

# Religiöse Toleranz in der Zeit der Aufklärung<sup>1</sup>

Von Christopher Spehr

---

„Freylich kann ein denkender ernsthafter Mann nicht so viel Freude darin finden, als Mitleiden und Verachtung dabey fühlen, wenn unsere Knaben und Jünglinge in aller Frühe sich gewöhnen oder gewöhnet werden, mit mächtiger Beredsamkeit nach ihrer Art, von Aufklärung und Toleranz zu schwatzen, ehe sie es sich haben lehren lassen, daß das eine ganz etwas anders ist, als ein allgemeines Wegläugnen, und das andre ganz etwas anders, als allgemeine leichtsinnige Gleichgültigkeit.“<sup>2</sup>

Mit diesen Worten kritisierte der Berliner Oberkonsistorialrat und Propst Johann Joachim Spalding im vierten Brief seines 1784 erstmals erschienenen Werkes „Vertraute Briefe, die Religion betreffend“ die unreflektierte Verwendung der Begriffe „Aufklärung“ und „Toleranz“. Weder sei Aufklärung ein „allgemeines Wegläugnen“, noch Toleranz eine „allgemeine leichtsinnige Gleichgültigkeit“. Wie sie positiv zu fassen seien, notierte der Neologe Spalding allerdings an dieser Stelle nicht, sondern beklagte den Rückgang an Liebhabern der Religion: „So lange dieß der Ton ist, der da herrscht und noch immer lauter zu werden scheint, so lange darf es uns nicht befremden, daß die Religion, als etwas Altes, nicht mehr Freunde hat.“<sup>3</sup>

Aufklärung und Toleranz schienen bei Spaldings jüngeren Zeitgenossen zusammenzugehören und religionskritisch konnotiert zu sein. Und in der Tat ließ der anschwellende „Ton“ der Aufklärung die Toleranz in Religionsdingen zu einer Zentralforderung werden. Das Thema „religiöse Toleranz“ fand lauter denn je Anklang. Wie die Vernunft zum Leitmotiv der Aufklärungsepoche avancierte, so die Toleranz zu einem aufklärerischen Paradigma. Selbstdenken, unparteiisches Urteilen und Abstreifen der eigenen Unmündigkeit wurden zu Grundhaltungen, die im späten 17. und gesamten 18. Jahrhundert im west- und mitteleuropäischen Raum sukzessive Verbreitung fanden. Religiöse Konflikte erwiesen sich zunehmend als unzeitgemäß und wurden seit den Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges vielfach kritisiert. Naturrechtliche Begründungsmechanismen traten an die Stelle theozentrischer Staats- und Rechtslehren, die sich bis hinein in die Definition des Kirchenbegriffs erstrecken sollten.<sup>4</sup> Der Aufschwung der Philosophie gegenüber der Theologie

---

<sup>1</sup> Vortrag auf der Tagung der Luther-Gesellschaft „Reformation und Toleranz“ vom 20. bis 22. September 2013 in Hofgeismar.

<sup>2</sup> *Johann Joachim Spalding, Vertraute Briefe, die Religion betreffend* (1784; <sup>2</sup>1785; <sup>3</sup>1788), hg. von *Albrecht Beutel* und *Dennis Prause* (Johann Joachim Spalding, Kritische Ausgabe, Bd. 4), Tübingen 2004, 75.

<sup>3</sup> A. a. O., 75 f.

<sup>4</sup> Vgl. *Roland M. Lehmann, Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung*, Tübingen 2013.

führte zu einer steigenden anthropozentrischen Weltsicht und der Einblick in das historische Geworden-Sein zu einer Relativierung absoluter Wahrheitsansprüche. Gottfried Arnolds radikalpietistische „Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie“ aus dem Jahr 1699, in der er die von der institutionellen Kirche als Ketzer verurteilten Abweichler zu rehabilitieren suchte, sei hier lediglich als Beispiel für letztere Entwicklung in Erinnerung gerufen.

Im Zeitalter der Aufklärung entwickelten sich religionspolitische Toleranzforderungen zu realpolitischen Toleranzmaßnahmen, die durch öffentlich geführte Toleranzdiskurse popularisiert wurden. Weil die Toleranzthematik eines der zentralen Themen der Aufklärung ist, kann aus der Fülle der aufklärerischen Toleranzschriften und Toleranzdebatten hier nur ein winziger Ausschnitt geboten werden.<sup>5</sup> Um das Themenfeld etwas einzugrenzen, werde ich mich auf den Bereich des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nationen konzentrieren und folgenden Fragen nachgehen: Wie wurde die konfessionspolitische Toleranz im trikonfessionellen Deutschen Reich diskutiert und umgesetzt? Welches Verständnis von religiöser Toleranz entwickelten die Protagonisten? Und welche Konsequenzen formulierten die beteiligten Theologen und Aufklärer in den Toleranzdiskursen, welche um 1780 ihrem Höhepunkt zustreben sollten?

### 1. Toleranz als Duldung

Bevor ich mich diesen Fragen widme, seien ein paar Überlegungen hinsichtlich des Verständnisses von Toleranz formuliert. Wie Toleranz in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts im deutschsprachig-protestantischen Raum definiert wurde, führt Johann Heinrich Zedlers „Universal-Lexicon“ von 1745 eindrücklich vor Augen. Zum Lemma „Tolerantz, die Tolerantz einer Religion, oder widriger Religions-Verwandten. Lat. Tolerantia, Tolerantia Religionis, oder Tolerantia Dissidentium in Religione“ heißt es in Band 44 des „Grossen vollständige[n] Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste“:

„dieses Wort wird insgemein von einer Obrigkeit gebrauchet, welche in einer Provintz oder Stadt geschehen lässet, daß auch andere Religions-Verwandten ausser der daselbst eingeführten Religion, und welcher sie selbst zugethan ist, die freye Uebung ihres Gottesdienstes darinnen haben mögen.“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Zur Aufklärung in Deutschland vgl. *Albrecht Beutel*, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009. Zum Thema „Toleranz“ vgl. die Überblicksartikel mit Literaturangaben bei *Klaus Schreiner/Gerhard Besier*, Art. Toleranz, in: GGB 6, Stuttgart 1990, 445–605; *Gisela Schlüter/Ralf Grötke*, Art. Toleranz, in: HWP 10, Basel 1998, 1251–1262; *Eckehart Stöve*, Art. Toleranz, I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 33, Berlin/New York 2002, 646–663; *Martin Ohst*, Art. Toleranz/Intoleranz, IV. Geschichtlich, in: RGG<sup>4</sup> 8, Tübingen 2005, 461–464.

<sup>6</sup> *Johann Heinrich Zedler*, Universal-Lexikon 44, Leipzig/Halle 1745, 1115–1117, hier 1115.

Diese religionspolitische Toleranzdefinition wird durch eine praktische Toleranzdefinition kontrastiert:

„Wir verstehen aber allhier durch die Tolerantz nichts anders, als daß man äusserlich im gemeinen Leben friedlich mit einander umzugehen sucht, einander die Pflichten des Rechts der Natur nicht versaget, und auf den Cantzeln und in denen Schriffthen die vorgegebene irrige Meynung mit aller Sanfftmuth widerleget, und also einander mit Vernunft und Bescheidenheit eines bessern zu belehren bemühet ist. Woraus zugleich erhellet, daß ein grosser Unterscheid zwischen der Tolerantz und dem Syncretismo sey, ohngeachtet beyde von gar vielen vermengt werden. ... Der Grund der Tolerantz, so man den Irr-Gläubigen angedeyhen lasset, muß in der allgemeinen Liebe und Erbarmung liegen, und der Zweck der-selben bloß dieser seyn, daß sie den irrenden Nächsten von dem Irrthum seines Weges nach und nach unter dem Segen GOTTes zu überzeugen sucht, wozu sie theils alle Evangelische Mittel, doch ohne Zwang anwendet, theils die Hindernisse aus dem Wege räumt, und der Wahrheit Platz machet.“<sup>7</sup>

Die auch mit dem traditionellen Begriff „Duldung“ zu beschreibende Handlungsweise wird pointiert vom Begriff „Synkretismus“,<sup>8</sup> zeitgenössisch als „Religionsmengerei“ übersetzt, abgegrenzt. Der Zedlersche Artikelschreiber plädiert für ein friedliches Miteinander mit Andersgläubigen im bürgerlichen, alltäglichen Leben und formuliert damit eine christlich-humanistische Grundtugend. Indem er die nicht näher charakterisierten Andersgläubigen aber als „Irr-Gläubige“<sup>9</sup> bezeichnet, hebt er sich von ihnen ab und versteht sich selber als Anwalt des wahren Glaubens bzw. der wahren Religion, genauer: Konfession. Die Toleranz wird hier – charakteristisch für den Übergang von der lutherischen Orthodoxie zur Frühaufklärung – Mittel zum Zweck. Durch die Toleranz soll der religiös Irrende Vertrauen fassen und nach und nach von der Wahrheit der eigenen Konfession überzeugt werden. Dem Toleranzgedanken liegt somit der „Missionsgedanke“ zugrunde. Die Akzeptanz des Andersgläubigen geschieht als Duldung mit dem Ziel, dass der Falschgläubige vom wahren Glauben überzeugt werde. Die Glaubenswahrheit, von der aus toleriert wird, bleibt unhinterfragte Voraussetzung. Von einer explizit aufklärerischen Toleranzdefinition, die durch englische Religionsphilosophen (Deisten) postuliert und in aufklärerischen Kreisen – beispielsweise den Freimaurern – auch im deutschsprachigen Raum rezipiert wurde, ist Zedlers Definition noch entfernt.

Um die aufklärerische Toleranzdefinition vertiefen zu können, muss weiter nach der konfessionspolitischen Toleranz gefragt werden, gilt sie doch im Reich als Voraussetzung für die nähere Bestimmung von Toleranz.

<sup>7</sup> A. a. O., 1116.

<sup>8</sup> Zum Begriff „Syncretismus (Theologischer)“ s. ausführlich *Johann Heinrich Zedler, Universal-Lexikon* 41, Leipzig/Halle 1744, 787–968.

<sup>9</sup> *Zedler, Universal-Lexikon* 44 (s. Anm. 6), 1116.

## 2. Konfessionspolitische Toleranzmaßnahmen

Zu den zentralen Herausforderungen in dem seit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 offiziell bikonfessionellen und mit dem Westfälischen Frieden trikonfessionellen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation gehörte die Gestaltung des Zusammenlebens der römisch-katholischen, der lutherischen und der reformierten Konfession. Der religiöse Absolutheitsanspruch war von der politischen Macht entkoppelt worden, so dass auf Reichsebene nun eine rechtlich garantierte Koexistenz zwischen den konfessionellen Mächten existierte. Auf Territorialebene wurde der Obrigkeit das „*cuius regio eius religio*“ zugestanden („*ius reformandi*“), aufgrund dessen die Untertanen die Konfession der Herrscher annehmen mussten oder das Land zu verlassen hatten („*ius emigrandi*“).<sup>10</sup>

Dennoch gab es Gebiete, die auch nach dem Religionsfrieden konfessionell gemischt blieben. War in den bikonfessionellen Städten wie Augsburg und Biberach, in gemischtkonfessionell besetzten Dom- und Stiftskapiteln von Minden, Lübeck oder Halberstadt und in gemischtkonfessionellen Territorien wie dem Herzogtum Berg das Nebeneinander der christlichen Konfessionen seit dem Ausgang der Reformation vor besondere Herausforderungen gestellt, erfasste die Thematik im 17. und 18. Jahrhundert weitere Territorien.<sup>11</sup>

Wechselten die Herrscher die Konfession oder wuchsen den Fürsten anderskonfessionelle Territorien zu, erhob sich die hochbrisante Frage, ob die bisherige Konfession des Landes gewahrt bleiben konnte oder ob aufgrund des „*ius reformandi*“ die Untertanen die Konfession des Herrschers annehmen mussten.

Bei der Konversion des Herrschers wurde seit dem Westfälischen Frieden das „*ius reformandi*“ in der Regel vertraglich ausgesetzt.<sup>12</sup> Zum Vorbild avancierte hierbei die Konversion des Brandenburger Kurfürsten Johann Sigismund 1613 zur reformierten Konfession.<sup>13</sup> Am Ende seiner persönlich vorgelegten „*Confessio fidei*“, die auch als „*Confessio Sigismundi*“ bekannt ist, versicherte er seinen lutherischen Untertanen, er wolle niemanden zu diesem Bekenntnis „öffentlich oder heimlich wider seinen Willen zwingen“, weil „der Glaub nit jedermanns ding ist ..., sondern ein Werck und Geschenck Gottes.“ Des Lästerns, Schmähens, Diffamierens gegen die „*orthodoxos et reformatos*“ aber solle man sich enthalten und die vermeintlich Schwachgläu-

<sup>10</sup> Vgl. *Martin Heckel*, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2001, 33–66.

<sup>11</sup> Vgl. *Anton Schindling*, Andersgläubige Nachbarn. Mehrkonfessionalität und Parität in Territorien und Städten des Reichs, in: 1648 – Krieg und Frieden in Europa, Bd. 1: Politik, Religion, Recht und Gesellschaft, hg. von *Klaus Bußmann* und *Heinz Schilling*, Münster 1998, 465–473.

<sup>12</sup> Zu den Fürstenkonversionen vgl. *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, hg. von *Ute Lotz-Heumann*, Gütersloh 2007.

<sup>13</sup> Zur Vorgeschichte vgl. *Albrecht Beutel*, Die brandenburgische Landeskirche unter den Kurfürsten Johann Georg (1571–1598) und Joachim Friedrich (1598–1608), in: *ders.*, Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus, Tübingen 2013, 79–100.

bigen mit Geduld tragen.<sup>14</sup> Mit dieser Bestimmung war einer gewissen Weiterherzigkeit, die freilich noch nicht als Toleranz im engeren Sinne zu verstehen ist, der religionspolitische Weg gewiesen, auf dem Kurbrandenburg voranschreiten sollte.

Als 1697 Friedrich August I. von Sachsen – der sogenannte August der Starke – um des polnischen Königsthrons zur katholischen Kirche konvertierte, versicherte auch er, dass seine Konversion für die lutherischen Untertanen keinerlei Konsequenzen habe.<sup>15</sup> Gleichwohl führte die Fürstenkonversion, welche um weitere Beispiele problemlos zu erweitern wäre, zu einer direkten oder indirekten Förderung der angenommenen Konfession.

Neben dem Zugewinn konfessionell differenter Territorien – wie beispielsweise Schlesiens an Brandenburg-Preußen – konnte auch eine aktive Einwanderungspolitik zu einer neuen Ausbalancierung des konfessionellen Zusammenspiels führen. Im Folgenden möchte ich die religionspolitische Toleranz an zwei Beispielen – das eine aus der Frühzeit, das andere aus der Spätzeit der Aufklärungsepoche – holzschnittartig skizzieren: Die Hugenottenedikte und die josephinischen Toleranzedikte.

#### a) Hugenottenedikte

Anders als in Frankreich, in dem die calvinistischen Protestanten bis 1685 geduldet, dann aber durch Ludwig XIV. zur Konversion gezwungen oder des Landes verwiesen wurden,<sup>16</sup> entstanden im Deutschen Reich obrigkeitliche Regelungen eines auf friedliche Koexistenz angelegten Neben- und Miteinanders der Konfessionen. Insbesondere in dem sich seit dem späten 17. Jahrhundert zum führenden deutschen Staat entwickelnden Kurfürstentum Brandenburg blieb die Frage, wie die reformierte Konfession des Kurfürsten und die lutherische Konfession der Untertanen zueinander ins Verhältnis zu setzen seien, ein nicht unproblematisches Thema. Die lutherischen Untertanen waren gezwungen, die reformierte Konfession ihres Kurfürsten und späteren Königs in Preußen anzuerkennen und auch die Einrichtung von reformierten Kirchengemeinden und Errichtung von Kirchengebäuden – wenn auch zähneknirschend – zu tolerieren. Weil der Kurfürst gleichzeitig als „Summus episcopus“ der lutherischen Kirche wirkte, blieb die Konfessionsthematik eine Herausforderung nicht nur für das Konsistorium.

<sup>14</sup> *Confessio Fidei Johannis Sigismundi, Electoris Brandenburgici*, 1614, in: Wolfgang Gericke, Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur preußischen Union. 1540 bis 1815, Bielefeld 1977, 122–131, hier 131.

<sup>15</sup> Vgl. *August von Sachsen*, Mandat ... wegen der Religions-Sicherheit im Churfürstenthum und Sächsischen Landen v[om] 27. Juli (7. Aug.) 1697, in: Codex des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchen- und Schul-Rechts ..., hg. von Eduard Schreyer, Leipzig 1864, 116.

<sup>16</sup> Vgl. allgemein Eberhard Gresch, *Die Hugenotten. Geschichte, Glaube und Wirkung*, Leipzig 1920.

Bereits seit 1662 war mit den sogenannten Toleranzedikten im Kurfürstentum Brandenburg der Versuch unternommen worden, die gegenseitige Duldung der lutherischen und reformierten Konfession landesherrlich zu fixieren.<sup>17</sup> Öffentliche Kritik an der lutherischen bzw. reformierten Konfession wurde untersagt und den lutherischen Predigern jegliche Polemik gegen die Reformierten unter Androhung der Amtsenthebung verboten. Es ist hinlänglich bekannt, dass dieses Vorgehen zu heftigem Widerstand seitens der Lutheraner – nicht zuletzt Paul Gerhardts – führte und dem Kurfürsten den Vorwurf der „Religions-Mengerei“ eintrug.<sup>18</sup>

Im Edikt von Potsdam, bekannt auch als „Potsdamer Toleranzedikt“, bot Kurfürst Friedrich Wilhelm I. von Brandenburg Ende Oktober 1685 den in Frankreich wegen ihrer Religion verfolgten Protestanten, den Hugenotten, freie und sichere Niederlassung in Brandenburg.<sup>19</sup> Er gewährte ihnen großzügige Privilegien, wie die Befreiung von Steuern und Zöllen, Subventionen für Wirtschaftsbetriebe und die Besoldung der hugenottischen Prediger durch die Staatskasse. Bekanntlich sorgte die Ansiedlung von ca. 20.000 Menschen in Brandenburg für einen wirtschaftlichen und geistigen Aufschwung Berlins und anderer kurbrandenburgischer Städte. Bereits kurz vor der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 durch Ludwig XIV. in Fontainebleau publizierte der reformierte hessische Landgraf Carl die „Freiheitskonzession und Begnadigung“ zur Ansiedlung hugenottischer Flüchtlinge in seinem Territorium.<sup>20</sup> Diese und ähnliche Edikte deutscher Fürsten führten zur Gründung von Hugenottenkolonien, die beispielsweise in (Bad) Karlshafen an der Weser noch heute zu besichtigen sind.

Mit dem Zuzug größerer Gruppen reformierter Konfessionsangehöriger in ein fast ausschließlich lutherisches Territorium war das praktische Verhältnis der Protestanten zueinander zu regeln.<sup>21</sup> Während auf landesherrlicher Ebene die Duldung konfessioneller Minoritäten durch Verordnungen gewährt wurde und bei Nichteinhalten die Verursacher durch Strafen verfolgt werden konnten, blieben auf gemeindlicher Ebene die Spannungen bestehen. Die ge-

<sup>17</sup> Zu den „Toleranzedikten“ des Großen Kurfürsten, Friedrich Wilhelms I., vgl. *Gericke* (s. Anm. 14), 166–170. 172–177.

<sup>18</sup> Vgl. *Albrecht Beutel*, Kirchenordnung und Gewissenszwang. Paul Gerhardt im Berliner Kirchenstreit, in: *ders.*, Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus, Tübingen 2007, 84–100; *Johannes M. Ruschke*, Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit. Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete ‚mutua tolerantia‘, Tübingen 2012.

<sup>19</sup> Abdruck des Edikts bei *Ernst Mengin*, Das Recht der französisch-reformierten Kirche in Preußen, Berlin 1929, 186–196.

<sup>20</sup> Vgl. *Thomas Klingebiel*, Die hessische „Freiheitskonzession“ vom 18. April 1685, in: 300 Jahre Hugenotten in Hessen. Herkunft und Flucht, Aufnahme und Assimilation, Wirkung und Ausstrahlung. Ausstellungskatalog, hg. von *Karl-Hermann Wegner*, Kassel 1985, 85–94.

<sup>21</sup> Vgl. *Barbara Dölemeyer*, Rechtliche Aspekte konfessioneller Migration im frühneuzeitlichen Europa am Beispiel der Hugenottenaufnahme, in: Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa, hg. von *Joachim Bahlcke*, Berlin 2008, 1–25.

meindliche oder individuelle Annäherung und Akzeptanz Andersgläubiger sollte ein langwieriger Prozess werden, der bis weit ins 20. Jahrhundert reichte. Gegenseitige Duldung – geschweige denn aktive Toleranz – war zwischen den einzelnen Konfessionen keineswegs selbstverständlich. Hinzu traten die sprachlichen und mentalen Andersartigkeiten beispielsweise der Hugenotten, welche sich im Laufe des 18. Jahrhunderts aber mehr und mehr in die kommunale Gesellschaft zu integrieren verstanden.

Dennoch entwickelten sich an den Orten, in denen die protestantische Bikonfessionalität gelebt und die theologische Irenik gelehrt wurde, eine größere Offenheit für die andere Konfession, so dass hier über die reine Duldung hinaus Ansätze gelebter Toleranz erfahren wurden. Diese verstärkten sich im Laufe des 18. Jahrhunderts und verbanden sich mit pietistischen und aufklärerischen Idealen, in denen ein Kernbestand religiöser Überzeugungen grundiert erschien.

#### b) Josephinische Toleranzedikte

Hatten die Hugenottenedikte in der Phase der frühen Aufklärung zu einer schleichenden Wahrnehmungsänderung der innerevangelischen Konfessionen beigetragen, blieb das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche stets angespannt. Die Vertreibung der Protestanten aus dem Salzburger Land 1731/32 durch Fürsterzbischof Firmian hatte als religionspolitischer Skandal und intolerante Maßnahme die evangelische Welt erschüttert und sich als Beispiel für katholische Intoleranz ins aufklärerische Langzeitgedächtnis eingepägt. Nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges 1763 rückte die angebliche Rückständigkeit katholischer Territorien gegenüber einigen prosperierenden protestantischen Territorien ins Bewusstsein. Die Intoleranz katholischer Kleinstaaten gegenüber Andersgläubigen wurde als Wirtschaftshemmnis interpretiert und Schriftsteller – wie der Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai – plädierten für eine tolerante, d. h. protestantische, Religionspolitik.<sup>22</sup> Aufklärung und (in gewisser Weise) religiöse Toleranz wurden nun zu Maßstäben moderner Staats- und Wirtschaftspolitik, die dem staatlichen Wohlstand dienen sollten und von den katholisch-geistlichen Fürsten im späteren 18. Jahrhundert aus verschiedenen Gründen aufgegriffen wurden.

In diesem Klima wirkten die Toleranzpatente Kaiser Josephs II. geradezu als Befreiungsschlag. Nachdem aufklärerisches Gedankengut auch Österreich erfasst und hier zu ersten Staats-Kirchenreformen geführt hatte, bildete der sogenannte Josephinismus ein neues Stadium in der religionspolitischen und publizistischen Toleranzdebatte.<sup>23</sup> Vom römisch-katholischen Herrscher wur-

<sup>22</sup> Vgl. *Christopher Spehr*, *Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2005, 385.

<sup>23</sup> Zum Josephinismus vgl. *Peter Friedrich Barton*, Art. Josephinismus, in: TRE 17, Berlin/New York 1988, 249–255; *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reform*, hg. von *Harm Klueting*, Darmstadt 1995.

den Toleranzpatente erlassen, die unmittelbar die konfessionellen Minderheiten seiner Territorien betrafen. Weil diese Maßnahmen sogleich Anklang in zahlreichen Zeitschriften und Broschüren fanden, will ich etwas genauer auf die josephinische Toleranzthematik eingehen.<sup>24</sup>

Die Reformen, die den Höhepunkt des sogenannten Josephinismus markieren und von Joseph II. nach dem Tod seiner Mutter Maria Theresia im Jahr 1780 konsequent durchgesetzt wurden, erstreckten sich auf alle Bereiche des staatlichen Einflusses. Speziell die mit den Vereinheitlichungstendenzen des josephinischen Reformabsolutismus zusammenhängenden Eingriffe in kirchliche Strukturen und die 1781/82 in Kraft getretenen Toleranzpatente sorgten für Aufregung. In mehreren regionalspezifischen Verordnungen wurden den lutherischen, reformierten und orthodoxen Minoritäten Bürgerrechte und in beschränktem Maße Kultusfreiheit eingeräumt sowie den Juden eine begrenzte Toleranz gewährt. Den lutherischen und reformierten Konfessionsangehörigen wurde die Errichtung von Bethäusern gestattet und die Ausübung der Seelsorge gewährt. Hingegen blieben die Hussiten und andere religiöse Gemeinschaften weiterhin verboten.

Die Legalisierung – freilich nicht Gleichstellung mit der römisch-katholischen Konfession – wurde nicht nur in Österreich, sondern im gesamten Reich euphorisch begrüßt. Protestanten und aufgeklärte Katholiken erblickten in Josephs Verordnungen sogar den Beginn einer neuen Reformation. Beispielsweise verfasste der lutherische Prediger in Nürnberg Georg Ernst Waldau 1782 eine Broschüre unter dem verheißungsvollen Titel „Joseph II. und Luther“. Die von Luther in seiner Adelschrift 1520 benannten Reformmaßnahmen sah Waldau durch Joseph umgesetzt und lobte den Mut des Herrschers hymnisch. Unter der Überschrift „Josephs Gang“ betonte er:

„Zu lebhaft scheint dem besten Patrioten,  
Was *Joseph* zur Verbeßrung thut:  
Sie fürchten Roms gestählte Boten –  
Des blut'gen Fanatismus Wuth.  
„Ganz langsam – Eines nach dem Andern“  
So liessen sie  
Durchs weite Reich die Heilsgebote wandern,  
Und rennten nie.  
Was diese Herren nun so meynen,  
Will mir und Andern anders scheinen.  
Faul und trübe, gleich den Teichen,  
Werden Flüsse, die nur schleichen.  
Träg sind *Josephs* Schritte nit;  
Fest tritt Er auf, wohin Er tritt.  
Sein Geist, erhaben, stark und groß,  
Wirkt, so wie Gott, auf einen Stoß.  
Er duldet, fördert, pflegt und liebt,

<sup>24</sup> Zur Literatur vgl. *Spehr*, Aufklärung (s. Anm. 22), 283, Anm. 15.

Wem Gott das Recht der Menschheit giebt.  
 Wer immer über Drückung weint,  
 Wem immer Gottes Sonne scheint,  
 Dem legt Er, Vorurtheile frey,  
 Der Menschheit heilige Rechte bey.  
 Was der Katheder *Ketzer* nennt,  
 Und, seinem Ausspruch nach, bald in der Hölle brennt,  
 Das läßt doch Joseph hier auf Erden  
 Froh seines kurzen Lebens werden,  
 Und frey von Furcht, und frey von Wahn,  
 Sieht alle Er als Kinder an.  
 Dieß – dieses nenn ich Toleranz:  
 Was *Joseph* thut, das thut Er ganz.<sup>25</sup>

Toleranz und Joseph II. wurden um 1781/82 eng miteinander verbunden. Allerdings wurden sie je nach konfessionellem Standpunkt unterschiedlich interpretiert und mit differenten Erwartungen verbunden. Während auf protestantisch-kirchlicher Seite die Hoffnung auf Gleichberechtigung der evangelischen Konfessionen mit der römisch-katholischen in Österreich ventiliert und von protestantischen Aufklärern die Umsetzung der Gewissens- und Religionsfreiheit erwartet wurde, wuchs auf katholischer Seite im Zuge der josephinischen Toleranzpolitik der Wunsch nach einer Wiedervereinigung der Konfessionen (Reunion).<sup>26</sup> Diesen Erwartungen lagen zwei entgegengesetzte Modelle zugrunde: Auf der einen Seite ein Toleranzmodell, das in einer staatlich gelenkten Religionspolitik wurzelte, auf der anderen Seite ein Toleranzmodell, das die innerkirchlichen Reformbestrebungen zur Grundlage hatte.

Episkopalistisch orientierte Kirchenvertreter griffen den Reunionsgedanken auf, indem sie wie der Gurker Bischof Joseph Franz Anton Reichsgraf von Auersperg hofften, die josephinische Toleranzpolitik und praktizierte christliche Bruderliebe gegenüber Protestanten werde zur Annäherung der Konfessionen führen. Sollten auch protestantische Fürsten Katholiken Religionsfreiheit schenken, werde die konfessionelle Kirchenvereinigung letztlich erfolgreich sein. Wie Auersperg nahmen verschiedene katholische Kirchenvertreter die vom Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim in seinem pseudonymen Werk „Justinus Febronius“<sup>27</sup> 1763 geäußerten Reunionsgedanken auf, welche sie mit dem Toleranzthema verbanden. Für sie sollte die Tolerierung der protestantischen Konfessionen eine Etappe auf dem Weg zur Reunion der Kirchen bilden.

<sup>25</sup> Georg Ernst Waldau, Joseph II. und Luther, o. O. 1782, 30 f.

<sup>26</sup> Vgl. zur Reunionsthematik im späteren 18. Jahrhundert umfassend Spehr, Aufklärung (s. Anm. 22).

<sup>27</sup> Justinus Febronius, De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus, Bullioni 1763.

Anders als diese dem sogenannten Febronianismus nahestehenden Kirchenvertreter plädierten katholische Aufklärer für eine Reduzierung der katholisch-kirchlichen Dogmen und Bräuche, so beispielsweise der katholische Schriftsteller Franz Xaver Huber in seiner Zeitschrift „Religion und Priester“.<sup>28</sup> Unter der Überschrift „Religionsvereinigung an der Spitze“ betonte er: Die kirchlichen und staatlichen Repräsentanten hätten die Aufgabe, „alle zerstreute[n] Schafe zu einer Herde“ zurückzuführen, „das Wort Ketzler aus allen Sprachen“ zu verbannen, „den ewigen Frieden“ zu stiften, „Hand in Hand“ zu legen und „einen allgemeinen Tempel und Altar“ zu bauen.<sup>29</sup> Durch die Toleranzgesetzgebung verbreite sich die Duldung Andersgläubiger in den Habsburger Staaten, näherten sich Christen einander an, tauschten sich „uneinige Brüder“ über die Trennungsursache aus und sähen den „Tand des Eigensinns“ ein, der sie als „Feinde von einander entfernte.“ Aus Bruderliebe werden jetzt konfessionelle Differenzen minimiert und Missbräuche eliminiert, so dass man in Grundsätzen und Sitten einander gleich werde und sich in der wiederhergestellten Ähnlichkeit und Harmonie lieben lerne. Ganz in aufklärerischer Weise vergleicht Huber darüber hinaus die Konfessionen mit dem Bild einer zerstrittenen Familie, die durch Bemühungen eines großen Menschenfreundes – gemeint ist Joseph II. – wieder versöhnt werde. Während der Kaiser die uneinigen Christen als Bürger und bald als Christen aneinander gewöhne, müssten die „Vorsteher der Kirchen“, „Lehrer der Gottesgelahrtheit“ und „aufgeklärte[n] Seelsorger“ ermahnt werden, das Vereinigungsgeschäft nicht mittels dogmatischer Schulsätze, Missbräuche, konfessioneller Polemiken und Ignoranz zu boykottieren.

Die josephinische Toleranzgesetzgebung wurde folglich als politisches Mittel auf dem Weg zur Reunion begrüßt und die Aufklärung in der Religion als kirchliches Mittel für diesen Zweck gefordert. Denn erst durch die Aufklärung der katholischen Kirche würde – so Huber – eine Religionsvereinigung überhaupt möglich.

### 3. Fallbeispiele zur Toleranzdiskussion in der Spätaufklärung

Die von Joseph II. angestoßenen religionspolitischen Toleranzmaßnahmen sollten neben den praktischen Folgen für Protestanten und Juden in den Habsburger Ländern auch die Diskussion um Aufklärung, Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit im katholischen und protestantischen Deutschland verstärken. Wie diese Diskurse aussahen, soll im Folgenden anhand dreier Fallbeispiele veranschaulicht werden.

<sup>28</sup> Zu dieser Zeitschrift ausführlich *Spehr*, Aufklärung (s. Anm. 22), 289–308.

<sup>29</sup> Religion und Priester, Heft 1, Bd. 1, Wien/Prag 1784, 17. Die folgenden Zitate a. a. O., 17–21.

### a) Katholische Predigten gegen Toleranz

Dass die Toleranzidee keineswegs überall im katholischen Raum positiv begrüßt wurde, veranschaulicht die Kritik des Augsburger Kontroverspredigers Aloys Merz. Der streitbare Jesuit, der sich zu einem führenden Apologeten des katholisch-kirchlichen Traditionsgutes entwickelte und in den 1770er und frühen 1780er Jahren einer der publikationsstärksten Gegenaufklärer Süddeutschlands war, führte einen erbitterten Kampf gegen den Reformkatholizismus und Josephinismus in Österreich.<sup>30</sup>

In zwei Predigten 1781, in denen er auf die sich in Vorbereitung befindlichen josephinischen Toleranzedikte einging, griff Merz in die zeitgenössische Toleranzdiskussion ein. Seine erste Kontroverspredigt zu diesem Thema stellte er unter den Titel „Frag, Ob die Duldung, oder sogenannte Toleranz irriger Religionen, dem Charakter Christi, und dem Geiste seiner Apostel, gleichförmig sey“. Nach dem Bibelspruch „Ich bin nicht gekommen den Frieden, sondern das Schwert zu schicken“ (Mt 10, 34b) stellt Merz fest: „Von keinem Gegenstande wird heut zu Tage mehr gesprochen und geschrieben, als von der Toleranz in Betreff der Religion.“<sup>31</sup>

Für Merz ist die römisch-katholische Konfession die wahre christliche Religion und besitzt ein religiöses Monopol, während er die bereits bestehende Toleranz gegenüber „evangelischlutherischen und sogenannten reformierten Christen“ im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation traditionell als religiöse Duldung verstanden wissen will. Die Tolerierung der Lutheraner und Reformierten sei in Friedensverträgen gesichert und würde von niemandem bestritten. Daher, so Merz, seien die Forderungen nach Toleranz durch einige Christen lediglich „Luftstreiche“ und zielten auf bereits bestehende Rechte. Die von Rechts wegen eingeräumte staatliche Form der Duldung sieht Merz in dem Verständnis von Toleranz gewahrt, welches in der *Zulassung* des Irrtums zur Vermeidung größerer Konflikte wurzelt. Toleranz wird von ihm daher als eine Art des „civilen Umgang[s] gegenüber Nichtkatholiken“ definiert.

Dieser akzeptierten Toleranzform, der sogenannten bürgerlichen Toleranz, stellt Merz eine auf „frostige Gleichgiltigkeit gegen alle Religionen“ zielende „unerlaubte Toleranz“, die den „Indifferentismus zum Urheber“ habe. Diese Duldung stehe dem „Charakter Christi, dem Geiste der ersten Kirche Christi“ mit ihrer Entscheidungsbotschaft entgegen. Folglich sei Intoleranz, die nicht dem Egoismus, sondern dem „Eifer für die Erhaltung und Ausbreitung der wahren Religion“ entstamme, eine Wirkung der „vollkommensten Liebe Gottes und des Nächsten“ und entspreche der Lehre Christi und der Apostel.

<sup>30</sup> Ausführlich zu Merz vgl. Spehr, *Aufklärung* (s. Anm. 22), 313–337; ders., *Gegen Protestantismus, Aufklärung und Toleranz. Die Kontroverspredigten des Augsburger Dompredigers Aloys Merz*, in: *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*, hg. von Albrecht Beutel, Volker Leppin und Udo Sträter, Leipzig 2006, 237–250.

<sup>31</sup> Aloys Merz, *Frag, Ob die Duldung, oder sogenannte Toleranz irriger Religionen, dem Charakter Christi, und dem Geiste seiner Apostel, gleichförmig sey*. In den heiligen Pfingstfeiertagen beantwortet, Augsburg 1781, 3. Die weiteren Zitate: a. a. O., 4–7. 39.

Dass Duldung im bürgerlichen Umgang gestattet, Intoleranz aber hinsichtlich der apostolischen Lehre geboten sei, resultiert für Merz aus den radikalen Äußerungen Jesu und seiner Jünger gegenüber Irrlehrern. Aufgrund dieser theologischen Wertung sieht sich Merz legitimiert, gegen jegliche von ihm als Irrlehre entlarvte Meinung vorzugehen.

Ein dezidiertes Beispiel für diese Häresie liegt seiner Meinung nach in den zeitgenössischen Toleranzschriften vor. Diese auf die „moralische Vervollkommnung“ und Glückseligkeit der Menschen zielenden Religionschriften kritisiert er daher als den schlimmsten „Indifferentismus“.

Die Ursache des „Indifferentismus“ sieht der Augsburger Jesuit im Protestantismus. Weil die protestantischen Gelehrten in der Auslegung der Bibel auf sich selber angewiesen seien, da sie einen „untrüglichen Schiedsrichter in Glaubensstreiten“ ablehnten, müssten sie andere theologische Meinungen dulden. Folglich gehöre die Toleranz zur protestantischen Theologie und sei einer der ersten Grundsätze der protestantischen Kirche.

In einer weiteren Predigt kurze Zeit später griff Merz nicht nur die Toleranzforderung auf, sondern auch die vielfach ventilierte Behauptung, alle drei christlichen Religionen kämen in ihren Hauptartikeln überein, so dass es unwesentlich sei, welcher Konfession man angehöre. Gegen diese philosophischen Tendenzen, die auf eine Aufhebung der Konfessionen durch Toleranz und Reduktion der christlichen Grundsätze hinausliefen, betonte Merz vehement: „Die tolerierende, das ist, die christkatholische Religion kommt in Hauptartikeln nicht mit den zwei tolerierten, nämlich mit der evangelisch-lutherischen, und reformierten überein: diese sogar kommen in Hauptartikeln nicht mit sich selber überein.“<sup>32</sup> Als alleiniger Ausweg aus diesem Dilemma empfahl Merz den Protestanten, sich mit der einzig wahren Kirche zu vereinigen.

Konnte Merz somit in bürgerlichen Belangen eine gewisse konfessionelle Toleranz akzeptieren, blieb für ihn jegliche Form religiöser Toleranz als Indifferentismus protestantischer Herkunft ausgemacht. In Fragen der Wahrheit konnte es für ihn keine Toleranz geben. Mit diesen und ähnlichen Verlautbarungen wirkten Merz und seine Kollegen als konservative Gegenaufklärer, die gegen jede Form innerkatholischer „Liberalisierung“ stritten und sich durch ihren Rückhalt in der römischen Kurie und in der Augsburger katholischen Bürgerschaft eine ideologische Ausgangsposition sicherten, die den Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts in Deutschland vorzubereiten half.

---

<sup>32</sup> Aloys Merz, Frag, Ob der Grundsatz, die drey christlichen im Reiche üblichen Religionen kommen in Hauptartikeln des Glaubens überein, den Grund zur Toleranz legen, und die protestantischen Christen beruhigen könne. Wider den Verfasser der philosophischen Betrachtungen über Toleranz in Religion, Augsburg 1781, 8.

## b) Protestantisches Plädoyer für Toleranz

Eine dem katholischen Prediger Aloys Merz geradezu diametral entgegengesetzte und von ihm bekämpfte Position vertrat Johann Salomo Semler.<sup>33</sup> Der in Halle tätige Theologieprofessor, der u. a. neologische Anregungen Spaldings aufgenommen hatte,<sup>34</sup> prägte nicht nur die historisch-kritische Forschung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, sondern äußerte sich zu zahlreichen Kontroversen. Daher erstaunt es nicht, dass er sich auch zur Toleranz- und Reunionsthematik einschlägig äußerte. Neben zahlreichen Schriften bezog er 1783 in seinen „Freimütige[n] Briefen über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theile im römischen Reiche“ Position. In diesem Werk setzte er sich mit einer Reunionsschrift auseinander, die der Kasseler Theologe Johann Rudolf Anton Piderit 1781 als Ergebnis protestantisch-katholischer Geheimpläne verfasst hatte.<sup>35</sup>

Semler, dessen Differenzierung der Religion in eine private und öffentliche sowie moralische und historische Religion Theologiegeschichte schreiben und somit der Unterscheidung von individueller Religiosität und amtlicher Kirchlichkeit Vorschub leisten sollte, nahm ausführlich und redundant zur Thematik Stellung. Leitbegriffe waren: Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit und Toleranz, die er in seinen Ausführungen freilich voneinander unterschied. Gegenüber dem katholischen Kirchensystem mit seiner auf monolithische Lehrinheit zielenden Struktur betonte er die protestantische Gewissensfreiheit und Gelehrsamkeit der „wahren Christen“. Statt einer einengenden Einheitlichkeit müsse die christliche Freiheit und Vielfalt des jeweiligen Gewissens verteidigt werden.<sup>36</sup>

Mit dem Begriff der Gewissensfreiheit verbindet Semler den Topos der Religionsfreiheit, der einen zentralen Bestandteil in seiner antireunionistischen Argumentation darstellt. Einerseits kann die Religionsfreiheit ein vom Staat gewährtes Recht zur öffentlichen Religionsausübung kennzeichnen, wodurch das Wohl der Untertanen gehoben wird, andererseits einen inneren Zustand der Menschen beschreiben, der im privaten Bereich zum Ausdruck gebracht werden kann. Sie ist nach Semler eine Wohltat, die den Menschen viele Jahrhunderte gefehlt hat, und „ein ganz unabhängiger freier Schatz“, der allen Menschen gewährt werden soll.<sup>37</sup> Notwendige Voraussetzung für die freie Ausübung

<sup>33</sup> Zu Semler vgl. *Spehr*, Aufklärung (s. Anm. 22), 338–373. Vgl. außerdem *Marianne Schröter*, Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums, Berlin/Boston 2012.

<sup>34</sup> Vgl. *Christopher Spehr*, Das Magdeburger Neologentreffen im Jahre 1770, in: *Christentum im Übergang* (s. Anm. 30), 87–102.

<sup>35</sup> Piderit, reformierter Theologe in Kassel, arbeitete zusammen mit dem Fuldaer Benediktinermönch Peter Böhm seit 1777 an einem geheimen Reunionsprojekt, das in Form einer Gesellschaft die Vereinigung der Konfessionen vorantreiben sollte. Vgl. *Spehr*, Aufklärung (s. Anm. 22), 147–248.

<sup>36</sup> Vgl. a. a. O., 368.

<sup>37</sup> *Johann Salomo Semler*, *Freimütige Briefe über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theile im römischen Reiche*. Erste Sammlung, Leipzig 1783, 23. 76. 166. Die weiteren Zitate folgen a. a. O., 251. 50. 83.

der christlichen Privatreligion ist die vom Staat gewährte Religionsfreiheit im öffentlichen Bereich.

Während die Religionsfreiheit auf die persönliche Religionsausübung des Christen gerichtet ist, erhält die Rede von der Toleranz in den „Freimütige[n] Briefen“ umfassende Bedeutung. Im Anschluss an die zeitgenössische Forderung nach religiöser und moralischer Toleranz, die Semler durch den „nützlichen Beitrag“ der Naturalisten seit Voltaire protegiert sieht, wehrt er sich gegen die von Piderit als Verfasser des Vereinigungsplanes vertretene toleranzkritische Sicht. Toleranz beruhe auf „ewigen göttlichen Grundsätzen“ und „auf der Beschaffenheit moralischer Dinge“, so dass sie allen wahren Christen eigen sein müsste. Die Christen sollten sich nach Christi Vorbild gegenüber anderen Menschen „duldsam und liebeich“ verhalten, so dass sie sich auch gegenüber Indifferentisten und Nichtchristen in Toleranz üben müssten. Toleranz oder Duldung charakterisiert für ihn einerseits eine innere Haltung der Christen, andererseits ein staatliches „Grundgesetz“, das von klugen Regenten zur Verbesserung des Staatswohls eingeführt worden sei.

Die „politische“ oder „allgemeine Toleranz“,<sup>38</sup> welche die rechtliche Gewähr der Gewissens- und Religionsfreiheit darstelle, ermögliche – hierin dem friderizianisch-preußischen Toleranzverständnis und seiner staatsutilitaristischen, diesseitsorientierten Zielsetzung folgend – Frieden und Sicherheit der Untertanen.<sup>39</sup> Religiöse Eiferer halte sie in ihren Schranken. Toleranz sei folglich ein Kennzeichen von Staatsklugheit.<sup>40</sup> Bemühungen um Vereinheitlichung der Religionsparteien hingegen hinderten die staatliche Wohlfahrt. Die Toleranz ermögliche dem Menschen, selbst zu denken, dem Christen, seine (konfessionelle) Religionsform zu wählen, und dem Bürger, ein dem Staat nützlich Leben auch außerhalb der etablierten Religionskörper zu führen. Während Semler den Toleranzbegriff im bürgerlichen Sinne für angemessen hält, spitzt er ihn im kirchlichen Sinne zu: Nicht wechselseitige Duldung, sondern „feierliche Rechte“ seien den Kirchen von ihren Landesherren zugesichert worden.

Semler stritt folglich für die äußere Vielfalt der christlichen Konfessionen und wurde nicht müde zu betonen, dass jene Vielfalt bereits im frühen Christentum bestand. Die Pluralität der christlichen lokalen Sozietäten und die Verschiedenheit ihrer Mitglieder erlaubten keinerlei äußere Religionsvereinigungen. Weil die christliche Religion für ihn allein die innere geistliche Wohlfahrt der einzelnen Christen zum Zweck habe und die persönliche Religiosität fördere, sei die äußere Vereinigung dem Geist und der Stiftung der christlichen Religion zuwider. Folglich könne nur ein tolerantes Miteinander der Konfessionen zu den wahren Inhalten der christlichen

<sup>38</sup> Semler verwendet beide Attribute synonym vgl. a. a. O., 80. 167–169 u. ö.

<sup>39</sup> Vgl. *Julius H. Schoeps*, Auf dem Weg zur Glaubensfreiheit. Die Herausbildung des Toleranzbegriffs in Brandenburg-Preußen im Zeitalter Moses Mendelssohns, in: ZRGG 47 (1995), 193–204.

<sup>40</sup> Folgende Zitatnachweise: *Semler* (s. Anm. 37), 111. 116 f. 26. 7 f.

Religion führen. Und nur dort, in den inneren „Gemütern der verständigen Christen“, werde die Einheit der christlichen Religion erzielt. Christus und die Apostel hätten die Einigkeit des Geistes und der Gesinnung gelehrt, so dass eine „moralische Vereinigung“ aus „gleichen practischen oder moralischen Grundsätzen“ zwischen den verständigen Christen geschehe. Diese geistliche Vereinigung der wahren Christen konkretisiere sich in herzlicher Liebe und Hochschätzung unterschiedlicher Christen.<sup>41</sup> Durch diese geistliche Einheit, die Semler aus der Lehre von der unsichtbaren Kirche und aus seinem Paradigma der Privatreligion entwickelte, seien die Christen verschiedener Konfessionen bereits überkonfessionell verbunden. Eine äußere Einheit lehnte er deshalb ab.

### c) Dramaturgisch-literarische Toleranzforderung

Ein dezidiert aufklärerisches Toleranzverständnis bezog der Schriftsteller und Wolfenbüttler Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing in seinem 1779 verfassten Drama „Nathan der Weise“. Er weitete den zeitgenössischen Toleranzdiskurs von den christlichen Konfessionen auf die drei Großreligionen Judentum, Christentum und Islam aus, die er in den Gestalten Nathans, des Tempelritters und des Sultans verkörperte.<sup>42</sup>

In der berühmten Szene, welche zur Ringparabel führt, überrascht der Sultan Nathan mit der Frage, „was für ein Glaube, was für ein Gesetz“ ihm „am meisten eingeleuchtet“<sup>43</sup> habe und welche der in Jerusalem verbreiteten „drei Religionen ... die wahre“ sei. Hierauf erzählt Nathan die Ringparabel, durch welche er es vermeidet, direkt auf die Frage zu antworten. Was als Familiengeschichte um das Erbe eines bzw. dreier Ringe beginnt, erweist sich als hoch kompliziert, wenn die Parabel auf die Frage bezogen wird, welche der „drei Religionen ... die wahre“ sei. Unmittelbar einsichtig ist, dass die drei Ringe für die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam stehen sollen. Schwierig erweist sich die Frage nun aber im Blick auf den Ursprung: Welcher von den drei Ringen ist der ursprüngliche? In ihrer äußerlichen Gestalt sind sie einander gleich. Entscheidend ist daher die Wirkung, die der Ring auf den entfaltet, der ihn in der Zuversicht trägt, „vor Gott und Menschen“ angenehm zu werden. Es ist somit der Fragehorizont, welcher sich in der Parabel verschiebt. Statt nach der historischen Echtheit zu forschen, kommt es auf die glaubende Zuversicht und das moralische Verhalten des Ringträgers an. Nicht

<sup>41</sup> Vgl. *Johann Salomo Semler*, Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Teil 2, Halle 1781, 197 f.

<sup>42</sup> Zum Toleranzthema bei Lessing vgl. *Karl S. Guthke*, Lessings Horizonte. Grenzen und Grenzenlosigkeit der Toleranz, Göttingen 2003; *Tolerant mit Lessing. Ein Lesebuch zur Ringparabel*, hg. von *Christoph Bultmann* und *Birka Siwczyk*, Leipzig 2013.

<sup>43</sup> *Gotthold Ephraim Lessing*, Nathan der Weise, in: *ders.*, Werke, hg. von *Herbert G. Göpfert*. Bd. 2: Trauerspiele, Nathan, Dramatische Fragmente, München 1971, 273 f. Die weiteren Zitate siehe: a. a. O., 274. 276–280.

die Echtheit des Ringes ist entscheidend, sondern der Umgang des Trägers mit seinem Umfeld. So empfiehlt dann auch der Richter den sich um die Echtheit streitenden Brüdern:

„Es eifre jeder seiner unbestochnen Von Vorurteilen freien Liebe nach! Es strebe von euch jeder um die Wette, Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, Mit innigster Ergebenheit in Gott, Zu Hölf'! Und wenn sich dann der Steine Kräfte Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern: So lad ich über tausend tausend Jahre, Sie wiederum vor diesen Stuhl.“<sup>44</sup>

Wer die echte Religion hat, erweist sich nach Lessing am moralisch-praktischen Leben und – darin typisch aufklärerisch – nicht am Befolgen von Dogmen und Religionswahrheiten. Die Religion wird zur Moralität. Vornehmste Aufgabe der Kirche oder der religiösen Institutionen sollte es daher sein, die Moral der Menschen zu entwickeln und – wie in seiner Schrift „Testament des Johannis“ – auf das Wesentliche zu konzentrieren: „Kinderchen liebt euch“.<sup>45</sup> In der Person des Nathans wird diese Erziehung zu reiner Moralität aufgrund der Vernunft vorgeführt.

Weil somit die drei großen Religionen rein äußerlich gleich-gültig sind und nach Lessing zur Moralität anleiten wollen, sind ihre Vertreter – wie im Drama – auf Anerkennen des Anderen verpflichtet. Toleranz geht hier somit deutlich über das Zedlersche Dulden oder das josephinische Tolerieren hinaus. Sie ist nun die Gleichberechtigung und Gleichrangigkeit, die zu einer überkonfessionellen, ja transreligiösen geistig-vernünftigen Religion der Liebe führt. Duldung ist zur Freundschaft geworden.

Mit der Gleich-Gültigkeit weicht Lessing nun aber auch die Frage nach der Wahrheit auf. Was Wahrheit ist, entzieht sich dem statischen Sein und kann keine menschliche Letztgültigkeit beanspruchen. Sie kann nur im Humanen erfahren werden. So betont Lessing z. B. in seiner „Duplik“:

„Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, ... Der Besitz macht ruhig, träge, stolz – Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“<sup>46</sup>

<sup>44</sup> A. a. O., 280.

<sup>45</sup> Gotthold Ephraim Lessing, Das Testament Johannis, in: *ders.*, Werke, hg. von Herbert G. Göpfert, Bd. 8: Theologiekritische Schriften III, München 1978, 15–19, hier 18.

<sup>46</sup> Gotthold Ephraim Lessing, Eine Duplik, in: a. a. O., 30–62, hier 32f.

#### 4. Religiöse Toleranz

Zu Beginn war gefragt worden, wie die konfessionspolitische Toleranz im trikonfessionellen Deutschen Reich diskutiert und umgesetzt wurde, welches Verständnis von religiöser Toleranz die Protagonisten entwickelten und welche Konsequenzen die beteiligten Theologen und Aufklärer in den Toleranzdiskursen formulierten. Hinsichtlich des Toleranzbegriffs zeigte sich die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen einem rechtlich-konfessionspolitischen Toleranzbegriff und einem auf religiöse Inhalte zielenden praktischen Toleranzverständnis.

Der erste gewann bereits im Augsburger Religionsfrieden an Kontur. Fürstentkonversionen, zunehmende konfessionelle Vermischung der Bevölkerung durch Einwanderung von religiösen Minderheiten wie den Hugenotten, wirtschaftliche Überlegungen und politische Reformen führten im 18. Jahrhundert beispielsweise durch Joseph II. zu einer verstärkten Umsetzung religionspolitischer Toleranzmaßnahmen.

Von diesem religionspolitischen Begriff ist der inhaltlich-religiöse Toleranzbegriff zu unterscheiden, der in mehreren Facetten je nach Kontext auftrat. Toleranz konnte pragmatisch als vorübergehende Duldung des Andersgläubigen zum Zwecke seiner Bekehrung verstanden werden. Toleranz bezeichnete aber auch in verschiedenen Modellen die vorauszusetzende Haltung zur Herbeiführung einer konfessionsbezogenen Reunion.

Das Spezifikum des Toleranzbegriffs in der Aufklärung liegt aber meines Erachtens darin, dass religiöse Toleranz zu einem Merkmal des Protestantismus bzw. gar des Christentums erhoben wurde. Jene weitreichende Erkenntnis wurde sowohl von den kontroverstheologischen Toleranzkritikern auf katholischer Seite gesehen und kritisiert, als auch von Vertretern der protestantischen Aufklärungstheologie propagiert.

Mit der Entwicklung des Toleranzbegriffes von der passiven Duldung zur aktiven Anerkennung war in der Aufklärungszeit eine Offenheit für andere Konfessionen und Religionen möglich geworden, die bis hin zu den von Spalding eingangs beklagten religionskritischen Tönen reichte. Kirche und Theologie waren vor neue Herausforderungen gestellt, galt es doch nun zu klären, wie sich Toleranz und Wahrheit zueinander verhalten. Es bleibt Aufgabe evangelischer Theologie, die in der Zeit der Aufklärung ventilierte Spannung zwischen Wahrheit und Toleranz auszubalancieren und in ein konstruktives Verhältnis zum Glauben zu setzen.

Professor Dr. Christopher Spehr, Fritz-Krieger-Straße 1, 07743 Jena;  
E-Mail: christopher.spehr@uni-jena.de