheits- und Klugheitslehre, innerhalb derer die Bibel als Vehikel kritischer Urteilsbildung gegen die Verdunkelungen durch pagane Philosophen, römische Juristen und christliche Theologen fungiert, erklärt die paradigmatische Bedeutung, die Thomasius dem Studium der mosaischen Gesetzgebung zuschrieb. Seinen Studenten empfahl er zusammenfassend: „Insonderheit aber muß man sich bemühen/ daß man von der Weißheit und fürtreflichkeit der Mosaischen Gesetze und dessen Republique überzeuget werde/ weil [...] solches auch zum besserm Begriff derer wahren politischen Gründe/ und zur Erkänntnuß derer täglich vorkommenden/ obgleich gemeinen Irrthümer beytraget.“<sup>55</sup>

Die „gemeinen Irrthümer“ begannen für Thomasius mit den Ansichten über den Ursprung von Staat und Gesetz. Diese waren nicht das Werk göttlicher Einsetzung, tugendhafter Heroen oder gar eines Vertrages unter Gleichen im Naturzustand. Die Gründer der ersten Staaten waren herrschsüchtige Usurpatoren wie der Brudermörder Kain und der nachsintflutliche König Nimrod.<sup>56</sup> Das sprichwörtliche Kainsmal war auch den ersten Gesetzen eingebrannt und verfolgte – so Thomasius – die Gesetzgebung bis in die Gegenwart. Gesetze dienten den Vorteilen und Lasten der Herrscher und schufen dabei soziale Hierarchien und die Unterschiede zwischen Arm und Reich. Das Gesetz war das Ergebnis von Gewalt, nicht sein Gegenteil. Anders als für Aristoteliker wie Hermann Conring besaßen für Thomasius Staat und Gesetz also wenig sittliche Substanz, sondern waren weitgehend Zwangsinstrumente zur Kontrolle lasterhafter und törichter Menschen. Hier zeigt sich ein antinomischer Aspekt in Thomasius' Denken, der auf die augustinischen Wurzeln seiner Liebesethik zurückging.

<sup>54</sup> Thomasius 1713b, S. 51.

<sup>55</sup> Thomasius 1713a, S. 89.

<sup>56</sup> Thomasius 2003, S. 133.

Die nahezu singuläre Ausnahme in dieser Gewalt- und Zwangsgeschichte bildete die Republik der mosaischen Gesetzgebung. Diese stellte zugleich die intuitive Abfolge von *lex divina* zur *lex humana* auf den Kopf. Das göttliche Gesetz erschien historisch nachklappend als eine reaktive Korrekturmaßnahme zur menschlichen Korruption. Thomasius war es wichtig herauszustellen, dass die mosaische Gesetzgebung weit mehr als eine antiidolatrische Entziehungskur umfasste. Moses war es nicht nur gelungen, moralische Tugenden der Humanität, Selbstbeherrschung und Nächstenliebe durch deren Verbindung mit religiösen Zeremonien im Volk zu verankern. Die jüdische Republik hätte insbesondere Ehrgeiz und Habsucht – zentrale Laster, die nach Thomasius verantwortlich für soziale Konkurrenz und gesellschaftliche Instabilität seien – unter Kontrolle gebracht. Durch Zinsverbot und die gleichmäßige Verteilung des Landes Kanaan unter die jüdischen Stämme schuf Moses zugleich die Grundlagen für eine weitgehend egalitäre, wenn auch frugale agrarische Republik (Numeri 26, 52–56):

„Es gab keine unterschiedliche Pflicht von Bürger und Soldat; es gab nicht einen König, nicht Herzöge, Grafen, Freiherren und Adlige, und also auch keine von niederer Herkunft. Den Adel verlieh die Tugend, alle waren in gleicher Weise Freie und konnten auf Grund ihrer Tugend alle Würden erwarten ... Alle waren Landleute, keiner ein Kaufmann, der mit dem Ausland Handel getrieben hatte. Keiner konnte sein Hab und Gut außerhalb der Familie veräußern. Es gab keine Spitzfindigkeiten beim Eigentumserwerb oder bei Verträgen, keine Testamente, keine Zinsen, keine Hartherzigkeit der Gläubiger gegenüber den Schuldern. Das Gerichtsverfahren war einfach und schnell, es gab keinen Schwur der Zeugen, aber eine schwere Strafe auf Meineid usw. Es gab keine Anwälte, keine Wortführer, keine Rechtsgelehrten, und damit wurden die Anreize zur Habgier verhindert. Daher strebte niemand nach Reichtum, und daher waren die Armen selten; denn wo kein Reichtum ist, da ist auch keine Armut. Indessen besaßen alle genug, auch wenn diese sich mit wenigem zufriedengebende Genügsamkeit im Vergleich zum Reichtum anderer als Armut angesehen wird.“<sup>57</sup>

Aus dieser Bändigung der zwei politisch relevanten Laster von Macht- und Habgier ergibt sich noch ein anderer wesentlicher Vorzug der theokratischen Republik gegenüber den meisten antiken und modernen Staatswesen: Ihre Gesetze und Sitten bieten keine Anreize zu expansionistischen Eroberungskriegen.<sup>58</sup> Die Eroberungssucht war für Thomasius ein Geburtsfehler des römischen Staates. Sie habe diesen immer wieder in blutige Bürgerkriege gestürzt und letztlich in die tyrannische Herrschaft der Cäsaren geführt. Gegenüber den selbstsüchtigen Neigungen des Menschen konnten aber auch die mosaischen Gesetze nicht von ewigem Bestand sein. Mit der Wieder-

---

57 Thomasius 2003, S. 156, VIII, §25. Thomasius folgte hier der Beschreibung der hebräischen Ackergesetze durch den niederländischen Gelehrten Petrus Cunaeus: Cunaeus 1631, S. 7ff. Zum Thema distributiver Gerechtigkeit im Diskurs um die *politia iudaica*, insbesondere in James Harringtons *Oceana* von 1656, siehe Nelson 2010, S. 57ff.

58 Thomasius 2003, S. 163.

einführung des Königtums beginne der Niedergang des jüdischen Staates. In den folgenden Jahrhunderten, so Thomasius, blieb kein Staat frei von den Fehlern von Eroberungssucht, politischer und religiöser Unterdrückung, sozialer Ungleichheit und moralischer Korruption. Die kurios-patriotische Ausnahme bildet für ihn lediglich die Gesellschaft der alten Germanen, deren sittliche Reinheit er in Anlehnung an die Idealisierung in Tacitus' *Germania* beschreibt.<sup>59</sup> Thomasius' moralpsychologisches Modell von Gesetzgebung betrachtet Institutionen und geschriebene Normen als letztendlich nachrangig gegenüber guten Sitten. Ohne diese bleiben auch gute Gesetze wirkungslos. Eine grundlegende Besserung gesellschaftlicher Missstände erscheint vor diesem Hintergrund kaum möglich. Das gilt nicht zuletzt für Thomasius' Gegenwart, die er durch labyrinthische Rechtssysteme und schwer zu ändernde Institutionen charakterisiert sieht. Für diese empfiehlt er behutsame Reformen des Justizwesens wie eine Verkürzung der Prozesse sowie einfache und deutschsprachige Gesetze. Gesetze können Missstände ausbessern, nicht jedoch deren moralpsychologische Ursachen beheben. Wie er warnend betont, sind „Doktoren, Professoren und andere Menschen, die sich Spekulationen und der Herausgabe von Büchern verschrieben haben, für eine Neuordnung des Staates denkbar ungeeignet.“<sup>60</sup>

#### e) Schluss

Thomasius wird in der Forschung zumeist als ein Wegbereiter eines aufkommenden politischen und intellektuellen Establishments charakterisiert: als Anwalt des aufgeklärten Reformabsolutismus, der mit der landesfürstlichen Autorität die Strafgewalt der christlichen Kirchen brechen will.<sup>61</sup> Zugleich gilt er als Begründer einer zivilbürgerlichen Philosophie, die sich an den weltlichen Bedürfnissen einer gebildeten Elite orientiert.<sup>62</sup> Mit seiner gewitzten Kritik an theologischen Autoritäten und einem pragmatischen Erziehungs- und Reformprogramm trägt er einer neuen sozialen Realität einer urbanen und höfischen Kultur in Deutschland Rechnung.

In seiner Darstellung der mosaischen Republik offenbart er jedoch eine deutlich sperrigere – gesellschaftskritischere, ja utopische Seite seines Denkens.<sup>63</sup> Hier lehnt Thomasius nicht nur Standesunterschiede, insbesondere den Geburtsadel ab, sondern zeigt auch wenig Sympathie für die Monarchie als Staatsform, die er letztlich auf Usurpation zurückführt. Anders als der zynische Moralphilosoph Bernard Mandeville (1670-1733) kann Thomasius in ungeselligen Lastern wie Ehrgeiz und Geldgier

59 Thomasius 2003, S. 179.

60 Thomasius 2003, S. 190.

61 Dreitzel 1997; Hunter 2007.

62 Hunter 2001.

63 Der marxistische Philosoph Ernst Bloch hat diesen Aspekt in seinem immer noch lesenswerten Thomasius-Essay herausgehoben, ohne freilich Thomasius' anthropologischen Pessimismus voll Rechnung zu tragen. Bloch 1961.

kaum Ressourcen für das Gemeinwohl („publick benefits“) ausmachen. Vielmehr verurteilt er die Folgen und Motive von kommerziellem Handel und das Privateigentum insgesamt und verfißt platonische Ideen eines gesellschaftlichen Gemeineigentums.<sup>64</sup> Seine nostalgische Hochachtung gegenüber den unverdorbenen Sitten der alten Hebräer und Germanen lässt Thomasius kaum als Repräsentanten seiner wohlhabenden Vaterstadt Leipzig erscheinen. Vielmehr rückt ihn seine Darstellung der mosaischen Republik in den Vorlesungen zur *prudencia legislatoria* in die Nähe der platonisierenden Kritiker der aggressiven Außen- und Wirtschaftspolitik Ludwigs XIV. wie des Hugenotten Denis Vairasse d’Allais (ca. 1630–1696) und des katholischen Erzbischofs François Fénelon (1651–1715). Beide hatten in der populären Form des Reiseromans die Expansionspolitik und die einseitige Förderung einer exportorientierten Luxusgüterproduktion durch den französischen König angegriffen.<sup>65</sup> Anders als Fénelon, der bereit war, Frankreich in eine friedlich-egalitäre Agrargesellschaft zu transformieren – notfalls durch die Zerstörung von Metropolen wie Paris –, sah Thomasius jedoch wenig Spielraum für radikale Reformen oder gar eine präventiv vorgehende Sittenpolizei. Ein Herrscher, der unter den korruptierten Umständen der Gegenwart die mosaischen Gesetze wieder einführen wollte, würde seinen Staat und dessen Bewohner zugrunde richten.<sup>66</sup> In seiner skeptischen Haltung gegenüber Eigentum, sozialer Ungleichheit und zivilisatorischem Hochmut, verbunden mit der idealisierenden Rückwendung zu vormodernen Gemeinwesen, wirkt Thomasius mitunter wie ein früher, theologisch grundierter Verwandter eines anderen Bewunderers der mosaischen Gesetzgebung – Jean-Jacques Rousseau.<sup>67</sup> Allerdings teilt Thomasius nicht dessen Optimismus, dass zumindest einige europäischen Völker zu den Prinzipien der agrarischen jüdischen Republik zurück kehren könnten.

64 Siehe insbesondere seine Kritik von Handel und Privateigentum in: *Thomasius* 2003, S. 195 und *Thomasius* 1726, S. 300ff. Was Thomasius hier von anderen Naturrechtlern wie John Locke und aristotelischen Politiktheoretikern absetzt, ist, dass er das Bestehen des Staates (*societas civilis*) nicht mit der Notwendigkeit von Privateigentum – insbesondere an Land – verknüpft. Demgegenüber steht seine Verteidigung der Unantastbarkeit des Privateigentums auch in Zeiten materieller Not unter den moralisch korruptierten Zuständen der Gegenwart. Vgl. *Thomasius* 1709, S. 157.

65 Thomasius hat Vairasses utopischen Roman *Geschichte der Severamben* (*Histoire des Séverambes*) von 1675 (dt. zuerst 1689), in dem das platonische Gemeineigentum als bestes Mittel zur Verhinderung von Status- und Standeskonflikten (Hochmut und Habgier) dargestellt wird, geschätzt und mehrfach zitiert. Vgl. *Thomasius* 1726, S. 307. Zum politischen Programm von Fénelons *Les Aventures de Télémaque* siehe Schuurman 2012.

66 *Thomasius* 2003, S. 200.

67 Siehe *Rousseau* 1964, S. 499: „Die Juden bieten uns dieses erstaunliche Schauspiel: Die Gesetze von Solon, Numa und Lykurg sind tot, die von Moses, weit älter, leben immer noch“ (eigene Übersetzung).



## Literaturverzeichnis

- Althusius*, Johannes, 1654: *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*, Herborn (zuerst 1603).
- Assmann*, Jan, 1997: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, MA und London.
- Bloch*, Ernst, 1961: *Christian Thomasius: Ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, Frankfurt.
- Brucker*, Jacob, 1736: *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie von Christi Geburt biß auf Unsere Zeiten*, Bd. 7, Ulm.
- Champion*, Justin, 2003: *Republican learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696–1722*, Manchester.
- Chemnitz*, Martin, 1591: *Secunda Pars LOCORVM THEOLOGICORVM ... D. MARTINI CHEMNITII, ECCLESIAE Brunsvicensis sacrae Theologiae Doctore, ipsiusßimi. EDITA NOMINE HAEREDVM à POLYCARPO LEISERO, sacrae Theologiae Doctore, ipsius Successore*, Frankfurt.
- Conring*, Hermann, 1994: *Über den Ursprung des deutschen Rechts*, hrsg. von Michael Stoll-eis, übers. von Ilse Hoffmann-Meckensteck, Frankfurt.
- Conring*, Hermann, 2003: *Über Gesetzgebung / De Nomothetica*, in: Heinz Mohnhaupt (Hg.): *Prudentia Legislatoria. Fünf Schriften über die Gesetzgebungsklugheit aus dem 17. und 18. Jahrhundert* (= Bibliothek des deutschen Staatsdenkens 11), übers. von Adolf Paul, München, S. 7–93.
- Cunaeus*, Petrus, 1631: *De republica hebraeorum libri tres*, Leiden.
- Dreizel*, Horst, 1997: *Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates*, in: Friedrich Vollhardt (Hg.): *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 17–50.
- Ertz*, Stefanie, 2022: *Erastianism and Natural Law in Hugo Grotius’s De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra*, in: Hans W. Blom (Hg.), *Sacred Politics, Natural Law and the Law of Nations in the 16th–17th Centuries*, Leiden, S. 200–222.
- Filmer*, Robert, 2019: *Patriarcha*, hrsg. von Peter Schröder, Hamburg.
- Flavius Josephus*, 1926: *Against Apion / Contra Apionem*, in: *Flavius, Works in Eight Volumes*, hrsg. und übers. von H. St. J. Thakeray, Bd. 1, Cambridge, MA, S. 162–411.
- Haakonssen*, Knud, 1981: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge.
- Hammerstein*, Notker, 1979: *Thomasius und die Rechtsgelehrsamkeit*, in: *Studia Leibnitiana*, 11, S. 22–44.
- Hobbes*, Thomas, 1983: *De Cive. The Latin version: a Critical Edition*, hrsg. von Howard Warrender, Oxford.
- Hobbes*, Thomas, 2012: *Leviathan*, hrsg. von Noel Malcolm, Bd. 2: *The English and Latin Texts*, Oxford.
- Hunter*, Ian, 2001: *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge.
- Hunter*, Ian, 2007: *The Secularisation of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius*, Cambridge.

- James, Susan*, 2012: Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise, Oxford.
- Jones, David Martin*, 2011: Aphorism and the Counsel of Prudence in Early Modern Statecraft: The Curious Case of Justus Lipsius, in: *Parergon*, 28 (2), S. 55–85. doi:10.1353/pgn.2011.0060
- Kahn, Victoria*, 1985: Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance, Ithaca NY.
- Kaufmann, Matthias*, 2000: Die Rolle des Decorum in der Ethik des Christian Thomasius, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 8, S. 233–245.
- Krause, Peter*, 1988: Naturrecht und Kodifikation, in: *Aufklärung*, 3 (2), S. 7–27.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm*, 2003: Frühe Schriften zum Naturrecht, hrsg. und übers. von Hubertus Busche und Hans Zimmermann, Hamburg.
- Levitin, Dmitri*, 2013: John Spencer's De Legibus Hebraeorum (1683–85) and „Enlightened“ Sacred History: A New Interpretation, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 76 (1), S. 49–92. doi:10.1086/JWC124395513
- Lieberwirth, Rolf*, 1989: Christian Thomasius und die Gesetzgebung, in: *Werner Schneiders (Hg.), Christian Thomasius 1655–1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Hamburg, S. 173–186.
- Link, Christoph*, 1979: Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit: Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre, Köln und Wien.
- Lipsius, Justus*, 2022: *Monita et Exempla Politica / Political Admonitions and Examples*, hrsg. und übersetzt von Jan Papy, Toon Van Houdt und Marijke Janssens, Löwen.
- Lohenstein, Daniel Casper von*, 1689: Großmüthiger Feldherr Arminius oder Herman, nebst seiner Durchlauchten Thußnelda, Andern Theils Sechstes Buch, Leipzig.
- Lutterbeck, Gert-Klaus*, 2003: Das decorum Thomasi als Faktor sozialer Kohäsion oder: Systematische Strukturen im Denken eines Eklektikers, in: *Manfred Beetz und Herbert Jaumann (Hgg.), Thomasius im literarischen Feld. Neue Beiträge zur Erforschung seines Werkes im historischen Kontext*, Tübingen, S. 77–102.
- Mohnhaupt, Heinz*, 2006: Gesetz und Gesetzgebung im Rahmen einer zu konkretisierenden Rechtsquellenordnung bei Christian Thomasius, in: *Heiner Lück (Hg.), Christian Thomasius (1655–1728) - Wegbereiter moderner Rechtskultur und Juristenausbildung. Rechtswissenschaftliches Symposium zu seinem 350. Geburtstag an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Hildesheim, S. 215–242.
- Muhlack, Ulrich*, 1991: Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus, München.
- Mulsow, Martin*, 2010: „Moses omniscius“ oder „Moses politicus“? Moses-Deutungen im 17. Jahrhundert zwischen sakraler Enzyklopädie und libertinistischer Kritik, in: *Andreas B. Kilcher u.a. (Hg.), Die Enzyklopädie der Esoterik: Allwissenheitsmythen und universalwissenschaftliche Modelle in der Esoterik der Neuzeit*, Leiden, S. 177–202.
- Mulsow, Martin*, 2016: John Selden in Germany: Religion and Natural Law from Boecler to Buddeus (1665–1695), in: *Ann Blair und Anja-Silvia Goeing (Hg.), For the Sake of Learning: Essays in Honor of Anthony Grafton*, Leiden, S. 286–308.
- Nadler, Steven*, 2011: A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age, Princeton.

- Nelson, Eric, 2010: *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Harvard. doi:10.4159/9780674056749
- Melamed, Yitzhak und Hasana Sharp (Hg.), 2018: *Spinoza's Political Treatise: A Critical Guide*, Cambridge.
- Parente, Fausto, 2006: Spencer, Maimonides, and the History of Religion, in: C. R. Ligota und J.-L. Quantin (Hg.), *History of Scholarship: A Selection of Papers*, Oxford, S. 277–304.
- Reinking, Theodor, 1653: *Biblische Policey: Das ist: Gewisse/ auß Heiliger Göttlicher Schrifft zusammen gebrachte/ auff die drey Hauptstände: Als Geistlichen/ Weltlichen/ vnd Häußlichen/ gerichtete Axiomata, oder Schlußreden*, Frankfurt/Main. ([https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/reinkingk\\_policey\\_1653](https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/reinkingk_policey_1653), zuletzt besucht 11.06.2025)
- Rousseau, Jean-Jacques, 1964: *Oeuvres Complètes*, Bd. 3: *Du Contract Social, Écrits Politiques*, hrsg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Paris.
- Scattola, Merio, 1997: „Prudentia se ipsum et statum suum conservando“: Die Klugheit in der praktischen Philosophie der frühen Neuzeit, in: Friedrich Vollhardt (Hg.), *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*, Tübingen, S. 333–363.
- Scattola, Merio, 2013: Geschichte aus dem Negativen: Christian Thomasius und die Historiographie des Fehlers und Vorurteils, in: Martin Espenhorst (Hg.), *Unwissen und Missverständnisse im vormodernen Friedensprozess*, Göttingen.
- Schiller, Friedrich, 1970: Die Sendung Moses, in: *Schillers Werke, Nationalausgabe*, hrsg. von Karl Heinz Hahn, Bd. 17: *Historische Schriften, Erster Teil*, Weimar, S. 377–397.
- Senn, Marcel und Susanne Rau, 2006: War Thomasius Spinozist? Zur Spinozismus-Rezeption an den brandenburg-preussischen Universitäten, in: Heiner Lück (Hg.), *Christian Thomasius (1655–1728) - Wegbereiter moderner Rechtskultur und Juristenausbildung. Rechtswissenschaftliches Symposium zu seinem 350. Geburtstag an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Hildesheim, S. 55–74.
- Schuurman, Paul, 2012: Fénelon on Luxury, War and Trade in the *Telemachus*, in: *History of European Ideas*, 38 (2), 179–199. DOI: 10.1080/01916599.2011.652473
- Smith, Adam, 1981: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, hrsg. von R. H. Campbell und A. S. Skinner. Indianapolis, IN.
- Schulze, Reiner, 1982: *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin.
- Spencer, John, 1686: *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Liber Tertius*, Den Haag (zuerst 1685).
- Spinoza, Baruch de, 2012: *Theologisch-politischer Traktat*, übers. und hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg.
- Thomasius, Christian, 1701: *Dissertatio iuris publici. Morum cum iure scripto contentio*, Halle.
- Thomasius, Christian, 1702a: *Christian Thomasens Erinnerung Wegen zweyer Collegiorum Über den Andern Theil Seiner Grund-Lehren/ Nemlich über die Historie der Teutschen Rechte und das Lehen-Recht/ Und dann über das Land-Recht / oder so genante Ius privatum Ingleichen wegen noch eines Collegii Von der Klugheit Gesetze zu geben Oder De Prudentia Legislatoria. Nebst summarischer Continuation seiner bißherigen öffentlichen Lectionum Von Recht der politischen Christlichen Erbarkeit*, Halle/S.

- Thomasius*, Christian, 1702b: *Observatio XXVII. Natura legis tam divinae, quam humanae in: Thomasius, Observationum Selectarum Ad Rem Litterariam Spectantium Tomus, Bd. 6, Halle/S., S. 255–292.*
- Thomasius*, Christian, 1705: *Kurtzer Bericht Von Denen künftigen Thomasischen Collegiis Und Schrifften, Halle/S.*
- Thomasius*, Christian, 1709: *Drey Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit in welchen die Grundsätze des natürl. Rechts nach denen von dem Freyherrn von Pufendorf gezeigten Lehrsätzen deutlich bewiesen/weiter ausgearbeitet und von denen Entwürffen der Gegner derselben (...) befreyet (...) werden, Halle/S.*
- Thomasius*, Christian, 1713a: *Höchstnöthige Cautelen Welche ein Studiosus Juris, Der sich zu Erlernung Der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat, Halle/S.*
- Thomasius*, Christian, 1713b: *Höchstnöthige Cautelen Welche ein Studiosus Juris, Der sich zu Erlernung Der Rechts-Gelahrtheit Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat Nebst einem dreyfachen und vollkommenen Register, Halle.*
- Thomasius*, Christian, 1725: *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit, sich selbst und andern in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen, Und zu einer gescheidten Conduite zu gelangen, übers. von Georg Beyer, Frankfurt und Leipzig.*
- Thomasius*, Christian, 1726: *Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben, Als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, Oder: Einleitung Der Sitten-Lehre: Nebst einer Vorrede, 8. Aufl., Halle/S.*
- Thomasius*, Christian, 1740: *Lectiones de prudentia legislatoria, hrsg. von Gottlieb Stolle, Frankfurt und Leipzig.*
- Thomasius*, Christian, 2003: *Über die Gesetzgebungsklugheit, in: Heinz Mohnhaupt (Hg.): Prudentia Legislatoria. Fünf Schriften über die Gesetzgebungsklugheit aus dem 17. und 18. Jahrhundert (= Bibliothek des deutschen Staatsdenkens 11), übers. von Adolf Paul, München, S. 98–205. (Übersetzung von Thomasius 1740)*
- Thomasius*, Jakob, 1693: *Programma XXIX: De Machiavellistis et Monarchomachis, praescriptum oratori quam, habuit Georgius Ludovicus à Wurm. De duabus Sectis Politicorum, in: Jacobi Thomasia, Professoris Lipsiensis Dissertationes LXIII. Varii Argumenti Magnam Partem Ad Historiam Philosophicam & Ecclesiasticam Pertinentes, hrsg. von Christian Thomasius, Halle/S., S. 300–311.*
- Totzek*, Markus, 2019: *Die politischen Gesetze des Mose. Entstehung und Einflüsse der politia-judaica-Literatur in der Frühen Neuzeit, Göttingen.*

*Einleitung: Thomasius' Platz in der Geschichte der Ökonomie*

Die Ökonomie<sup>1</sup> stand nie im Mittelpunkt des Denkens von Christian Thomasius. Thomasius nimmt jedoch einen bedeutenden Platz in der Entwicklung des ökonomischen Denkens und Handelns im Heiligen Römischen Reich ein.<sup>2</sup> In diesem Kapitel wird untersucht, inwiefern er eine wichtige Rolle bei der bedeutenden Veränderung spielte, die die Ökonomie im ausgehenden siebzehnten Jahrhundert erfuhr. Denn die Ökonomie, die ursprünglich um die Institution des Hauses herum organisiert war – welche ihrerseits auf der Einheit von Wirtschaft und Politik beruhte – änderte sich grundlegend hin zu einem Verständnis, in dem der institutionalisierte Staat begann, Wirtschaft und Handel zu umfassen. Mit anderen Worten, Thomasius war maßgeblich an der Transformation der Ökonomie vom Naturrecht und *Hausväterliteratur* zur *Staatswirtschaft* beteiligt. Dieser Prozess begann in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und beibrachte die Gründung von Lehrstühlen für *Oeconomia*, *Policey* und *Cammer-Sachen* an den preußischen Universitäten Halle und Frankfurt an der Oder. Eine Gründung, die aus der Initiative von Thomasius hervorging. Thomasius hatte bekanntlich im Jahr 1709 in seinen *Cautelae circa Praecognita Jurisprudentiae* die Forderung eines eigenen Lehrstuhls für Ökonomie geäußert.<sup>3</sup> Damit begegnen wir einem wichtigen, bislang zu sehr vernachlässigten Aspekt von Thomasius' Staatsverständnis.

Alles begann in Halle, wo Thomasius sich für die Vermittlung von ökonomischem Wissen im Rahmen seines Programms zur Verbesserung der universitären Ausbildung von Juristen interessierte, die in der staatlichen Verwaltung eine Führungsrolle übernehmen sollten. Um seine Verbesserungen zu rechtfertigen, argumentierte Thomasius, dass die Juristen in ökonomischen Fragen unzureichend ausgebildet seien. Er hat dies bereits in seinem *Introduction ad philosophiam Aulicam* (1688)

1 Zum Konzept der Ökonomie siehe *Tribe* 2015.

2 Thomasius ist häufig als Philosoph, Jurist und Naturrechtler interpretiert worden. In jüngster Zeit gab es mehrere Veröffentlichungen über das politische Denken von Thomasius. Siehe insbesondere *Kühnel* 2001 und *Hunter* 2007. Das ökonomische Denken des Thomasius hat nicht die Aufmerksamkeit erhalten, die es verdient hätte. Es gibt eine Veröffentlichung von Hartung und ein wichtiges, bisher unveröffentlichtes Kapitel von Kühnel über Thomasius als ersten Kameralisten. Ich möchte Martin Kühnel dafür danken, mir sein Kapitel zugänglich zu machen, was bei der Vorbereitung dieses Kapitels sehr hilfreich war.

3 *Thomasius* 1709, S. 273; *Kühnel* (im Druck).

und *Gemischeter Discurs* (1689) deutlich ausgedrückt. Thomasius befürwortete eine Abkehr von der aristotelischen Tradition, die nicht allzu viel über die Ökonomie zu sagen hatte und die praktischen Aspekte nützlichen Wissens nicht ausreichend behandelte.<sup>4</sup> Noch in seinen ersten Kommentaren zur Lehre der Ökonomie stellte Thomasius diese als Teil der praktischen Philosophie neben Ethik und Politik, den Einteilungen des Aristoteles folgend. Angesichts der zunehmenden Macht des Staates, der sowohl als Instrument als auch als Objekt der Verwaltung verstanden wurde, änderte sich Thomasius Position in seinen späteren Publikationen, indem er die Ökonomie der Politik unterordnete.

Im Folgenden wird untersucht, welche Art von ökonomischem Wissen Thomasius den Studenten der Rechtswissenschaft vermitteln wollte, warum er dies für notwendig hielt und wie sich dies auf das Naturrecht des Thomasius und seine Auffassung von der Stellung der Ökonomie innerhalb der Wissenschaften verhielt. Letzteres bezieht sich vor allem auf das Verhältnis von Politik und Ökonomie. Etwas kontraintuitiv betone ich, dass die Unterordnung der Ökonomie unter die Politik den Weg für den Aufstieg des ökonomischen Wissens zur Vorherrschaft ebnete. Der Wandel der Ansichten von Thomasius kann sowohl als Faktor innerhalb des politischen Prozesses als auch als Indikator für die Verschiebung vom Naturrecht und der Hausväterliteratur hin zur Staatswirtschaft angesehen werden. Diese Verschiebung war keine eigenständige Errungenschaft von Thomasius, denn der Boden war vor seinen Eingriffen bereitet worden. Es sollte jedoch betont werden, dass die Interventionen von Thomasius keineswegs unwichtig oder rein theoretisch waren. Schließlich war es Thomasius selbst, der erfolgreich die Gründung von Lehrstühlen für *Oeconomie*, *Policey* und *Cammer-Sachen* an der Universität Halle forderte. Seine Forderung wurde erfüllt und Halle wurde zu einem zentralen Standort für die Entwicklung der Ökonomie.<sup>5</sup>

### *Naturrecht, Staat und Ökonomie*

Zu der Zeit, als Thomasius an der Universität studierte, war das Naturrecht zur Grundlage für die Auseinandersetzung mit sozialen und politischen Themen, politischer Ordnung und des Staates geworden. Im Kontext des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation lag der Schwerpunkt des Naturrechts auf der Selbsterhaltung und der Gründung eines nichtkonfessionellen Staates. Der Hauptzweck des Naturrechts bestand darin, die Souveränität des Staates zu legitimieren und dazu zu dienen, Kriege in Zukunft zu vermeiden. Die Aneignung des Werkes von Grotius in den 1660er und 1670er Jahren war entscheidend für das deutsche Naturrecht. Gro-

---

<sup>4</sup> Thomasius 1710, S. 65; Thomasius 1701, S. 245. Siehe auch Kühnel 2001, S. 126, 137, 180-181.

<sup>5</sup> Vgl. Kühnel (im Druck).

tius' Werk bildete einen wichtigen Rahmen für den autoritativen Sprachgebrauch an deutschen Universitäten wie Halle, wo Thomasius seine wichtigsten Beiträge leistete. Die Universität Halle war eine öffentliche Einrichtung, die vom Staat abhängig war. Die Aneignung von Grotius' Werk fiel mit dem relativen Aufstieg der Politik in Bezug auf die Ethik zusammen. Im 16. Jahrhundert etablierte sich das Naturrecht als die praktische Disziplin der Staatskunst, die an den deutschen Universitäten gelehrt wurde. Um 1700 war es zum Standard geworden. Das heißt, „die herrschende Ideologie“ im Heiligen Römischen Reich. Das Naturrecht wurde zu einer Disziplin, die breit gelehrt wurde und in der alle Themen, die sich mit gesellschaftlichen Fragen beschäftigten, mit dem gemeinsamen Diskurs des Naturrechts diskutiert wurden. Das Naturrecht war allgegenwärtig geworden.<sup>6</sup> Das deutsche Naturrecht umfasste sowohl internationales als auch innerstaatliches Handeln auf der Suche nach Sicherheit und Wohlfahrt.<sup>7</sup>

Für Thomasius war das Naturrecht die Grundlage einer neuen politischen Ordnung und damit grundlegend für sein Staatsverständnis. Sein Naturrecht war utilitaristisch ausgerichtet: Es zielte darauf ab, das Leben der Gemeinschaft zu verbessern. Zweifellos betrachtete Thomasius Frieden, Ruhe, allgemeines und privates Glück, also das Gemeinwohl als Ziel der Politik. Nach Thomasius bestand die wichtigste Funktion des Staates darin, die äußere und innere Ordnung zu wahren: die Menschen in Frieden und Sicherheit zu erhalten. Für Thomasius war der Staat ein Instrument, das zum Frieden beitragen sollte und seine Berechtigung im Naturrecht fand. Er argumentierte sogar, dass, wenn überall Frieden gefunden werden sollte, es gar nicht erst nötig wäre, einen Staat zu bilden: „Wenn überall Friede wäre, wäre kein gemein Wesen, und folglich auch kein Fürst oder höchste Gewalt“. Da dies nicht der Fall war, war die Gründung eines Staates eine Notwendigkeit. Der Staat hatte „die Erhaltung des gemeinen Friedens zur Absicht.“<sup>8</sup>

Man kann vermuten, dass es neben weit verbreiteten Ansichten über das Naturrecht auch einen biographischen Hintergrund für Thomasius' Haltung zu Krieg, Frieden und Politik gegeben haben muss. Thomasius hatte den Dreißigjährigen Krieg nicht persönlich erlebt, aber er hatte die Verwüstungen und Zerrüttung gesehen, die er angerichtet hatte. Außerdem war sein eigenes Leben stark von den Kriegen gegen die Türken und Franzosen geprägt. So überrascht es nicht, dass Thomasius den Frieden als die wichtigste Voraussetzung für allgemeines bürgerliches Glück ansah: „Denn gleichwie durch die bürgerliche Glückseligkeit keine andere verstanden werden kann, als den allgemeinen Frieden und Ruhe, man mag es umschreiben wie man will, also wird dieselbe Ruhe durch äußerliche Schutzmittel wider Gewalt und Zerrüttung befördert.“<sup>9</sup>

6 Haakonssen 2012, S. 45-57.

7 Koskenniemi 2021, S. 866.

8 Thomasius 1724, S. 3f. Vgl. Lutterbeck 2002, S. 91 und Hammerstein 2021, S. 127.

9 Thomasius 1709a, S. 347; Grunert 2000, S. 239.



Wie insbesondere die Kapitel von Peter Schröder und Martin Kühnel in diesem Band exemplarisch zeigen, ist es von größter Bedeutung, den deutschen Diskurs des Naturrechts zu studieren, um die Entstehung der modernen Staats- und Souveränitätsbegriffe zu verstehen. Kaum ein anderer Autor war in dieser Hinsicht bedeutender als Thomasius' Lehrer Samuel Pufendorf. In den letzten Jahren wurden Pufendorfs Beiträge zum Umdenken der Begriffe von Staat und Souveränität hervorgehoben. Darüber hinaus wurde Pufendorf zunehmend als ein Denker anerkannt, der zu Fragen des frühneuzeitlichen Völkerrechts einen wichtigen Beitrag geleistet hatte.<sup>10</sup> Pufendorf gelang es, ein nachkonfessionelles Naturrecht zu formulieren, dessen Legitimation es keiner Theologie bedurfte. Das Pufendorfsche Naturrecht hatte universelle Gültigkeit, während es die Gesellschaft zu einer grundlegenden Kategorie machte. Darüber hinaus verband sie rudimentäre Vorstellungen von individueller Freiheit mit fürstlicher Autorität. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sie eine nicht-konfessionelle Grundlage für die Gesellschaft darstellte und im Vergleich zum zeitgenössischen „fiskalisch-militärischen“ Staat bemerkenswert realistisch war.<sup>11</sup>

Pufendorfs Vermächtnis könnte auch dazu beitragen, den Aufstieg des utilitaristischen ökonomischen Denkens in Bezug auf das Naturrecht und den Staat zu erklären.<sup>12</sup> Man kann argumentieren, dass Thomasius und seine Schüler wie Nikolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) mit Hilfe von Pufendorf einen Schritt von der Frömmigkeit zur Nützlichkeit vollzogen haben. Pufendorfs Darstellung war eine historisch verlässliche, pragmatische Annäherung an den nachkonfessionellen Zustand.<sup>13</sup> Kurz gesagt, er hatte es geschafft, eine empirisch-utilitaristische Politikwissenschaft zu formulieren. Der politische Staat stand im Dienst des Gemeinwohls, das in die Außenpolitik externalisiert werden konnte. Pufendorfs utilitaristische Ausrichtung wurde zunächst von Christian Thomasius aufgegriffen und später von Gundling an der Universität Halle weiterentwickelt, die gleichzeitig eine vollständig vom preußischen Staat abhängige Institution und ein wichtiges Zentrum der frühen deutschen Aufklärung war.

Ein Großteil der neueren wissenschaftlichen Debatte über Pufendorf hat sich auf die Frage konzentriert, ob der Inhalt seines Naturrechts aus der Notwendigkeit der individuellen Selbsterhaltung oder aus dem Begriff der Geselligkeit abgeleitet wurde.<sup>14</sup> Ob Sozialität oder Selbsterhaltung das organisierende Prinzip politischer Ordnung war. Pufendorf betrachtete die Menschen als selbstsüchtig und schwach und sie mussten, daher die natürliche, staatenlose Gesellschaft hinter sich lassen, um einen politischen Staat zu bilden. Die Bildung des Staates könnte also aus einem Argument über Selbstliebe, Schwäche und die Fähigkeit zur Vernunft gewon-

---

10 Schröder 2024.

11 Koskeniemi 2021, S. 819–832.

12 Vgl. Saether 2017.

13 Siehe Hunter 2007.

14 Siehe Palladini 2019 und Saastamoinen 2019.

nen werden. Pufendorf kann als jemand angesehen werden, der Thomasius und seine Anhänger inspirierte, ihr ökonomisches Denken weiterzuentwickeln. István Hont hob den Mittelweg hervor, den Pufendorf zwischen Grotius' natürlicher Geselligkeit und der von Hobbes betonten Feindseligkeit der Menschen beschritt. Zwischen diesen beiden verlief die Geschichte der Zivilgesellschaft, in der sich die Handelskultur allmählich vertiefte.<sup>15</sup> Diese Änderungen des Naturrechts waren die Voraussetzungen für den allmählichen Aufstieg des ökonomischen Arguments zur Vorherrschaft im politischen Diskurs des achtzehnten Jahrhunderts. Pufendorfs Sicht auf die aufstrebende Wirtschaftsgesellschaft kann im Kontext der Umwandlung des Naturrechts in eine Staatswirtschaft gedeutet werden. Dieser Wandel ging einher mit der allmählichen Konsolidierung, dass, auch wenn das Naturrecht als grundlegende bürgerliche Regierungsphilosophie fungieren konnte, sein praktischer Beitrag vor allem darauf beschränkt war, inhaltlich-normative Vorgaben für die tägliche Anwendung positiver Gesetze bereitzustellen.<sup>16</sup> Die Verwaltung des Staates würde weitere Qualifikationen erfordern, die von den Juristen, die für die Verwaltung des Staates, als Objekt und als Subjekt verantwortlich sein sollten, nicht ausreichend besessen wurden. Damit wurde deutlich, dass eine Wissenschaft der *Oeconomie*, *Policey* und *Cammer-Sachen* gebraucht wurde. Und in diesem Zusammenhang ist die Forderung von Thomasius für den Lehrstuhl für Kameralwissenschaften am besten zu verstehen

Der Wandel vom Naturrecht zur Staatswirtschaft ist ein Thema, das weitere Untersuchungen verdient. Wenn wir auch nur wenige Kenntnisse über diese Verschiebung haben, so ist doch weithin anerkannt, dass sich in Deutschland im 18. Jahrhundert das Naturrecht einerseits in Staatswissenschaften und andererseits in Staatswirtschaft verwandelte. Samuel Pufendorf wird oft die Ehre zuteil, der „Großvater“ der politischen Ökonomie zu sein, auf der Grundlage seiner Idee von der geschichtlichen Entwicklung des natürlichen Menschen, die in der Handelsgesellschaft (*commecial society*) mündete.<sup>17</sup> Seine Theorie der vier Stufen der menschlichen Zivilisation, die sich von Jägern und Sammlern zu Hirten und Bauern entwickelt, erreicht ihre höchste Stufe in der Handelsgesellschaft (*commercial society*). Diese Abfolge wiederum wurde bekanntlich zur Grundlage für Adam Smiths Theorie der kommerziellen Gesellschaft.<sup>18</sup>

In der Sekundärliteratur wird Christian Wolff als „der Philosoph der Kameralisten“ bezeichnet, aber wie neuere Forschungen nahelegen, waren das Naturgesetz des Thomasius und seine Überlegungen zur „Ökonomie“ tatsächlich ein Vorbild für

15 Hont 1987; Hont 2005.

16 Koskeniemi 2021, S. 860.

17 Saether 2017 und Backhaus/Chaloupek/Frambach 2021.

18 Magnusson 2020, S. 33.

viele Kameralisten.<sup>19</sup> Es lohnt sich sogar zu fragen, ob Thomasius nicht selbst „der erste Kameralist in Halle“ war.<sup>20</sup>

Lars Magnusson hat argumentiert, dass wir, anstatt die Beziehung zwischen Naturrecht und Kameralwissenschaften als etwas Unilineares zu betrachten, erkennen sollten, dass wir es mit komplexen Prozessen mit unterschiedlichen Ausgangspunkten und Ergebnissen für das Naturrecht und die Kameralwissenschaften im 18. Jahrhundert zu tun haben. Die intensiven Diskussionen über die menschliche Natur, über die Instinkte und Leidenschaften des Menschen, über die Bildung von Staaten und Gesellschaftsverträgen führten zu unterschiedlichen Variationen des politischen und wirtschaftlichen Diskurses. Die Entwicklungen der Kameralwissenschaften und des Naturrechts hätten unterschiedliche Wege einschlagen können, und die Ergebnisse sollten nicht teleologisch aus rückwärtsgewandten Blickwinkeln interpretiert werden. Sicher ist, dass der Diskurs des Naturrechts den Kontext bildete, in dem die großen politischen und wirtschaftlichen Fragen der Zeit formuliert wurden.<sup>21</sup>

Die Diskussion über die Ursprünge der Kameralwissenschaften bezieht sich auf eine breitere Diskussion über die deutsche Aufklärung und die Rolle der Kameralwissenschaften darin. Letztlich stellt sich die Frage: In welchem Verhältnis stehen die deutschen Entwicklungen des Naturrechts und der Kameralwissenschaften zu den Entwicklungen in Europa im weiteren Sinne und insbesondere in Schottland, das als Hauptkontext für die Entwicklung der „politischen Ökonomie“ im 18. Jahrhundert bekannt ist, die mit Denkern wie Francis Hutcheson und Adam Smith in Verbindung gebracht wird? Die bereits erwähnte Interpretation von István Hont wies auf Zusammenhänge zwischen Pufendorfs Konzeption der Geselligkeit und schottischen Adaptionen derselben hin. Die Ideen und Konzepte wurden nicht en bloc rezipiert, sondern ihre Aufnahme und Anwendung erfolgte immer nur graduell und situationsgebunden. Hutcheson und Smith betonten menschliche Triebe als Grundlage der Geselligkeit und kamen zu dem Schluss, dass diese Triebe mit Rechten verbunden seien. Dies hatte mit einer größeren Transformation zu tun, die sich in den Naturrechtstheorien der europäischen Aufklärung vollzog. Hier lässt sich ein Übergang von Gesetzen und Geboten zu einer eher psychologischen Betonung von Leidenschaften und Gefühlen als Quelle moralischen Handelns feststellen. Nach den meisten Interpretationen haben die Kameralwissenschaftler – in den Fußstapfen des Philosophen der Kameralisten Christian Wolff – an dieser Transformation nie teilgenommen. Es war sicherlich richtig, dass nicht alle Kameralisten Thomasius als Ausgangspunkt nahmen, aber ich habe an anderer Stelle gezeigt, dass es innerhalb der Kameralwissenschaften signifikante Weiterentwicklungen der Philosophie des Thomasius gab. Johann Jacob Schmauss wandte Thomasius’ reife Naturrecht der

---

19 Zum Verhältnis von Thomasius und Wolff vgl. den Beitrag von Blank in diesem Band.

20 Kühnel (im Druck). Für die Wirkung von Thomasius siehe Rüping 1968. Für die deutsche Wolff Rezeption siehe Hellmuth 1985.

21 Magnusson 2020, S. 32–34.

*Grundlehren* (Fundamenta) in seinen Schriften an, wie etwa in *Neues Systema des Naturrechts* (1754). Der führende und vielleicht wichtigste aller Kameralisten, Johann Heinrich Gottlob von Justi, erklärte 1760 offen, dass er die Grundprinzipien von Schmauss' Naturrecht der menschlichen Triebe für richtig hielt und es daher als Grundlage seiner Systematisierung der Kameralwissenschaften ansah.<sup>22</sup>

Interpretationen, die Christian Wolff und sein Naturrecht zum Ausgangspunkt für die Kameralwissenschaften nehmen, neigen dazu, die absolutistischen und paternalistischen Züge des Naturrechts und Kameralwissenschaften zu betonen. Dies folgt daraus, dass Wolffs Naturrecht mit seinen rationalen Grundlagen einen allumfassenden Policeystaat<sup>23</sup> bzw. paternalistischen „Wohlfahrtsstaat“ rechtfertigte. Das Schlüsselkonzept für Wolffs Naturrecht war die Vollkommenheit. Im Namen der Vollkommenheit erklärte Wolff, wie die Rolle des Staates darin besteht, Ruhe, Sicherheit und ausreichendes Leben zu gewährleisten, aber er setzt dem Streben des Staates nach Wohlfahrt keine theoretischen Grenzen. Im Grunde formuliert Wolff einen interventionistischen und die Untertanen bevormundenden Staat. Das wurde durch eine Ethik der Vervollkommnungsfähigkeit begründet und führte zu einer Politik der keine Grenzen der Intervention im Namen der Vervollkommenung mehr gesetzt waren.<sup>24</sup> An Christian Wolffs Einfluss besteht kein Zweifel. Dieser reichte von Italien bis Schweden und darüber hinaus. Das Wolffsche Naturrecht als Grundlage der Kameralwissenschaften zu postulieren, ist jedoch ein Weg, eine einseitige und zu einheitliche Interpretation der deutschen Aufklärung zu befürworten. Das Naturrecht des Thomasius unterschied sich stark von dem Wolffs.<sup>25</sup> Wie Klaus-Gert Lutterbeck argumentierte: „In der Moralphilosophie des Thomasius werden Elemente vorliberalen politischen Denkens sichtbar, die auf das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft hinweisen. Bei Wolff dagegen wird die seinsmäßige Fundierung eines integralen wohlfahrtsstaatlichen Absolutismus nachgezeichnet, die es verbietet, Wolff der Tradition des Frühliberalismus zuzuschlagen.“<sup>26</sup>

Thomasius setzte der Regierung Grenzen, wobei der äußere und innere Frieden ihr Hauptzweck war. Anders als Wolff war Thomasius nicht so eindeutig ein Befürworter eines absolutistischen Wohlfahrtsstaates, wie auch Martin Kühnells Kapitel in diesem Band bei der Erörterung des Verhältnisses von Staat und Individuum andeutet. Wie Thomasius schreibt, ist das Verhalten von Untertanen, die den allgemeinen Frieden weder behindern noch fördern können, nicht der Verfügungsgewalt eines Fürsten unterworfen. Daraus ergibt sich, dass es möglich ist, eine Lehre der *Policey* die sich nicht nur auf die Sicherheit konzentrierte sondern in der Tat die Autorität

22 Nokkala 2019, S. 39-40.

23 Zum Begriff der *Policey* im 18. Jahrhundert vgl. Rüdiger 2005, S. 121-221.

24 Haakonssen 2006, S. 273.

25 Zu den Unterschieden zwischen Thomasius und Wolff siehe den Beitrag von Blank in diesem Band.

26 Lutterbeck 2002, S. 6.

des Staates einschränkte zu entwickeln. Sie erkennt nicht nur an, dass Herrscher und Untertanen unterschiedliche Interessen, sondern sogar widersprüchliche Interessen haben können. Die Aufgabe des *Policey* war es, das gemeinsame und individuelle Glück zu synchronisieren. Hierdurch wurde *Policey* mit der Wohlfahrt und materiellem Komfort identifiziert. Daher sollte ein Staat mit einer *guten Policey* seinen Mitgliedern Bedürfnisse, Komfort, Annehmlichkeiten und Mittel zur Glückseligkeit eröffnen. Die Wohlfahrt, die Thomasius und seinen Anhängern vorschwebte, war nicht so autoritär, wie es auf den ersten Blick aussehen mag oder wie es oft interpretiert wurde. Ohne die Bedeutung Wolffs in Frage zu stellen, kann man mit Sicherheit sagen, dass das Naturrecht als Grundlage der Kameralwissenschaften keine einheitliche Form annahm und es sich nicht um eine bloße Theorie des bevormundungsabsolutistischen Staates handelte.

### *Hausväterliteratur und Kameralwissenschaften*

Wie bereits erwähnt, war Ökonomie Teil von Thomasius' Vorlesungen an der Universität Halle und als solcher Teil seines universitären Bildungsprogramms. Thomasius' ganzes Programm war auf den praktischen Gebrauch ausgerichtet; den Juristen sollte nützliches Wissen vermittelt werden, das sie in der Praxis anwenden konnten, um letztlich der allgemeinen Glückseligkeit zu dienen. Thomasius' Programm war in diesem Sinne zweifellos utilitaristisch. Für das Studium nützlicher Kenntnisse drängte Thomasius auf die Notwendigkeit, Lehrstühle für Kameralwissenschaften zu gründen, und diese Lehrstühle sollten mit Professoren besetzt werden, die im Gegensatz zu Thomasius selbst Männer der Praxis waren.

Thomasius' eigene Lehre der Ökonomie befasste sich zunächst mit der „Privat-ökonomie“; wie man ehrlich erworbenes Vermögen sichert und erhält. Auf den ersten Blick scheint Thomasius bei der Auswahl der empfohlenen Literatur sehr konventionell vorgegangen zu sein. Die Bücher, die Thomasius für das Studium der Ökonomie empfahl, konzentrierten sich auf nützliches Wissen, und als Thomasius sie empfahl, waren sie bereits weit verbreitet. In seinen frühesten Publikationen, die sich mit ökonomischen Fragen befassten, folgte Thomasius der aristotelischen Tradition, in der die Ökonomie als Teil der praktischen Philosophie zwischen Politik und Ethik betrachtet wurde. Die Politik befasste sich mit dem Staat, die Ethik mit dem individuellen Verhalten. Die Ökonomie funktionierte zwischen Individuen und dem Staat. Er konzentrierte sich auf Fragen des Hauses und der Familie und thematisierte die wirtschaftlich-politische Einheit des Hauses. Otto Brunner verwendete bekanntlich das Konzept des „ganzen Hauses“, beschrieb also das Haus als eine Einheit die mehr war als nur eine räumliche Einheit. Das Haus war die organisierende soziale Einheit des Lebens, der Arbeit, der sozialen Beziehungen und der Sicherung des Lebensunterhalts, die alles zusammenhielten. Die Wirtschaft war noch nicht von der

Ethik getrennt, und sie war in erster Linie auf Selbstversorgung ausgerichtet. Was im Haus produziert wurde, wurde dort verteilt und konsumiert. Es gab keinen Markt, der das Haus organisiert hätte, und das gesellschaftliche Leben des Hauses war nach dem rechtmäßigen Gemeinschaftsleben des Hausvaters und der Bediensteten, Ehegatten, Kinder und Eltern organisiert und die Arbeitsbedingungen traditionell organisiert.<sup>27</sup> Wie Burkhardt betonte, ist „aus der Oikonomia als Hauslehre (...) der moderne Ökonomiebegriff hervorgegangen, aus dem Wirtschaften des Hausherrn, der ursprünglich „Wirt“ hieß, der moderne deutsche Wirtschaftsbegriff.“<sup>28</sup>

Im 16. und 17. Jahrhundert entwickelte sich in ganz Europa ein spezifisches Genre der Literatur, die als „Hausväterliteratur“ bekannt geworden ist. Dies „sind umfangreiche Ratgeberbücher für den Hausvorstand über diese familiären Personalbeziehungen und die Lebensformen, aber auch über die materiellen Grundlagen und anfallenden Arbeiten im Feld, Garten und Stall, die das Hauptcorpus bilden.“<sup>29</sup> Dazu gehörten auch familiäre Beziehungen, darunter auch Kochbücher und nützliches Wissen über Medikamente. Alles, was als nützlich für das Haus angesehen wurde, gehörte zu diesen Büchern. Dahinter steht das Ordnungsprinzip des Hauses als Lebensbereich.<sup>30</sup> Die vornehmliche Leserschaft dieser Bücher war der Landesadel. Beispielhaft für die Bandbreite der Themen und die adressierten Adressaten ist Thomasius erste ökonomische Literaturempfehlung, ein Klassiker der Hausväterliteratur mit dem Titel *Oeconomia Oder Haußbuch* von Johannes Coler. Colers Buch wurde ab 1593 in Abschnitten veröffentlicht und 1609 zum ersten Mal in einem mehrere hundert Seiten umfassenden Folioband zusammengestellt. Es enthielt zwanzig Bücher, die in sechs Teile unterteilt waren. Die Bände behandeln die Grundlagen der Haushaltsführung, eine Einführung in verschiedene Hausarbeiten, sie schließen aber auch ein Kochbuch, Bücher über den Weinbau, Gartenbau und Forstwirtschaft ein. Ferner befassen sie sich mit Ackerbau, Aussaat, Düngung und Fütterung, Viehzucht, Jagd und Fischerei und schließlich enthalten sie medizinische Beratung und sogar ein Buch über Wunder.<sup>31</sup>

Neben Coler empfiehlt Thomasius Wilhem Wündschs *Memoriale oeconomicum politico-practicum, das ist Kurtze doch nützliche und außführliche Unterrichtung eines haushaltischen Beambten und Hoffbedienten* (1669) und Wolf Helmhard von Hohbergs *Georgia Curiosa, Das ist: Bericht und klarer Unterricht Von den Adelichen Land- und Feld-Leben* (1682), die beide zu den bekanntesten Beispielen

27 Bödeker (unveröffentl. Manuskript). Ich bin Hans Erich Bödeker dankbar, dass er mir erlaubt hat, sein unveröffentlichtes Manuskript *Aufklärung. Ende Alteuropas und Beginn der Moderne?* zu konsultieren. Siehe Brunner 1968. Otto Brunners Interpretation ist problematisch. Siehe die kritischen Aufsätze von Derks 1996 und Weiß 2001.

28 Burkhardt 1990, S. 172.

29 Burkhardt 1990, S. 171.

30 Burkhardt 1990, S. 177.

31 Coler 1593.

der Hausväterliteratur gehören.<sup>32</sup> Sowohl Wündsch als auch Hohberg waren auf Nützlichkeit ausgerichtet und beschäftigten sich mit der Landwirtschaft. Wündschs Einleitung zeigt die politische Relevanz seiner Arbeit daran, wie es zum Archetyp patriarchaler Staatsverwaltung geworden war: „Es laesset sich das Haußwesen/dessen Ordnung/Einrichtung und Vollfuerung gar bequem mit einem Regiment und dessen Verwaltung in vielen Stuecken vergleichen.“<sup>33</sup> Wie Johannes Burkhardt anmerkt, befand sich Wündsch bereits im Grenzbereich zwischen Hausväterliteratur und Kameralismus.<sup>34</sup>

Da Thomasius sich in seinen literarischen Empfehlungen den Klassikern der Hausväterliteratur zuwendet, ist er als Befürworter des Absolutismus, des Status quo des Heiligen Römischen Reiches, der Gutsgesellschaft und der väterlichen Rolle gedeutet worden, die alle zusammen ihrem gesetzlichen Status entsprechend das Gemeinwohl garantieren sollten. *Gute Policey*, hausväterliche Vorsorge, ordentliche Gerichtsbarkeit und Verwaltung, wurden bei vielen deutschen Gelehrten des 17. Und 18. Jahrhunderts als Inbegriff eines rechten, legitimen politischen Regiments betrachtet. Hammerstein argumentiert, „der patriarchalisch-moralische Staat Melchior von Osses und Veit Ludwig von Seckendorff dient vielen als Vorbild, auch Thomasius. Letztlich steht der gläubige Thomasius in der Tradition Luthers, oder präziser formuliert: in der des deutschen protestantischen Luthertums des 17. und frühen 18. Jahrhunderts“.<sup>35</sup>

Seit dem 17. Jahrhundert war das ökonomische Denken durch die frühneuzeitliche Staatsauffassung bedingt. Mit anderen Worten, die Ökonomie wurde der Politik untergeordnet und funktionalisierte sie so. Um die steigenden Kosten der frühneuzeitlichen fiskalisch-militärischen staatswirtschaftlichen Erwägungen, insbesondere im Zusammenhang mit der Finanzierung der Armeen bestreiten zu können, wurde der Aufbau einer zentralisierten staatlichen Verwaltung zu einem Hauptthema. Das ganze Haus wurde in den politischen Dienst des Staates gestellt. Thomasius war daran beteiligt, den Staatsbegriff und das Verhältnis von Staat und Ökonomie neu zu überdenken. In seinem *Summarischen Entwurff Derer Grund-Lehren, die einem Studioso Juris zu wissen/und auff Universitäten zu lernen nöthig* (1699) ordnete er die Ökonomie unter der Politik.<sup>36</sup>

Die Unterordnung der Ökonomie unter die Politik ging einher mit einer erweiterten Definition der Ökonomie, die die Bedürfnisse der Agrargesellschaft anerkannte. Thomasius betonte daher die Bedeutung der Lehre des Ackerbaues und der Viehzucht. Sie sollten als neue Wissenschaften an der Universität gelehrt werden, weil

---

32 Brunner 1949; Burkhardt 1990, S. 170-174.

33 Wündsch 1669, Vorrede.

34 Burkhardt 1990, S. 173.

35 Hammerstein 2011, S. 136. Siehe auch Thomasius (Hrsg.) 1717 und Seckendorff 1656.

36 Thomasius 1699, S. 127-132.



sie für den Staat nützlich waren.<sup>37</sup> Auf diese Weise ebnete Thomasius den Weg für die Landwirtschaft und die Viehzucht als Wissenschaften an der Universität. Zudem brachte Thomasius, wie Martin Kühnel gezeigt hat, die Perspektive der Gesellschaft als Ganzes in die Ökonomie ein. Dieser Perspektiven- und Definitionswechsel bedeutete eine Abkehr von den früheren privatökonomisch orientierten Sichtweisen von Thomasius.<sup>38</sup> Das Privatwohl war nun direkt mit dem Gemeinwohl verflochten:

„Diesemnach wenn es um einzelne Personen nicht wohl stehet/wie kann das gantze Corpus glücklich seyn. Dahingegen die Glückseligkeit einzelner Personen eine Phantasie ist/wenn sie mit Unglück der meisten verknüpft ist.“<sup>39</sup>

Im Heiligen Römischen Reich lieferten die Kameralwissenschaften die Theorie des entstehenden Wirtschaftsstaates. Als institutionalisierte Wissenschaft entwickelten sie eine Theorie der Staatsverwaltung, die letztlich eine wichtige Rolle beim Aufbau des frühneuzeitlichen Staates spielte.<sup>40</sup> Insbesondere das fiskalische Interesse des Staates förderte eine Wirtschaftspolitik, die auch im 18. Jahrhundert mit dem Argument vertreten wurde, dass die Untertanen prosperieren müssten, damit der Staat Steuern eintreiben könne. Die *gute Policey*, wie die Innenpolitik und Verwaltung des Fürstenstaates gewöhnlich genannt wurde, erfüllte nicht nur politische, sondern auch wirtschaftliche Aufgaben zwischen den Interessen der Fürsten, dem Wohl der Untertanen und der Stärkung der staatlichen Ressourcen.<sup>41</sup> Die 1727 in Halle und Frankfurt an der Oder gegründeten preußischen Lehrstühle für Kameralwissenschaften stellten einen ökonomisch erweiterten Kameralismus für die Ausbildung staatlicher Beamter mit einem agrarisch orientierten Programm unter der Gesamtperspektive des Staates dar, wie ihn Thomasius viele Jahre vor der Einrichtung der Lehrstühle vorschwebte. Es scheint gerechtfertigt zu behaupten, dass Thomasius den Weg für die Kameralwissenschaften nicht nur durch die praktische Etablierung der Lehrstühle geebnet hat, sondern auch, indem er ihnen theoretische Ausgangspunkte lieferte. Das sich zunehmend durch die Ökonomie ändernde Staatsverständnis im 18. Jahrhundert wurde damit nachhaltig von Thomasius geprägt.

Da Thomasius seinen Studenten Hausväterliteratur empfahl, könnte dies dazu führen, dass wir unsere Ansichten über sein politisches und wirtschaftliches Denken überdenken sollten. Allerdings sollten wir ihn nicht einseitig und vorschnell zu den Befürwortern eines absolutistischen Wohlfahrtsstaates zählen. Gleichzeitig deuten neue Belege von Martin Kühnel darauf hin, dass einige von Thomasius' Ansichten kritisches Potenzial gegenüber der Fürstenherrschaft und der Ständegesellschaft hatten. Ein Beispiel dafür war seine Ansicht, dass es die freie Wahl des Berufs und/oder der Klasse nach individuellen Fähigkeiten geben sollte. Er hinterfragte die Rolle

37 Thomasius 1699, S. 129.

38 Kühnel (im Druck).

39 Thomasius 1709b, S. 115; Kühnel 2001, S. 280.

40 Tribe 1988, S. 8.

41 Burkhardt 1990, S. 174-178.

der Zünfte und Statuten der Handwerker. Was er vortrug, stand in diametralem Gegensatz zur Ordnung der Ständegesellschaft und implizierte letztlich einen egalitären Ansatz in der Erziehung und Ausbildung. Die Position, dass jede Arbeit, egal welcher Art, gleich wertvoll sei, solange sie für die Gemeinschaft nützlich ist, hat das Potenzial, die Basis traditioneller Ständehierarchien zu untergraben. Ein weiteres Beispiel ist Thomasius' liberale Grundhaltung, die die individuelle ökonomische Selbstverantwortlichkeit betonte. Nach Kühnel bereitete Thomasius nicht den Weg zum absolutistischen Wohlfahrtsstaat vor, den etwa Christian Wolff verfocht, weil es „einen Ruf nach staatlicher Fürsorge und Regelung (...) bei ihm nicht“ gibt.<sup>42</sup>

### *Fazit*

Es ist weitgehend unbemerkt geblieben, dass Frederick Barnard bereits 1965 überzeugend aufzeigte, dass Glückseligkeit als Endziel der zivilen Regierung als Inspiration für Kameralisten aus Thomasius' Zivilphilosophie entspringt.<sup>43</sup> Und in der Tat, lange vor Wolff definierte Thomasius die bürgerliche Glückseligkeit, verstanden im Sinne des äußeren Friedens, der Wohlfahrt, Sicherheit und des Schutzes der Bürger vor gewaltsamen Angriffen von außen und auf ihr Eigentum als Ziel des Staates. Nach Ansicht von Thomasius sollte die Politik nicht Theologen oder Philosophen überlassen werden, sondern es muss eine professionelle Gruppe von Verwaltungsbeamten geben, die in Politik und Ökonomie ausgebildet sind. Ideal für diese Position waren Juristen, die in der Ökonomie adäquat unterrichtet waren. Wesentlich für Thomasius' politisches und ökonomisches Denken war sein Verständnis von Regierungen als Mittel zur Erreichung begrenzter und klar definierter Ziele. Diese politische Philosophie wurde in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von den sogenannten Kameralisten – weithin akzeptiert. Für Thomasius waren die begrenzten und klar definierten Ziele ein zentraler Bestandteil der Bestimmung staatlicher Tätigkeit, bei der der Staat die Glückseligkeit seiner Mitglieder ernst nimmt. Das Glück eines Gemeinwesens kann nur aus dem Wohlergehen und der Bequemlichkeit der einzelnen Glieder bestehen, nicht nur aus der bloßen Macht des Ganzen. Der Zweck des Staates war es, ein komfortables bürgerliches Leben zu ermöglichen.

Es ist erwähnenswert, dass die Zeitgenossen Thomasius als die Person ansahen, der die Lehrstühle für Kameralwissenschaften zu verdanken waren. Darüber hinaus wurden die Lehrstühle für Kameralwissenschaften nach der Gründung mit praxisorientierten Schülern des Thomasius besetzt: Justus Christoph Dithmar (1677–1737) und Simon Peter Gasser (1676–1745).<sup>44</sup> Die Kameralwissenschaften waren von Natur aus

---

42 Kühnel (im Druck).

43 Barnard 1965, S. 430–438.

44 Bleek 2001, S. 79.

nicht statisch, und sie eigneten sich Einflüsse in großem Umfang an. Nach der Gründung der Lehrstühle folgten neue Verschiebungen, aber selbst diese Verschiebungen scheinen eher auf Thomasischen als auf Wolffischen Ausgangspunkten aufgebaut zu sein.<sup>45</sup>

*Funded by the European Union (ERC, DEPE, 101088549). Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.*



### *Literaturverzeichnis*

- Backhaus* Jürgen G./*Chaloupek* Günther/*Frambach* Hans A. (Hrsg.), 2021: Samuel Pufendorf and the Emergence of Economics as a Social Science. Cham.
- Barnard*, Frederick M., 1965: Christian Thomasius: Enlightenment and Bureaucracy. *American Political Science Review*, 59, S. 430-438.
- Bleek*, Wilhelm, 2001: Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland. München.
- Brunner*, Otto, 1949: Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhardts von Hohenberg 1612–1688. Salzburg.
- Brunner*, Otto, 1968: Das „Ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“. In: *Brunner, Otto* (Hrsg.), 1968: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. 2. Aufl., Göttingen 1968, S. 103-127.
- Burkhardt*, Johannes, 1990: Das Haus, der Staat und die Ökonomik. Das Verhältnis von Ökonomie und Politik in der neuzeitlichen Institutionengeschichte. In: *Göhler, Gerhard/Lenk, Kurt/ Schmalz-Bruns, Rainer* (Hrsg.), 1990: Die Rationalität politischer Institutionen. Baden-Baden, S. 169-187.
- Bödeker*, Hans Erich, 2020: Reconciling Private Interests and the Common Good: An Essay on Cameralist Discourse. In: *Nokkala, Ere/Miller, Nicholas B* (Hrsg.), 2020: Cameralism and the Enlightenment: Happiness Governance and Reform in Transnational Perspective, New York, S. 47-79.
- Bödeker*, Hans Erich (unveröffentlichtes Manuskript): Aufklärung. Ende Alteuropas und Beginn der Moderne?

---

45 *Nokkala & Miller* 2020, S. 1-19.

- Coler, Johann, 1616: *Oeconomiae oder Haußbuch. Erster Theil.* Wittenberg.
- Derks, Hans, 1996: Über die Faszination des „Ganzen Hauses“. *Geschichte und Gesellschaft*, 22, S. 221-242.
- Dithmar, Justus Christoph, 1731: *Einleitung in öconomischen, Policey- und Cameral-wissenschaften.* Frankfurt an der Oder.
- Gasser, Simon Peter, 1728: *Einleitung Zu den Oeconomischen, Politischen und Cameral-Wissenschaften.* Halle.
- Grunert, Frank, 2000: Normbegründung und politische Legitimität. *Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung.* Tübingen.
- Haakonssen, Knud, 2006: German Natural Law. In: Goldie, Mark/Wokler, Robert (Hrsg.), 2006: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought.* Cambridge, S. 251-290.
- Haakonssen, Knud, 2012: Enlightenment and the Ubiquity of Natural Law. *Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts* 27, S. 45-57.
- Hammerstein, Notker, 2011: Christian Thomasius (1655–1728). In: Heidenreich, Bernd/Göhler, Gerhard (Hrsg.) 2011: *Politische Theorien des 17. Und 18 Jahrhunderts. Staat und Politik in Deutschland.* Darmstadt/Mainz, S. 117-140.
- Hartung, Gerald, 1997: Die Sorge um eine „handgreifliche Politic“. Thomasius' Interesse an der Ökonomie als Fachdisziplin an preußischen Universitäten. In: Vollhardt, Friedrich (Hrsg.), 1997: *Christian Thomasius (1655–1728): Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung.* Tübingen, S. 99-117.
- Hellmuth, Eckhart, 1985: *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts,* Göttingen.
- Hohlberg, Wolf Helmhard von, 1682: *Georgia Curiosa [...]* Von dem Adelichen Land- und Feldleben. Nürnberg.
- Hont, István, 1987: The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the “Four-Stages-Theory”. In: Pagden, Anthony (Hrsg.), 1987: *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe,* Cambridge, S. 253-276.
- Hont, István, 2005: *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective.* Cambridge, MA.
- Hüning, Dieter (Hrsg.), 2009: *Naturrecht und Staatstheorie bei Samuel Pufendorf,* Baden-Baden.
- Hunter, Ian, 2007: *The Secularisation of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius.* Cambridge.
- Karaisl von Karais, Antonia, 2021: *The House is in a State. Christian Wolff's Oeconomica in the Context of Public Welfare.* Berlin/Boston.
- Koskeniemi, Martti, 2021: *To the Uttermost Parts of the Earth: Legal Imagination and International Power 1300–1870.* Cambridge.
- Kühnel, Martin, 2001: *Das politische Denken von Christian Thomasius. Staat, Gesellschaft, Bürger.* Berlin.
- Kühnel, Martin (im Druck): Der ‚erste Kameralist‘ der Universität Halle. Christian Thomasius als Lehrer der Ökonomie. In: Grunert, Frank/Rüdiger, Axel (Hrsg.): *Klugheit und Recht. Staat bei Christian Thomasius.* Berlin, Boston, vorauss. 2025.

- Lutterbeck*, Klaus-Gert, 2002: Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Magnusson*, Lars, 2020: On Happiness. Welfare in Cameralist Discourse in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Nokkala, Ere/Miller, Nicholas B. (Hrsg.), 2020: Cameralism and the Enlightenment: Happiness Governance and Reform in Transnational Perspective, New York, S. 23-46.
- Nokkala*, Ere, 2019: From Natural Law to Political Economy. J.H.G. von Justi on State, Commerce and International Order. Münster.
- Nokkala*, Ere/Miller, Nicholas B. (Hrsg.), 2020: Cameralism and the Enlightenment: Happiness Governance and Reform in Transnational Perspective. New York.
- Palladini*, Fiammetta, 2019: Samuel Pufendorf Disciple of Hobbes. For a Re-Interpretation of Modern Natural Law. Leiden/Boston.
- Rüdiger*, Axel, 2005: Staatslehre und Staatsbildung. Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert, Tübingen.
- Rüping*, Heinrich, 1968: Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule, Bonn.
- Saastamoinen*, Kari, 2019: Pufendorf on the Law of Sociality and the Law of Nations. In: Zurbuchen, Simone (Hrsg.), 2019: The Law of Nations and Natural Law 1625-1850. Leiden/Boston, S. 107-131.
- Saether*, Arild, 2017: Natural Law and the Origin of Political Economy. Samuel Pufendorf and the History of Economics. New York, 2017.
- Seckendorff*, Veit Ludvig v, 1656: Teutscher Fürsten-Stat. Frankfurt a.M.
- Schmauss*, Johann Jacob, 1754: Neues Systema des Naturrechts. Göttingen.
- Schröder*, Peter (Hrsg.), 2024: Pufendorf's International Political and Legal Thought. Oxford.
- Thomasius*, Christian, 1691: Einleitung zu der Vernunft-Lehre. Halle.
- Thomasius*, Christian, 1699: Summarischer Entwurf derer Grundlehren/Die einem Studioso Juris zu wissen/und auff Universitäten zu lernen nöthig. Halle.
- Thomasius*, Christian, 1701: Gemischter Diskurs. In: ders.: Kleine Teutsche Schriften. Nr. IV. Halle, S. 233-270.
- Thomasius*, Christian, 1709: Cautelae circa Praecognita Jurisprudentiae. Halle.
- Thomasius*, Christian, 1709a: Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit. Halle.
- Thomasius*, Christian, 1709a: Grundlehren des Natur- und Völkerrechts. Halle.
- Thomasius*, Christian, 1710: Einleitung zur Hofphilosophie. Frankfurt u. Leipzig.
- Thomasius*, Christian (Hrsg.), 1717: Melchior von Osse Testament [...] Nebst einer Vorrede und Anhang [...] zum Gebrauch des Thomasischen Auditorii. Halle 1717.
- Tribe*, Keith, 1988: Governing Economy. The Reformation of German Economic Discourse 1750–1840. Cambridge.
- Tribe*, Keith, 2015: The Economy of the Word. Language, History and Economics. Oxford.
- Weiß*, Stefan, 2001: Otto Brunner und das Ganze Haus oder die zwei Arten der Wirtschaftsgeschichte, in Historische Zeitschrift, 273, S. 335-369.
- Wündsch*, Johann Wilhelm, 1669: Memoriale Oeconomicum Politico-Practicum. Leipzig.



## Teil II: Rezeption und Wirkungsgeschichte





## Christoph Heinrich Amthor und die Rezeption von Christian Thomasius an der Universität Kiel, 1703-1714

Als die philosophischen und juristischen Ideen Christian Thomasius' unter den Gelehrten des protestantischen Norddeutschlands zu zirkulieren begannen, waren die damit verbundenen Debatten weder neu, noch trafen sie auf unvorbereitete Köpfe. Bereits in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte das akademische Interesse an Politik und Staatsrecht, das auf einem Naturrecht und einer Moralphilosophie gründete, in Norddeutschland institutionelle Formen angenommen. Im Herzogtum Schwedisch-Pommern hatten Rechts- und Politikgelehrte an der Universität Greifswald, darunter Conrad Friedlieb, mit Unterstützung der neuen schwedischen Regierung bereits 1657 begonnen, Hugo Grotius' *De Iure Belli ac Pacis* zu lehren.<sup>1</sup> Ergänzt wurde dies durch öffentliche Vorlesungen über das Staats- und Lehnrecht, wie sie die neue Universitätsordnung von 1666 vorschrieb.<sup>2</sup>

Auch im Herzogtum Schleswig-Holstein-Gottorf wurde mit der Gründung der Universität Kiel im Jahr 1665 eine institutionelle Grundlage für diese Entwicklungen geschaffen. Ihre Juristische Fakultät, die fünf Lehrstühle umfasste, – darunter einen, der ausdrücklich für Natur- und Völkerrecht vorgesehen war – bot ebenfalls Raum für ähnliche akademische Interessen. Gelehrte wie Samuel Rachel und Simon Heinrich Musäus widmeten sich aktiv der Revision der peripatetischen Philosophie und des römischen Rechts im Licht neuer, insbesondere grotianischer, naturrechtlicher Theorien.<sup>3</sup>

Gelehrte wie diese argumentierten, dass das Naturrecht eine rationale juristische Erwägung und Rechtfertigung auf der Grundlage allgemeiner Rechtsprinzipien biete. Diese Prinzipien könnten die ansonsten eher simplen und kasuistischen erlassenen Gesetze untermauern, modifizieren oder sogar aufheben. Das Studium des Naturrechts wurde als rationales Unterfangen betrachtet, das darauf abzielte, Gottes Schöpfung und die sie bestimmenden Gesetze zu verstehen – Gesetze, die wiederum die Menschheit in ihrem postlapsarischen Zustand, dem Zustand der Sünde, leiten sollten. Für diese Gelehrten war das Naturrecht ein angeborenes Recht, das jedoch göttliche Autorität benötigte, um verbindlich zu sein.<sup>4</sup> Obwohl sich zunehmend

1 Über Conrad Friedlieb vgl. *Aure* 2015, Kap. 4.

2 *Karl XI.* 1666, § XLVI.

3 Zur Geschichte der Naturrechtslehre an der Universität Kiel vgl. *Jensen* 2022. Zu Rachel speziell vgl. *Jensen* erscheint demnächst (B).

4 Z. B. *Rachel* 1676, engl. Übers. *Bate* 1916.

ein Konsens über diese Auffassung bildete, der die lutherisch-orthodoxe Welt widerspiegelte, erkannten sie dennoch, dass das Studium des Naturrechts noch in den Anfängen steckte und erhebliche intellektuelle Anstrengungen erforderte, um seine Prinzipien vollständig zu erfassen und zu definieren. Wissenschaftliche Bemühungen zur Erweiterung dieses Wissens wurden daher gefördert und geschätzt – allerdings zumeist innerhalb der Grenzen des anerkannten orthodoxen Rahmens. Dies bedeutete entweder die Zurückweisung dessen, was sie als radikale Ideen der Zeit betrachteten – wie etwa Hobbes' Vorstellung der menschlichen Natur, die primär durch Selbsterhaltung, Eigeninteresse und Affekte gesteuert wird – oder den Versuch, „irrtümliche“ Auffassungen zu korrigieren, etwa Samuel Pufendorfs Vorstellung des Naturzustandes als einen postlapsarischen Zustand, der durch eine unsichere und instabile Friedensordnung aufgrund der unvollkommenen menschlichen Natur gekennzeichnet sei.<sup>5</sup>

Als Christian Thomasius auf der wissenschaftlichen Bühne in Erscheinung trat, – zunächst 1688 mit der Veröffentlichung seiner *Institutiones iurisprudentiae divinae* und später durch seine Ideen sowie seine akademischen Aktivitäten an der neu gegründeten Universität Halle – fanden seine intellektuellen Beiträge auch in den protestantischen Regionen Norddeutschlands beträchtliche Beachtung, insbesondere an den Universitäten Kiel und Greifswald. Daraus ergibt sich die Frage, inwieweit die Ansichten von Thomasius zur Moralphilosophie, zum Recht, zur Politik und zur Bildungsreform unter protestantischen Gelehrten Norddeutschlands Resonanz fanden. In welchem Maße wurden seine Ideen übernommen und für lokale Zwecke adaptiert oder verworfen? Dieser Beitrag untersucht diese Fragen anhand des Kie-ler Rechtsgelehrten Christoph Heinrich Amthor, der als Professor für Rechts- und Moralphilosophie zahlreiche Gedanken von Thomasius in seine wissenschaftliche Arbeit und Lehre integrierte.

### 1. Christoph Heinrich Amthor: Ein biografischer Überblick

Christoph Heinrich Amthor wurde 1677 in eine Familie gut ausgebildeter Berater und Verwaltungsbeamter hineingeboren, was ihm früh Einblicke in die Prinzipien politischer Beratung und die Praxis administrativer Tätigkeiten ermöglichte. Sein Vater, Joachim Ulrich Amthor, war Hofrat in der kleinen Grafschaft Stolberg nahe Sachsen, während sein Onkel, Ehrenfried Amthor, den Großteil seiner Karriere im Dienst der dänischen Krone verbrachte. Letzterer stieg schließlich zum Etat-Rat auf und bekleidete das Amt des Oberkriegskommissars in der strategisch wie wirtschaftlich bedeutenden Stadt Rendsburg im Herzogtum Holstein.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Z. B. Musäus 1686, Diss. I, § 18.

<sup>6</sup> Zur biographischen Information über Amthor und seinen Onkel vgl. Kellenbenz 2020, S. 78-79. Für eine bio-bibliographische Übersicht vgl. auch Jensen 2019 (A).

Amthors Ausbildung wurde unter der Aufsicht seines Onkels in Rendsburg organisiert, von wo aus er sich 1694 an der Universität Kiel immatrikulierte, um Geschichte, Jurisprudenz und Politik zu studieren. Das darauffolgende Jahrzehnt seines Lebens, bevor er eine akademische Position in Kiel erlangte, liegt weitgehend im Dunkeln. Bekannt ist, dass er im September 1695 an die Universität Jena – die Alma Mater seines Onkels – reiste, um seine juristischen Studien fortzusetzen, wobei die genaue Dauer seines Aufenthalts dort ungewiss bleibt. Ob Amthor in dieser Zeit auch die neu gegründete Universität Halle besuchte, lässt sich nicht eindeutig feststellen, nicht zuletzt aufgrund fehlender Matrikelverzeichnisse für die Jahre 1694–1700.<sup>7</sup> Dennoch gibt es mehrere Hinweise darauf, dass er möglicherweise bei Thomasius studierte. Wie im Folgenden erörtert wird, zeigen Amthors wissenschaftliche Arbeiten eine deutliche Prägung durch thomasisches Gedankengut und enthalten spezifische Verweise auf dessen *Collegia privata*. Zudem erscheint Amthors jüngerer Bruder, Friedrich Ehrenfried Amthor, in einem Hallenser Studentenkatalog – offenbar immatrikulierte er sich dort 1695, bevor er im darauffolgenden Jahr nach Jena wechselte.<sup>8</sup> Dies könnte darauf hindeuten, dass auch Christoph Heinrich die Universität Halle besuchte. Obwohl sich dies nicht mit letzter Gewissheit bestätigen lässt, wird Amthors Vertrautheit mit thomasischem Denken offenkundig als er seine akademische Laufbahn in Kiel begann.

Im Jahr 1703 übernahm Amthor eine ordentliche Professur für *philosophia civilis* sowie eine außerordentliche Professur für Privatrecht an der Universität Kiel. Seine neue Position trat er mit einer Antrittsvorlesung über den vollkommenen Staatsmann (*de Politico Perfecto*) an, gefolgt von einer Vorlesungsreihe über Staatsklugheit und die Prinzipien guter Regierungsführung unter verschiedenen Regierungsformen. 1706 veröffentlichte er sein erstes größeres Werk, die *Einleitung zur Staats- und Sitten-Kunst*, das aus einer Zusammenstellung grundlegender Lehrsätze bestand.<sup>9</sup> Der erste Teil dieses Werkes befasste sich mit politischer Klugheit und der Geschichte der deutschen Staaten, während der zweite Teil der Moralphilosophie gewidmet war. Hier definierte Amthor zunächst drei zentrale Bestandteile: Tugend, das Recht der Natur und Wohlstand. In seinen von dem Stadtsekretär Friedrich Gerhard Voss posthum im Jahr 1738 veröffentlichten Vorlesungen bezeichnete er diese drei Elemente als *Honestum*, *Iustum* und *Decorum*.<sup>10</sup> Bis zur Einstellung seiner Lehrtätigkeit in den Jahren 1713/14 hielt Amthor weiterhin sowohl private als auch öffentliche Vorlesungen zu diesen zentralen Themen, wobei er die politische Bedeutung des *Decorums* für seine Studierenden betonte.<sup>11</sup> Zu diesem Thema veröffentlichte er

7 Juntke 1960, S. V.

8 Juntke 1960, S. 6.

9 Amthor 1706 (B).

10 Amthor 1738 (D). Zudem wurde Amthors Lehre über das *Decorum* bereits 1730 veröffentlicht, vgl. Amthor 1730.

11 Zum *Decorum* bei Thomasius siehe das Kapitel von Schotte in diesem Band.

zudem ausführliche Studentenprogramme oder *Studenten-Grüße*, in denen er seine Ansichten über angemessenes Verhalten, Anstand und guten Geschmack sowohl im politischen als auch im akademischen Bereich darlegte.<sup>12</sup>

Darüber hinaus erweiterte Amthor sein Curriculum in zwei weiteren Bereichen: Erstens bot er ab 1708 öffentliche Vorlesungen zum Kirchenrecht für Juristen und Theologen an, nachdem er bereits 1704 angekündigt hatte, das Recht des Fürsten in kirchlichen Angelegenheiten zu lehren. Zweitens untersuchte er die bestehenden Gesetze der Region, um ihre Übereinstimmung mit oder Abweichung vom römischen Zivilrecht zu analysieren.

Diese Lehr- und Tätigkeitsfelder fanden am herzoglichen Hof großen Anklang, da die Entwicklung eines auf lokalen Traditionen und historischer Überlieferung basierenden Landesrechts, das zugleich mit den Prinzipien des Naturrechts in Einklang stand, die territoriale Souveränität des Herzogs stärken sollte – sowohl gegenüber dem Heiligen Römischen Kaiser als auch in der Abgrenzung von der dänischen Krone, dem ehemaligen Lehnsherrn. Zur Unterstützung von Amthors Bemühungen wurde 1712 eine neue Professur eingerichtet, die ausdrücklich dem Ziel diente, das *Ius patriae*, das schleswig-holsteinische Recht, zu entwickeln und zu lehren.<sup>13</sup> Doch Amthor war es nicht vergönnt, dieses Tätigkeitsfeld weiter voranzutreiben. Im Zuge des Großen Nordischen Krieges besetzte die dänische Krone 1713 erfolgreich die herzoglichen Lande, wodurch die Universität in eine prekäre Lage zwischen konkurrierenden Herrschaftsansprüchen geriet.<sup>14</sup> Ob aus Überzeugung oder Opportunismus – Amthor arrangierte sich mit der neuen Macht und erhielt noch im selben Jahr den Titel eines dänischen Kanzleirats. Kurz darauf verließ er die Universität, trat in die neu geschaffene Verwaltung in Gottorf ein und wurde 1714 Präsident von Rendsburg sowie königlich-dänischer Historiograph. 1718 zog er nach Kopenhagen, um an einer Studie über die Regierungsführung Friedrichs IV. zu arbeiten, eine Schrift, die als korrigierende Parallele zu Pufendorfs historischen Werken gedacht war. Dieses Projekt blieb jedoch unvollendet, da Amthor bereits 1721 verstarb. Vor seinem Tod gelang es ihm jedoch noch, seinen Nachfolger als königlich-dänischen Historiographen zu bestimmen, den ehemaligen Student von Thomasius, Andreas Hojer.<sup>15</sup>

---

12 Amthor 1708; Amthor 1711.

13 In seiner Petition um eine ordentliche Professur für Recht schlug Amthor das Studium des schleswig-holsteinischen Rechts und der Geschichte vor, um die Struktur und Funktionsweise des schleswig-holsteinischen Staates besser zu erfassen und zu erläutern – ein Vorschlag, der implizit auch dazu diente, dessen Existenz zu rechtfertigen.

14 Zur Geschichte des Herzogtums Schleswig-Holstein vgl. Hoffmann/Reumann/Kellenbenz 1986 (1960). Zur allgemeinen Geschichte der Universität Kiel vgl. Jordan 1965.

15 Hojer wurde später der erste Professor für Natur- und Völkerrecht an der Universität Kopenhagen. Zu Hojer vgl. Jensen 2019 (B).

## 2. Amthors Sittenlehre: Honestum, Justum und Decorum

Ähnlich wie Thomasius vertrat Amthor die Ansicht, dass die gesamte Disziplin der Moralphilosophie und Politik einer gründlichen Revision bedarf, um sie von der Dominanz der peripatetischen Philosophie und der scholastischen Denkweise zu befreien. In den Vorreden zu seiner *Sittenlehre* und *Staatsklugheit* übte er umfassende Kritik an der fortwährenden, unkritischen Übernahme aristotelischer Ethik und Politik.<sup>16</sup> Obwohl Aristoteles erhebliche Anstrengungen unternommen habe, die Natur des höchsten Glücks zu untersuchen, sei seine Schlussfolgerung – dass dieses Glück eher im Intellekt als im Willen verankert sei – laut Amthor grundlegend fehlerhaft. Ebenso kritisierte er Aristoteles dafür, die Tugend an äußeren Erfolgen zu messen, etwa am Gelingen tapferer Taten oder, in noch größerer Form, am Reichtum einer großzügigen Person. Diese Reduktion der Tugend auf heroische Taten oder materiellen Erfolg betrachtete Amthor als absurd und oberflächlich.<sup>17</sup>

Aristoteles und seine Anhänger, so Amthor, hätten die entscheidenden Unterschiede zwischen Gerechtigkeit und Liebe, zwischen Naturrecht und moralischer Tugend sowie zwischen Pflichten und Tugenden niemals wirklich verstanden. Während Tugenden freiwillig ausgeübt würden, seien Pflichten zwingend, da sie durch das Gesetz erzwungen würden. Aristoteles habe es versäumt, diese Unterscheidungen klar herauszuarbeiten und stattdessen alles in einem einzigen, verworrenen Ganzen zusammengeführt, indem er versucht habe, sämtliche Tugenden unter dem Begriff der allgemeinen Gerechtigkeit (*Justitia universalis*) zu vereinen.<sup>18</sup> Folglich plädierte Amthor für eine Neukonzeption der Moralphilosophie, die sich auf die Prinzipien von *Honestum*, *Justum* und *Decorum* stützt.<sup>19</sup>

Auch wenn diese Neukonzeption weitgehend mit dem Denken von Thomasius übereinstimmt, treten bemerkenswerte Unterschiede zutage. In seinen *Fundamenta juris naturae et gentium*<sup>20</sup> definierte Thomasius *Honestum*, *Justum* und *Decorum* als die drei Prinzipien des Naturrechts, die gänzlich aus dem allgemeinen naturrechtlichen Grundsatz des menschlichen Glücks abgeleitet seien. Aus jedem dieser Prinzipien lasse sich eine entsprechende normative Regel oder ein Imperativ ableiten, der zur Erreichung dieses Glücks beitrage.<sup>21</sup> Amthor hingegen hält zwar an der Unterscheidung der drei Prinzipien fest, ordnet jedoch allein dem *Justum* eine spezifische Zugehörigkeit zum Naturrecht zu. Zugleich bleibt er hinsichtlich der normativen

16 *Amthor* 1706 (C), Vorrede, S. 8-13; *Amthor* 1706 (A), Vorrede, S. 5-13. Zu Thomasius' Kritik an der bisherigen Gelehrsamkeit vgl. z. B. *Hammerstein* 1972, S. 72.

17 *Amthor* 1706 (A), Vorrede, S. 11-12.

18 *Amthor* 1706 (A), Vorrede, p.10-11.

19 *Amthor* 1706 (A); *Amthor* 1738 (D). Amthor betrachtete sowohl Thomasius als auch Johann Franz Buddeus, den Hallenser Professor für Ethik, als Pioniere auf diesem Gebiet.

20 *Thomasius* 1705; dt. Übers. *Thomasius* 1709.

21 Die Literatur zu Thomasius ist ebenfalls umfangreich. Für eine eingehende Analyse seiner Ideen vgl. *Kühnel*, 2001 und *Schröder*, 1999.

Regeln von Thomasius vage und verzichtet auf eine explizite Übernahme seines Theorieansatzes.<sup>22</sup>

Nach Amthors Auffassung lassen sich alle menschlichen Handlungen in gesetzmäßige und gleichgültige Handlungen unterteilen. Gesetzmäßige Handlungen seien solche, die von Gott gebilligt und gefordert würden. Sie entsprängen entweder aus einer freiwilligen Liebe und einem inneren Verlangen, was als Tugend bezeichnet werde oder aus der Achtung vor bestehenden Gesetzen, was als Schuldigkeit verstanden werde. Ersteres gehöre zur Lehre vom *Honestum*, das als Wissen um vernünftige Liebe definiert sei und moralisches Handeln umfasse. Letzteres falle unter die Lehre des Naturrechts und betreffe Handlungen, zu denen wir durch Gesetze verpflichtet seien. Gleichgültige Handlungen hingegen könnten je nach Kontext entweder gut oder böse werden, abhängig davon, ob der Einzelne sich an die Prinzipien vernünftiger Liebe halte oder sie verletze. Diese fielen unter die Lehre des *Decorums*.<sup>23</sup> Obwohl Amthor diese Prinzipien – *Justum*, *Honestum* und *Decorum* – als die „drei Töchter der Moralphilosophie“ beschreibe, die jeweils eigenständig, aber miteinander verbunden und gleichermaßen bedeutsam seien, gehörten *Justum* und *Decorum* nur in einem weiteren Sinne zur Moralphilosophie.<sup>24</sup>

## 2.1 *Honestum* und die Tugendlehre

Amthor definiert das erste Prinzip der Moralphilosophie als *Honestum*, die Lehre von der Tugend, die auf dem Grundsatz der vernünftigen Liebe beruht. Besonders in Bezug auf dieses Prinzip lobt er die Überlegungen von Thomasius zu Tugenden und Lastern.<sup>25</sup> In der Vorrede zu seiner Moralphilosophie betont Amthor:

Dem herren Thomasio insonderheit ist man deswegen nicht wenig Danck schuldig, daß er zuerst angefangen die Grund-Quellen aller Tugenden und Laster nebst ihren wahren Characteren in einer natürlichen und ungezwungenen Ordnung am Tage zu stellen, davon man sonst bey Aristoteles wenig oder gar nichts, auch bey Theoprasto und andern, sonderlich denen heutigen Franzosen nur Flickwerk und einen verwirrten Mischmasch antreffen konnte.<sup>26</sup>

22 Sowohl in seiner *Einleitung zur Sitten-Lehre* als auch in seiner *Philosophia moralis seu doctrina de justo, honesto et decoro* kategorisiert Amthor das *justum* ausdrücklich als „Der Sitten-Lehre Anderer Theil/ Oder Lehr-Sätze Vom Recht der Natur“ und „Collegium de Justo seu Doctrina Justa, oder eine Erklärung des Natur- und Völkerrechts“, vgl. *Amthor* 1706 (B); *Amthor* 1738 (D).

23 *Amthor* 1706 (A), Vorrede, S. 15-16; *Amthor* 1738 (B), Kap. 1, § 1, S. 32-33.

24 *Amthor* 1738 (C), S. 5; Vgl. auch *Amthor* 1706 (A), S. 28.

25 Folglich empfahl Amthor seinen Studenten auch, die Moralphilosophie von Thomasius zu lesen, vgl. *Thomasius* 1692, sowie die Moralphilosophie von Johann Franz Buddeus, vgl. *Buddeus* 1697.

26 *Amthor* 1706 (A), S. 18-19.



Wenngleich Amthor also Thomasius lobte und sowohl die peripatetischen Denker als auch die unsystematischen Ansätze französischer Gelehrter kritisierte, betonte er zugleich, dass er sich nicht einfach auf andere Denker stützen, sondern seine eigenen Überlegungen einbringen und auf den bestehenden Ideen aufbauen werde.<sup>27</sup>

In seiner Lehre untergliedert Amthor das *Honestum* in drei Bereiche: die tugendhafte Lebensführung, die lasterhafte Lebensführung und die Mittel zur Verbesserung des eigenen Lebens. Ähnlich wie Thomasius vertritt er die Auffassung, dass ein tugendhaftes Leben ein Leben gemäß der vernünftigen Liebe ist – verstanden als ein Verlangen, das auf ein tugendhaftes Ziel gerichtet ist.<sup>28</sup> Zur weiteren Erklärung untersucht Amthor das Verhältnis zwischen Moral, Wille und Intellekt. Seiner Auffassung nach besteht das Wesen des menschlichen Willens darin, sich bestimmten Dingen zuzuneigen oder auf sie ausgerichtet zu sein. Diese Neigung richte sich stets auf das, was der Intellekt als gut erkennt hat; wenn solche Neigungen zur Gewohnheit werden, entstehen daraus moralische Haltungen.<sup>29</sup> Liebe unterscheidet sich von anderen Affekten dadurch, dass sie nicht flüchtig oder momenthaft ist, sondern als eine dauerhafte Neigung des Geistes zu einem angenehmen Ziel verstanden wird. Während Liebe somit ein Ausdruck des Willens ist und der Intellekt dabei nur eine passive Rolle spielt, entsteht vernünftige Liebe, wenn der Mensch die angemessenen Mittel wählt, um wahre Güter – also wahrhaft erfreuliche Ziele – zu erreichen.<sup>30</sup>

Für Thomasius ist die vernünftige Liebe im Wesentlichen eine säkulare Interpretation der Nächstenliebe. Sie beruht nicht auf göttlicher Autorität, sondern auf menschlichem Eigeninteresse und stimmt daher mit dem Prinzip der Reziprozität überein, das eine zentrale Rolle in seiner neuen Naturrechtstheorie spielt.<sup>31</sup> Amthor hingegen misst Gott und der göttlichen Autorität eine weitaus größere Bedeutung bei, insofern, als das Befolgen tugendhafter, durch vernünftige Liebe geleiteter Handlungen zugleich ein Befolgen des göttlichen Willens darstellt. Während er sich bei der Untersuchung des Begriffs der vernünftigen Liebe auf Thomasius stützt, orientiert er sich bei der Bestimmung der wahren Güter dieser Liebe – der Kardinaltugenden – zunächst an dem theologisch weniger umstrittenen Johann Franz Budde, bevor er diese Tugenden selbst neu definiert. Budde leitet drei Kardinaltugenden – Frömmigkeit (*Pietas*), Mäßigung (*Temperantia*) und Gerechtigkeit (*Justitia*) – aus den drei von ihm als primär erachteten Zielen der vernünftigen Liebe ab: Gott, uns selbst und unsere Mitmenschen. Amthor hält diese Zuordnung jedoch für unzureichend, da diese Tugenden weder eine genaue Entsprechung zu ihren jeweiligen Lastern aufweisen, noch alle Formen der Liebe angemessen berücksichtigen.<sup>32</sup>

27 Vgl. den Abschnitt unten „Akademische und intellektuelle Freiheit“.

28 *Amthor* 1738 (C), Kap. 1, § 29, S. 190.

29 *Amthor* 1738 (C), Prolegomena, S. 5–6, und Kap. 1, § 29, S. 190–191.

30 *Amthor* 1738 (C), Kap. 1, § 30, S. 191–192.

31 Zu Thomasius' Vorstellung der vernünftigen Liebe vgl. Kühnel 2001, S. 33; Ahnert 2005, S. 153–77.

32 *Amthor* 1738 (C), Kap. 1, § 31, S. 193–194.

Für Amthor kann die Liebe auf vier Ziele gerichtet sein: Gott, uns selbst, unsere Mitmenschen und schließlich auch niedere Kreaturen. Diese vier Ziele sind jedoch nicht gleichrangig. Die auf Gott gerichtete Liebe, die er als Frömmigkeit bezeichnet, übertrifft nicht nur alle anderen Formen der Liebe, sondern bildet auch das Fundament aller Tugenden – und zwar in einem solchen Maße, dass, sollte sie versagen, auch alle anderen Formen der vernünftigen Liebe aufhören würden zu existieren. Die verbleibenden Kardinaltugenden sind wie folgt: Erstens Mäßigung (*Temperantia*), das heißt, wir dürfen weder uns selbst noch andere Menschen oder niedere Kreaturen über das angemessene Maß hinaus lieben. Ihr entgegengesetzt ist das Laster der sinnlichen Begierde (*Voluptas*), das den Menschen dazu verleitet, sich selbst, andere und niedere Kreaturen über das gebührende Maß hinaus zu lieben. Zweitens Bescheidenheit (*Modestia*), das heißt, wir sollten uns selbst nicht übermäßig lieben und dabei andere Menschen und niedere Kreaturen vernachlässigen. Ihr entgegen steht das Laster des Ehrgeizes (*Ambitio*), das uns dazu verleitet, alles zu verachten und unterzuordnen, als wäre es uns weit unterlegen. Drittens Genügsamkeit (*Sufficiencia*), das heißt, wir dürfen niedere Kreaturen nicht über das angemessene Maß hinaus lieben. Ihr entgegengesetzt ist das Laster der Habgier (*Avaritia*), durch das ein Mensch weder für sich selbst noch für andere Sorge trägt.<sup>33</sup>

Im Gegensatz zu Thomasius, der das *Honestum* als das positive Gebot „Tue dir selbst, was du willst, dass andere sich selbst tun“<sup>34</sup> definiert und damit die höchste Übereinstimmung mit dem Naturrecht ausdrückt, fasst Amthor die aus der Gottesliebe abgeleiteten Kardinaltugenden als negative Gebote auf. Im Unterschied zu Budde versteht Amthor Frömmigkeit nicht als eine spezifische Kardinaltugend, sondern als den Inbegriff aller Tugenden. Da die Liebe zu Gott die Voraussetzung für die Existenz aller anderen Tugenden bildet, kann Frömmigkeit nicht als eigenständige Kardinaltugend gelten. Während Mäßigung als solche anerkannt wird, trifft dies auf Gerechtigkeit nicht zu, da sie sich nicht auf Tugenden im eigentlichen Sinne bezieht, sondern auf Schuldigkeit, die nicht nur gegenüber anderen, sondern auch gegenüber uns selbst und sogar gegenüber Gott besteht.<sup>35</sup>

Mit anderen Worten glaubt Amthor, dass ein Mensch ein tugendhaftes Leben kultivieren kann, indem er der dauerhaften Neigung des Willens – ausgedrückt als Liebe – zu Gott, sich selbst, anderen und niederen Kreaturen folgt und seine Handlungen durch die vernünftige Wahl der Mittel lenkt. Diese Mittel verkörpern in erster Linie Frömmigkeit und führen in der Folge zu Mäßigung, Bescheidenheit und Genügsamkeit. Während sich der Weg zu einem tugendhaften Leben bei Amthor, Thomasius und Budde unterschied, blieb das angestrebte Ziel eines solchen Lebens

---

33 Amthor 1738 (C), Kap. 1, § 44, S. 215.

34 Thomasius 1705, Buch I, Kap. VI, § XL, S. 128.

35 Amthor 1738 (C), Kap. 1, § 44, S. 215-216.

dennoch ähnlich: Ein tugendhaftes Leben fördert die Seelenruhe, emotionale Gelassenheit, inneren Frieden und letztlich auch das innere Glück.<sup>36</sup>

## 2.2 *Justum* und die Naturrechtslehre

Amthors zweites Prinzip, das *Justum*, bezieht sich ausdrücklich auf das Naturrecht. Ähnlich wie bei seiner Behandlung des *Honestums* beginnt er mit einer historiographischen Darstellung und argumentiert, dass die bedeutendsten Beiträge zum Studium der Naturrechtslehre seiner Ansicht nach von Grotius, Hobbes, Pufendorf und Thomasius geleistet wurden. Nach Amthor hat Grotius die Soziabilität zu Recht als Grundlage des Naturrechts anerkannt, jedoch nur insofern, als sie seinem Hauptanliegen diene – nämlich die Pflichten zu beschreiben, die Individuen einander schulden.<sup>37</sup> Hobbes hingegen habe das Streben nach Selbsterhaltung zum leitenden Prinzip des Naturrechts erhoben, eine Position, die Amthor entschieden ablehnt. Er argumentiert, dass: „der Mensch nach dem Diktat der Vernunft nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere geschaffen ist und daher nicht nur für sich, sondern auch für andere, das heißt als Teil eines bestimmten Ganzen, leben sollte“.<sup>38</sup> Hobbes' Vorstellung eines „Krieges aller gegen alle“ steht laut Amthor in direktem Widerspruch zur Soziabilität.

Während Pufendorf Grotius darin folgt, das Naturrecht auf die Soziabilität zu gründen, kritisiert Amthor diese Position als unzureichend. Zwar räumt er ein, dass dieses Prinzip wahr ist und viele Anhänger hat, doch argumentiert er, dass es die Pflichten gegenüber Gott nicht ausreichend berücksichtigt. Zudem sei die Ableitung der Pflichten gegenüber anderen aus der Soziabilität übermäßig kompliziert und nicht unmittelbar einleuchtend.<sup>39</sup> Schließlich bemerkt Amthor, dass Thomasius in fast allen Punkten Pufendorf eng folgt und dessen Ideen weiter ausarbeitet. Dennoch warnt Amthor seine Leser und schreibt: „Doch ist unter den *Scriptis Thomasianis* sehr zu distinguiren. Die ersten, sonderlich seine *Tradita* in der *Jurisprudentia Divina*, sind nach dem *Fundamento Pufendorffiano* ganz gut und nützlich zu lesen; Aber seine letzte herausgegebene *Fundamenta Juris Naturalis* dienen nicht für jederman“.<sup>40</sup>

Für Amthor lag diese Unzulänglichkeit nicht nur darin begründet, dass die *Fundamenta* hauptsächlich als ein Kommentar zu früheren Gedanken und Aussagen konzipiert waren, sondern auch in der neuen Perspektive von Thomasius auf das Naturrecht. Diese enthielt Elemente, die Amthor als ungeeignet für seine Studenten

36 Amthor 1738 (C), Kap. 1, § 48, S. 220-221.

37 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 4, S. 95.

38 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 4, S. 95.

39 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 4, S. 96.

40 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 4, S. 96-97.

betrachtete. In der Vorrede zu seiner *Sittenlehre* wandte er sich ausdrücklich an seine Studenten und erklärte:

Der die 27ste *Observation* im 6ten *Tom.* der *Obs[ervationes] Sel[ectae] Hallens[es]* gelesen hat, wird leicht begreifen können, daß meine Erinnerung nicht ungegründet sey, nachdemmahlen durch itztgedachte *Observation* in grosser Theil seiner gedachten *Institution[es] Jurisprudential[is] Divinae* übern hauffen fallen muß, von welcher Materie zu seiner Zeit meinen Zuhörern mich deutlicher erklären will, weil ich dieses Orths meine eigene Gedancken hege, die mit des Herrn Thomasii Meynungen gar nicht übereinstimmen.<sup>41</sup>

Im Gegensatz zu seinem früheren Werk – insbesondere der *Jurisprudencia Divina*, in der Thomasius Pufendorfs Vorstellung von Sozialität noch deutlicher durch die göttliche Autorität untermauerte – verwirft er in den *Fundamenta* den Schlüsselbegriff der Sozialität und distanziert sich damit von der Tradition Grotius' und Pufendorfs.<sup>42</sup> Amthors Kritik richtet sich insbesondere gegen die Behauptung von Thomasius, dass das Naturrecht, indem es Individuen ausschließlich durch eine unter Menschen gedachte Reziprozität – und nicht durch die göttliche Autorität als obersten Gesetzgeber – zu guten Handlungen verpflichte, nicht im eigentlichen Sinne als Gesetz bezeichnet werden könne.<sup>43</sup> Durch seine Neudefinition des Naturrechts trennte Thomasius nicht nur die Verbindung zwischen Naturrecht und göttlichem Recht, sondern stellte auch den zuvor als gleichwertig angesehenen Status von weltlichem und göttlichem positivem Recht in Frage. Nach Thomasius können nur menschliche positive Gesetze aufgrund ihrer Zwangsgewalt im eigentlichen Sinne als Recht gelten, während göttliche Gesetze eher als Ratschläge (*consilia*) zu verstehen seien.<sup>44</sup> Amthor kritisiert diese Auffassung als „falsch, weil Gottes Vorsatz nicht gewesen ist, uns mit *Consiliis*, sondern recht mit *Jussibus & praeceptis* zu regieren“.<sup>45</sup> Nach Amthor muss das Naturrecht als Recht im eigentlichen Sinne verstanden werden, das unter göttlicher Autorität erlassen wurde und – wie andere Gesetze – Strafen für Übertretungen vorsieht. Im Einklang mit den vorherrschenden Auffassungen der zeitgenössischen Gelehrsamkeit im orthodox-lutherischen Raum argumentierte er, dass das Naturrecht in der göttlichen Autorität verankert sei. Die Strafe Gottes für Verstöße gegen seinen Willen – sei es im Naturrecht oder im göttlichen positiven Recht – sei sowohl natürlich als auch willkürlich.<sup>46</sup>

Amthors Kritik an diesem Punkt war keine isolierte. Johann Philipp Palthenius, sein Kollege an der Universität Greifswald und Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Moralphilosophie, teilte ähnliche Bedenken.<sup>47</sup> In seiner Dissertation über

41 Amthor 1706 (A), Vorrede, S. 22.

42 Zum *Naturrecht* bei Thomasius siehe das Kapitel von Schröder in diesem Band.

43 Kühnel 2001, S. 51–52.

44 Thomasius 1705, Buch I, Kap. V, § LI–LII, S.112.

45 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 11, S. 102.

46 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 11, S. 102.

47 Zu Johann Philipp Palthenius vgl. *Jensen* erscheint demnächst (A).

die Frage, ob die Naturgesetze im strengen und eigentlichen Sinne als Gesetze bezeichnet werden können, erkannte Palthenius zunächst die Fortschritte der Naturrechtsdisziplin durch Gelehrte wie Grotius, Hobbes, Pufendorf und Thomasius an.<sup>48</sup> Allerdings hielt er die jüngste Neuausrichtung des Naturrechts durch Thomasius für fehlerhaft. Wie Amthor kritisierte auch Palthenius die Ansichten von Thomasius, da sie von dem abwichen, was er als das richtige Verständnis von Verpflichtung, Gesetz und Gesetzgeber betrachtet. In Übereinstimmung mit Pufendorfs Konzeption der Verpflichtung argumentierte Palthenius, dass es unlogisch und widersprüchlich sei, zu behaupten, jemand könne sich selbst Befehle erteilen und zugleich von diesen ungebunden bleiben. Für Palthenius war es nicht das intrinsische Gefühl der Verpflichtung, sondern die Furcht vor Bestrafung, die selbst bössartige Individuen dazu veranlasste, ihren Verpflichtungen nachzukommen – ein Prinzip, das er gleichermaßen auf Tugendhafte wie Übeltäter angewandte.<sup>49</sup>

Im Wesentlichen kritisierten Gelehrte wie Amthor und Palthenius die neue Perspektive von Thomasius, da sie Gottes Absicht und Rolle im Naturrecht an den Rand drängte oder abschwächte. Sie betrachteten Aspekte seiner Neuinterpretation als unvereinbar mit grundlegenden rechtlichen Prinzipien. Infolgedessen wies Amthor die neuen Ideen von Thomasius zum Naturrecht weitgehend zurück und zog stattdessen die weniger kontroversen Ansichten von Budde vor, dessen Naturrechtslehre er seinen Studenten ausdrücklich zur Lektüre empfahl.<sup>50</sup> Mit anderen Worten: Die neuen, für viele als radikal empfundenen Ideen von Thomasius gingen Amthor schlicht zu weit und konnten aus seiner Sicht nicht mit gutem Gewissen an die Studierenden weitervermittelt werden.

Bei der Bestimmung des allgemeinen Prinzips des Naturrechts stimmte Amthor jedoch erneut mit Thomasius überein und vertrat die Ansicht, dass dieses Prinzip nicht in der Soziabilität, sondern im Glück zu verankern sei – dem höchsten Ziel aller menschlichen Handlungen.<sup>51</sup> Da alle Individuen von Natur aus nach Glück streben und ihre Handlungen, Taten und Gedanken auf dieses Ziel ausrichten, formulierte Amthor das allgemeine Prinzip des Naturrechts folgendermaßen: „Tue das, was die äußere Sicherheit und das Glück des Menschengeschlechts fördern kann, und vermeide das, was das Gegenteil bewirkt.“<sup>52</sup> Dies spiegelt die Perspektive von Thomasius wider, wie sie in seinen *Fundamenta* dargelegt wurde, in welcher er

48 *Palthenius* 1704, § 1. Palthenius betont ebenfalls John Selden, Richard Cumberland und Lambert van Velthuysen.

49 *Palthenius* 1704 § X und XI. Zu Palthenius' Auffassung von Recht und Verpflichtung vgl. auch *Gentzke/Palthenius* 1707, Kap. 3. Zu Pufendorf und Verpflichtung vgl. *Haakonssen/Hunter* 2023, S. 211.

50 Neben *Thomasius* 1688 empfiehlt Amthor ausdrücklich die Werke von Buddeus, vgl. *Buddeus* 1697 und 1704.

51 *Amthor* 1738 (A), Kap. III, § 6, S. 97-98. Vgl. auch *Thomasius* 1705, Buch I, Kap. VI, § XXI und *Thomasius* 1688, Buch I, Kap. VI, § 64.

52 *Amthor* 1738 (A), Kap. III, § 6, S. 98.

das allgemeine Prinzip des Naturrechts wie folgt definiert habe: „Man muss das tun, was das menschliche Leben sehr lang und glücklich macht, und man muss das vermeiden, was das Leben unglücklich macht und den Tod fördert“.<sup>53</sup>

Darüber hinaus betonte Amthor, dass sich das Naturrecht in erster Linie auf das äußere Glück beziehe – ein Glück, das aus äußerem Frieden resultiert – und nicht auf das innere Glück, das aus dem *Honestum* und dem inneren Frieden erwächst. Während Thomasius jedoch glaubte, dass äußeres Glück durch die Befolgung der natürlichen Imperative des *Justum* und des *Decorum* gewährleistet werde, argumentierte Amthor – in Übereinstimmung mit Budde –, dass äußeres Glück in erster Linie von Gott gefördert werde, gefolgt von einem selbst und dann von anderen Menschen. Aus dieser Hierarchie „fließen natürlich drei sekundäre Prinzipien: (I) Verehere Gott, (II) Lebe maßvoll – oder, was dasselbe bedeutet, bemühe dich um deine Selbsterhaltung – und schließlich (III) Lebe gesellig“.<sup>54</sup> Diese grundlegenden Prinzipien des Naturrechts, so Amthor, bilden die Grundlage für alle weiteren spezifischen Pflichten gegenüber Gott, sich selbst und anderen.<sup>55</sup>

Bei der Unterscheidung zwischen Naturrecht und universellem (göttlichem) positivem Recht fand Amthor erneut eine Übereinstimmung mit den Lehren von Thomasius. Er stellt heraus, dass das Naturrecht untrennbar mit der Natur des Menschen verbunden sei – in einem solchen Maße, dass mit seiner Aufhebung jegliches menschliche Glück und jegliche Sicherheit verloren gingen. Das göttliche positive Recht hingegen besitze nicht dieselbe strikte und notwendige Verbindung zur menschlichen Natur und zum Glück. Amthor folgert daher: „Eben deswegen kann ich die *Praecepta Juris Naturae* bloß aus der Vernunft begreifen, aber *Legem Positivam* nicht, sondern diese hat Gott mündlich offenbaren müssen“.<sup>56</sup> Somit folgte Amthor Thomasius darin, eine Grundlage für eine deutlichere Abgrenzung der Disziplinen Theologie, Jurisprudenz und Philosophie zu schaffen.

### 2.3 *Decorum* und die Lehre vom Wohlstand

Amthor hat dargelegt, dass das höchste Ziel aller menschlichen Handlungen das Glück ist. Dieses Glück manifestiert sich sowohl innerlich – als innerer Frieden, der individuell durch vernünftige Liebe erreicht wird – als auch äußerlich, durch die Erfüllung der natürlichen Pflichten gegenüber Gott, sich selbst und anderen. Doch

---

53 Thomasius 1705, Buch I, Kap. VI, § XXI, S. 124.

54 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 6, S. 99. Buddeus nennt genau dieselben drei Prinzipien; vgl. Buddeus 1697, Teil II, Kap. IV, Sektion I, § XXVI-XXVIII, S. 251-252. Daher hat die Geselligkeit sowohl für Amthor als auch für Buddeus den Status eines von drei Prinzipien des Naturrechts, anstatt als das vorrangige Prinzip zu fungieren.

55 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 7, S. 99-100; Amthor 1706 (B), Lehr- Sätze vom Recht der Natur, Kap. 4-5.

56 Amthor 1738 (A), Kap. III, § 8, S. 100.

Glück wird nicht allein durch die Prinzipien von *Honestum* und *Justum* erlangt. Vielmehr muss der Mensch sich auch den Normen der Angemessenheit und den sozialen Gepflogenheiten seines spezifischen kulturellen Kontextes anpassen – sei es auf gesellschaftlicher, ständischer oder nationaler Ebene. Mit anderen Worten: Die Verwirklichung des Glücks setzt auch die Beachtung eines dritten und letzten Prinzips voraus – des *Decorums*. Im Gegensatz zu den beiden erstgenannten Prinzipien ist das des *Decorums* jedoch kulturell bedingt und wird durch die Konventionen einer bestimmten Gemeinschaft geformt.<sup>57</sup>

Amthor stellte fest, dass er sich zwar auf die neueren Erkenntnisse zu den Prinzipien des *Honestums* und *Justums* stützen konnte, das Prinzip des *Decorums* jedoch, obwohl vielen vertraut, bisher nur wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit erhalten habe. Über Jahrhunderte sei die akademische Tradition von den Peripatetikern dominiert worden und selbst in der aristotelischen Ethik habe das *Decorum* nur eine marginale Rolle gespielt. Erst in jüngerer Zeit hätten einige Gelehrte begonnen, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen. Allerdings konzentrierten sich viele dieser Gelehrten – darunter Lambert van Velthuysen, Giovanni della Casa und Friedrich Dedekind – nicht ausschließlich auf das *Decorum*.<sup>58</sup> Statt sich auf gleichgültige Handlungen zu fokussieren, die weder an sich gut noch böse sind, bezögen sie Konzepte aus verwandten Disziplinen wie Ethik, Naturrecht und Theologie mit ein. Durch diese Vermischung verschiedener Fachbereiche hätten sie es versäumt, die Grenzen der Thematik klar zu ziehen. Dadurch verwische der spezifische Fokus auf das *Decorum*, und es werde schwierig zu erkennen, welcher Disziplin ihre Arbeiten letztlich zuzuordnen seien. Diese mangelnde Klarheit, so argumentierte Amthor, erzeugt erhebliche Verwirrung über das Wesen des *Decorums* und erschwert dessen angemessenes Verständnis als eigenständiges und wesentliches Prinzip.<sup>59</sup> Unter den maßgeblichen Gelehrten auf diesem Gebiet ragt Thomasius hervor, wie Amthor anmerkt:

Der beste unter allen Teutschen, und der sich zuerst bemühet hat, das *Decorum philosophice in formam artis* zu bringen, und vom *Justo* und *Honesto* zu unterscheiden, ist der Herr *Christianus Thomasius*, wiewohl er doch sein *Decorum in Collegiis*, nicht aber in öffentlichen Schriften vorgetragen, ausser einigen Passagen in öffentlichen *Programmatibus*, item, in seiner Grund-Lehre, *Part. I. cap. 16*.<sup>60</sup>

57 Amthor 1738 (B), Prolegomena, § 1 und § 2, siehe insbesondere S. 4.

58 Amthor 1738 (B), Prolegomena, § 1 und § 2, S. 1-3; Amthor 1706 (A), Vorrede, S. 23-24. Amthor verweist auf Lambert van Velthuysen, vgl. *Velthuysen* 1676 und *Velthuysen* 1651; Giovanni della Casa, vgl. *Casa* 1578; und Friedrich Dedekind, vgl. *Dedekind* 1549-1552.

59 Amthor 1706 (A), Vorrede, S. 24.

60 Amthor 1738 (B), Prolegomena, § 13, S. 30. Hier verweist Amthor auf *Thomasius* 1699 und erwähnt zusätzlich *Thomasius' Freymüthiger Gedancken* aus dem Monat März, was sich auf *Thomasius' Rezension* von Jean Pies Werk von 1689 beziehen muss, in der er seine Ansichten über das *Decorum* erörtert; vgl. *Thomasius* 1690, März 1689, S. 157–193, insbesondere § 9, S. 171–172, und *Pic* 1689. Amthor merkt außerdem an, dass Professor Treuner in Jena, vermut-



Amthor würdigt zudem Budde, der – Thomasius folgend – das Thema *Decorum* in seinen *Elementa Philosophiae Practicae* kurz behandelt.<sup>61</sup> Doch, wie Amthor kritisch feststellt:

Überhaupt aber ist zu mercken, daß kein einziger unter allen erzählten *Autoribus* die wahrhaften *Fontes* des *Decori* bis dato gesezet, ja auch der Hr. *Thomasius* selber nicht, weil er in seinen Grund-Lehren, die importanteste Art des *Decori*, welche aus vernünftiger Liebe anderer Menschen fließet, und Aergerniß vermeidet, schlechterdings übergeht, und nur vom Wohlstande handelt, der aus Liebe zu uns selbst beobachtet wird.<sup>62</sup>

Vor diesem Hintergrund betrachtete Amthor es sowohl als seine Verantwortung als auch als seine Gelegenheit, dieses Tätigkeitsfeld weiterzuentwickeln und widmete einen beträchtlichen Teil seiner Lehrtätigkeit dessen Ausarbeitung.<sup>63</sup>

Für ihn kann der Begriff *Decorum* auf zwei unterschiedliche Weisen verstanden werden. Die erste bezieht sich auf das *Decorum* in einem allgemeinen, weiten Sinne und umfasst alles, was angemessen ist und mit den Prinzipien von *Honestum* und *Justum* übereinstimmt. Dieses breite Verständnis stellt die in der bisherigen gelehrten Tradition vorherrschende Perspektive dar. Die zweite, präzisere und strengere Definition versteht *Decorum* hingegen als die „...kluge Einrichtung unserer gleichgültigen Sitten zu unserm und anderer Leute Besten“.<sup>64</sup> Das Schlüsselwort hier ist „Gleichgültiges“, womit menschliche Handlungen und Verhaltensweisen gemeint sind, die in den Augen Gottes und seiner Schöpfung weder an sich gut noch böse sind, die jedoch – je nach den Besonderheiten menschlicher Gesellschaften und deren Konventionen – von Menschen als entweder gut oder schlecht angesehen werden können. Amthor illustriert dies am Beispiel der Kleidung: Für Gott sei es gleichgültig, ob Menschen Kleidung tragen oder nicht, doch für den Menschen selbst sei dies nicht indifferent. So würden indigene Völker in Afrika und Amerika, so Amthor, Nacktheit nicht als Laster betrachten, während es in kälteren Klimazonen zur Gewohnheit geworden sei, Kleidung zu tragen, die als Zeichen guter Sitte gilt.<sup>65</sup> *Decorum* ist demnach, da es sich nicht auf Gott bezieht, ausschließlich eine menschliche und soziale Angelegenheit.

---

lich Johann Philipp Treuner, der Professor für Metaphysik, an der Universität Jena *Collegia Decori* abgehalten hat.

61 Budde 1697, Teil III, Kap. 5, Sektion 1, § 8-14, S. 472-476.

62 Amthor 1738 (B), Prolegomena, § 13, S. 31.

63 Amthor lehrte seine *Collegia Decori* durchgängig zusammen mit einem breiten Themenspektrum zur zivilen, politischen und akademischen Angemessenheit während seiner gesamten Lehrtätigkeit. Seine *Collegia Decori* waren bemerkenswert gut besucht, mit etwa 30 Studenten pro Semester. Für eine kleine Universität wie Kiel, die während Amthors Lehrzeit eine durchschnittliche Studentenzahl von etwa 50 pro Jahrgang hatte, stellte dies einen erheblichen Anteil dar.

64 Amthor 1738 (B), Prolegomena, § 4, S. 7-8, Zitat auf S. 8.

65 Amthor 1738 (B), Kap. I, § 1, S. 33.

Dies umfasst zum Beispiel auch eine Vielzahl religiöser Praktiken. In seinem Kapitel „Angemessenheit, die aus Liebe zu anderen beachtet wird“ argumentiert Amthor beispielsweise, dass in der christlichen Kultur kirchliche Rituale wie das Zuhören des Predigers in der Kirche, der Empfang der Sakramente und die Taufe durch einen Priester als Teil des christlichen *Decorum*-Prinzips betrachtet werden sollten. Ob solche Handlungen im Privaten oder in der Kirche vollzogen werden, sei für Gott gleichgültig, da weder das *Honestum* noch das *Justum* erfordere, dass sie in der Kirche stattfinden, noch sei der Ort der Ausübung durch göttliches Recht vorgeschrieben. Die menschliche Neigung jedoch, solche Handlungen an heiligen Orten zu vollziehen, habe diese religiösen Praktiken für Christen in moralische Normen verwandelt. Folglich gilt es unter Christen als gute Sitte, sich an diese Praktiken zu halten, während ihre Missachtung Unbehagen oder Verstimmung unter den Mitmenschen hervorrufen und letztlich zu deren Unglück beitragen würde.<sup>66</sup> Amthor untersucht in detaillierter Weise verschiedene Aspekte von *Decorum* und *Indecorum*, wie sie sich in zwischenmenschlichen Interaktionen und Beziehungen manifestieren. Diese Analyse umfasst Verhaltensweisen, die mit den drei primären Affekten verbunden sind, die auch Thomasius identifiziert hat: der Geldgeiz, der Ehrgeiz und die Wollust.<sup>67</sup>

Wie Amthor jedoch später im zweiten Kapitel „Angemessenheit, die aus Liebe zu sich selbst beachtet wird“ feststellt, gibt es so viele Normen und Bräuche, wie es menschliche Kulturen und Gesellschaften gibt. Aufgrund der verdorbenen Natur der Menschheit neigen viele dieser Normen dazu, fehlerhaft, lasterhaft und dem *Honestum* sowie der vernünftigen Liebe entgegengesetzt zu sein. Folglich stellt er fest: „...deßwegen wird es nöthig seyn, gewisse *Criteria* des bewährten und *raisonnablen Decori* zu setzen, damit man sich vor dem unvernünftigen *Decoro* hüten lerne, und nicht, wie oft heutiges Tages geschieht, *virtutem post Decorum* setze“.<sup>68</sup> Nach Amthor gibt es vier Kriterien zur Bestimmung, ob ein Verhalten vernünftig und angemessen ist.

Das erste Kriterium lautet: „Der Wohlstand muß niemahls der gesunden Vernunft und Ehrbarkeit zuwider sprechen“, was beispielsweise bedeutet, dass Tugend und vernünftige Liebe gleichermaßen für Männer und Frauen gelten müssen.<sup>69</sup> Das zweite Kriterium besagt: „Der Wohlstand muß keine gar zu handgreiffliche und gar zu grosse *Incommodität* mit sich bringen“.<sup>70</sup> Amthor illustriert dieses törichte *Decorum* mit einem Beispiel, indem er beschreibt, dass indigene Völker so große Ringe in ihre Nasen und Lippen tragen, dass sie nicht mehr ohne Unannehmlichkeiten

66 Amthor 1738 (B), Kap. I, § 16-17, S. 60-64.

67 Amthor 1738 (B), Kap. I, § 18-20, S. 64-71.

68 Amthor 1738 (B), Kap. II, § 5-6, S. 90-92, Zitat auf S. 92.

69 Amthor 1738 (B), Kap. II, § 6, S. 92-93, Zitat auf S. 92.

70 Amthor 1738 (B), Kap. II, § 6, S. 93.

essen oder trinken können.<sup>71</sup> Das dritte Kriterium lautet: „Kein vernünftiger Mensch muß auf das *Decorum* gar zu sehr verpicht seyn, weil sonst aus der Manierlichkeit eine Eitelkeit wird.“<sup>72</sup> Amthor argumentiert, dass diejenigen, die außergewöhnlich zeremoniös und pedantisch in ihrem *Decorum* sind, oft lasterhafte Menschen seien, die die *virtutem post Decorum* setzen und entweder aus Geldgier in der Hoffnung auf Gewinn oder aus Ehrgeiz auf Ehre mit übertriebener Strenge das *Decorum* verfolgen.<sup>73</sup>

Das vierte und letzte Kriterium besagt, dass „ein jedes Volck sein *Decorum* nach seiner natürlichen Gemüths-Neigung richten [muss]“.<sup>74</sup> Amthor führt als Beispiel an, dass ein Franzose, der von Natur aus lebhaft, heiter und freigeistig sei, mit den Freiheiten, die er sich erlaube, durchaus passend erscheine, da sie seiner Natur entsprächen. Im Gegensatz dazu erscheine ein Deutscher, der von Natur aus eine eher phlegmatische Veranlagung habe und daher im Allgemeinen ernster sei, oft lächerlich wirke, wenn er versuche, französisches Verhalten entgegen seiner eigenen Natur zu übernehmen.<sup>75</sup> Im Zusammenhang mit diesem letzten Punkt bemerkt Amthor bemerkenswerterweise:

Inzwischen läugne ich nicht, daß der Herr *Thomasius* selber denen Franzosen manchemal gar zu viel das Wort redet, und bisweilen selber die *Observation* bey Seite setzt, daß das Französische *Temperament* von den Teutschen sehr unterschieden, und folglich nur wenigen unserer Landes-Leuten mit gegeben, denen Franzosen völlig nachzuahmen; deswegen es dabey bleibt, daß das *Decorum* der Franzosen zwar vor sich angenehm und gut sey, inzwischen aber unmöglich allen Völckern zu einer Richtschnur dienen könne. Endlich ist noch diese *Observation* hierbey in acht zu nehmen, daß ein jedes Volck, wann es ein ander Volck zu sehr imitiret, ihm selber dadurch *praejudiciren*, und, wo nicht *directe*, doch *indirecte* sich schaden könne.<sup>76</sup>

Im Gegensatz zu den eher frankophilen Neigungen von Thomasius betonte Amthor somit, dass Individuen ihrer kulturellen Natur treu bleiben müssen, um nicht lächerlich zu wirken.

### 3. Staatskunst, Staatsklugheit und ihre Abgrenzung vom Staatsrecht

Während die Moralphilosophie in ihren drei Teilbereichen als eine Art Gesellschaftsphilosophie diene und Individuen eine grundlegende Orientierung für ihr Handeln bieten sollte, war die Lehre von der Staatskunst und Staatsklugheit spezi-

---

71 Amthor 1738 (B), Kap. II, § 6, S. 93-94.

72 Amthor 1738 (B), Kap. II, § 6, S. 94.

73 Amthor 1738 (B), Kap. II, § 6, S. 94-95.

74 Amthor 1738 (B), Kap. II, § 6, S. 95.

75 Zu Mode, *Decorum* und Amthors Verhältnis zu Thomasius in diesen Fragen vgl. Eskildsen 2008, S. 127-144.

76 Amthor 1738 (B), Kap. III, § 10, S. 182-183.

ell darauf ausgerichtet, zukünftige Staatsbeamte und politische Ratgeber auf ihre Aufgaben vorzubereiten. Für Amthor wie auch für Thomasius war dieses Studienfeld von entscheidender Bedeutung für die Regierungsführung und die sachgemäße Verwaltung der wachsenden Territorialstaaten. Obwohl Amthor das Anliegen von Thomasius teilte, die Grenzen zwischen akademischen Disziplinen – insbesondere zwischen Theologie und Recht – klarer zu ziehen, trat er nachdrücklich dafür ein, die Lehre von der Staatskunst und Staatsklugheit als eigenständige akademische Disziplin zu etablieren. Diese neue Disziplin sollte seiner Ansicht nach auf Geschichte und Gesellschaftsphilosophie basieren und somit konsequent vom Staatsrecht getrennt werden.

Amthor beobachtete, dass – ähnlich wie die Lehre des *Decorums* – auch der Lehre in Staatsklugheit weitgehend vernachlässigt worden sei. Diese Vernachlässigung resultierte vor allem aus der vorherrschenden Überzeugung, dass die Fähigkeit, einen Staat weise zu regieren und seine Mängel richtig zu beurteilen, nur durch persönliche Erfahrung erworben werden könne. Während praktisches Wissen zweifellos von großem Wert sei, wies Amthor diese Auffassung jedoch zurück.<sup>77</sup> Er argumentierte, dass die Geschichte – sofern sie mit Urteilsvermögen studiert werde – einen Mangel an direkter Erfahrung wirksam ausgleichen könne. „Weil dieser unbetrieblche Spiegel [Geschichte]...“, so Amthor, „...beedes den glücklichen Fortgang vernünftigt geführter Rathschläge, und die traurige Folge, so übereilte und unbedachtsahme *Consilia* nach sich gezogen, durch tausend Exempel vor Augen stellet, da dann nichts leichter ist, als aus der gleichen Dingen, allerhand gute und nützliche Politische Anmerkungen herauszuziehen“.<sup>78</sup>

Amthor unterteilt die Disziplin der Staatskunst und Staatsklugheit in allgemeine und spezifische Lehren. Die allgemeinen Lehren umfassen übergreifende Prinzipien zu privaten menschlichen Gemeinschaften, den Gesellschaften der Nationen und Republiken sowie zur allgemeinen politischen Klugheit, die für diese privaten oder öffentlichen Einheiten von Bedeutung seien.<sup>79</sup> In diesem Zusammenhang spielt die Moralphilosophie eine entscheidende Rolle, da sie das Verständnis menschlicher Beziehungen, des angemessenen Handelns und der Verhaltensweisen innerhalb jeder sozialen Ordnung ermögliche. Zudem biete sie Anleitungen zur klugen Regierungsführung solcher Gemeinschaften und befähige politische Ratgeber dazu, umsichtig und wirkungsvoll zu handeln. Sowohl für Amthor als auch für Thomasius gründete Politik auf der Einsicht in das menschliche Verhalten im zwischenmenschlichen Umgang – einem Wissen um das richtige Handeln, das in Ethik und Naturrecht

77 Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 18-19. Während Amthors *Collegia* zur Moralphilosophie posthum veröffentlicht wurden, blieben seine *Collegia* zur Staatslehre und politischen Klugheit unveröffentlicht. Dadurch sind uns lediglich seine Vorrede und die in der *Einleitung zur Staats- und Sitten-Kunst* dargelegten Prinzipien erhalten geblieben.

78 Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 20.

79 Vgl. „Lehr-Sätze von der Staats-Wissenschaft überhaupt“ in Amthor 1706 (B), S. 41-82, die zusammen mit einer Einleitung in die drei genannten Abschnitte unterteilt ist.

verankert ist – sowie auf Staatsklugheit, also auf der Fähigkeit, Freund und Feind zutreffend zu unterscheiden.

Die spezifischen Lehren hingegen konzentrieren sich auf den jeweiligen Staat, in dem man lebt, einschließlich seiner besonderen politischen Form, seiner Struktur und der historischen Prozesse, die ihn geprägt hat.<sup>80</sup> Während Thomasius vor allem die Territorialherrschaft in den Mittelpunkt stellte, verstand Amthor darunter zugleich ein detailliertes Studium der deutschen Staaten, beginnend mit der Geschichte des Römischen und des Deutschen Reiches, gefolgt von einer Untersuchung des Kaisers und der Stände, der deutschen Gesetze und Gerichte sowie der Rechte und Befugnisse der einzelnen Mitglieder. Nur durch diesen systematischen Ansatz, der von allgemeinen Prinzipien zu spezifischen Kontexten übergeht, könne man letztlich die komplexe Struktur des Heiligen Römischen Reiches und dessen „wahre“ *raison d'état* erfassen.<sup>81</sup>

Im Einklang mit Thomasius war es auch für Amthor von zentraler Bedeutung, dass die Ausbildung in Staatskunst und Staatsklugheit auf Praktikabilität und Relevanz beruhte, sodass theoretische Einsichten stets an die konkreten Gegebenheiten angepasst bleiben mussten. Dies bedeutete vor allem, dass ein politischer Ratgeber vermeiden sollte, unpraktische oder irrelevante Ideen zu fördern und dass er abstrakte Theorien nicht als universell anwendbar darstellen durfte, ohne die spezifischen Umstände zu berücksichtigen. Politische Klugheit bestehe in der Fähigkeit, geeignete Mittel zu wählen, um gewünschte Ziele wirksam zu erreichen, während Unklugheit darin liege, solche weisen Entscheidungen zu unterlassen, was häufig zu unerwünschten Konsequenzen führe.<sup>82</sup> Im Gegensatz zur peripatetischen Politik, die – wie Amthor im Einklang mit Thomasius betonte – die theoriebasierte Philosophie als letztgültige Wahrheit behandelte, mussten Lehrer der Staatsklugheit die Begrenztheit ihrer akademischen Perspektive anerkennen. Sie sollten ihren Schülern vermitteln, dass führende politische Akteure durch die „Schule“ praktischer Erfahrung geprägt würden. Professoren sollten ihre Theorien daher als Werkzeuge zum Verständnis und zur Orientierung präsentieren, nicht aber als absolute Wahrheiten. Sie mussten Raum für Anpassung und kritische Reflexion lassen – eine Reflexion, die sich aus der Komplexität realer Regierungsführung speist.<sup>83</sup>

Wo Amthor jedoch von Thomasius abwich, lag in seinem Verständnis der Frage, wer Staatskunst, Staatsverständnis und Staatsklugheit lehren sollte – also welcher akademischen Disziplin diese Bereiche zuzuordnen seien. Während Thomasius dafür plädierte, das Staatsverständnis aus der Theologie herauszulösen und in der

---

80 Vgl. „Lehr- Sätze von der Wissenschaft des teutschen Staats insonderheit“ in *Amthor* 1706 (B) S. 83-141.

81 *Amthor* 1706 (C), Vorrede, S. 36-37. Amthor untermauert sein Argument, indem er auf den renommierten Professor der Politik, Johann Heinrich Boecler, verweist, der in seinem Werk *Notitia S.R. Imperii* einen ähnlichen Ansatz verfolgte, vgl. *Boecler* 1670.

82 *Amthor* 1706 (C), Vorrede, S. 20-21.

83 *Amthor* 1706 (C), Vorrede, S. 22-23.

juristischen Fakultät zu verankern, wollte Amthor noch einen Schritt weiter gehen: Er war der Auffassung, dass diese bedeutende Disziplin an den philosophischen Fakultäten beheimatet sein sollte. Zwar sei die spezifische Lehre der Staatskunst traditionell den Juristen vorbehalten gewesen, doch argumentierte Amthor nachdrücklich, dass Professoren der Moralphilosophie und politischen Philosophie an der philosophischen Fakultät aufgrund ihrer disziplinären Ausrichtung ebenso – wenn nicht sogar in höherem Maße als rein juristisch ausgebildete Gelehrte – berechtigt seien, sich mit Staatskunst und Staatsverständnis akademisch auseinanderzusetzen und diese auch zu lehren. Diese Position warf grundlegende Fragen über das Verhältnis von Recht und Politik sowie über die Grenzen auf, die beide Bereiche voneinander scheiden. Amthor war sich bewusst, dass seine Perspektive im Widerspruch zu den Ansichten mehrerer prominenter Rechtsgelehrter stand – darunter Thomasius selbst sowie die Professoren für Staatsrecht Heinrich von Cocceji und Philipp Reinhard Vitriarius –, die allesamt eine Stärkung der juristischen Disziplin befürworteten.<sup>84</sup>

Dennoch hielt Amthor daran fest, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Staatsrecht, wie es an deutschen Universitäten gelehrt wurde und einer eng gefassten, rein juristischen Interpretation des Begriffs gebe. In seiner aktuellen Lehrform umfasse das Staatsrecht alles, was zum Verständnis des deutschen Staates beitrage, einschließlich nicht nur seiner Gesetze, sondern auch der Struktur des Heiligen Römischen Reiches in seiner historischen und gegenwärtigen Gestalt.<sup>85</sup> Rhetorisch fragt er:

Ob nun bey so gestalten Sachen die wahrhafftige Grenzen der Rechts-Prudenz, so fern selbige in einer gewissen Profession eingeschräncket ist, in Acht genommen werden, und ob nicht vielmehr der Nahme des *Juris publici* zum Mantel dienen müsse, unter dessen Bedeckung man in *Historicis* und *Politiciis* nach belieben umb sich graset, dis alles fällt so deutlich ins Gesicht, daß man dabey nicht Ursache hat sich mit fernerem Beweis zu beschweren.<sup>86</sup>

Amthor erkannte, dass diese Überschneidung – dieses Eindringen der Rechtsgelehrten in die Bereiche der Staatskunst, des Staatsverständnisses und der Staatsklugheit – historisch bedingt sei und auf der traditionellen Überzeugung beruhe, dass Weisheit über die Staatskunst aus dem *Corpus Juris* abgeleitet werden könne.<sup>87</sup> Diese Annahme sei jedoch letztlich widerlegt worden, wie er betont:

[D]iese Wissenschaft aus denen innersten Quellen der *Civil*-Philosophie und Historie geleitet werden müsse, zu welcher heilsahmen Entdeckung der unvergleichliche Conring wohl mit das erste Eis gebrochen. Ihm leisteten Pufendorf, Boecler und andere mehr Gesellschaft, biß endlich diese edle Wissenschaft, nachdem man sie

<sup>84</sup> Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 24.

<sup>85</sup> Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 24-25.

<sup>86</sup> Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 25-26.

<sup>87</sup> Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 32-33.

vom Aristotelischen und Justinianischen Schlacken-Werck gereinigt, zu ihrer itzigen Vollkommenheit durch Fleiß und Mühe gebracht wurde.<sup>88</sup>

Folglich wurde eine klare Unterscheidung zwischen Rechtsgelehrten und Professoren der Staatskunst, des Staatsverständnisses und der Staatsklugheit notwendig. Nach Amthor tragen Letztere die primäre Verantwortung für die Kultivierung der *Prudentia Consultatoria* und müssen zugleich in der *Prudentia Legislatoria* sowie der *Prudentia Judicialis* bewandert sein. Im Gegensatz dazu beschränkt sich die eigentliche Aufgabe der Rechtsgelehrten darauf, Gesetze nach ihrem wörtlichen Sinn zu erklären und die Studierenden in der Anwendung dieser Gesetze auf konkrete Fälle zu unterweisen. Sobald Rechtsgelehrte jedoch über diese Grenzen hinausgehen, indem sie die Umstände untersuchen, unter denen Gesetze geschaffen oder aufgehoben wurden, die verborgenen oder offenen Absichten hinter den Gesetzen analysieren oder deren umfassendere Auswirkungen auf Staat und Gesellschaft bewerten, hören sie auf, im strengen Sinne als Juristen (*Juristen in sensu proprie*) zu agieren. Vielmehr betreten sie damit das philosophische Gebiet der Staatskunst, Staatsverständnis und Staatsklugheit.<sup>89</sup>

Während Thomasius davon ausging, dass alles menschliche Handeln eine Angelegenheit der Jurisprudenz sei und nur im Rahmen juristischer Begriffe und Erwägungen verstanden werden könne, war Amthor der Auffassung, dass Staatskunst, Staatsverständnis und Staatsklugheit von der juristischen Disziplin getrennt werden müssten, da es sich hierbei um Bereiche handle, die im Kern zur Philosophie gehörten. Auch wenn Amthor pragmatisch genug war, die bedeutenden Beiträge der Rechtsgelehrten zur Untersuchung der Staatskunst und Staatsklugheit anzuerkennen – insbesondere angesichts des Mangels an vollständig institutionalisierten Lehrstühlen für diese Disziplinen an vielen Universitäten – hielt er doch an der Notwendigkeit einer klaren Abgrenzung zwischen der Rechtsgelehrsamkeit und den philosophischen Disziplinen fest, um deren Weiterentwicklung als eigenständige Wissensbereiche zu sichern.<sup>90</sup>

#### 4. Akademische und intellektuelle Freiheit

Wie Thomasius betrachtete auch Amthor die akademische Freiheit als wesentlich für den Fortschritt des Wissens.<sup>91</sup> Diese Freiheit umfasste nicht nur den Inhalt und die Methoden der Wissenschaft, sondern schloss auch eine klarere Definition und Abgrenzung zwischen den Disziplinen ein. Die damit verbundene Betonung galt

88 Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 33.

89 Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 27-28.

90 Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 34.

91 Zu Thomasius' Auffassung von Freiheit, einschließlich der akademischen Freiheit, vgl. Hammerstein 1972, S. 56. Siehe auch das Kapitel von Kühnel in diesem Band.



keineswegs nur der Staatskunst, des Staatsverständnisses und der Staatsklugheit, sondern umfasste sämtliche Wissensgebiete. Eine solche Haltung war nicht Amthor allein eigen – schon Thomasius hatte betont, dass sich wissenschaftliches Arbeiten nicht sklavisch an überlieferte Systeme binden dürfe. Beide vertraten in gewissem Maße einen eklektischen Ansatz, der das kritische Prüfen, Auswählen und Weiterentwickeln bestehender Lehren über dogmatische Gefolgschaft stellte. In der Vorrede zu seinem Werk über die *Staatskunst* erkannte Amthor die Bedeutung an, auf bestehendem Wissen aufzubauen, wies jedoch entschieden die Vorstellung zurück, dass Gelehrte verpflichtet seien, etablierten Ideen oder Denksystemen zu folgen. Vielmehr war er überzeugt, dass echter Fortschritt davon abhängen würde, dass Gelehrte über traditionelle Autoritäten hinausgingen, sich kritisch und unabhängig mit ihrem Material auseinandersetzten und die Methoden frei wählten, die am besten für das Erreichen ihrer Ziele geeignet seien.<sup>92</sup> Für Amthor war eine solche intellektuelle Freiheit nicht bloß ein Privileg, sondern eine berufliche Verpflichtung.<sup>93</sup>

Dieses Prinzip illustrierte er durch seine Kritik an dem, was er als die scholastische *Methodum Causarum* in seinem eigenen Fachgebiet der Staatsklugheit betrachtete. Amthor lehnte die Praxis ab, politische Fragen den Studierenden durch abstrakte Theorien und Fachterminologie zu erklären und stellte fest:

...weilen auch der einfältigste begreifen kan, daß mit solcher Terminologie niemand in seiner künftigen Amts-Klugheit gebessert wird, und daß man weder in der Rath-Stube der Könige und Fürsten, noch in denen Gerichten und übrigen Angelegenheiten des Landes, *per Causam materialem subjectivam & objectivam, formalem* u.d.g. zu votiren und zu deliberiren pflege.<sup>94</sup>

Im Wesentlichen plädierte Amthor für eine akademische Praxis, die auf intellektueller Freiheit und kritischer Auseinandersetzung beruhte. Ein solcher Ansatz erforderte einen freien und ungehinderten Geist, der – sofern ihm diese Freiheit gewährt wurde – es den Gelehrten ermöglichen würde, ihre Disziplinen weiterzuentwickeln und eine tiefere Kultivierung des Wissens zu fördern.

An der Wende zum 18. Jahrhundert hatten sich solche Ansichten über akademische Freiheit und die Ablehnung des Schulwesens bereits an kleineren deutschen Universitäten entlang der Ostseeküste, darunter die Universität Kiel, verbreitet. Im Jahr 1701 wurde ein Reskript erlassen, um die Lehrtätigkeit der Universität zu reformieren. Der Schwerpunkt lag auf praktischer Ausbildung statt auf traditionellen scholastischen Methoden. So wurde die juristische Fakultät angewiesen, Gerichte zur Ausbildung der Studierenden zu nutzen und ihnen praktische Erfahrung zu vermitteln.<sup>95</sup> Besonders bemerkenswert war, dass das Reskript explizit die Dominanz der scholastischen Lehre kritisierte und einschränkte. Der Herzog verfügte „In Fa-

92 Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 3-5.

93 Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 7.

94 Amthor 1706 (C), Vorrede, S. 6.

95 Friedrich IV 1701, S. 82.

*cultate Philosophica* wollen Wir, dass die alte Scholastische Art nicht überhand nehme, doch aber dabey, damit die *Terminos* die Jugend verstehen, behalten werde“.<sup>96</sup>

Vor diesem Hintergrund fanden Amthors Ansichten zur akademischen Freiheit an der Universität Kiel einen fruchtbaren Boden. Der langjährige Visitor der Universität, herzoglicher Premierminister und ehemaliger Professor der Rechte, Magnus von Wedderkopp, hatte bereits maßgeblich zur Schaffung eines reformorientierten Umfeldes beigetragen. Amthors Verhältnis zu von Wedderkopp war dabei besonders bedeutsam. Im Jahr 1706 widmete er ihm sein Werk über *Staats- und Sittenkunst* und äußerte die Hoffnung, dass seine innovativen Lehrmethoden zur Weiterentwicklung der Universität beitragen könnten.<sup>97</sup>

Im darauffolgenden Jahr, 1707, erließ von Wedderkopp ein weiteres Reskript an die Universität, das das Bekenntnis zur akademischen Freiheit weiter bekräftigte:

Auff gleiche Weise soll einem jeden *Auditori* nicht weniger gestattet seyn, dem *professori* nach gehaltener *Lection* seine *dubia* frey und ohne Scheu zu *proponiren*, auch sonst keine *Facultät* an gewisse *principia* oder *opiniones*, so weit solche von menschlicher *auctorität* *dependieren*, sich als ein *mancipium* nothwendig verbindlich achten, sondern einem jeden *Docenti* eine freye und *abitraire* Untersuchung aller und jeder Wahrheiten, sie seyn alt oder neu, ungekränckt gelassen werden.<sup>98</sup>

Auch wenn unklar bleibt, ob dieses Reskript auf eine direkte Anregung Amthors zurückgeht, so ist doch seine Nähe zu dessen Einsatz für intellektuelle Freiheit – und darüber hinaus zu den universitätspolitischen Reformbestrebungen und dem Freiheitsverständnis von Thomasius – deutlich erkennbar. Das zweite Reskript verkörpert die reformorientierte Haltung der Universität und gewährte Gelehrten eine bemerkenswerte Freiheit, Ideen innerhalb ihrer Disziplinen zu äußern und zu untersuchen, ohne Angst vor Repression oder Spott durch andere Fachbereiche haben zu müssen.

Amthors Weggang im Jahr 1714 bedeutete jedoch keineswegs das Ende der Fortschritte in der Entwicklung des Naturrechts, der Politik und des einheimischen Rechts – ganz im Gegenteil. In der Moralphilosophie trat sein ehemaliger Schüler Friedrich Gentzke, der zuvor in Greifswald bei dem Naturrechtsgelehrten Palthenius studiert hatte, 1708 eine außerordentliche Professur für Philosophie in Kiel an. Von dieser Position aus entwickelte er zentrale Konzepte wie das *Honestum*, *Justum* und *Decorum* weiter, die schließlich in seinem Hauptwerk *Systema Philosophiae* von 1722 kulminierten.<sup>99</sup> An der juristischen Fakultät setzte Amthors Kollege, der Rechtsgelehrte Franz Ernst Vogt, die Auseinandersetzung mit den Ideen von Thoma-

---

96 *Friedrich IV* 1701, S. 82.

97 *Amthor* 1706 (B), Widmung [unpaginiert], Folio 4.

98 *Wedderkop/Muhlius* 1707, § 8, S. 153.

99 *Gentzke* 1722. Das Werk wurde später überarbeitet und in drei Bänden neu veröffentlicht: zuerst 1725, dann 1732 und schließlich 1735–1737. Für eine Diskussionen über Naturrecht und Moralphilosophie in ihren drei Formen siehe Band 3.

sius fort. Er plädierte für die Trennung der juristischen und theologischen Disziplinen und für die Abkehr vom römischen Recht zugunsten eines einheimischen, deutsch geprägten Rechtssystems, das auf Prinzipien des Naturrechts beruhte.<sup>100</sup>

Die Bestrebungen von Thomasius, Moralphilosophie, Recht und Politik neu zu konfigurieren, fanden somit unter mehreren protestantischen norddeutschen Gelehrten eine gewisse Resonanz. Seit Anfang des 18. Jahrhunderts setzten sich Denker wie Amthor intensiv mit Themen auseinander, die eng mit denen von Thomasius verbunden waren. Sie strebten danach, die Moralphilosophie durch die Prinzipien des *Justums*, *Honestums* und insbesondere des *Decorums* neu zu interpretieren. Während Amthor, seine Kollegen und ihre Schüler erhebliche intellektuelle Gemeinsamkeiten mit Thomasius teilten, verstanden sie sich dennoch als unabhängige Denker. Anstatt die Philosophie von Thomasius lediglich zu replizieren, passten sie seine Ideen an ihre eigenen wissenschaftlichen Zielsetzungen sowie an die spezifischen politischen und intellektuellen Kontexte an, in denen sie tätig waren.

### Literaturverzeichnis

- Ahnert, Thomas, 2005: Enthusiasm and enlightenment: the reform of faith and the reform of philosophy in the thought of Christian Thomasius. In: *Modern Intellectual History*, Nr.2, H.2, S.153–77.
- Amthor, Christoph Heinrich, 1706 (A): Einleitung zur Sitten-Lehre. In: Amthor, Christoph Heinrich (Hrsg.), 1706: *Einleitung Zur Staats und Sitten-Kunst, durch gewisse Lehr-Sätze deren sich ein Anfänger in diesen Wissenschaften bedienen kann*, Kiel, S. 1-109.
- Amthor, Christoph Heinrich, 1706 (B): *Einleitung Zur Staats und Sitten-Kunst, durch gewisse Lehr-Sätze deren sich ein Anfänger in diesen Wissenschaften bedienen kann*, Kiel.
- Amthor, Christoph Heinrich, 1706 (C): Einleitung zur Staats-Klugheit. In: Amthor, Christoph Heinrich (Hrsg.), 1706: *Einleitung Zur Staats und Sitten-Kunst, Durch gewisse Lehr-Sätze: Deren sich ein Anfänger in diesen Wissenschaften bedienen kann*, Kiel, S. 1-141.
- Amthor, Christoph Heinrich, 1708: *Entbeut der Allhie studierenden Jugend Seinen freundlichen Grus, Und eröffnet Derselben hiemit ein Collegium über Das Recht der Manierlichen Sitten*, Kiel.
- Amthor, Christoph Heinrich, 1711: *Entbeut denen alhie Studierenden seinen freundlichen Grus, und eröffnet denenselben hiemit in einem gemischten Discurs von denen Rechten, so wohl überhaupt, als denen Schleswig- und Hollsteinischen insonderheit, seine vorhabende Lectiones publicas, privatas und privatissimas*, Kiel.

---

100 Siehe beispielsweise Vogts kritischen Kommentar und seine Widerlegung des Werks des Professors römischen Rechts Stephan Christoph Harpprecht zu Harpprechtstein. Vgl. *Vogt* 1723; siehe auch *Jensen* 2022, S. 130–136.

- Amthor*, Christoph Heinrich, 1730: Collegium Homileticum de jure decori Oder eine Wissenschaft, Die da lehret, wie man sich in Conversation mit allerhand Leuten manierlich und wohl-anständig aufführen soll, damit man andern kein Aergerniß gebe, auch daß andere Leute keinen Anlaß nehmen, uns zu verachten, oder für ungeschickt zu halten, Leipzig/Kopenhagen.
- Amthor*, Christoph Heinrich, 1738 (A): Collegium de Justo seu Doctrina Justa, oder eine Erklärung des Natur- und Völkerrechts. In: Amthor, Christoph Heinrich (Hrsg.), 1738: Philosophia moralis seu doctrina de justo, honesto et decoro. Hierbey ist statt einer Vorrede vorangesetzt Authoris unvorgreifliche Gedancken von der beqvemsten Methode, deren sich ein academischer Lehrer bedienen kan, Kopenhagen/Leipzig, S. 54-248.
- Amthor*, Christoph Heinrich, 1738 (B): Collegium Homileticum De Jure Decori. In: Amthor, Christoph Heinrich (Hrsg.), 1738: Philosophia moralis seu doctrina de justo, honesto et decoro. Hierbey ist statt einer Vorrede vorangesetzt Authoris unvorgreifliche Gedancken von der beqvemsten Methode, deren sich ein academischer Lehrer bedienen kan, Kopenhagen/Leipzig, S. 1-208.
- Amthor*, Christoph Heinrich, 1738 (C): Collegium philosophiae moralis seu doctrina de honesto. In: Amthor, Christoph Heinrich (Hrsg.), 1738: Philosophia moralis seu doctrina de justo, honesto et decoro. Hierbey ist statt einer Vorrede vorangesetzt Authoris unvorgreifliche Gedancken von der beqvemsten Methode, deren sich ein academischer Lehrer bedienen kan, Kopenhagen/Leipzig, S. 1-332.
- Amthor*, Christoph Heinrich, 1738 (D): Philosophia moralis seu doctrina de justo, honesto et decoro. Hierbey ist statt einer Vorrede vorangesetzt Authoris unvorgreifliche Gedancken von der beqvemsten Methode, deren sich ein academischer Lehrer bedienen kann, Kopenhagen/Leipzig.
- Aure*, Andreas Harald, 2015: The right to wage war (jus ad bellum): The German reception of Grotius 50 years after De Iure belli ac pacis, Berlin.
- Bate*, John Pawley, 1916: Dissertations on The Law of Nature and Nations by Samuel Rachel - The Translation, Washington.
- Boecler*, Johann Heinrich, 1670: Notitia S.R. Imperii, Straßburg.
- Buddeus*, Johann Franz, 1697: Elementa philosophiae practicae. Quibus ethica, iurisprudentia naturalis, iurisprudentia gentium, et politica, tum generalis, tum specialis succincte traduntur; In usum praelectionum academicarum edita, Halle.
- Buddeus*, Johann Franz, 1704: Selecta iuris naturae et gentium, Halle.
- Casa*, Giovanni della [Lateinische Übers. Nathan Chyträus], 1578: Galateus seu de morum honestate et elegantia, Rostock.
- Dedekind*, Friedrich, 1549-1552: *De morum simplicitate*, 3 Bde., Frankfurt.
- Eskildsen*, Kasper Risbjerg, 2008: Print, Fashion, and the Making of the Enlightenment Philosopher. In: Haakonssen, Knud/Horstbøll, Henrik (Hrsg.), 2008: Northern Antiquities and National Identities: Perceptions of Denmark and the North In the Eighteenth Century, Historisk-filosofiske Meddelelser 101, Kopenhagen, S. 127-144.
- Friedrich IV.* (Herzog von Gottorf), 1701: Reskript an die Universität Kiel, 17. Februar 1701. In *Nova Literaria: Maris Balthici et Septentrionis*, H.3, S. 79-86.
- Gentzke*, Friedrich, 1722: Systema Philosophiae: In usum juventutis Academiae Cimbricae adornatum, Kiel. Später überarbeitet und in drei Bänden neu veröffentlicht: zuerst im Jahr 1725, dann 1732 und schließlich 1735–1737.

- Gentzke*, Friedrich/Palthenius, Johann Philipp, 1707: *Schediasma morale de principiis iusti, ubi praemissa brevi historica tractatione regulae iusti e fundamentalis propositione deducuntur, nexuque perpetuo juris naturalis doctrina succincte sistitur*, Kiel.
- Haakonssen*, Knud/Hunter, Ian, 2023: *Pacts, Sovereignty and Forms of Government*. In: Haakonssen, Knud/Hunter, Ian (Hrsg.), 2023: *The Cambridge Companion to Pufendorf*, Cambridge, S. 190-215.
- Hammerstein*, Notker, 1972: *Jus und Historie: ein Beitrag zu Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und 18. Jahrhundert*, Göttingen.
- Hoffmann*, Gottfried Ernst/Reumann, Klauspeter/Kellenbenz, Hermann, 1986(1960): *Geschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 5: Die Herzogtümer von der Landesteilung 1544 bis zur Wiedervereinigung Schleswigs 1721*, Neumünster.
- Jensen*, Mads Langballe, 2019 (A): Christoph Heinrich Amthor. In: Mikkel Munthe Jensen (Hrsg.), 2019-: *Natural Law 1625-1850: Database*, Erfurt/Gotha/Jena, Unter URL: <http://nat.urallawdatabase.gotha.digital>, download am 09.02.2025.
- Jensen*, Mads Langballe, 2019 (B): *Serving Danish Foreign Policy: Professor Hojer's 1735 De eo quod iure belli licet in minores*. In: Zurbuchen, Simone (Hrsg.), 2019: *The Law of Nations and Natural Law 1625-1850*, Leiden, S. 39-59.
- Jensen*, Mikkel Munthe, 2022: *Teaching natural law at the University of Kiel. The history of an academic discipline 1665-1773*. In: *History of universities*, bd. 35, Nr. 2, S. 106-142.
- Jensen*, Mikkel Munthe, erscheint demnächst (A): Johann Philipp Palthenius: *The life and library of a natural law scholar at the turn of the eighteenth century*. In: Haakonssen, Knud/Olden-Jørgensen, Sebastian (Hrsg.), erscheint demnächst: *Enlightened Libraries*, Leiden.
- Jensen*, Mikkel Munthe, erscheint demnächst (B): Samuel Rachels gelehrter Briefwechsel mit Johann Christian von Boineburg, 1659-1664. In: Mulsow, Martin/Gángó, Gábor (Hrsg.), erscheint demnächst: *Naturrecht, Politik und Reform der Gesellschaft: Johann Christian von Boineburg, Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit*, Gotha.
- Jordan*, Karl, 1965: *Christian-Albrechts-Universität Kiel, 1665-1965*, Neumünster.
- Juntke*, Fritz (Hrsg.) 1960: *Matrikel der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, bd.1 1690-1730, Halle.
- Karl XI.* (König von Schweden), 1666: *Königlicher Visitationsrezess für die Universität, Greifswald, 16 May 1666*. In: Alvermann, Dirk/Spiess, Karl-Heinz (Hrsg.), 2012: *Quellen zur Verfassungsgeschichte der Universität Greifswald, Bd. 2*, Stuttgart, S. 85-113.
- Kellenbenz*, Hermann, 2020: Amthor, Christoph Heinrich und Ehrenfried, Amthor. In: *Bio-Lex Digital: Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck*, Kiel/Hamburg, S. 78-79.
- Kühnel*, Martin, 2001: *Das politische Denken von Christian Thomasius. Staat, Gesellschaft, Bürger, Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 120*, Berlin.
- Musäus*, Simon Heinrich, 1686: *Vindiciae Juris Nat. Paradisei contra dissertationem ultrajecti Anno 1684. editam De Origine Juris Nat.*, Plön.
- Palthenius*, Johann Philipp, 1704: *An leges naturae sint strictae et proprie dictae leges?: Celeberr. auctori observ. XXVII. Tom. VI. obs. select. Hallens. modestè oppositae*, Greifswald.
- Pic*, Jean, 1689: *Discours sur la bienséance, avec des maximes & des réflexions tres-importantes & tres-nécessaires pour réduire cette vertu en usage*, Den Haag.
- Rachel*, Samuel, 1676: *De jure naturae et gentium dissertationes*, Kiel.

*Schröder*, Peter, 1999: *Thomasius zur Einführung*, Hamburg.

*Thomasius*, Christian, 1688: *Institutiones Jurisprudentiae Divinae*, In *Positiones succinctè contractæ*, In quibus Hypotheses Illustres Pufendorffii circa doctrinam Juris Naturalis Apodicticè demonstrantur & corroborantur, præcepta vero Juris Divini Positivi Universalis primùm à Jure Naturali distinctè secernuntur, & perspicuè explicantur. His præmissa est *Dissertatio Prooemialis & magnam partem Apologetica*, Frankfurt Oder/Leipzig.

*Thomasius*, Christian, 1690: *Freymüthiger jedoch vernunft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher*, Halle.

*Thomasius*, Christian, 1692: *Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhafft zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einen glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen: Oder Einleitung Zur Sitten-Lehre*, Halle.

*Thomasius*, Christian, 1699: *Summarischer Entwurff Derer Grund-Lehren, Die einem Studio Juris zu wissen, und auff Universitäten zu lernen nöthig, nach welchen D. Christian Thomas. Künfftig, so Gott will Lectiones privatissimas zu Halle, in vier unterschiedenen Collegiis anzustellen gesonnen ist*, Halle.

*Thomasius*, Christian, 1705: *Fundamenta juris naturae et gentium excensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi ac decori, cum adjuncta emendatione ad ista fundamenta, institutionum jurisprudentiae divinae, in usum auditorii Thomasiani*, Halle.

*Thomasius*, Christian, 1709: *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit [...] Nebst des Herrn Autoris allerneuesten Grundlehren Des Natur und Völcker Rechts, in das Teutsche übersetzt*, Halle.

*Velthuysen*, Lambert van, 1651: *Epistolica dissertatio de principiis iusti et decori. Continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbaei, De Cive*, Amsterdam.

*Velthuysen*, Lambert van, 1676: *Tractatus moralis de naturali pudore & dignitate hominis in quo agitur, de incestu, scortatione voto caelibatus, conjugio, adulterio, polygamia & divortiis*, Utrecht.

*Vogt*, Franz Ernst, 1723: *Speculi Suevici Et Praesertim Iuris Feudalis Alamannici In Foris Vicariatus Suevo Franconico Palatini Non Usus Modernus, Auß Ohnverwerfflichen Der Teutschen Reichs-Historie und Grund-Gesetzen, Heil. R. Reichs Cuhr-Fürsten, Fürsten und Ständen, auch vieler Löbl. Gerichts- und Rechts-Collegien Zeugnissen, erweisen und dargethan von Stephan Christoph Harprechten von Harprechtstein. Wovon das Prooemium mit zufälligen Anmerckungen in eben den Jahr wieder gedruckt*, Hamburg.

*Wedderkop*, Magnus von/Muhlius, Heinrich, 1707: *Reglement für die Universität Kiel*, Kiel, 24. Januar 1707. In: *Nova Literaria: Maris Balthici et Septentrionis*, H.5, S. 149-158.

Thomasius, Wolff, und die Präsumption des Gut-seins.  
Zur Frage der „rivalisierenden Aufklärungen“

1. Einleitung

Eine der größten Ungewissheiten in sozialen Beziehungen betrifft die Frage, was wir von Personen halten sollen, über deren persönliche Eigenschaften wir keine zuverlässigen Informationen haben. Was wir über sie denken, ist entscheidend für die Art und Weise, wie wir sie behandeln. Wenn wir jedoch keine Beweise über die persönlichen Eigenschaften haben, wie kann ein solcher Glaube rational sein? In der frühen Neuzeit wurde diese Frage unter dem Titel der „Präsumption des Gut-seins“ (*praesumptio bonitatis*) diskutiert. Ausgehend von der Tradition des römischen Rechts wurde damit eine Strategie übernommen, die uns hilft, mit Situationen der Ungewissheit rational umzugehen. Präsumptionen wurden dabei als Vermutungen verstanden, die so lange als wahr angesehen werden, bis Gegenbeweise vorliegen. Durch diese Vermutungen wurde die Beweislast auf den Gegner übertragen. Und im Gegensatz zu theoretischen Annahmen wurden sie verwendet, um so zu handeln, als ob sie wahr wären.<sup>1</sup> Die Präsumption des Gut-seins sagt uns also, dass wir andere in Ermangelung von Gegenbeweisen als gut ansehen, die Beweislast auf die Kritiker dieser Annahme übertragen und in der Zwischenzeit so handeln sollen, als ob die anderen tatsächlich gut wären. Dabei stellen sich offensichtlich zwei Fragen: Wie kann die relevante Bedeutung von Güte definiert werden? Und was macht das Bilden einer solchen Vermutung zu einem Beispiel für den rationalen Umgang mit Ungewissheit?

Die Präsumption des Gut-seins ist ein prominentes Thema in den deutschen Naturrechtstheorien des achtzehnten Jahrhunderts. Dort wurden zwei unterschiedliche Begriffe des „guten Ansehens“ (*existimatio bona*) erörtert. Einer davon kann als juristischer Begriff, der andere als ethischer Begriff bezeichnet werden. Nach dem juristischen Begriff ist ein Bürger, der nicht wegen eines Vergehens verurteilt wurde, im Besitz der vollen bürgerlichen Würde, verstanden als Besitz der vollen staatsbürgerlichen Rechte. Bestimmte Formen des Fehlverhaltens werden durch Strafen sanktioniert, die eine Schande (*infamia*) im juristischen Sinne bedeuten, nämlich den Verlust bestimmter bürgerlicher Rechte (z. B. die Fähigkeit, ein politisches Amt zu bekleiden oder vor Gericht aussagen zu können). Das Recht auf Ansehen im

1 Zum frühneuzeitlichen Argumentieren mit Präsumptionen, siehe *Giuliani* 2009; *Blank* 2019a.



juristischen Sinne besteht also darin, dass man bis zum Beweis des Gegenteils davon ausgehen kann, nicht gegen die Gesetze verstoßen zu haben. Im Gegensatz dazu schreibt der ethische Begriff des Ansehens dem Einzelnen tugendhafte Charaktereigenschaften zu. Das gute Ansehen im ethischen Sinn ist deshalb Ausdruck einer Wertschätzung, die über die Annahme der Nicht-Delinquenz hinausgeht.

Die Ursprünge dieser begrifflichen Unterscheidung lassen sich, wie Joachim Hruschka gezeigt hat, auf zwei von Christian Thomasius betreute Dissertationen zurückführen, Jakob Friedrich Ludovicis *De praesumptione bonitatis* (1700) und Zacharias Schmidts *De existimatione, fama et infamia extra rempublicam* (1709). Ludovici verneint die Frage, ob es in Ermangelung entscheidender Beweise eine Pflicht gibt, davon auszugehen, dass Individuen solche wertschätzenden persönlichen Eigenschaften besitzen: „Jeder (...) wird für schlecht gehalten, bis er durch das, was er im Leben erreicht hat, oder durch ein wirklich tugendhaftes Leben den Beweis des Gegenteils erbracht hat.“<sup>2</sup> Später wurde die Unterscheidung zwischen dem juristischen und dem ethischen Begriff des Gut-seins in Gottfried Achenwalls und Johann Stephan Pütters *Elementa Iuris Naturae* (1750; dritte, erweiterte Auflage unter Achenwalls alleiniger Autorenschaft, 1755) aufgegriffen.<sup>3</sup> Auch in Kants *Vorlesungen über das Naturrecht* (1767-1788), die von der fünften Auflage von Achenwalls Buch (1763) ausgingen, spielt diese Unterscheidung in der Diskussion von Achtungspflichten eine Rolle.<sup>4</sup> Oberflächlich geht es in dieser Entwicklungslinie um die Interpretation einer juristischen Maxime. Dieses spezifische Thema hat allerdings weitreichende Konsequenzen für das Verständnis staatlichen Handelns. Zu Recht hat Hruschka darauf hingewiesen, dass sich hier ein erster Schritt hin zur Trennung von Recht und Ethik vollzieht.<sup>5</sup> Dies zeigt sich schon in Ludovicis Auffassung, der zufolge sich die Aufgabe der Gesetzgebung darauf beschränkt, die Untertanen durch Strafen und Belohnungen zur äußeren Befolgung der Gesetze zu motivieren, ohne ihre moralischen Charaktereigenschaften dadurch zu beeinflussen.<sup>6</sup> Ähnlich versteht Thomasius es als eine Aufgabe der Ethik, die Vollkommenheit der Menschen zu erhöhen,<sup>7</sup> während in den ca. 4000 Seiten der von ihm betreuten juristischen Dissertationen—von denen sich viele mit dem öffentlichen Recht der sich verfestigenden Territorialstaaten beschäftigen—das Thema der ethischen vervollkommnung keine nennenswerte Rolle spielt.<sup>8</sup>

Wenn etwas einen bedeutenden Einfluss auf die Ausbildung von Kants Philosophie gehabt hat, kann es zweifellos als Erfolg gewertet werden. Dennoch stellt sich die Frage, wie überzeugend die Trennung von juristischen und ethischen Begriffen

---

2 Thomasius/Ludovici 1700, § 11.

3 Achenwall/Pütter 1750, §§ 96-99; Achenwall 1755, §§ 96-99.

4 Kant 1795, S. 675-679. Für eine ausführliche Diskussion, siehe Hruschka 2000.

5 Hruschka 2000, S. 190-191.

6 Thomasius/Ludovici 1700, S. 13-14.

7 Thomasius 1726a, S. 206-207.

8 Thomasius 1773-1780.

des Gut-seins tatsächlich ist. In diesem Beitrag möchte ich diese Frage aus zwei Perspektiven beantworten. Die erste, interne, Perspektive betrifft die Begründung, die Thomasius für Beschränkung der Präsumpion des Gut-seins auf juristische Aspekte gibt. Diese Begründung geht von Überlegungen zur menschlichen Torheit (*stultitia, stoliditas*) aus. Werden sie isoliert betrachtet, sprechen diese Überlegungen in der Tat gegen die Vermutung, dass die meisten Menschen den Willen bilden werden, sich tugendhaft zu verhalten. Werden sie hingegen in Zusammenhang mit Thomasius' Analyse sozialer Emotionen gestellt, ergibt sich eine Spannung. In den Augen von Thomasius setzen zufriedenstellende menschliche Beziehung positive Emotionen voraus, die er als „vernünftige Liebe“ bezeichnet. Da sich diese Emotion auf tugendhafte Charakterzüge anderer bezieht, kann sie nicht ohne Achtung im Sinne von Wertschätzung auftreten. Die juristische Gütevermutung führt aber nicht zu denjenigen positiven sozialen Emotionen, die mit Achtung im Sinne von Wertschätzung verbunden sind. Wenn die Überlegungen zur menschlichen Torheit dafürsprechen, ethische Aspekte aus der Präsumpion des Gutseins auszuschließen, scheint es die Einsicht in die menschliche Torheit unmöglich zu machen, vernünftige Liebe gegenüber Personen zu entwickeln, die keinen Beweis ihrer Tugenden erbracht haben. Thomasius vertritt allerdings die Auffassung, dass die von der vernünftigen Liebe vorausgesetzte Achtung die Form einer Präsumpion annehmen sollte.

Eine zweite, externe und komparative, Perspektive nimmt die Frage auf, wie eine Präsumpion des ethischen Gut-seins mit den Beobachtungen zur menschlichen Torheit vereinbart werden könnte. In dieser Hinsicht ist die Diskussion der Präsumpion des Gut-seins bei Christian Wolff (1679-1754) aufschlussreich. Wolff akzeptiert die Diagnose, dass Torheit den menschlichen Willen beeinträchtigt. Aber er weist darauf hin, dass die negativen Folgen der Torheit nicht unbemerkt bleiben und deshalb eine starke Motivation bilden können, Torheit zu vermeiden. Diese negativen Erfahrungen lassen vermuten, dass alle (erwachsenen und gesunden) Menschen die Fähigkeit zur Einsicht besitzen, dass die Verletzung von Normen des Naturrechts Folgen hat, die natürlicherweise schlecht für sie sind. Wenn Wolffs Argument überzeugend ist, dann schließt menschliche Torheit es nicht aus, anderen mit Wertschätzung und den damit verbundenen sozialen Gefühlen zu begegnen, auch bevor sie einen Beweis ihrer Tugenden geliefert haben. Wolffs Auffassung der Präsumpion des Gut-seins schließt damit Annahmen über moralische Charaktereigenschaften ein. Dies ist entscheidend für sein Staatsverständnis, das dem öffentlichen Recht eine Funktion in der intellektuellen und moralischen Vervollkommnung der Bürger und Bürgerinnen zuschreibt.

Diesem vergleichenden Ansatz steht ein Einwand gegenüber, der sich aus Ian Hunters Begriff der „rivalisierenden Aufklärung“ (*rival enlightenments*) ergibt. Hunter zufolge ist Thomasius ein Verfechter einer antimetaphysischen staatsbürgerlichen Philosophie (*civil philosophy*), während er in Wolff eine anachronistische Reminis-

zenz an die akademische Metaphysik (*university metaphysics*) sieht. Nach Hunter „blieb die akademische Metaphysik der Verankerung der staatsbürgerlichen Wissenschaften der Ethik, des Rechts und der Politik in der transzendenten Wahrheit über den Umweg einer philosophischen Reflexion über ihre ‚rationalen‘ Grundlagen verhaftet.“<sup>9</sup> Hunter betont, dass Thomasius „seine Studenten vor der intellektualistischen Anthropologie warnte, die im metaphysischen Rationalismus enthalten ist—den Lehren, dass die Natur Gottes im Denken besteht, dass die Natur des Menschen im Denken besteht und dass das Wohl und Glück der gesamten Menschheit in der richtigen Anordnung des Denkens besteht—mit der Begründung, dass die Kultivierung einer transzendenten Vernunft, die mit Gott geteilt wird, für zukünftige Juristen und Staatsmänner absolut ungeeignet sei.“<sup>10</sup>

Aus der Perspektive der Dichotomie zwischen metaphysischer und ziviler Philosophie mag der Vorschlag, Thomasius’ und Wolffs Auffassungen zur Präsump­tion des Gut-seins zu vergleichen, nicht vielversprechend erscheinen. Diesem Einwand kann mit der These begegnet werden, dass die Debatte über die Präsump­tion des Gut-seins als aufschlussreicher Test für Plausibilität von Hunters Dichotomie dienen kann. Die Reflexion über Hunters Interpretationen ist dabei keine unnötige Kompli­kation für die Interpretation der divergierende Auffassungen der Präsump­tion des Gut-seins. Im Gegenteil lenkt sie die Aufmerksamkeit auf eine metaphilosophische Dimension, die die Positionen von Thomasius und Wolff zur Präsump­tion des Gut-seins kommensurabel macht. Thomasius und Wolff teilen die Auffassung, dass, auch wenn uns Wissen über bestimmte Individuen fehlt, wir in solchen Situationen rational handeln können, indem wir uns auf Aspekte gemeinsam geteilten Wissens berufen.

In seinen *Fundamenta iuris naturae et gentium* (1705) entwickelt Thomasius eine Analyse der Grundbegriffe des Naturrechts auf der Grundlage des „gesunden Menschenverstandes“ (*sensus communis*), wobei nach seinem Verständnis der Inhalt des gesunden Menschenverstandes aus der sinnlichen Erfahrung hervorgeht.<sup>11</sup> Diese Auffassung ist nicht so weit entfernt von denjenigen Teilen von Wolffs praktischer Philosophie, die nicht von spekulativen (und insbesondere theologischen) Annahmen abhängen. Die Begriffe, die Wolff verwendet, um die Präsump­tion des Gut-seins zu stützen, gehören in seinen Augen zu den „Gemeinbegriffen“ (*notiones communes*). Nach seiner Auffassung handelt es sich dabei um allgemein geteilte Begriffe, die im alltäglichen Sprachgebrauch (*usus communis*) zum Ausdruck kommen. Wolff wendet diesen metaphilosophischen Begriff nicht nur in seiner praktischen Philosophie, sondern auch in seiner Metaphysik an. Dies ist besonders relevant für die Aspekte seiner Metaphysik, die zu den Ausgangspunkten seiner praktischen Philosophie gehören, wie z. B. der Begriff der Vollkommenheit, aus dem Wolff

<sup>9</sup> Hunter 2001, S. 91.

<sup>10</sup> Hunter 2001, S. 73.

<sup>11</sup> Thomasius 1705, „Caput prooemiale“, § 24.

den Begriff des natürlichen Gut-seins ableitet. Wolff hält eine Trennung von juristischen und ethischen Aspekten der Gütevermutung für nicht gerechtfertigt, doch aus Gründen, die sich mit den von Thomasius angeführten Gründen sinnvoll vergleichen lassen.

## 2. Sensus Communis und die Präsumption des Gut-seins bei Thomasius

Das zentrale Argument für die Bildung einer Vermutung gegen die Tugendhaftigkeit anderer findet sich in der von Thomasius betreuten Dissertation von Zacharias Schmidt, *De existimatione, fama et infamia extra rempublicam* (1709). Schmidt leugnet nicht die Möglichkeit, dass Menschen tugendhafte Charakterzüge entwickeln können. Diese Charakterzüge sind der Gegenstand gerechtfertigter Achtung und Selbstachtung. Allerdings kann das Vorhandensein tugendhafter Charakterzüge nicht vorausgesetzt werden:

Die beiden Arten der Achtung werden teils durch die Anerkennung der Torheit der Menschheit, teils durch die Anerkennung der eigenen Torheit erlangt. Dieses Erkenntnis ist die Quelle aller Weisheit, denn ohne sie kann es keinen ernsthaften Wunsch geben, echte Selbstachtung zu erlangen. Daraus folgt natürlich, dass die verbreitete Überzeugung von der Vollkommenheit und Vortrefflichkeit der menschlichen Natur schädlich ist.<sup>12</sup>

Hier wird deutlich, dass der Begriff der Torheit (*stultitia*) der Einbeziehung ethisch guter Charaktereigenschaften in die Annahme der Gutmütigkeit entgegensteht. Torheit wird als das verstanden, was die meisten Menschen daran hindert, das zu schätzen, was es wert ist, geschätzt zu werden, und damit übersteigertes Selbstwertgefühl zu vermeiden. Dementsprechend beschreibt Schmidt die Anerkennung von Torheit als Mittel zur Überwindung von Arroganz.<sup>13</sup>

Der Begriff der Torheit (*stultitia, stoliditas*) stammt aus Thomasius' *Fundamenta iuris naturae et gentium*. Nach Thomasius' Definition impliziert Torheit ein Defizit im Urteilsvermögen über kausale Beziehungen:

Wer die Verbindung zwischen den kausalen Kräften nicht nur hinsichtlich ihres gegenwärtigen, sondern auch ihres zukünftigen Einflusses richtig einschätzt, wird weise und klug genannt; wer die gegenwärtigen kausalen Kräfte richtig einschätzt, aber nicht richtig über ihre Verbindung und ihre Dauer nachdenkt, wird schlaue genannt; wer zu beidem unfähig ist, wird leichtsinnig und töricht genannt.<sup>14</sup>

Dieser Begriff der Torheit liegt Thomasius' These zugrunde, der zufolge „[a]lle Menschen von Natur aus schwach und töricht sind, oder wenn dies zu hart klingt,

---

12 Thomasius/Schmidt 1709, S. 13.

13 Thomasius/Schmidt 1709, S. 14.

14 Thomasius 1705, S. 53.

so sind sie nicht weise.“<sup>15</sup> Thomasius erklärt in den *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae* (1710), dass die Ursache der Torheit nicht so sehr in kognitiven Einschränkungen als vielmehr in den Begrenzungen unseres Willens besteht.<sup>16</sup> Wie er behauptet, lässt sich dies daran erkennen, dass theoretisches Wissen über ethische Güte oft mit einem Mangel an ethischer Tugend verbunden ist.<sup>17</sup> Seiner Meinung nach zeugt diese Diskrepanz von einer tiefen Gleichgültigkeit gegenüber unserem Zustand.<sup>18</sup> Dies zeigt ein Defizit des Willens und nicht des Intellekts an.<sup>19</sup> Wie Thomasius ihn analysiert, hat dieses Defizit des Willens mehrere Ursachen. Eine davon ist die irrationale Liebe zu anderen Menschen, die uns dazu bringt, die Vorurteile der menschlichen Autorität zu akzeptieren (weil wir denen glauben wollen, die wir lieben).<sup>20</sup> Eine andere Ursache ist die irrationale Selbstliebe, die dazu führt, dass wir die aus unserer eigenen Voreiligkeit (*temeritas*) entstehenden Vorurteile akzeptieren (weil wir eine schnelle Befriedigung unserer Selbstliebe wollen).<sup>21</sup>

Ein weiterer negativer Einfluss auf unseren Willen ist die extreme Unbeständigkeit unseres Verlangens, nach dem wahren Gut zu streben: „Denn regelmäßig ist es so, dass das, was wir mit übermäßiger Angst begehren, sobald wir es besitzen, uns nicht mehr kümmert, oder dass das, was wir für gut hielten, uns oft Ekel bereitet und wir darauf verzichten wollen.“<sup>22</sup> Schlimmer noch, in der Regel entwickeln wir nicht einmal den Wunsch, nach dem wahren Guten zu streben, weil der Wille durch unglückliche Akte der Vorstellungskraft (*imaginatio*) verzerrt wird: „Die meisten Freuden und Schmerzen sind nur eingebildet, insofern sie aus bloßen Gedanken bestehen.“<sup>23</sup> Weil die Vorstellungskraft uns Dinge als angenehm darstellt, die uns auf lange Sicht schaden, und uns zukünftige Ereignisse als furchterregend präsentiert, auch in Situationen, in denen es uns nicht hilft, sie zu fürchten, suchen wir „törichte Freuden“ und kämpfen gegen „unnötige und sinnlose Schmerzen.“<sup>24</sup>

Torheit ist also nicht nur auf eine Einschränkung unserer intellektuellen Fähigkeiten zurückzuführen, sondern vielmehr auf eine Verzerrung unseres Willens durch dysfunktionale Leidenschaften und Vorstellungsakte. Thomasius ist der Ansicht, dass die These, dass die Menschen von Natur aus töricht sind, durch den gesunden Menschenverstand (*sensus communis*) gestützt wird: „Der gesunde Menschenverstand lehrt, dass es wenige Weise und viele Narren gibt.“<sup>25</sup> Und er bekräftigt, dass die Ansicht, dass Torheit auf einen verzerrten Willen und nicht auf mangelhafte

15 Thomasius 1705, S. 69.

16 Thomasius 1710, S. 5.

17 Thomasius 1710, S. 9-10.

18 Thomasius 1710, S. 10.

19 Thomasius 1710, S. 11.

20 Thomasius 1710, S. 14.

21 Thomasius 1710, S. 14.

22 Thomasius 1710, S. 15.

23 Thomasius 1710, S. 14-15.

24 Thomasius 1710, S. 14.

25 Thomasius 1705, S. 89.

kognitive Fähigkeiten zurückzuführen ist, ebenfalls eine Frage des gesunden Menschenverstands ist: „Die tägliche Erfahrung lehrt, dass Wahrheiten, selbst die nützlichsten und dem Wohlbefinden förderlichsten, und ihre intellektuelle Erkenntnis die Menschen nicht glücklich und selig machen.“<sup>26</sup>

Für Thomasius erklärt die kausale Rolle der Vorstellungskraft und der Leidenschaften, warum wir keine Vermutung zugunsten der ethisch guten Charakterzüge anderer Menschen bilden sollten. Stattdessen sollen diese Überlegungen als Argument für die Ansicht fungieren, dass wir davon ausgehen sollten, dass Menschen ethisch schlecht sind. Dies lässt sich durch die beiden von Thomasius unterschiedenen Formen der Verpflichtung erklären: die innere Verpflichtung (*obligatio interna*), die aus dem Bewusstsein einer natürlichen Gefahr entsteht, die sich aus einer Handlung ergibt, und die äußere Verpflichtung (*obligatio externa*), die aus der Furcht und der Hoffnung entsteht, die mit einem Gewinn oder einer ungewissen Gefahr verbunden sind, die von freiwilligen menschlichen Entscheidungen abhängen.<sup>27</sup> Die juristische Präsumption des Gut-seins beruht auf der Annahme, dass die meisten Menschen motiviert sein werden, die vom positiven Recht spezifizierten Strafen zu vermeiden—das heißt, es handelt sich um eine Vermutung bezüglich der Erfüllung einer äußeren Verpflichtung. Nach Thomasius hingegen führt die menschliche Torheit zu einer Vermutung *gegen* die Erfüllung innerer Pflichten: „Bei den Toren wird die innere Pflicht fast nie für eine Pflicht gehalten, weil sie die notwendige Verbindung der Dinge ignorieren oder verachten und willkürlichere Übel befürchten.“<sup>28</sup> Hier wird deutlich, dass der Begriff der Torheit das ist, was der Einbeziehung ethisch guter Charakterzüge in die Präsumption des Gut-seins entgegensteht.

Die Präsumption gegen das ethische Gut-sein anderer prägt auch Thomasius' Sicht auf das Wesen der Aufklärung. Seiner Ansicht nach obliegt es den aufgeklärten oder „weisen“ Menschen, die noch nicht aufgeklärten zu führen. Im Idealfall besteht die Aufgabe darin, letztere zu Weisen zu machen. Zwar ist Thomasius nicht der Ansicht, dass die Torheit niemals durch Ratschläge besiegt werden kann—insbesondere dann nicht, wenn die Ratschläge Gründe nennen, die die Beratenen leicht selbst hätten herausfinden können.<sup>29</sup> Er ist jedoch der Ansicht, dass es sich hierbei nicht um einen gewöhnlichen Fall handelt. Deshalb empfiehlt er den Weisen eine Strategie, die darin besteht, die falsche Vorstellung der Toren zu nutzen, um sie dazu zu bringen, von Handlungen Abstand zu nehmen, die die öffentliche Sicherheit gefährden könnten, und ihre Leidenschaften zu zügeln.<sup>30</sup> Wenn man annimmt, dass andere so behandelt werden müssen, als ob sie keine Vorstellungen über die innere Verpflichtung haben könnten, dann verdienen sie keine Achtung für ihre

26 Thomasius 1710, S. 9-10.

27 Thomasius 1705, S. 95.

28 Thomasius 1705, S. 95.

29 Thomasius 1705, S. 133.

30 Thomasius 1705, S. 96.

tugendhaften Charakterzüge, es sei denn, sie erbringen den Beweis dafür, dass sie diese Charakterzüge entwickelt haben. Das bedeutet jedoch, dass bei den meisten Menschen davon ausgegangen werden muss, dass sie nicht in der Lage sind, ihren inneren Verpflichtungen nachzukommen, bis sie gegenteilige Anzeichen geben. Dieses Verständnis des Projekts der Aufklärung bringt eine Haltung gegenüber Toren zum Ausdruck, die der Präsumption des ethischen Gut-seins zuwiderläuft.

Es wäre falsch zu sagen, dass die Überlegungen zur menschlichen Torheit keine nützlichen emotionalen Konsequenzen hätten. Für Thomasius besteht das Ziel des Weisen darin, „eine stille und demütige Toleranz und eine Liebe zu den Schwachen“ (*placitam & humilem tolerantiam ac amorem infirmorum*) zu erreichen.<sup>31</sup> Aber andere für ihre ethischen Schwächen zu lieben, ist etwas ganz anderes, als sie für ihre guten ethischen Eigenschaften zu lieben. Dies ist ein Problem für die innere Kohärenz von Thomasius' Position, weil er behauptet, dass es eine soziale Emotion gibt, die eine notwendige Bedingung für ein glückliches Leben darstellt. Dabei handelt es sich um eine „vernünftige Liebe.“<sup>32</sup> Vernünftige Liebe setzt Annahmen über die Charaktereigenschaften der geliebten Person voraus. Dies wird deutlich, wenn Thomasius die Auffassung vertritt, dass das Merkmal der „unvernünftigen Liebe“ darin besteht, dass sie nicht auf die Tugenden einer anderen Person ausgerichtet ist. Er erklärt, dass die Liebe zu Menschen, die kein kohärentes Verhaltensmuster haben, unweigerlich zu verstörenden emotionalen Erfahrungen führt—ein ständiges Schwanken zwischen positiven und negativen Leidenschaften.<sup>33</sup> Im Gegensatz dazu ist Thomasius der Ansicht, der Grund der vernünftigen Liebe bestehe in der Vermutung, die andere Person liebe die Tugend.<sup>34</sup> Damit leitet Thomasius eine Eigenschaft der vernünftigen Liebe von einem grundlegenden Merkmal der Tugend ab: Tugend führt zu Verhaltensmustern, die nicht nur gesellschaftlich vorteilhaft, sondern auch unter einer Vielzahl von Umständen stabil sind. Menschen zu lieben, die stets tugendhaft handeln, führt systematisch zu positiven emotionalen Erfahrungen. Damit vermeidet die vernünftige Liebe die negativen Erfahrungen, die mit der unvernünftigen Liebe verbunden sind. Menschen zu lieben, von denen wir vermuten, dass sie entsprechende Charakterzüge besitzen, ist rational, weil wir die daraus resultierenden stabilen emotionalen Erfahrungen erwarten.

Thomasius bezeichnet die Vermutung, dass andere die Tugend lieben, als „Aestim“ oder „Hochachtung.“<sup>35</sup> Umgekehrt beschreibt er die von der vernünftigen Liebe vorausgesetzte „Hochachtung“ als „Muthmassung.“<sup>36</sup> Damit verwendet er den Terminus, der in der juristischen Literatur seiner Zeit das deutsche Äquivalent zum

---

31 Thomasius 1705, S. 87.

32 Thomasius 1726b, S. 5-6.

33 Thomasius 1726b, 21-22.

34 Thomasius 1726a, S. 272.

35 Thomasius 1726a, S. 272.

36 Thomasius 1726a, S. 272.



lateinischen Terminus „*praesumptio*“ bildet. So ist es nicht überraschend, dass er die Grundstruktur der „Hochachtung“ der Grundstruktur der Präsumption nachbildet. Ihm zufolge kann die Vermutung, eine andere Person liebe die Tugend, aufrechterhalten werden, solange die Person, die die Vermutung bildet, nichts ethisch Schlechtes im Verhalten des anderen bemerkt.<sup>37</sup> Das bedeutet, „Hochachtung“ besteht in der Präsumption des ethischen Gut-seins. Wenn vernünftige Liebe „Hochachtung“ voraussetzt, dann kann vernünftige Liebe nicht gebildet werden, ohne ethische Aspekte in die Präsumption des Gut-seins einzubeziehen. Das Problem für die innere Kohärenz von Thomasius’ Position ergibt sich daraus, dass seine Überlegungen zur menschlichen Torheit gegen die Vermutung sprechen, dass andere die Tugend lieben.

Die Schwierigkeit wird dadurch verschärft, dass sich Thomasius bewusst ist, dass sich gesellschaftliche Achtung oft von der in der vernünftigen Liebe vorausgesetzten „Hochachtung“ unterscheidet:

Der Grund vernünftiger Liebe und Freundschaft, die Hochachtung tugendhafter Leute ist fast ein unbekantes Wesen, indem die Tugend verachtet und ausgelacht, und im Gegenteil die offenbaren Laster, oder zum wenigsten die Schein-Tugenden *aestimiet* und vollzogen werden [...].<sup>38</sup>

Thomasius macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, wie sich die natürlichen Defizite des menschlichen Willens auf die Art und Weise auswirkt, wie sich die Menschen um Achtung bemühen. Nach seiner Diagnose bemühen sie sich in den meisten Fällen, sich über andere zu erheben und insgeheim die Stellung anderer zu vermindern.<sup>39</sup> Daher ist er der Ansicht, dass echte Bescheidenheit—verstanden als Achtung vor den Rechten anderer und als Bereitschaft, für sich selbst nicht mehr zu fordern, als andere von Rechts wegen schulden—ein seltenes Phänomen ist.<sup>40</sup> Wenn dies die gewöhnliche Geisteshaltung kennzeichnet, dann ist Höflichkeit nichts anderes als der Ausdruck von Duplizität, die das Misstrauen gegenüber anderen verschleiert und die emotionale Nähe zu anderen verhindert.<sup>41</sup> Es ist auch eine Geisteshaltung, die erklärt, warum ehrgeizige Menschen, anstatt nach authentischen Beziehungen zu streben, die ihnen fehlenden wünschenswerten Charaktereigenschaften vorzutäuschen und die unerwünschten Charaktereigenschaften, die sie haben, zu verbergen wissen.<sup>42</sup> In diesem Fall ist aber das Fehlen von äußeren Anzeichen von Untugenden keine verlässliche Grundlage dafür, bei anderen tugendhafte Charakterzüge zu vermuten. Im Gegenteil, die Strategien der Dissimulation stellen eine starke Motivation dar, denjenigen, die aus falschen Gründen geschätzt

---

37 Thomasius 1726a, S. 272.

38 Thomasius 1726b, S. 7.

39 Thomasius 1726b, S. 6.

40 Thomasius 1726b, S. 6.

41 Thomasius 1726b, S. 8.

42 Thomasius 1726b, S. 315.

werden wollen, „Hochachtung“ vorzuenthalten. Daher kann Achtung im Sinn von Wertschätzung keine Vermutung sein, die auf Annahmen über die menschliche Natur beruht. „Hochachtung“ kommt deshalb nicht nur faktisch selten vor, sondern es ist nicht klar, wie es eine Pflicht geben kann, „Hochachtung“ zu entwickeln. Und so scheint es unmöglich zu sein, diejenigen rational zu lieben, die keine „Hochachtung“ verdienen.

Wir befinden uns also in einem Spannungsfeld: Einerseits argumentiert Thomasius, dass wir positive soziale Emotionen entwickeln können, auch wenn wir ausschließlich die rechtliche Bedeutung der Präsump­tion des Gut-seins akzeptieren. Diese Emotionen beschränken sich allerdings auf ein Mitgefühl für die Schwäche anderer und sind in diesem Sinn nicht mit Achtung im Sinne von Wertschätzung für andere verbunden. Andererseits argumentiert er, dass wir die wichtigste positive soziale Emotion—die rationale Liebe—nur dann entwickeln können, wenn wir davon ausgehen, dass andere aus ethischer Sicht gut sind. Seine Überlegungen zur menschlichen Natur geben aber keinen Anhaltspunkt dafür, weshalb wir eine solche Vermutung bilden sollten. Im Gegenteil sprechen Thomasius’ Überlegungen zur menschlichen Torheit *gegen* die Vermutung, dass andere tugendhafte Charakterzüge besitzen. Ich kenne keine Stelle, an der Thomasius diese Spannung aufgelöst hätte. Diese unaufgelöste Spannung macht aber auch klar, weshalb die Einbeziehung ethischer Aspekte in die Präsump­tion des Gutseins eine Antwort auf Problem der menschlichen Torheit erfordert.

### 3. *Notiones Communes und die Präsump­tion des Gut-seins bei Wolff*

Eine solche Antwort kann bei Wolff gefunden werden. Seine Antwort ist informativ, weil er sie von Prämissen ableitet, die er als Gemeinbegriffe (*notiones communes*) betrachtet.<sup>43</sup> Damit bleibt seine Antwort im Rahmen einer metaphilosophischen Auffassung, die sinnvoll mit Thomasius’ Bezug auf den *sensus communis* verglichen werden kann. In Wolffs Naturrechtstheorie findet sich ein Verständnis der Präsump­tion des Gut-seins, das rechtliche und ethische Aspekte integriert:

Meistens beurteilen die Menschen die Tugenden anderer nur aufgrund der äußeren Handlungen, die sie der Tugend zuschreiben, wenn sie mit dem Naturgesetz übereinstimmen; und in einem zweifelhaften Fall, wenn die Verstellung nicht entdeckt werden kann, wird die Übereinstimmung zwischen der äußeren und der inneren Handlung zu Recht präsumiert, gemäß dem Gemeinplatz: Jeder wird bis zum Beweis des Gegenteils als gut präsumiert.<sup>44</sup>

---

43 Zu Wolffs Auffassung der *notiones communes*, siehe Blank 2019a, 2019b, 2024a.

44 Wolff 1750-1753, V, § 608, Anm.

Diese Passage lässt kaum Zweifel daran, dass Wolffs Verständnis der Gütevermutung sich nicht auf die Rechtmäßigkeit äußerer Handlungen beschränkt, sondern auch Annahmen über die geistigen Aktivitäten anderer einschließt. Dies wird durch die Beispiele bestätigt, die er für die ethische Gütevermutung anführt. Beispielsweise argumentiert Wolff, dass in einem zweifelhaften Fall „jemand [...] davon ausgeht, dass er etwas moralisch Wahres gesagt hat, wenn er um der Gewissheit menschlicher Interaktionen willen gezwungen ist, etwas moralisch Wahres zu sagen.“<sup>45</sup> Dasselbe gilt für die Wahrhaftigkeitsvermutung in Situationen, in denen eine Verpflichtung zur Wahrheit besteht.<sup>46</sup> Analog verwendet er die Überlegung, dass es eine ethische Pflicht gibt, nicht ohne reifliche Überlegung zu handeln, als Begründung der Präsumption, dass andere nach reiflicher Überlegung gehandelt haben.<sup>47</sup> Laut Wolff impliziert selbst die juristische Präsumption des Gut-seins Annahmen über mentale Zustände:

Auch wenn das Gericht nur über äußere Handlungen urteilen kann, müssen die Zivilgesetze dennoch die Übereinstimmung zwischen der äußeren Handlung und den inneren Handlungen fördern [...]. Denn auch wenn vor Gericht nur die Übereinstimmung zwischen der äußeren Handlung und dem Gesetz berücksichtigt werden darf, ist der Einzelne nicht im rechtlichen Sinne gerecht, weil seine Handlung die charakteristischen äußeren Bedingungen für eine gerechte Handlung aufweist, sondern weil diese Übereinstimmung auch eine Übereinstimmung zwischen der Handlung und dem inneren Gesetz voraussetzt, da jeder Mensch bis zum Beweis des Gegenteils als gut gilt; deshalb muss vor Gericht, wo nur die äußere Handlung berücksichtigt werden kann und wo daher ihre Abweichung von der inneren Handlung nie bewiesen werden kann, ihre Übereinstimmung mit der inneren Handlung immer vorausgesetzt werden.<sup>48</sup>

Allerdings wirft die Präsumption der Übereinstimmung zwischen äußeren und inneren Handlungen auch Klugeitsfragen auf: Wäre es nicht klüger, mit günstigen Annahmen über die persönlichen Eigenschaften eines anderen Menschen zu warten, bis man genügend Erfahrungen gesammelt hat? Wolff ist sich durchaus der Tatsache bewusst, dass die Torheit weit verbreitet ist. So stellt er beispielsweise fest, dass „die Torheit mehr Menschen regiert als die Weisheit,“<sup>49</sup> dass „die törichtesten Menschen diejenigen sind, die ihre Torheit nicht zugeben wollen,“<sup>50</sup> dass „wir jeden Tag sehen, dass Menschen guten Willens unklug handeln [...] und nicht selten töricht,“<sup>51</sup> und dass „niemand in allen Dingen weise ist.“<sup>52</sup> Er ist jedoch nicht der Ansicht, dass das weit verbreitete Auftreten menschlicher Torheit die Annahme des ethischen Gut-

---

45 Wolff 1740-1748, III, § 1018, Anm.

46 Wolff 1740-1748, III, § 1018, Anm.

47 Wolff 1740-1748, V, § 563.

48 Wolff 1729a, S. 232-233.

49 Wolff 1750-1753, IV, § 116, Anm.

50 Wolff 1750-1753, IV, § 263, Anm.

51 Wolff 1750-1753, II, § 119, Anm.

52 Wolff 1740, § 692.

seins untergräbt. Sein Eintreten für ein umfassenderes Verständnis der Präsumption des Gut-seins stützte sich auf die Überlegung, dass wir eine intrinsische Motivation haben, natürliche Pflichten zu erfüllen und unangenehme Erfahrungen zu vermeiden. Und diese Überlegung leitet sich aus dem ab, was Wolff als Gemeinbegriffe betrachtet, wie dem Begriff der Vollkommenheit und dem Begriff des intrinsischen Gut-seins.

Die Relevanz der Gemeinbegriffe in Wolffs Philosophie steht in Gefahr verdunkelt zu werden, wenn man, wie Hunter es tut, Wolffs Metaphysik „als eine Ausarbeitung und Systematisierung der Metaphysik von Leibniz“ versteht.<sup>53</sup> Ich stimme Hunter zu, dass Wolffs *Deutsche Metaphysik* „denselben theo-rationalistischen Charakter wie Leibniz' *Discours de métaphysique* besitzt, wobei Wolff die Welt als Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten und ihre Geschöpfe als Reflexionen des göttlichen Intellekts behandelt.“<sup>54</sup> Dieser Aspekt der *Deutschen Metaphysik* bringt Wolffs Interesse an philosophischen Hypothesen zum Ausdruck. Wolff argumentiert, dass philosophische Hypothesen darauf abzielen, in Analogie zu den erklärenden Hypothesen in der Astronomie Erklärungen für Phänomene zu finden.<sup>55</sup> Er schreibt Hypothesen eine zentrale Rolle für den Fortschritt der Naturwissenschaften und der Philosophie zu: Hypothesen führen zur Beobachtung neuer Phänomene, die wiederum zur Formulierung neuer Hypothesen führen, wenn die Beobachtungen mit den vorherigen Hypothesen unvereinbar sind.<sup>56</sup> Wolff macht jedoch auch deutlich, dass die von Hypothesen ausgehenden Argumente keine Beweise für philosophische Lehren liefern: „Hypothesen dürfen nicht als Prinzipien beim Beweis von Aussagen verwendet werden, die in der Philosophie als Lehren zugelassen sind.“<sup>57</sup> Wenn philosophische Argumente also demonstrativ sein sollen, wie es sich Wolff erhofft, müssen sie von Prinzipien ausgehen, die nicht hypothetisch sind.

Für Wolff können diese Prinzipien nicht gefunden werden, ohne die Gemeinbegriffe zu berücksichtigen. Er versteht einen Gemeinbegriff nicht als eine platonische Idee, sondern als einen Inhalt, der im alltäglichen Sprachgebrauch (*in sermone communi*) zum Ausdruck kommt, auch wenn wir dieser Tatsache nicht immer Aufmerksamkeit schenken.<sup>58</sup> Die Aufgabe der Philosophie besteht in Wolffs Augen darin, solche Begriffe zu identifizieren und zu erläutern. Dabei spricht die Philosophie, wie er betont, immer von denselben Begriffen, die bereits im vorphilosophischen Denken vorhanden waren. Wie Wolff argumentiert, sind diese Begriffe bereits im vorphilosophischen Denken vorhanden, weil die Universalien im Erkennen des Besonderen enthalten sind.<sup>59</sup> Diese Auffassung der Beziehung zwischen dem all-

---

53 Hunter 2001, S. 266.

54 Hunter 2001, S. 266.

55 Wolff 1728, § 126.

56 Wolff 1728, § 126.

57 Wolff 1728, § 128.

58 Wolff 1736, § 9.

59 Wolff 1736, § 19.

täglichen Sprachgebrauch und der philosophischen Analyse impliziert, dass das vorphilosophische Denken bereits das enthält, was Wolff als „natürliche Ontologie“ (*ontologia naturalis*) bezeichnet:

Die gemeinsamen ontologischen Begriffe bilden eine Art natürliche Ontologie. Die natürliche Ontologie kann als die Gesamtheit der verworrenen Begriffe definiert werden, die abstrakten Begriffen entsprechen, mit deren Hilfe wir allgemeine Urteile über das Sein ausdrücken, und die durch den Gebrauch der gewöhnlichen Fähigkeiten des Geistes erworben werden.<sup>60</sup>

Folglich ersetzt die Ontologie als akademische Disziplin nicht die alltägliche Weltanschauung durch eine andere, vermeintlich überlegene Auffassung der Grundstruktur der Realität, sondern klärt vielmehr etwas, das bereits im menschlichen Geist vorhanden ist. Etwas Analoges gilt für die praktische Philosophie:

In der Volkssprache, die reich an Wörtern und Ausdrücken ist, um jede beliebige Sache angemessen auszudrücken, sind die Einzelheiten viel deutlicher, nicht nur in der Lehre von den Affekten, sondern vielmehr in der Philosophie im Allgemeinen und insbesondere in der praktischen Philosophie. Denn es gibt kaum einen Geisteszustand, dem die Volkssprache nicht eine besondere Formel widmet, die die einfachen Leute oft korrekter verwenden als die Gelehrten, deren terminologische Vorurteile die Worte von den Dingen trennen und die Wahrheit der Bedeutungen vernachlässigen.<sup>61</sup>

Der alltägliche Sprachgebrauch drückt also eine größere Vertrautheit mit den Problemen des praktischen Lebens aus und ist daher weniger anfällig dafür, den Vorurteilen der Gelehrten zu erliegen. Das bedeutet jedoch nicht, dass Wolff den alltäglichen Sprachgebrauch als vollkommen klar oder immun gegen alltägliche Vorurteile betrachtet. Im Gegenteil, die Philosophie hat noch eine Aufgabe: „Die alltäglichen Vorstellungen über die Moral sind nicht so korrekt, als dass sie nichts Falsches enthielten. Unsere Aufgabe ist es jedoch, sie auf klare und distinkte Begriffe zu reduzieren, sodass wir den irrigen Meinungen der Menschen keinen Raum darin geben können.“<sup>62</sup>

Dieser metaphilosophische Rahmen ist relevant für die Analyse des metaphysischen Begriffs der Vollkommenheit und der Verbindung zwischen dem Begriff der Vollkommenheit und der praktischen Philosophie. Wolff definiert Vollkommenheit als „die Kohärenz in der Vielfalt [...]“. Kohärenz ist die Tendenz, das gleiche Ziel zu erreichen.<sup>63</sup> Diese Struktur findet sich in organischen Körpern, zum Beispiel wenn die Teile eines Auges dazu tendieren, ein klares und deutliches Netzhautbild zu erzeugen. Sie findet sich auch in Artefakten, z. B. wenn die Teile einer Uhr dazu tendieren, die genaue Zeit anzuzeigen. Noch wichtiger ist, dass sie auf das menschliche Leben angewendet werden kann: „Das Leben, insofern es einen Komplex freier

---

60 Wolff 1736, § 21.

61 Wolff 1738, § 620, Anm.

62 Wolff 1740-1748, I, § 820, Anm.

63 Wolff 1736, § 503.

Handlungen bezeichnet, wird als vollkommen bezeichnet, wenn alle diese Handlungen auf ein Ziel hinstreben, auf das auch die natürlichen Handlungen hinstreben.“<sup>64</sup> Beispielsweise ist die Ernährung eine natürliche Handlung der Körperorgane, die unter bestimmten Umständen gut funktioniert, und unsere freien Handlungen (wie die Wahl von physiologisch mehr oder weniger geeigneten Nahrungsmitteln) können mehr oder weniger im Einklang mit dem stehen, was eine gut funktionierende Ernährung erfordert. Wolff schließt auch die natürlichen Handlungen der Seele in die Rubrik der natürlichen Handlungen ein<sup>65</sup> und legt damit nahe, dass die Fähigkeiten unserer Seele unter bestimmten Umständen gut funktionieren, denen unsere freien Handlungen mehr oder weniger entsprechen können. Insbesondere versteht er die Vollkommenheit der Seele als die Kohärenz zwischen den Verwendungen der verschiedenen Seelenkräfte—den emotionalen, den volitiven und den rationalen.<sup>66</sup>

Zwei weitere zentrale Begriffe im praktischen Denken Wolffs ergeben sich aus dieser Analyse des Begriffs der Vollkommenheit: der Begriff des intrinsischen Gut-seins und der Begriff der natürlichen Verpflichtung. Wolff definiert intrinsisch gute Handlungen als diejenigen willentlichen Handlungen, die von denselben Endursachen bestimmt werden wie die natürlichen Handlungen.<sup>67</sup> Intrinsisch gute Handlungen sind deshalb Handlungen, die auf unsere Vollkommenheit abzielen.<sup>68</sup> Wolff argumentiert, dass der Begriff des natürlichen Gut-seins als dem, was Vollkommenheit an sich trägt oder zur Vollkommenheit eines anderen Wesens beiträgt, vom alltäglichen Sprachgebrauch abgeleitet ist.<sup>69</sup> Darüber hinaus geht das intrinsische Gut-sein mit einer natürlichen Verpflichtung einher. Wie Wolff erklärt: „[D]erjenige, der uns zur Ausführung von Handlungen verpflichtet, verbindet dadurch eine Motivation, diese ausführen zu wollen.“<sup>70</sup> Er macht darauf aufmerksam, dass dies nicht nur etwas ist, was Menschen durch ihre Handlungen bewirken können; auch die menschliche Natur kann dies tun: „Das Wesen und die Natur der Menschen und der Dinge haben eine Motivation mit intrinsisch guten und schlechten Handlungen verbunden.“<sup>71</sup> Daher gibt es eine Verpflichtung, Handlungen zu vollziehen, die auf unsere Vollkommenheit abzielen.<sup>72</sup> Genauer gesagt wird die fragliche Verpflichtung als „natürliche Verpflichtung“ (*obligatio naturalis*) beschrieben, d. h. als eine Verpflichtung, die einen hinreichenden Grund in der menschlichen Natur hat.<sup>73</sup>

---

64 Wolff 1736, § 503.

65 Wolff 1736, § 503.

66 Wolff 1740-1748, I, § 201.

67 Wolff 1744, I, § 125.

68 Wolff 1738, § 554.

69 Wolff 1739-1741, I, §§ 370; 697.

70 Wolff 1744, I, § 127.

71 Wolff 1744, I, § 127.

72 Wolff 1744, I, § 128.

73 Wolff 1744, I, § 129.

Die Frage ist natürlich, warum wir davon ausgehen sollten, dass Individuen motiviert sein werden, das zu tun, was ihre Perfektion steigert. Das ist genau die Frage, warum wir einen ethischen Aspekt in die Präsumption des Gut-seins einbeziehen sollten. Wolffs Übernahme von Descartes' Beschreibung der Lust als Wahrnehmung der Vollkommenheit erfüllt hier eine entscheidende argumentative Rolle.<sup>74</sup> Wie Wolff es definiert: „Lust ist eine Intuition oder ein intuitives Wissen von einer gewissen Vollkommenheit, sei die Vollkommenheit nun wahr oder nur scheinbar.“<sup>75</sup> Wolff argumentiert, dass der Begriff der Lust als verworrene Wahrnehmung von Vollkommenheit mit der Erfahrung übereinstimmt, denn „wir nehmen mit Lust wahr, dass eine Uhr die einfachen Stunden und ihre Teile genau anzeigt. Darin aber besteht die Vollkommenheit der Uhr [...].“<sup>76</sup> Ähnlich versteht Wolff Unlust (*taedium*) als „die intuitive Einsicht oder das intuitive Wissen um eine Unvollkommenheit, sei sie nun wahr oder falsch [...].“<sup>77</sup> Der Unterschied zwischen tatsächlicher und scheinbarer Vollkommenheit ist entscheidend für die Stabilität der Lusterfahrung. Wie Wolff behauptet, führt wahre Vollkommenheit so oft zu Vergnügen, wie man sich ihrer bewusst ist, was man zum Beispiel an dem Vergnügen sehen kann, das uns die *ars inveniendi* so oft bereitet, wie sie uns zu einem Verständnis der Wahrheit führt.<sup>78</sup> Die Beherrschung der Techniken der *ars inveniendi* ist eine Vollkommenheit unseres Geistes; ähnlich erleben wir Freude daran, die Vollkommenheit anderer Personen oder Objekte wahrzunehmen, weil dadurch eine Art von Vollkommenheit in uns ist, nämlich die Fähigkeit, die Vollkommenheit äußerer Dinge zu erkennen.<sup>79</sup>

Wenn Vollkommenheit eine stabile Disposition ist, ist auch das Vergnügen, das sie bereitet, stabil.<sup>80</sup> Dies ist so, weil das Vergnügen an wirklicher Vollkommenheit auch dann bestehen bleibt, wenn man anfängt, seinen Geist zu erforschen, was sie von dem Vergnügen unterscheidet, die aus Selbsttäuschung entsteht.<sup>81</sup> Das Vergnügen an realen Vollkommenheiten kann uns nicht schaden, denn „es neigt vielmehr den Appetit in die Richtung, in die er streben soll, sodass der sinnliche Appetit spontan mit dem rationalen Appetit übereinstimmt.“<sup>82</sup> Das bedeutet, das Vergnügen an Vollkommenheiten ist selbst eine Quelle der weiteren Vervollkommenung unseres Geistes. Diese Erfahrungen liefern starke Motivationen für moralisches Handeln. Wenn wir uns etwas vorstellen, das wir gut gemacht haben, sind wir uns der Vollkommenheit unseres Zustands oder der Vollkommenheit anderer bewusst, die wir

74 Descartes 1650, art. 148.

75 Wolff 1738, § 511.

76 Wolff 1738, § 512.

77 Wolff 1738, § 518.

78 Wolff 1738, § 513.

79 Wolff 1738, § 519.

80 Wolff 1729b, S. 214.

81 Wolff 1729b, S. 215-16.

82 Wolff 1729b, S. 217.



gefördert haben.<sup>83</sup> Die innere Erfahrung zeigt, dass diese Leidenschaft im Vergleich zu den anderen Leidenschaften die angenehmste ist.<sup>84</sup> Daher nimmt Wolff den Begriff der Zustimmung zu sich selbst (*aquiescentia in seipso*) für einen Gemeinbegriff.<sup>85</sup> Dementsprechend versteht er Bedauern als die Traurigkeit, die sich aus unserem Urteil ergibt, dass wir etwas Falsches getan haben.<sup>86</sup> Auch hier behauptet er, dass der Begriff des Bedauerns dem alltäglichen Sprachgebrauch entspricht.<sup>87</sup>

Diese Gruppe von Ideen erklärt, warum Wolff nicht die gleichen Schlussfolgerungen wie Thomasius aus den Beobachtungen über die menschliche Torheit zieht. Wolff stützt sich dabei auf die These, dass die Torheit die Menschen unglücklich macht. Dies ist seine Begründung:

Denn der Tor handelt manchmal mit einem unerlaubten Ziel, manchmal mit unerlaubten Mitteln und manchmal mit Mitteln, mit denen das Ziel nicht verfolgt werden kann. Wenn er Mittel einsetzt, mit denen das Ziel nicht verfolgt werden kann, wird er seine Handlung bereuen, weil das Ergebnis nicht seinen Wünschen entspricht. Wenn er mit einem unerlaubten Ziel handelt oder unerlaubte Mittel einsetzt, tut er das, was das Naturgesetz verbietet, also übertritt er es. Weil Bedauern den Geist verwirrt und traurig macht, sodass Unzufriedenheit darin vorherrscht, trägt diese unangenehmste aller Wirkungen wesentlich zum Unglück bei. Und weil die Übertretung des Naturgesetzes die Menschen unglücklich macht, ist es offensichtlich, dass die Torheit die Menschen unglücklich macht.<sup>88</sup>

Eine solche Erfahrung tritt beispielsweise auf, wenn wir uns unserer Unvorsichtigkeit im Urteilen bewusst werden:

Es ist bekannt, dass unvorsichtiges Urteilen und mangelnde Aufmerksamkeit zu den Unvollkommenheiten des Geistes zählen, da die Vollkommenheit des Geistes darin besteht, dass man nur Aussagen über ausreichend diskutierte Fragen macht, nachdem man diesen Diskussionen genügend Aufmerksamkeit geschenkt hat [...]. Niemand kann es vermeiden, mit sich unzufrieden zu sein und sich dieser Unzufriedenheit bewusst zu sein, weil er ein solch unvorsichtiges Urteil nicht vermieden hat oder weil seine Aufmerksamkeit zu wünschen übrigließ. Wir werden also von Unzufriedenheit betroffen, wenn wir uns einer unserer Unzulänglichkeiten bewusst sind.<sup>89</sup>

Wolff leugnet nicht die Realität des unbedachten Urteilens. Er stellt jedoch fest, dass das Bewusstwerden der eigenen Unbesonnenheit an sich schon eine unangenehme Erfahrung ist, die uns eine Diskrepanz zwischen unseren natürlichen Bedürfnissen und der Funktionsweise unseres fehlgeleiteten Verstandes bewusst macht. Dass die Unbesonnenheit im Urteilen eine Unvollkommenheit des menschlichen Geistes dar-

---

83 Wolff 1738, § 554.

84 Wolff 1738, § 735, Anm.

85 Wolff 1738, § 754.

86 Wolff 1738, § 755.

87 Wolff 1738, § 760.

88 Wolff 1750-1753, I, § 459.

89 Wolff 1738, § 519.

stellt, kann dabei „leicht als aus unserem alltäglichen Begriff der Vollkommenheit abgeleitet gezeigt werden.“<sup>90</sup> Die aus dem voreiligen Urteil erwachsende unerfreuliche Erfahrung motiviert uns, in unserem Urteil vorsichtiger und sorgfältiger zu werden. Wie Wolff sagt, „entsteht aus Unzufriedenheit schließlich Abneigung.“<sup>91</sup> Wenn Unvorsichtigkeit im Urteil das Ergebnis eines verzerrten Willens sein kann, kann die Unzufriedenheit mit einem unvorsichtigen Urteil die Korrektur unseres Willens motivieren.

Wolff bestreitet also nicht, dass Menschen oft töricht handeln, aber er behauptet, dass sie jedes Mal, wenn sie töricht handeln, dadurch unglücklich werden. Auf diese Weise wird eine Verbindung zwischen der natürlichen Verpflichtung und der menschlichen Motivation hergestellt. Sowohl die Freude an der Wahrnehmung unserer Vollkommenheit als auch die Unlust an der Wahrnehmung unserer Unvollkommenheit sind Motivationen für die Erfüllung der natürlichen Pflicht, Handlungen zu wählen, die von Natur aus gut sind, und Handlungen zu vermeiden, die von Natur aus schlecht sind. Diese Verpflichtungen werden nicht von außen auferlegt, sondern sind Teil der Struktur der menschlichen Motivation. Dies ist eine Antwort auf den Einwand, dass Menschen zu töricht sind, um motiviert zu sein, den Pflichten zu folgen, die Thomasius als „intrinsische Pflichten“ bezeichnet. Das durch die Torheit verursachten unerfreulichen Erfahrungen liefern einen Grund für die Bildung der Präsumption, dass alle Menschen geneigt sein werden, die Pflichten des Naturgesetzes zu erfüllen. Und sie liefern Wolff einen guten Grund, in die Präsumption des Gut-seins nicht nur die Annahme einzubeziehen, dass jeder geneigt sein wird, von der Verletzung positiver Gesetze abzusehen, sondern auch die Annahme, dass jeder motiviert sein wird, tugendhafte Charakterzüge zu entwickeln.

#### 4. Schluss

Dieses Kapitel hat einen kritischen Blick auf die Trennung zwischen juristischen und ethischen Aspekten der Präsumption des Gut-seins geworfen. Dabei stand nicht die lineare Entwicklung im Vordergrund, die von Thomasius und seiner Schule zu Kant führt. Vielmehr wurde auf eine interne Schwierigkeit der Position von Thomasius hingewiesen und herausgestellt, dass Wolff eine Auffassung der Präsumption des Gut-seins vertritt, die eine plausible Alternative zur Auffassung von Thomasius darstellt.

Die internen Schwierigkeiten von Thomasius' Position ergeben sich daraus, dass ihn einerseits die Analyse der menschlichen Torheit zu dem Schluss führt, dass ethisch gute Charakterzüge bei niemandem vermutet werden sollten. Andererseits

---

90 Wolff 1738, § 520.

91 Wolff 1738, § 519, Anm.

führt ihn die Analyse der positiven sozialen Emotionen zu dem Schluss, dass vernünftige Liebe genau eine solche Vermutung voraussetzt. Natürlich könnte Thomasius seine Position modifizieren und empfehlen, vernünftige Liebe nur auf solche Personen zu richten, die einen Beweis ihrer Tugenden erbracht haben. In diesem Fall würde „Hochachtung“ nicht mehr die Form einer „Muthmassung“ annehmen. Doch angesichts des von Thomasius ebenfalls sehr deutlich ausgesprochenen Problems der Dissimulation stellt sich die Frage, wie oft wir die Evidenz haben, die für einen solchen Beweis ausreicht. Die weite Verbreitung von Dissimulation scheint eher zu implizieren, dass wir immer auf eine Vermutung angewiesen sind (da es sich bei scheinbarer Evidenz auch um eine gekonnte Dissimulation handeln könnte). Für Thomasius gründet sich die Ablehnung der Tugendvermutung auf eine Anthropologie, in deren Mittelpunkt die Idee der menschlichen Torheit steht, die als Defekt des menschlichen Willens verstanden wird. In diesem Sinne ist die Vermutung gegen die Tugend mehr als eine Klugeheitsregel und drückt ein tiefes Misstrauen gegenüber der Tugend aus. In diesem Fall ist es aber nicht offensichtlich, auf welcher Grundlage es eine Verpflichtung geben kann, rationale Liebe gegenüber einer nennenswerten Zahl von Personen zu entwickeln.

Könnte Thomasius seine Position weiter modifizieren und die einer rein juristischen Gütevermutung verbundenen Emotionen als Grundlage für zufriedenstellende soziale Beziehungen betrachten? Man könnte zugestehen, dass die Vermutung der Nicht-Delinquenz und die damit verbundene Vermutung, dass andere ihre vollen bürgerlichen Rechte besitzen, einige (schwache) positive Emotionen hervorrufen. Diese Emotionen können auch mit weiteren positiven Emotionen verbunden sein, wie dem Mitgefühl mit den Schwächen der anderen. Dennoch könnte man sich fragen, ob die negativen Emotionen, die mit der Annahme der aus der Torheit resultierenden ethischen Schlechtigkeit verbunden sind, nicht stärker sein könnten als diese positiven Emotionen. Wenn dies der Fall wäre, dann blieben die aus der Präsumption des ethischen Schlecht-seins entstehenden Emotionen ein starkes Hindernis für den sozialen Zusammenhalt.

Vor dem Hintergrund dieser unaufgelösten Spannung zwischen der Analyse der Torheit und der Analyse der sozialen Emotionen in Thomasius' Denken ist ein Vergleich mit Wolff aufschlussreich. Zweifellos deuten ihre jeweiligen Behandlungen der Gütevermutung auf das Vorhandensein einiger ernster Rivalitäten hin: Wolff erlaubt die Einbeziehung ethischer Aspekte in die Gütevermutung, die Thomasius in den *Fundamenta iuris naturae et gentium* ablehnt; und Wolff weist die Schlussfolgerungen, die Thomasius aus der menschlichen Torheit ableitet, zurück. Dass Thomasius' und Wolffs Auffassungen der Präsumption des Gut-sein divergieren, hat Implikationen für das Verhältnis zwischen ihren Staatsauffassungen. Wie schon Ausgangs erwähnt, rechtfertigt Thomasius' Betonung der menschlichen Torheit und der sich daraus ergebenden Präsumption des ethischen Schlecht-seins eine Auffassung von Gesetzgebung, die sich auf die Bedingungen konzentriert, unter denen Unterta-

nen motiviert werden können, in ihren äußeren Handlungen den Gesetzen zu folgen. Wenn Wolff argumentiert, dass es gerade die Folgen der menschlichen Torheit sind, die es erlauben, ethische Aspekte in die Präsumption des Gutseins einzubeziehen, dann stützt dies eine alternative Auffassung von Gesetzgebung. In den Augen von Wolff hat der allgemeine Teil des öffentlichen Rechts (*ius publicum universale*) die Aufgabe, die Vollkommenheit politischer Gemeinschaften zu fördern.<sup>92</sup> Dabei wendet er die *notio communis* der Vollkommenheit so an, dass eine politische Gemeinschaft dann vollkommen ist, wenn sie Ziele wie öffentliche Sicherheit und die Erfüllung natürlicher Bedürfnisse durch die kluge Verteilung von Aufgaben unter ihren Mitgliedern erreicht.<sup>93</sup> Zu den Bedingungen der Vollkommenheit der politischen Gemeinschaft gehört die Vervollkommnung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten ihrer Mitglieder.<sup>94</sup> Deshalb gehört die Vervollkommnung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten der Mitglieder einer Gemeinschaft wesentlich zur Zielsetzung der zivilen Herrschaft (*imperium civile*).<sup>95</sup>

Diese Rivalitäten zwischen Thomasius und Wolff sollten jedoch nicht als Ausdruck inkommensurabler philosophischer Perspektiven betrachtet werden. Was die Ansichten von Thomasius und Wolff über die Präsumption des Gutseins kommunisierbar macht, ist ihre Verwendung verschiedener Formen gemeinsamen Wissens—bei Thomasius in Form des *sensus communis* und bei Wolff in Form der *notiones communes*. Thomasius und Wolff machen damit auf die verschiedenen Arten aufmerksam, wie wir geteiltes Wissen in denjenigen Situationen der Ungewissheit nutzen können, die sich aus dem Mangel an Beweisen für die persönlichen Eigenschaften eines anderen ergeben. Die Einsichten, die Thomasius aus dem gesunden Menschenverstand ableitet, können daher aufschlussreich mit den Einsichten verglichen werden, die Wolff aus dem alltäglichen Sprachgebrauch ableitet. Wolff nimmt das Problem der menschlichen Torheit nicht weniger ernst als Thomasius, zieht jedoch daraus nicht dieselben Schlussfolgerungen wie Thomasius. Dies liegt daran, dass er die Folgen der Torheit für die menschliche Motivation weiter durchdenkt als es bei Thomasius der Fall ist. Wolff kontrastiert die aus Torheit resultierenden negativen Erfahrungen mit dem natürlichen Wunsch nach Glück und der natürlichen Abneigung gegen unangenehme Erfahrungen. Weil die Verletzung der Normen des Naturrechts natürlicherweise zu negativen Erfahrungen und die Befolgung der Normen des Naturrechts natürlicherweise zu positiven Erfahrungen führt, so argumentiert Wolff, ist er gerechtfertigt, in anderen eine Motivation zu präsumieren, den Normen des Naturrechts zu folgen. In den Augen von Wolff handelt es sich dabei um nichts

92 Wolff 1749, § 30, Anm.

93 Wolff 1749, §§ 29-30.

94 Wolff 1749, §§ 53-57.

95 Wolff 1740-1748, VIII, §§ 30-34; Wolff 1749, § 38. Dies ist nicht der einzige Aspekt von Wolffs Staatsauffassung, der durch die Einbeziehung ethischer Aspekte in die Präsumption des Gutseins gestützt wird. Für den Zusammenhang zwischen der Präsumption des Gutseins und Wolffs Kosmopolitismus, siehe Blank 2024b.

anderes als eine Klärung von Einsichten, die schon in unseren alltäglichen Begriffen enthalten ist. In diesem Sinn zeigt Wolffs Argument, weshalb die Einbeziehung ethischer Aspekte in die Präsumption des Gut-seins bereits in unseren *notiones communes* angelegt ist.

### Literaturverzeichnis

- Achenwall, Gottfried/Pütter, Johann Stephan, 1750: *Elementa Iuris Naturae*. Göttingen.
- Achenwall, Gottfried, 1755: *Ius naturae*. Göttingen.
- Blank, Andreas, 2019a: *Arguing from Presumptions. Essays on Early Modern Ethics and Politics*. München.
- Blank, Andreas, 2019b: Christian Wolff on Common Notions and Duties of Esteem. In: *Journal of Early Modern Studies*, H.8, S. 171-193.
- Blank, Andreas, 2019b: Metaphilosophie und das Prinzip des Widerspruchs: Leibniz, Wolff und Du Châtelet. In: Hagengruber, Ruth/Hecht, Hartmut (Hrsg.), 2019: *Émilie Du Châtelet und die deutsche Aufklärung*, Wiesbaden, S. 79-98.
- Blank, Andreas, 2024a: The Presumption of Goodness and the Controversy over Christian Wolff's Cosmopolitanism. In: Prunea-Bretonnet, Tinca/Leduc, Christian (Hrsg.), 2024: *Debates, Controversies, and Prices. Philosophy in the German Enlightenment*, London, 11-30.
- Blank, Andreas, 2024b : Christian Wolff's Analysis of Imputation and the Question of the 'Taming of Philosophy.' In: *History of Philosophy Quarterly*, H. 41, S. 207-225.
- Descartes, René, 1650: *Les passions de l'âme*. Paris.
- Giuliani, Adolfo, 2009: Civilian Treatises on Presumption, 1580-1620. In: Helmholz, Richard H. (Hrsg.), 2009: *The Law of Presumptions. Essays in Comparative Legal History*, Berlin, S. 21-72.
- Hruschka, Joachim, 2000: Existimatio: Unbescholtenheit und Achtung vor dem Nebenmenschen bei Kant und in der Kant vorangehenden Naturrechtslehre. In: *Jahrbuch für Ethik*, H. 8, S. 181-195.
- Hunter, Ian, 2001: *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge.
- Kant, Immanuel, 1795: *Vorlesungen zur Moralphilosophie*. Bd. II.1. Berlin.
- Thomasius, Christian, 1726a: Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben ... oder: Einleitung der Sitten-Lehre, 8. Aufl., Halle.
- Thomasius, Christian, 1726b: Von der Artzney Wider die unvernünftige Liebe ... oder: Ausübung der Sitten-Lehre, 8. Aufl., Halle.
- Thomasius, Christian, 1705: *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta*. Halle.
- Thomasius, Christian, 1710: *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae*. Halle.
- Thomasius, Christian [praeses]/Ludovici, Jakob Friedrich [respondens], 1700: *Dissertatio de praesumptione bonitatis*. Halle.

- Thomasius*, Christian [praeses]/*Schmidt*, Zacharias [respondens], 1709: *De existimatione, fama et infamia extra rempublicam*. Halle.
- Thomasius*, Christian, 1773-1780: *Dissertationum academiae varii imprimis iuridici argumenti*. 4 Bde. Halle.
- Wolff*, Christian, 1728: *Philosophia rationalis sive Logica*. Frankfurt/Leipzig.
- Wolff*, Christian, 1736: *Philosophia prima sive Ontologia*. Frankfurt/Leipzig.
- Wolff*, Christian, 1729a: *Horae subsecivae Marburgenses Anni MDCCXXIX ... Trimestre brumale*. Frankfurt/Leipzig.
- Wolff*, Christian, 1729b: *Horae subsecivae Marburgenses Anni MDCCXXIX ... Trimestre vernale*. Frankfurt/Leipzig.
- Wolff*, Christian, 1738: *Psychologia empirica*. Frankfurt/Leipzig.
- Wolff*, Christian, 1740: *Psychologia rationalis*. Frankfurt/Leipzig.
- Wolff*, Christian, 1739-1741: *Theologia naturalis*, 2 Bde. Halle.
- Wolff*, Christian, 1744: *Philosophia practica universalis*. 2 Bde. Halle.
- Wolff*, Christian, 1740–1748: *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*. 8 Bde. Halle.
- Wolff*, Christian, 1749: *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*. Halle.
- Wolff*, Christian, 1750–1753: *Philosophia moralis sive Ethica*. 5 Bde. Halle.





## Autorenverzeichnis

Thomas Ahnert ist Professor für Ideengeschichte (Intellectual History) an der Universität Edinburgh. Er ist Autor zweier Monographien (Religion and the Origins of the German Enlightenment: Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius, 2006, und The Moral Culture of the Scottish Enlightenment, 1690 - 1805, 2014), sowie verschiedener Aufsätze zu Themen in der britischen und kontinentaleuropäischen Ideen-, Rechts- und Wissenschaftsgeschichte, ca. 1600 bis ca. 1830. Er ist Mitherausgeber einer Aufsatzsammlung, Character, Self and Sociability in the Scottish Enlightenment (2011), und Herausgeber, Mitherausgeber und Übersetzer ins Englische von verschiedenen frühneuzeitlichen Schriften zum Naturrecht, unter anderem Thomasius' Institutiones Jurisprudentiae Divinae. Zuletzt war er zusammen mit Lore Knapp und Konstantin Pollok Leiter eines deutsch-britischen Forschungsprojektes zur Locke-Rezeption in Deutschland im achtzehnten Jahrhundert (2022-2025).

E-Mail: [thomas.ahnert@ed.ac.uk](mailto:thomas.ahnert@ed.ac.uk)

Andreas Blank ist Ausserplanmässiger Professor am Institut für Humanwissenschaften: Philosophie an der Universität Paderborn. Die thematischen Schwerpunkte seiner Forschung liegen in der frühneuzeitlichen Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik. Zu seinen Publikationen zählen etwa 100 Artikel in Sammelbänden und Zeitschriften wie *Annals of Science*, *British Journal for the History of Philosophy*, *Early Modern French Studies*, *Early Science and Medicine*, *European Journal of Philosophy*, *History of European Ideas*, *History of Philosophy Quarterly*, *Hypatia*, *Intellectual History Review*, *Journal of the History of Ideas*, *Journal of International Political Theory*, *Journal of Modern Philosophy*, *The Monist*, *Perspectives on Science* und *Science in Context*.

E-Mail: [andreas.blank@uni-paderborn.de](mailto:andreas.blank@uni-paderborn.de)

Dr. Martin Kühnel, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg seit 2022 und von 2010 bis 2019, zuvor am Institut für Politikwissenschaften der Universität Halle-Wittenberg sowie freiberufliche Tätigkeiten im Bereich wissenschaftliche Dienstleistungen, Museumsarbeit, Lektorat. Mitglied im Netzwerk „Natural Law 1625–1850. An International Research Project“. Forschungsschwerpunkte: Aufklärung, politische Ideen-, Wissenschafts- und Gelehrten-geschichte (17./18. Jahrhundert), Briefeditionen, modernes Naturrecht. Veröffentlichungen u. a.: Das politische Denken von Christian Thomasius (2001); Chris-

tian Thomasius: Briefwechsel. Historisch-kritische Edition (zus. mit Frank Grunert u. Matthias Hambrock), bisher 2 Bände (2017, 2020) sowie ein Personenlexikon (2018), [www.thomasius-forschung.izea.uni-halle.de](http://www.thomasius-forschung.izea.uni-halle.de); aktuelles Projekt: Die Lehre des Naturrechts an der Universität Halle 1694–1740.  
E-Mail: [martin.kuehnel@izea.uni-halle.de](mailto:martin.kuehnel@izea.uni-halle.de)

Dr. Mikkel Munthe Jensen ist Research Fellow am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg sowie assoziierter Research Fellow am Forschungszentrum Gotha und am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien. Seine Forschungsinteressen umfassen die Ideengeschichte, die Universitäts- und Gelehrtengegeschichte sowie das Naturrecht der Frühen Neuzeit. Auswahl neuerer Publikationen: „Teaching Natural Law at the University of Kiel: The History of an Academic Discipline 1665–1773“, *History of Universities*, Bd. 35, H. 2, Oxford 2022. *Patriotism and Reform in Nordic Universities during the Long Eighteenth Century*, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool 2023. „Jens Kraft’s Account of Native Peoples’ Principal Institutions: A Case of Eighteenth-Century Political Anthropology“, *History of European Ideas*, 2025. Als Herausgeber: *Natural Law 1625–1850: Database*, Erfurt, Gotha, Jena, 2019–.  
Email: [mikkel.jensen@izea.uni-halle.de](mailto:mikkel.jensen@izea.uni-halle.de)

Dr. Katerina Mihaylova lehrt Philosophie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und forscht mit Schwerpunkt auf Immanuel Kant und die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Auswahl neuerer Publikationen: "Free will ruled by reason: Pufendorf on moral value and moral estimation" (*Intellectual History Review*, 32/1, 2022, 71–87), "Wille, Willkür und moralische Zurechnung bei Johann Christoph Hoffbauer" (*Kant-Studien*, 116/1, 2025, 113–134). Als Herausgeber u.a.: *Hope and the Kantian Legacy: New Contributions to the History of Optimism*, London 2023.  
E-Mail: [katerina.mihaylova@phil.uni-halle.de](mailto:katerina.mihaylova@phil.uni-halle.de)

Dr. Ere Nokkala ist Associate Professor der Geschichte des gesellschaftlichen und ökonomischen Denkens im Department der Geschichte und Ethnologie an der Universität von Jyväskylä, Finnland. Inhaber mehrerer Stipendien, u.a.: Alexander von Humboldt Stipendiat am Lichtenberg Kolleg – The Göttingen Institut for Advanced Study; Erik Allardt Stipendiat am Swedish Collegium for Advanced Study in Uppsala. Forschungsinteresse: Geschichte des politischen Denkens im deutschen und schwedischen Sprachraum, insbesondere Aufklärung, Naturrecht, politische Ökonomie und Republikanismus. Auswahl neuerer Publikationen: *From Natural Law to Political Economy: J.H.G von Justi on State, Commerce and International Order*, Münster, 2019. Als Herausgeber (mit Jonas Gerlings), *The Process of Enlightenment*

– Essays by and inspired by Hans Erich Bödeker, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool 2024. Als Herausgeber (mit Gideon Stiening): Johann Heinrich Gottlob von Justi – Philosoph, Kameralist, Publizist, Berlin, Boston 2025. Leiter des ERC Forschungsprojekts De-Centring Eighteenth-Century Political Economy: Rethinking Growth, Wealth and Welfare in the Swedish Empire (2024-2028). Email: ere.p.nokkala@jyu.fi

Prof. Dr. Alexander Schmidt ist DAAD-Visiting Professor for European Studies an der Vanderbilt University. Zuvor hatte er Gastprofessuren und Forschungsstipendien in an der University of Chicago, Cambridge und an der Universität Edinburgh inne. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf der Geschichte des deutschen politischen Denkens, insbesondere im langen 18. Jahrhundert, mit einem besonderen Fokus auf dem Zusammenspiel von Anthropologie, Rechtsdenken und Ästhetik. Seine erste Monographie *Vaterlandsliebe und Religionskonflikt: Politische Diskurse im Alten Reich 1555–1648* (Brill, 2007) untersucht humanistische Vorstellungen von Vaterlandsliebe und deren Einfluss auf politische Debatten im frühneuzeitlichen Deutschland. Seine Aufsätze sind u. a. in *The Historical Journal*, *History of Political Thought*, *Modern Intellectual History*, *History of European Ideas*, *Francia* sowie in zahlreichen Sammelbänden erschienen. Seine zweite Monographie mit dem Titel *Enlightenment Natural Law and Historicist Realism in German Political Thought, 1700-1950* (erscheint in Kürze) befasst sich mit den Herausforderungen, die materialistische Moralphilosophie, Skeptizismus und das Problem politischer Macht an die Naturrechtslehre stellen. Schmidt hat zudem Friedrich Schillers *On the Aesthetic Education of Man* (Penguin Classics, 2016) herausgegeben und arbeitet derzeit an einer Edition von Schillers geschichtsphilosophischen Schriften, die bei Princeton University Press erscheinen wird.

E-Mail: alexander.schmidt@vanderbilt.edu

Dr. Dietrich Schotte ist Akademischer Rat a.Z. am Institut für Philosophie der Universität Regensburg. Er forscht zur Geschichte der Philosophie der Frühen Neuzeit und Aufklärung, insbesondere der deutschen Aufklärung, sowie zu systematischen Fragen der praktischen Philosophie. Neuere Publikationen: *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung zu einem umstrittenen Begriff*, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann 2020 (*Rote Reihe* 119); als Herausgeber u.a.: *Grausamkeit. Philosophische Positionen von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt: wbg academic, 2023; *Untertan, Staatsbürger, Mensch. Beiträge zur Kritik und Rechtfertigung bürgerlicher Rechte in der deutschen Aufklärung* (gem. mit Sonja Schierbaum), Basel: Schwabe, 2024.

E-Mail: dietrich.schotte@psk.uni-regensburg.de

Peter Schröder ist Professor für die Geschichte des politischen Denkens im History Department am University College London. Gastprofessuren in Paris, Rom und Seoul. Forschungsinteresse: politische Ideengeschichte, insbesondere Souveränitätskonzeptionen, Naturrecht und internationale Beziehungen der frühen Neuzeit. Auswahl neuerer Publikationen: *Trust in Early Modern International Political Thought, 1598-1713 (Ideas in Context 116)* Cambridge 2017 (Paperback 2019) und *Zur Entstehung des Staates – Staat und Souveränität im politischen Denken der Frühen Neuzeit*, Baden-Baden 2024. Als Herausgeber u.a.: *T. Hobbes, Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Common Law*, Hamburg 2021; *Concepts and Contexts of Vattel's Political and Legal Thought*, Cambridge 2021 und *Pufendorf's International Political and Legal Thought*, Oxford 2024. E-Mail: [p.schroder@ucl.ac.uk](mailto:p.schroder@ucl.ac.uk)